

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**En torno al proyecto histórico-esencial de Heidegger.
Prolegómenos para una lectura de
“Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)”**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Roberto Alonso Salgado

DIRECTORA

María José Callejo Hernanz

Madrid, 2021

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**En torno al proyecto histórico-esencial de Heidegger.
Prolegómenos para una lectura de
“Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)”**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Roberto Alonso Salgado

DIRECTORA

María José Callejo Hernanz

Madrid, 2021

Agradecimiento

Quiero expresar mi gratitud a la directora de esta tesis, María José Callejo, tanto por haber aceptado dirigirla como por los enormes esfuerzos que ha hecho a lo largo de estos años para que esta navegación llegase a puerto seguro. Si al final hubiera que concluir que no ha sido ese el caso, no será por no haber ido yo avisado de los peligros y amenazas que se escondían en la temática elegida y en el modo de abordarla.

Pero, más allá del empeño que ha puesto en esta tesis, también le quiero agradecer como alumno su labor docente en general. Si bien no he asistido a sus cursos y seminarios hasta esta etapa del doctorado, quisiera reconocer en este lugar su dedicación, que comparte con algunos otros compañeros de vocación a los que he ido descubriendo a lo largo de mi intermitente etapa formativa. En ninguno de ellos he entrevisto yo que la figura del profesor de filosofía sea algo así como un ‘modelo a seguir’ y sí la advertencia viva de cuidarse ante ese tipo de modelos.

Pensando en esa figura, me acuerdo de Javier, mi profesor de filosofía en el I.E.S. María Moliner de Coslada. Y me acuerdo también, en una primera etapa universitaria en la Autónoma de Madrid, de Félix Duque, Ángel Gabilondo, Enrique López Castellón, Jorge Pérez de Tudela y Antonio Valdecantos. Años más tarde, ya en la UNED (le debo a Igor que me animase a continuar los estudios en ese formato a distancia) fueron también un acicate para mí los seminarios de Teresa Oñate, así como el trato atento de Juan García-Morán y Jordi Claramonte.

Por último, y también de la UNED, quisiera agradecer y recordar encarecidamente la voz y el discurso, siempre templados, de Quintín Racionero (+2012) y la paciencia y dedicación que ponía en cada una de sus clases Jacinto Rivera de Rosales (+2021).

En el ámbito personal, le agradezco a José Vicente su ayuda. Y a Susana, fuente inagotable de alegría, a la que le debo todo.

En torno al proyecto histórico-esencial de Heidegger.

Prolegómenos para una lectura de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*

<i>Resumen</i>	11
<i>Abstract</i>	13

I. Parte introductoria

1. Introducción

- 1.1 Sobre el objeto y los objetivos de esta investigación.....	15
- 1.2 Primer apunte sobre el método de esta investigación.....	24
- 1.3 Hipótesis de lectura y nuevas consideraciones sobre el método.....	26
- 1.4 Estructura de esta investigación.....	34
1.4.1 Lo filosófico según Heidegger.....	37
1.4.2 La experiencia del nihilismo como punto de partida de todo filosofar hoy.....	41
1.4.3 El recuerdo de la esencia de la metafísica como camino para la posibilidad del otro inicio: la filosofía entre lo político y lo trágico.....	45
1.4.4 Fundación de la filosofía y tonalidad del pensar en el otro inicio: la comprensión de los <i>Beiträge</i> como acceso a <i>Ser y tiempo</i>	52
- 1.5 Sobre la terminología y la puntuación.....	58

2. Para una lectura de los *Beiträge*

- 2.1 Dos títulos para un solo texto.....	61
- 2.2 De lo que se lee en un texto.....	73
- 2.3 Una obra en busca de lector.....	84
- 2.4 Palabras o (señas).....	94
- 2.5 El signo apremiante de un nudo en el pañuelo.....	102
- 2.6 Un libro para todos y para ninguno.....	122
- 2.7 Los decires relevantes.....	130
- 2.8 La tarea de decir el ser.....	142
- 2.9 Cómo saltar el cerco del enunciado... ..	152
- 2.10 ...callando de lo divino.....	158
- 2.11 Dar un paso atrás en la palabra.....	162
- 2.12 Lo que le falta al final.....	178
- 2.13 El giro del lenguaje: leer al límite.....	185
- 2.14 Un camino hacia el abismo de la nada.....	199

II. De *Ser y tiempo* a los *Beiträge*

3. Nihilismo

-3.1 Introducción: hacia el proyecto de una “Historia del ser”.....	205
- 3.2 El aparecer del fenómeno y el decir sobre el ente.....	208
3.2.1 ‘Nihilidad’	208
3.2.2 Torbellino de la caída.....	220
3.2.3 Platonismo.....	228
- 3.3 La experiencia del nihilismo en los <i>Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)</i>	236

III. El mito, lo otro de la filosofía

4. Heidegger, años treinta

- 4.1 ¿Hápx legómenon?	253
- 4.2 La repercusión de la deriva metapolítica.....	260
- 4.3 El mito, al otro lado de la ciencia.....	275

5. El papel del mito en la transformación de la filosofía heideggeriana

- 5.1 Metafísica del mito.....	287
5.1.1 Existencia primitiva.....	287
5.1.2 Visión mítica del mundo.....	294
5.1.3 El problema del mundo.....	333
- 5.2 El espíritu griego.....	341
- 5.3 Figura.....	361

IV. La metafísica, lo otro de la Historia del ser

6. La necesaria menesterosidad de la filosofía

- 6.1 Años previos a la Introducción a la metafísica.....	369
- 6.2 Cambio de estrategia metódica.....	379
- 6.3 El nuevo proyecto teórico: la Historia del ser.....	392
- 6.4 El problema del inicio y dos malentendidos.....	397
6.4.1 Historia del ser y metafísica.....	401
6.4.2 El pensar como hilo conductor o como pregunta.....	403
- 6.5 Poetizar y pensar en el otro inicio. Hölderlin y los <i>Beiträge</i>	405
6.5.1 Lo trágico como acceso a lo impensado de la <i>alétheia</i> en el inicio griego.....	405
6.5.2 El concepto en el proyecto histórico-esencial.....	412

7. Tragedia y filosofía

- 7.1 <i>Incipit principium</i>	427
- 7.2 <i>“Todo es íntimo”</i>	431
- 7.3 <i>El Dioniso de Heidegger</i>	434
- 7.4 <i>A quién preguntar por el ser, ahora que todos se han ido</i>	438
- 7.5 <i>Lo apolíneo y lo dionisiaco</i>	441
- 7.6 <i>Lo trágico nietzscheano</i>	445
7.6.1 <i>Embriaguez y belleza</i>	449
7.6.2 <i>Vida y obra</i>	452
7.6.3 <i>Autopoiesis y discrepancia</i>	458
- 7.7 <i>El encubrimiento de lo trágico en el discurso filosófico</i>	462
7.7.1 <i>Producción divina y producción humana</i>	462
7.7.2 <i>El velo en el rostro de Sócrates</i>	469

V. Vom Ereignis (Beiträge zur Philosophie)

8. Tránsito. De los Beiträge a Ser y tiempo	473
- 8.1 <i>Preludio. Todo lo negado</i>	485
8.1.1 <i>Lo negado en Ser y tiempo</i>	486
- 8.2 <i>Intersticio</i>	500
8.2.1 <i>Mundo a muerte</i>	500
8.2.2 <i>Lo propio de la contención</i>	509
8.2.3 <i>Ahondamiento y fundación</i>	525
- 8.3 <i>Coda. Heidegger, pensador de la historia</i>	552

9. Conclusión	557

Bibliografía	569

Resumen

Título: En torno al proyecto histórico-esencial de Heidegger. Prolegómenos para una lectura de “*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*”

Introducción

Con el propósito de delimitar el proyecto heideggeriano de una ‘Historia del ser’, esta tesis gira en torno a su obra de mayor calado, los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Se han trazado sobre ella dos recorridos diferentes, uno mirando a la forma y otro al contenido, ambos esencialmente vinculados.

En el primer enfoque, se atiende a la experiencia de una lectura que va directamente al texto. Un texto que se presenta fragmentado e inacabado, tanto en su composición como en su redacción. Domina ahí lo críptico a tal punto, que se tiene que poner en cuestión la legibilidad misma de la obra. En esta parte de la tesis, la pregunta que surge es qué hay en los *Beiträge* de ‘obra filosófica’ y la respuesta pasa por delimitar antes qué relación tiene lo filosófico en cuanto tal con el lenguaje.

En el segundo enfoque, se localiza una continuidad entre los análisis de la ‘nihilidad’ en *Ser y tiempo* y la experiencia del nihilismo con la que arrancan los *Beiträge*. A partir de esa continuidad encontrada, antes de seguir leyendo esta obra, se da un rodeo por otros textos de Heidegger para volver desde ahí sobre los *Beiträge*, puestos ahora en contexto dentro de una problemática concreta, la del ‘vínculo esencial’ de la filosofía con el mito, desde la que se capta el contenido fundamental de esta obra. Aquí se aclara, además, que lo que obliga a transformarse desde dentro a la Ontología fundamental y a dar el paso hacia el proyecto histórico-esencial es lo que constituye el núcleo esencial de la filosofía heideggeriana: una pregunta por el ser que es ya una pregunta por el mundo y lo humano.

Síntesis

En relación al primer enfoque, el relativo a la experiencia de lectura de los *Aportes*, el objetivo es determinar en qué sentido estamos ante una obra filosófica. Para ello, se han repasado algunas de las teorías hermenéuticas más señaladas, con la idea de delimitar qué hace que un texto sea ‘filosófico’. También se ha tratado de la noción misma de ‘texto’, así como del modo en que empieza a surgir en Grecia un decir específicamente filosófico, diferenciado allí del de los dioses y los hombres. Igualmente, se ha abordado el problema de la expresión en filosofía y, por eso, se ha recurrido a aquellos modos señeros de pensar en los que su forma de expresión es solidaria de la propuesta filosófica.

El resultado general es que, en parangón con otras filosofías, también hay un modo de expresión característico de la Historia del ser, lo que aquí hemos caracterizado como un ‘giro’ (*Kehre*) lingüístico en Heidegger, solidario de su ‘giro’ filosófico. En lo tocante al estilo de los *Beiträge*, el resultado particular es que su modo de decir se aviene con el carácter de una

‘pugna con el lenguaje’, característico de lo inicial del pensar más temprano del primer inicio griego. ‘Pugna’ que es necesario que haya para decir de un texto que es filosófico.

En relación al segundo enfoque, el relativo al contenido de los *Beiträge*, el objetivo era responder en algún sentido a las objeciones, ciertamente generalizadas, de una ausencia de apoyo fenoménico así como de una actitud pasiva, a la espera de los acontecimientos, ambas achacables a la Historia del ser en general. A ésta se le ha imputado igualmente, en no menor medida, una incapacidad para posicionarse ante los fenómenos de lo inhumano vividos en el siglo XX, cuando no una complicidad implícita -o explícita, dependiendo de los intérpretes-.

Entre los resultados, al enfocar lo fenoménico desde una noción de ser entreverada con la nada, se ha podido captar ‘positivamente’ la experiencia nihilista de pérdida de sentido. Ahí, el fenómeno de ‘sustracción’, de ‘abandono’ del ser en lo ente, se advierte como el indicio de ‘otro inicio’ para la historia de Occidente, como la posibilidad de darse de nuevo ‘lo libre del pensar’ y de existir el hombre en un mundo. Por último, tras el detenimiento con el que se ha seguido en esta tesis el tema del mito en Heidegger quedan claras dos cosas: (1) que es esa temática la que le obliga a volver sobre el lenguaje, lo cual transforma su filosofía y, (2) que el proyecto histórico-esencial queda apuntalado y legitimado en un contexto específicamente filosófico. Como corolario, se advierte cierta proyección sobre el pensar heideggeriano por parte de la interpretación estético-política que ha dominado en el abordaje de la Historia del ser, en general, y de asuntos como el de ‘Heidegger y el mito’, en particular.

Conclusión

Si la Ontología fundamental es un intento de preservar ‘trascendentalmente’ lo humano y, por eso, es aún un proyecto filosófico en el que domina el modo griego de pensar, la Historia del ser, en cuanto pensar ‘transitorio’, entre el primer y el otro inicio, es el proyecto filosófico que habita en el mundo al modo griego pero sin poder ser ya más griego.

Si *Ser y tiempo* es la ‘obra central’ de Heidegger, el vórtice sobre el que gira obsesivamente su pensar, los *Beiträge* son su ‘obra-límite’, pues es ahí donde queda registrado el carácter ‘transitorio’ de nuestro tiempo, en el ‘entretanto’ del hundimiento de ‘nuestro’ mundo, el de la metafísica, y de un pensar que está ya mirando a ‘lo otro’, a la posibilidad de haber de nuevo mundo y de existir lo humano en él.

Abstract

Title: On Heideggers historical-essential project. Prolegomena for a reading of “*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*”

Introduction

With the purpose of determining the heideggerian project of a *History of Being*, this research is about *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, his deepest historical-essential work. Two paths essentially linked together have been traced, regarding the form and the content of the work.

In the first approach, we look at the reading experience of the raw text. This is a fragmented and unfinished text, both in its composition and in its writing. Due to the cryptic nature of the text, the legibility of the work has to be questioned itself. In this part of the research, we ask whether the *Beiträge* meet the requirements of a ‘philosophical work’. To give an answer, it is necessary first to define which is the relationship between the philosophical itself and the language.

In the second approach, there is a continuation between the analysis of *nullity* in *Being and Time* and in the experience of *nihilism* with which the *Beiträge* begin. Before attempting to read this work again, a detour is made through other Heidegger’s texts. From there, we return to the *Beiträge*, now placed in context within the specific problematic of the ‘essential link’ of philosophy with myth. Under this perspective, the fundamental content of the work is revealed. In addition, it is clarified that what forces the *Fundamental Ontology* to turn itself and to take the step towards the historical-essential project is the essential of Heideggerian philosophy: a question about the Being that is already a question about the world and the human.

Summary

In relation to the first approach, the one related to the experience of reading the *Beiträge*, the goal is to determine if we are dealing with a philosophical work. To do this, some of the most prominent hermeneutical theories have been reviewed to determine what is a ‘philosophical’ text. The notion of ‘text’ has also been determined, in addition to the way a specifically philosophical discourse was born in Greece differentiated from the one of gods and the one of men. Likewise, the problem of expression in philosophy has been addressed and therefore the significant ways of thinking where the expression is an essential part of their philosophical proposal have been analysed.

As in other philosophies, the result is that there is also a way of expression characteristic of the *History of Being*, which we have characterized as a linguistic ‘turn’ (*Kehre*) in Heidegger solidary with his philosophical ‘turn’. In relation to the style and writing of the *Beiträge*, the result is that the writing agrees with the character of ‘struggling with

language', characteristic of the earliest initial thinking of the first Greek inception and needed to say that a text is philosophical.

Regarding the second approach, the goal was to answer in a certain direction to the general objections that can be made to the *History of Being*: an absence of phenomenal support and a passive attitude, waiting for events. The *History of Being* has also been attributed an inability to position face to face to the phenomena of the inhumanity experienced during the twentieth century, or actually an implicit complicity -even explicit, depending on the interpreters-.

Among the results, by approaching the phenomenal from a notion of Being mixed with nothingness, it has been possible to interpret 'positively' the nihilistic experience of meaninglessness. Thus, the phenomenon of 'subtraction', of 'abandonment' of Being in beings, is seen as the indication of 'another inception' for Western history, as the possibility of once again having 'the freedom of thought' and of existence of the human being in a world. Finally, after the careful analysis of the issue of myth in Heidegger, two things become clear: (1) that this issue is what forces him to return to the language, transforming his philosophy and, (2) that the historical-essential project is supported and legitimized in a specifically philosophical context. As a corollary, there is a kind of projection on the Heideggerian thinking coming from the aesthetic-political interpretation that in general has prevailed in the tackle of the *History of Being* and matters such as that of "Heidegger and myth" in particular.

Conclusion

If the *Fundamental Ontology* is a 'transcendental' attempt to preserve the human and, therefore, it is still a philosophical project in which the Greek way of thinking dominates, the *History of Being*, as a transitory thinking between the first and 'the other inception', is a philosophical project that inhabits the world according to the Greeks but without being able to be more Greek.

If *Being and Time* is Heidegger's 'core work', the vortex of his thinking, where it obsessively revolves, the *Beiträge* are his 'work boundary', since that is where the 'transitory' character of our time is recorded, in the 'meanwhile' of 'our' world's sinking, that of metaphysics, and a thinking that is already looking at 'the other', at the possibility of having another world and of existing the human in it.

I. Parte introductoria

1. Introducción

1.1 Sobre el objeto y los objetivos de esta investigación

Tal como se avanza en el subtítulo, esta investigación gira en torno a los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, obra redactada por Heidegger en 1936-38 y publicada en 1989. Poniendo el foco en una serie de problemáticas que desembocan en dicha obra, pretendemos caracterizar el paso del proyecto de una ontología fundamental al proyecto histórico-esencial, al que se dedica Heidegger desde los años treinta hasta el final de su vida.¹

Respecto de nuestro objeto de estudio, diremos por lo pronto que se trata del ‘otro intento’ de Heidegger de abordar, en un solo texto, el análisis del fenómeno del mundo y de la ‘existencia’ (*Dasein*) y que, al igual que el primero, *Ser y tiempo*, tiene que quedar incompleto. Ahora bien, en este caso no estamos ante un proyecto inacabado porque haya quedado pendiente el desarrollo de una parte de lo planificado previamente.² El inacabado de los *Beiträge* recorre palmariamente toda la obra, y ello, si atendemos al autor, como algo que es necesario que así sea, dadas las pretensiones que se fijan para este proyecto.³

Es más, aparte de no ser estos *Beiträge* el lugar donde ‘desplegar en detalle’ los análisis, el tono privado en que se presentan, aparentemente más centrados en la propia aclaración del que escribe que en la exposición pública de una propuesta filosófica, puede poner en entredicho la dignidad del objeto elegido de cara a caracterizar la Historia del ser. De hecho, allí donde Heidegger enlaza la indefinición en los detalles con un inacabado esencial del texto, se ha podido ver más bien una incapacidad y un forzamiento artificioso de los fenómenos por parte del autor. Ciertamente, en la perspectiva histórico-esencial de Heidegger, sería el carácter ‘inacabado’ del texto (por lo que hace al detalle de los análisis)

¹ “Desde la primavera de 1932 consta en rasgos fundamentales el plan, que en el proyecto *Del acontecimiento propio* [se refiere Heidegger a los *Beiträge*, citados por su título esencial] gana su primera figura.” M. Heidegger, “Apéndice. Una ojeada retrospectiva al camino”, en M. Heidegger, *Meditación*, trad. esp. D. V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 353. [trad. modif.]

² Tal es el caso, como se sabe, del proyecto ontológico-fundamental de *Ser y tiempo*. Heidegger destruiría la Tercera Sección de la Primera parte del ‘plan del tratado’ que se avanza en *Ser y tiempo* (cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo* §8, “El plan del tratado”) y la Segunda parte quedaría pendiente de escribirse en los términos en los que se había planificado.

³ Heidegger se explica al respecto: “Estos *Aportes a la filosofía* han de poner de manifiesto en un nuevo arranque [*Anlauf*] la amplitud de la pregunta por el ser; aquí no rige el despliegue en detalle, porque estrecha demasiado fácilmente al verdadero horizonte y hace perder el rasgo fundamental del preguntar [*Grundzug des Fragens*].” M. Heidegger, “Apéndice. Una ojeada retrospectiva al camino”, en M. Heidegger, *Meditación*, p. 355. [trad. modif.]

lo que permitiría el desenvolvimiento de lo esencial en una obra que, en su condición de 'inicial', tiene ante todo que avanzar y completar el movimiento peculiar de un tránsito, y desarrollarse por eso como 'pensar transitorio', esto es, como el pensar que ejecuta el tránsito de la filosofía como metafísica al otro inicio de la filosofía.

Ahora bien, en la peculiar estructura de esta obra, este movimiento separa y delimita, en realidad, no tanto concepciones de la filosofía cuanto regímenes de mundo: el definido hoy por el fenómeno global del abandono del ente en el círculo sin historia de la técnica moderna (tal como se expone en una primera sección del texto, titulada "La Resonancia"), abandono en el que, a juicio de Heidegger, se consuma el principio griego de la historia occidental, y el régimen de mundo proyectado en la pieza central de la obra como discurso de "La Fundación", del 'fundamento de la verdad del ser'; un discurso obligado a cristalizar en un lenguaje experimental, obsesivamente empeñado en el desquiciamiento de las estructuras conceptuales de la metafísica, el lugar posible de una recuperación o restitución de historia. Quien, siguiendo las indicaciones de Heidegger, quisiera reconocer en el inacabamiento de los análisis -en ese sentido de no ir 'al detalle'- o en la extrañeza del lenguaje un síntoma de 'lo inicial', siempre envuelto en la confusión que le es propia, buscará precisamente ahí una suerte de excedente, un desbordamiento de las coordenadas de la interpretación del ente como lo indefinidamente construible y disponible, que hoy resulta obvia. Sin embargo, se podría (y se ha podido) cuestionar esta exoneración del autor que, asignando lo confuso del texto a un asunto del ser, estaría evitando reconocer la imposibilidad de su filosofía de esquivar la metafísica.⁴

Por otro lado, dado el aspecto inacabado de los análisis, se podría incluso poner en duda si este texto cumple los mínimos exigibles para su publicación en el estado en el que están o si no será un escrito del mismo tipo que otros textos heideggerianos como las *Reflexiones* (los llamados 'Cuadernos negros') o las *Laufende Anmerkungen zu 'Sein und Zeit'*⁵, sin duda significativos de cara a la comprensión de otras obras de Heidegger, pero que no constituyen por sí mismos un proyecto filosófico como tal (por más que apunten una interpretación del ente y una noción de verdad que no coinciden ya con las del proyecto ontológico-

⁴ La confusión del texto vendría así de algún modo a testimoniar la dependencia del lenguaje metafísico, llevando a primer plano el pensar griego en el que, en último término y en cuanto lenguaje del ente, está compuesto: "Pero ¿qué ocurre cuando *tá ónta*, *ón* y *eínai* resuenan en el lenguaje como palabras fundamentales del pensar y no de un pensar cualquiera sino como términos principales de todo el pensar occidental? [...] Ni está claro y fundamentado lo que pensamos nosotros mismos cuando usamos las palabras 'lo que es' y 'ser' de nuestra propia lengua. [...] Estas sencillas relaciones están siempre sumidas en la confusión y están impensadas. [...] Pero no somos sólo nosotros, los hombres actuales, los que erramos en esa confusión [*Wirrnis*]. En esa confusión se halla anclada desde hace milenios toda representación y presentación transmitidas por la filosofía griega." M. Heidegger, "La sentencia de Anaximandro" (1946), en M. Heidegger, *Camino del bosque*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, pp. 290-336, pp. 303-4.

⁵ Cfr. M. Heidegger, *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2018.

fundamental). Así que es preciso justificar, primeramente, nuestro intento de abordar el proyecto histórico-esencial dando prioridad a un texto que, antes que la 'llave interpretativa' de las obras posteriores de Heidegger,⁶ podría no ser más que el testimonio de una incapacidad. Su esperada 'obra principal' se nos presenta, en efecto, no sólo insuficiente en los análisis particulares -lo que, para poder seguir la trama, hace imprescindible que se tenga que recurrir a otros textos publicados en vida del autor- sino que, además, lo hace en una forma de redacción y un grado de elaboración del conjunto que no parece ir más allá de lo que serían los apuntes previos a la construcción, propiamente dicha, de una obra.⁷

Así pues, antes de poner en consonancia los *Beiträge* con los textos redactados por Heidegger para el despliegue de lo allí indicado; antes, por tanto, de justificar por qué consideramos esta obra, que estaría 'a medio hacer' -o quizás, más propiamente según el asunto, 'medio deshecha'-,⁸ el lugar donde la Historia del ser alcanza su máxima exposición

⁶ Cfr. Hermann, F.-W. von: "Die 'Beiträge zur Philosophie' als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers", en Happel, M. (ed.): *Heidegger, neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.

⁷ Tal como escribe O. Pöggeler, en 1983: "Es verdad que los *Beiträge* eran considerados por mí como la obra principal de Heidegger, pero todavía cuando redactaba mi libro [en 1963] seguía esperando que surgiera la obra de madurez anunciada, esa obra en la que Heidegger quería presentar, como verdadera obra maestra, sus pensamientos de una forma sistemática. Claro está que Heidegger se lamentaba de que, aunque había logrado conjuntar todas las ideas fundamentales, le faltaba el lenguaje y de que, al fin y al cabo, no se podía poetizar..." O. Pöggeler, "Epílogo a la segunda edición alemana (1983)", en O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. esp. F. Duque, Alianza, Madrid, 1993, pp. 366-405, pp. 403-4. Los testimonios de Pöggeler abonan la idea de que el autor es incapaz de darle un formato adecuado a la obra -aún en 1960 estaría Heidegger "ocupado en la redacción de esbozos para su 'obra capital'", O. Pöggeler, "Epílogo a la tercera edición alemana (1990)", en O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 406-93, p. 491-. En ese anteponer por parte de Heidegger el despliegue de la pregunta por el ser respecto de los análisis en detalle advierte Pöggeler el problema de una indefinición que atravesaría el proyecto histórico-esencial, por cuanto Heidegger, con "esa concentración en lo solo necesario perdía de vista cuanto sirve a la vida", de modo que, concluye Pöggeler, "sigue sin estar claro lo que haya sido de la 'obra capital'. El camino terminó en soledad y oscuridad. Hoy debe quedar abierta la pregunta de si exista algo así como un *opus postumum* que [...] pueda entrar alguna vez en la vida de los hombres." O. Pöggeler, "Epílogo a la tercera edición alemana (1990)", en O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 406-93, p. 493. A raíz de estas declaraciones de Pöggeler, pensemos también esto otro: si Heidegger sigue dándole vueltas a los *Beiträge* más de veinte años después, incapaz de darle forma a su pensar, podemos estar ante el testimonio del límite de su pensar, del punto en el que lo conflictivo no puede llevarse sin más al lenguaje.

⁸ En ese caso, no estaríamos ante una composición provisional del texto, ante una serie de apuntes pendientes de concretarse, sino ante un texto en el que asistimos a los gestos de un lenguaje en trance de desprenderse de la consideración del ente que lo vio nacer, para decirlo a él y no al ser. En este sentido, se vuelve significativo el cierre enunciativo de "Tiempo y ser", como testimonio de no dar más de sí Heidegger en lo relativo al decir que se intentó ya en los *Aportes*: "Pensar el ser sin lo ente quiere decir: pensar el ser sin referencia a la metafísica. Pero una tal referencia continúa siendo también dominante en la intención de superar la metafísica. De ahí que convenga desistir de ese superar [*Überwinden*] y abandonar [*überlassen*] la metafísica a sí misma. Si sigue siendo necesaria una superación, ésta concierne entonces a ese pensamiento que se compromete propiamente en, desde y hacia el acaecimiento apropiador, para decirlo [*Wenn eine Überwindung nötig bleibt, dann geht sie dasjenige Denken an, das sich eigens in das Ereignis einlässt, um Es aus ihm her auf Es zu - zu sagen*]. Conviene

posible; antes, por último, de entrar a discutir si en el proyecto histórico-esencial hay siquiera una filosofía y, por lo tanto, una propuesta que nos ofrezca, en palabras de Gadamer, “un sentido para lo hacedero”,⁹ tenemos que dilucidar si estamos ante una ‘obra filosófica’ o más bien ante un amasijo de borradores.¹⁰ Es decir, nos tenemos que enfrentar, primeramente, con el modo en que está redactado el texto, como uno de los problemas que repercuten en su interpretación y que lleva a plantearnos la tarea primera de establecer cuál es su estatus. Por cuanto el texto, tal como ha sido publicado siguiendo la voluntad de su autor, tiene, efectivamente, el aspecto de haber quedado *in fieri*,¹¹ esto comporta para nuestra

porfiar en la superación de los impedimentos que con facilidad hacen insuficiente un tal decir [*Es gilt unablässig, die Hindernisse zu überwinden, die ein solches Sagen leicht unzureichend machen*]. Un impedimento de esta suerte lo sigue siendo también el decir acerca del acaecimiento apropiador [*Ereignis*] al modo de una conferencia. Ésta ha hablado sólo en proposiciones enunciativas.” M. Heidegger, “Tiempo y ser”, en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p. 44.

⁹ Que es, precisamente, lo que no habría, según Gadamer, en ese Heidegger llamado ‘de la *Kehre*’. Leyendo lo que comenta el discípulo al respecto, tras la recepción inicial de su propuesta de una ‘Hermenéutica filosófica’, de la que da cuenta en el “Prólogo a la segunda edición” de *Verdad y método*, se habla en favor de otra *Kehre*, que vendría a ‘urbanizar’, si seguimos la estrategia discursiva de J. Habermas, el abismo en el que caería la versión heideggeriana: “También Heidegger, como algunos de mis críticos, podría echar aquí de menos una radicalidad última al extraer consecuencias. ¿Qué significa el fin de la metafísica como ciencia? ¿Qué significa su acabar en ciencia? Si la ciencia crece hasta la total tecnocracia y concita así la ‘noche mundial’ del ‘olvido del ser’, el nihilismo predicho por Nietzsche, ¿está uno todavía autorizado a seguir mirando los últimos resplandores del sol que se ha puesto en el cielo del atardecer, en vez de volverse [*sich umzukehren*] a empezar a escudriñar los primeros atisbos de su retorno? [...] Lo que necesita el hombre no es sólo un planteamiento inapelable de las cuestiones íntimas [“últimas”, según el original], sino también un sentido para lo hacedero, lo posible, lo que está bien aquí y ahora, y el que filosofa me parece que es justamente el que debiera ser consciente de la tensión entre sus pretensiones y la realidad en la que se encuentra”. H.-G. Gadamer, “Prólogo a la segunda edición”, en H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 21.

¹⁰ Una obra ‘filosófica’ en la que se pueda localizar la pregunta ante la que responde el texto, así como que se trate de una pregunta inscrita en el ‘diálogo de pregunta y respuesta’, según lo expresa Gadamer, que va conformando la tradición de textos filosóficos. Para el caso de los *Beiträge*, y según el objetivo que se impone ahí Heidegger, o sea, para ‘entablar un diálogo’ en el que pueda darse o no lo filosófico, es preciso llegarse a lo inicial. Por eso, se trataría de dilucidar si se establece en la Historia del ser el “diálogo cuestionador [*die fragende Zwiesprache*]” con los pensadores del primer inicio del pensar, que es lo que puede habilitar un preguntar que arraigue ya, en esa confrontación, en lo que él llama el ‘otro inicio’, y por tanto salirse de la inercia metafísica que estaría impidiendo, siempre según Heidegger, la posibilidad de que se dé o no eso filosófico -cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 145/169, donde se especifica además que dicho diálogo no se busca en el cuerpo doctrinal de los pensadores sino que es un “diálogo cuestionador con su actitud cuestionante [*mit ihrer Fragehaltung*]”, y así, ahondando en ese diálogo, se confía en “plantarse inesperadamente con un preguntar que, en algún momento, esté enraizado como en otro inicio”, *Ibid.* [trad. modif.]-. Sobre este modo de citación de la versión española y la versión original de los *Beiträge*, cfr. *supra*, n. 119.

¹¹ Si hubiese unanimidad entre la crítica en algún punto de los *Beiträge*, sin duda sería en lo tocante a su escritura. Efectivamente, no sobra una advertencia a aquellos que se proponen leerla: “Es un libro, sea dicho para los que no se han acercado aún a sus páginas, complejo y difícil, surcado por pasajes una vez nítidos y otras herméticos, lleno de idas y venidas, a veces reiterativos, a veces en exceso parcos”.

investigación una problemática previa al modo en que abordaríamos un tratado que observase en alguna medida los cánones de la escritura filosófica, en cualquiera de los géneros conocidos.

Se trata, por tanto, de dilucidar si el aspecto inacabado de los *Beiträge* es un impedimento provisional, o definitivo, de cara a su calado filosófico. Pero también (y quizá sobre todo) cabe la pregunta de si este inacabamiento no sólo no es impedimento alguno -el que Heidegger decida publicarlo tal cual, abonaría esta idea- y sí, más bien, un modo de exorcizar toda lectura con vocación de sistema -algo que parece Pöggeler demandar a una obra para poder llamarla 'capital'.¹²

Entiéndase aquí lo siguiente: no estamos sugiriendo que Heidegger, deliberadamente, buscase el tono y la forma de escritura que finalmente tienen los *Beiträge*. Lo que tratamos de dirimir es si tal estilo de escritura es una deficiencia del texto, ajena al proyecto histórico-esencial, o si es parte integrante y originaria de una experiencia en la que Heidegger se expone y tantea los límites de su pensar. Con otras palabras: la cuestión de si el autor -o nosotros, quizá- finalmente logra o no hacerse a un lado para dejar que el 'decir' (*Sagen*) coincida con 'lo que está grávido de decir' (*zu Sagenden*),¹³ de manera que en algún sentido resulte admisible afirmar que este libro encierra un discurso inteligible *del ser* (genitivo subjetivo), es algo que habrá que dilucidar dependiendo de lo que consideremos acerca del carácter intrínseco del modo de expresión en filosofía, de la centralidad que en este caso otorguemos al excéntrico trabajo lingüístico que atraviesa estas páginas, y del modo como ello repercuta en nuestra comprensión de lo que pueda significar leer los *Beiträge* como una unidad.

Considerado el texto de los *Beiträge* según la primera opción que hemos barajado, como un ensayo frustrado de establecer la unidad y estructura del nuevo marco teórico de la Historia del ser, y (en la medida en que su publicación suscitó expectativas desmedidas) como un impedimento para la comprensión del proyecto mismo, nuestro estudio tendría que centrarse en el desmontaje de las insuficiencias y distorsiones de sentido y en el posterior despliegue del núcleo esencial de la obra en los análisis de los textos aledaños dedicados al 'acontecimiento propio' (*Ereignis*). Así, lo que buscaríamos ofrecer atendiendo al plan de una Historia del ser esbozado, mas no ejecutado, en los *Beiträge* sería la razón de la consonancia percibida en los textos 'fragmentarios', que analizan un fenómeno (el del arte como un origen o el de la cosa como cosa, por ejemplo) o que interpretan un texto (la sentencia de

A. Escudero, "Apéndice II. Contribuciones a la filosofía (*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*)", en R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, pp. 199-227, p. 200.

¹² Cfr. *supra*, n. 7.

¹³ "[A]quí no se describe ni explica, anuncia ni enseña; aquí el decir no está frente a lo por decir [*zu Sagenden*], sino que es éste mismo en tanto el esenciarse [*Wesung*] del ser." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 22/4.

Anaximandro o el *Zaratustra* de Nietzsche). Y gracias a estos se restañaría, a su vez, la falta de compleción en que había quedado el proyecto histórico-esencial, pudiendo establecerse cuáles son las consecuencias últimas a las que llevaría desde su núcleo sustantivo (los esbozos contenidos en los *Beiträge*), si éste hubiese estado convenientemente desarrollado y si se hubiese publicado en su momento. Esa opción de “leer de nuevo” los textos histórico-esenciales que siguen en el orden del tiempo a la redacción de los *Beiträge*, iría en la línea propuesta por el editor F.-W. von Herrmann.¹⁴

Considerado el texto según la segunda opción, se trata de apreciar su inacabamiento como el adecuado modo de expresión que posibilita ‘ganar una distancia’ en medio del lenguaje metafísico en el que inevitablemente tenía que escribirse. Ahora bien, ¿no estamos aquí, al hablar de ‘inacabamiento,’ pensando ya en que una obra filosófica tenga que ser una composición sistemáticamente articulada? ¿No estamos valorando los *Beiträge* desde una consideración determinada por ciertas expectativas culturales y académicas?¹⁵ Porque, si miramos más de cerca y con detenimiento, a lo que, en puridad, asistimos en los *Beiträge* no es a un texto inacabado sino a la desfiguración y desbordamiento que sobre el lenguaje del ente ejerce la ‘voluntad de saber’ del pensador. El hecho de que tengamos que pensar sobre las ruinas de nuestro lenguaje gastado, eso es, creemos, ‘lo que se lleva delante’ (*zum Vorschein bringt*) en el modo de expresión de esta obra.¹⁶ Digámoslo así: si en los textos

¹⁴ Respecto de los escritos que corresponderían al pensar del *Ereignis*, se dice que “deben ahora leerse de nuevo con la mirada puesta en los *Beiträge*.” F. W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie’*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p. 2.

¹⁵ En la siguiente afirmación de Heidegger, del curso del 42-43, ¿se trataría de la detección de un modo de hacer típico de la metafísica o de la confesión indirecta de no poder llevar ya a término su ‘obra capital’?: “La peculiar situación de que el pensador moderno requiere un libro de 400 o más páginas, con el fin de expresar algo de lo que tiene que decir, es la señal infalible de que el pensar moderno se encuentra por fuera del ámbito del pensar inicial. [...] Dado que desde hace mucho hemos sido obligados a procurar nuestros conocimientos por un proceso de selección, a partir del exceso de lo que es dicho y escrito [*aus dem Zuviel an Geredetem und Geschriebenem*], hemos perdido la capacidad de escuchar *las pocas cosas simples* dichas en las palabras de los pensadores iniciales.” M. Heidegger, *Parménides*, trad. esp. C. Másmela, Akal, Madrid, 2005, p. 14.

¹⁶ Nos viene a la mente aquí un parangón con el modo en que lee Heidegger, en las *Notas de Malte Laurids Brigge*, la noción de ‘vida’ de Rilke, en el pasaje donde el narrador vuelve sobre un paraje que le es familiar, ahora en ruinas: “[...] eran casas que no estaban ya allí. Casas que habían sido derruidas desde arriba hasta abajo. [...] Se veía su cara interna. Se veía, en diferentes pisos, las paredes de las habitaciones todavía con el papel pintado. [...] Sobre los bordes de los techos quedaban las huellas grises y polvorientas de los tubos de gas de iluminación [...] Pero lo más inolvidable eran las paredes mismas. La obstinada vida de estas paredes no se había dejado pisotear. [...] Reconozco todo lo de aquí y es por ello por lo que entra sin más dentro de mí; en mí está en su casa.’ Noten de qué forma tan elemental a partir de las cosas se origina aquí el mundo, o sea, el ser-en-el-mundo -Rilke lo llama la vida-. Lo que aquí Rilke selecciona, con sus palabras, a partir de ese muro desnudo no es imaginado en el muro, sino que, al contrario, el relato es posible sólo como explicación y aclaración de lo que es ‘real’ en el muro, a partir de lo que surge del muro en un comportamiento natural con relación a él [*was aus im natürlichen Verhältnis zu ihr herausspringt*]. El poeta es capaz no sólo de ver este mundo

histórico-esenciales que vienen después, y que se presentan públicamente como una pluralidad de ‘caminos del bosque’, hasta cierto punto se deja ‘en segundo plano’ el ‘otro lenguaje’ respecto del metafísico, de modo que la lectura fluye normalmente¹⁷ -claro está, con los problemas interpretativos habituales que nos vienen poniendo los textos de Heidegger desde su juventud-, en los análisis de los *Beiträge* asistimos, en primer plano, a una pugna constante con el lenguaje metafísico, a una patencia del desajuste entre el decir y lo que hay que pensar que se antepone ‘primera y regularmente’ (*zunächst und zumeist*), diríamos, a toda pretensión de sentido. En ese desajuste, el peligro que se nos presenta es el de asistir finalmente a un mero vaciamiento de la palabra,¹⁸ tras el cual no haya posicionamiento filosófico posible.¹⁹ Como si el precio a pagar por la ‘honradez’ en la redacción,²⁰ fuera el de

originario, aunque no sea pensado y menos aun descubierto de manera teórica, sino que Rilke comprende también lo filosófico del concepto de vida”. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. esp. J. J. García, Trotta, Madrid, 2000, pp. 215-7. Lo que toca llevar a cabo en la Historia del ser es algo afín a la poesía en cuanto “el elemental venir a la palabra” del que se habla aquí (M. Heidegger, *op.cit.*, p. 215), si bien que desde el pensar conceptual, algo en lo que, a pesar de decirnos Heidegger que no es tarea abordable en los *Beiträge*, precisamente por ser una obra escrita desde el pensar transitorio, creemos que, en ese respecto de confrontación con el gastado lenguaje metafísico, en el que domina ya la desfiguración, se nos ofrece la “pauta de una configuración [*Richtscheit einer Ausgestaltung*]”, tal como se dice en el lema que antecede a la obra. Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 17/XVII.

¹⁷ Según manifiesta Heidegger en la conocida nota a su “Carta sobre el ‘humanismo’”: “[L]o que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el ‘instante’ de un intento por decir sencillamente la verdad del ser [*die Wahrheit des Seins einfach zu sagen*]. La carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, y ello de modo sabido y consciente. El otro lenguaje queda en un segundo plano [*im Hintergrund*].” M. Heidegger “Carta sobre el ‘humanismo’”, en M. Heidegger, *Hitos*, pp. 259-97, p. 259.

¹⁸ Respecto al peligro de dejar la palabra vacía de sentido, nos dice Gadamer que “[e]n el caso de la filosofía, significa que el discurso filosófico se queda estancado en meras argumentaciones formales o decae en una sofistería huera”, de forma que en ese “pensar que no llega a la cosa, la palabra se pierde a sí misma.” H.-G. Gadamer, “Filosofía y poesía”, en H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, trad. esp. A. Gómez, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 173-181, p. 181.

¹⁹ De la dificultad de ubicar los *Beiträge* en los anaqueles de la filosofía habla A. Leyte: “Ciertamente de su lectura fiel puede resultar una cierta imposibilidad de la filosofía misma, pero como el carácter que mejor le conviene: la imposibilidad de decirse a sí misma -ese ‘decirse el ser’- bajo el peligro de aparecer como *obra filosófica* y, en consecuencia, poner a la filosofía en un estado *positivo* del que constitutivamente carece. De la lectura de los *Beiträge*, a veces laberíntica y torturada, se revela lo peligroso que puede resultar decir algo así como ‘historia’ o ‘ser’, y se revela también el decepcionante resultado de que no es posible un *nuevo* discurso filosófico, por más que eso no excluya ensayos de pensamiento que seguramente sin saberlo, aún guardan una deuda con la metafísica más trivial, aquella que se solidifica en su pensamiento de la sucesión ilimitada, del infinito. La filosofía -y eso marca los *Beiträge*- sólo tiene un cometido: pensar lo que quiera darse en llamar ‘la finitud’.” A. Leyte, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, p. 200.

²⁰ Si bien F. Martínez Marzoa entiende que en los *Beiträge* domina una confusión entre lo moderno y lo griego, que irá Heidegger resolviendo al profundizar en “la específica legitimidad metafísica de lo moderno” -algo que ocurriría a partir del 38, citándose llamativamente en este punto el texto “La época de la imagen del mundo” que, precisamente, se nutre en gran parte, a veces literalmente, de los análisis

una pérdida del rigor conceptual inherente a lo filosófico, que ahora quedaría difuminado en “lo poético”. Esta asimilación a un decir poetizante, penoso, es uno de los enredos en los que la crítica considera que el Heidegger ‘de la *Kehre*’ quedaría envuelto. Así, el testimonio de los *Beiträge* no nos mostraría en su delimitación el fin del pensar occidental iniciado en Grecia, sino el “diario de un naufragio” personal, la impotencia para articular un pensar riguroso.²¹ Si queremos hacer frente a esta crítica, tendremos entonces que determinar la tarea que lo filosófico, precisamente en contraste con lo poético, tiene en la Historia del ser. En ese punto, será crucial separarse de la interpretación que asimila al Romanticismo la recuperación heideggeriana de Hölderlin,²² aquilatando su interés por la intempestividad del poeta.²³

de los *Beiträge*-, estima, en cambio, positivamente esta obra -con la ironía comprensible del que viene de otear el texto- no en atención a su lugar “en un punto determinado de la trayectoria de Heidegger, sino en un cierto nivel en cuanto a la radicalidad del discurso. En este sentido hay que decir que estamos ante un gran texto. No hay en ninguna otra parte quinientas páginas seguidas de Heidegger que pertenezcan todas ellas al género de la escritura ‘honrada’, esto es, de aquella en la que el escritor se la juega.” Y sigue: “No se hallarán en este texto aquel tipo de ‘claves’ o ‘respuestas’ que aligeran la tarea de encasillar a un autor o, por lo menos, de poner en negro sobre blanco lo que se considera que ‘realmente hay’ en su obra. Quien quiera pensar en serio, no podrá en adelante dejar de romperse la cabeza con los *Beiträge*.” F. Martínez Marzoa, “A propósito de los ‘*Beiträge zur Philosophie*’ de Heidegger”, *Daímon*, 2, 1990, pp. 241-6, p. 246.

²¹ Ante el tono del texto, cabe preguntarse: “¿son quizá los *Aportes a la filosofía* el diario de navegación de un naufragio? ¿Se trata de un nuevo hundimiento en el mar del Ser después de aquél por el que *Ser y tiempo* quedó inconcluso?” F. Volpi, *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, Maia Ediciones, Madrid, 2010, p. 18.

²² Así, en base a la noción de ‘figura’ (*Gestalt*), la secuencia que establece P. Lacoue-Labarthe es la siguiente: “la obsesión fascista es la obsesión por la figuración, por la *Gestaltung*”; “esta obsesión por la figura es una obsesión por el mito”; “la consigna, después del primer Romanticismo y del ‘programa sistemático más antiguo del Idealismo alemán’, es la de una ‘nueva mitología’”; “tras la primera catástrofe mundial, el fracaso de las Luces, se apela al mito [...] como única oportunidad de volver a otorgar un sentido y prescribir un ser-en-común”; “El pensamiento de Heidegger [...] es, como poco, tanto más sutil y retorcido que el del Romanticismo en general. Deja a los ‘pensadores’ del Partido [...] la tarea de oponer ingenuamente el *Mythos* al *Logos* [...] Aunque sostiene una lógica análoga, así como la radicalización del concepto de nihilismo [...] y la determinación de la esencia del arte [...]. Y también, consecuentemente, su apelación a Hölderlin.” P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La política del poema*, trad. esp. F. J. Megías, Trotta, Madrid, 2007, pp. 101-2.

²³ Siguiendo en este punto la delimitación que establece Heidegger atendiendo a lo que los análisis fenomenológicos nos dicen acerca del ente en su ser, es decir, atendiendo al presente como “extremo olvido del ser”: “¿Qué pasaría si ese olvido fuera la esencia oculta de la penuria de lo indigente de los tiempos? Entonces, naturalmente, no sería el momento para una huida estética hacia la poesía de Hölderlin. Entonces no sería el momento para convertir la figura del poeta en un mito artificial. Entonces no habría ocasión para utilizar mal su poesía convirtiéndola en fuente de hallazgos para la filosofía. Pero habría y hay la necesidad única de experimentar lo inexpresado en lo dicho por su poesía por medio de un pensar lúcido. Ésta es la vía de la historia del ser. Si alcanzamos esa vía, llevará al pensamiento a un diálogo con la poesía desde la historia del ser.” M. Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 241-89, p. 245. Sobre la desvinculación del específico proyecto teórico de Hölderlin, sirva el comentario acerca del verso “No a ellos, los bienaventurados”, con el que

Nosotros vamos a considerar el texto de los *Beiträge* desde esta segunda opción y, en favor de esa perspectiva, vamos a servirnos de otros textos de Heidegger -previos o posteriores a su redacción- para exponer, en sus rasgos principales, la comprensión de la filosofía que promueve su transformación en ‘pensar de la Historia del ser’. De ese modo, en nuestro abordaje de los *Beiträge* analizaremos el estilo de su escritura como esencial a la singularidad y especificidad del problema aludido con esa designación.²⁴ Lo insustituible de esta obra no radica en que trate temas que no aparecen en otros lugares de la producción heideggeriana anterior y posterior. Antes al contrario, en esta tesis perseguiremos algunas pequeñas historias de ciertas palabras que se van encontrando desde sus primeras etapas en el camino de Heidegger y que hallan acomodo también en este texto. La persistencia de las mismas nociones en distintos momentos de una trayectoria difumina, podría pensarse, las rupturas, el paso de un proyecto a otro en Heidegger. Sin embargo, lo que pretendemos mostrar es que los *Beiträge* son la desembocadura de esas historias de algunas palabras, el punto final - en atención a lo esencial y no a la cronología- en el que el pensar de Heidegger apuntala lo suyo más propio. Se trata, efectivamente, de hacer despuntar este tratado póstumo (el primero de la serie titulada de este modo en la *Gesamtausgabe*)²⁵ en su singularidad. Pero sin perder de vista aquí que, pese a las diferencias del tono y la escritura, estamos ante un texto

comienza el poema “Germania”, donde afirma Heidegger que “esta negativa de Hölderlin llega demasiado tarde”, por cuanto “[p]ara nosotros, hoy, [...] este ‘No a ellos, los bienaventurados’ queda sin contenido [*bleibt ohne Gehalt*] y, ya que no lo cargamos [*beladen*], tampoco necesitamos sacudirnos previamente esa carga. Este ‘No a ellos, los bienaventurados’ ya no nos interpela.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 55. No hay, en nuestra opinión, un intento como el romántico de “nueva mitología” en Heidegger. Es respecto de una vinculación de este tipo, de la que nos apartaremos, haciendo hincapié en que la noción de ‘figura’, en “El origen de la obra de arte” se opone frontalmente con esa noción tal como aparece en el *El trabajador*, de Jünger, en la que se estaría apuntando a “una nueva especie [*Schlag*] de hombre” -cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 126/143-, y que consiste en aquello contra lo que Heidegger trata de preservar lo humano, contra la noción de hombre “como sujeto de la voluntad de poder”. M. Heidegger, *GA 90: Zu Ernst Jünger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, p. 285.

²⁴ Que es la escritura que le corresponde a un pensar que apunta allí donde no está lo que busca para quizá dar de lleno así con su asunto, esquivo a la tematización. Sobre esto, comenta J. Beaufret: “Los problemas que enfrenta Heidegger son en realidad problemas inaparentes. A través de su lectura uno no logra ver la problemática que interviene realmente. Como él dice, se ve precisado a utilizar el lenguaje de la filosofía y, cuando uno lo lee, a decir verdad, lo más difícil es lograr comprender exactamente de qué se trata a través de un lenguaje que él sigue utilizando y que, fatalmente, desvía la atención del lector hacia aquello que Heidegger supera.” J. Beaufret, *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frederic de Towarnicki*, trad. esp. J. L. Delmont, Monte Ávila, Caracas, 1993, p. 14.

²⁵ Es decir la Sección III, titulada “*Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes*”, que, mencionada aparte del volumen 64 -*Der Begriff der Zeit*-, de 1924, y de algún otro volumen de conferencias, está compuesta principalmente por los trabajos no publicados de los años treinta y cuarenta en los que se profundiza en el proyecto histórico-esencial. El ‘plan de la edición’ se puede consultar en: https://www.klostermann.de/epages/63574303.sf/de_DE/?ObjectPath=/Shops/63574303/Categories/Buecher/Philosophie/%22Martin%20Heidegger%22/Editionsplan

que integra todo un camino de búsqueda, y realiza una completa ‘navegación’ del pensar, o sea que, arrancando de una descripción fenomenológica del mundo actual que habitamos, culmina en la propuesta de una fundación de mundo, es decir, de otro modo de relacionarse el hombre con lo ente y consigo mismo, transformados ambos a partir del despliegue de la verdad en su historia.

1.2. *Primer apunte sobre el método de esta investigación*

Para ello, vamos a tener que seguir, como decimos, las variaciones de ciertos conceptos que adquieren en los *Beiträge* un papel protagonista, pero cuyo sentido y función en este nuevo contexto se capta más convenientemente si se consigue comprender que es una misma apuesta teórica la que los hizo aparecer en proyectos previos (Hermenéutica de la facticidad, Ontología fundamental y Metaontología). Ciertamente, esas nociones emergen cada vez en una luz distinta -según la concreta problemática que los reclama en cada proyecto-, pero habiendo, no obstante, una afinidad innegable en el sentido de la búsqueda -afinidad que se pierde en la remisión exclusiva al contexto de emergencia, y a las periodizaciones al uso-. Al seguirle así el hilo a tal o cual concepto de Heidegger a través de los distintos proyectos, nuestra investigación va a encontrarse de lleno con los *Beiträge* sólo al final del recorrido que proponemos aquí, igualmente en la desembocadura de esta tesis. Como decimos, no se difumina de ese modo la singularidad y el papel protagonista que le corresponde a esta obra, sino que se capta, por el contrario, en qué sentido es singular y debe considerarse el *núcleo* -vale decir, el *límite*- del pensar heideggeriano. Una propuesta, la nuestra, que chocará con otras interpretaciones de la Historia del ser en las que la periodización y afinamiento de los proyectos es imprescindible para el logro de sus objetivos. No tenemos la intención, ni la capacidad, de reconstruir cada proyecto para dar con la ‘pluralidad de caminos’ -en expresión de Pöggeler- en los que consistiría la filosofía heideggeriana. Pero tampoco nos parece obligado admitir que

“si lo que se desea es un acercamiento al pensar heideggeriano en su entera viabilidad y gravidez de destino es preciso aislar las estaciones singulares y atender con rigor a lo propio de éstas. No es lícito, entonces, enlazar los *Beiträge zur Philosophie* con las reflexiones posteriores sobre identidad y diferencia, que apelan a Hegel y, con ello, a la tradición neoplatónica: sólo tomando precauciones es lícito dejarse conducir desde el primerizo preguntar de Heidegger hasta la extraña temática de las conferencias de Bremen.”²⁶

²⁶ O. Pöggeler, “Epílogo a la segunda edición alemana (1983)”, en M. Heidegger, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, pp. 366-405, p. 395. Que es lo que de hecho ocurre, dada la historia efectual de los *Beiträge*. Los posibles lectores de esta obra son los que están por lo común familiarizados ya con el *Ereignis* tal como aparece en *Identidad y diferencia* y demás textos histórico-esenciales. Es inevitable tender a interpretar el oscuro texto de los años treinta desde los desarrollos posteriores. Esta

En los diversos abordajes que haremos de los conceptos heideggerianos, aparecerán entrelazados textos muy distantes en el tiempo, pero no porque ignoremos las pretensiones y tareas concretas que se ha planteado el autor en uno u otro proyecto. Lo que perdemos en especificidad de las ‘estaciones singulares’ lo pretendemos ganar en *continuidad* de un pensar cuyo dar vueltas a lo mismo se puede seguir en las variaciones de ciertas nociones, más allá del proyecto en el que se inscriban. Así, cuando perseguimos el concepto de ‘curiosidad’ (*Neugier*), por poner un ejemplo, a través de los diferentes proyectos, esperamos que pueda mostrarse *in concreto* el constante esfuerzo de autointerpretación, y por así decir, el permanente ‘reciclaje’ que sobre su pensar ejerce Heidegger.

Nuestro objetivo aquí, en cualquier caso, consiste en hacer posible una lectura de los *Beiträge* como el texto en que cobra forma el trazo singular de un proyecto histórico-esencial que, en cuanto ‘proyecto del ser’,²⁷ aglutina todo el pensar previo de Heidegger. En los

peculiaridad, y su repercusión en la interpretación de la Historia del ser, se amolda con “la antigua afirmación de la hermenéutica de que en lo tocante al interpretar hay que ir de lo claro a lo oscuro [*beim Auslegen vom Hellen ins Dunkle gehen soll*]” que Heidegger, con el criterio de publicación que establece, parece reclamar para los *Beiträge*. En su lectura de lo griego, Aristóteles, por su ‘claridad’, es el punto de tránsito para lo oscuro de Platón. El camino a Platón a través de Aristóteles se justifica porque va de suyo, nos dice Heidegger, que Aristóteles ha comprendido a Platón y, además, porque “los posteriores comprenden siempre mejor a los precedentes de lo que estos se han comprendido a sí mismos.” De modo que “si queremos penetrar en la filosofía platónica, debemos hacerlo siguiendo el hilo conductor de la filosofía aristotélica.” M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 19: Platon: Sophistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pp. 10-1. También para lo oscuro de Parménides es preciso que medie Aristóteles: “Sólo a partir de un regreso a Aristóteles, resulta posible determinar y comprender la doctrina del ser de Parménides como una etapa decisiva que determinó el sentido y el destino de la ontología y de la lógica occidentales.” M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, p. 55. En la propia trayectoria de Heidegger, son las irradiaciones de la Historia del ser, los textos ‘posteriores’ a los *Beiträge*, los que median con lo oscuro, lo que, en los parámetros histórico-esenciales es el ámbito propio de la ‘tierra’: “La tierra solo puede llegar a ser históricamente, es decir, solo puede llegar a ser portadora del hombre futuro, si previamente el hombre ha sido empujado a la verdad de la *diferencia de ser* y si, saliendo del discurrir dicha diferencia de ser, el hombre y los dioses han entrado en el sitio de la lucha por su destinación, siendo esa lucha el único sitio desde el que el mundo destella y desde el que la tierra recupera su oscuridad.” M. Heidegger, “Reflexiones VII”, en M. Heidegger, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros*, trad. esp. A. Ciria, Trotta, Madrid, 2017, pp. 70-1. El camino de lo claro a lo oscuro, en lo tocante a la comprensión de la Historia del ser, iría de las alusiones a lo terrestre, a lo oscuro, según el decir de la metafísica por el que discurren los textos de los años cuarenta o cincuenta, hacia la confrontación con lo terrestre tal y como aflora, en los *Aportes*, en el desprendimiento en el lenguaje de la palabra metafísica.

²⁷ ‘Proyecto del ser’ porque en los *Beiträge* se hace patente la ‘esencia proyectiva’ del ser mismo, algo posible de advertirse desde el pensar del tiempo transitorio, extraño ya al marco conceptual de la metafísica y no consolidado aún en otra doctrina: “El lugar del tránsito tiene que tener claro en la meditación a ambos por igual: lo usual del *proyecto* del ser y lo otro: el ser como proyecto, donde también la esencia proyectiva no puede ahora ya igualmente determinarse desde lo representativo, sino desde el *carácter de acontecimiento apropiante* [Er-eignungscharakter] del ser.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 359/452 [trad. modif.]. Esta implicación del ser en la historia impide equiparar ‘historia del ser’ con ‘historia de la metafísica’, así como a lo inicial de la metafísica con cada uno de

Beiträge ese pensar mismo aparece como ‘proyectado’, e inmerso en una pugna, en el elemento del lenguaje, por decir el ser desde ese *exterior* de la metafísica que sólo puede ser el *fundamento* de la metafísica. La convicción de Heidegger es que en ese lugar abierto y libre, y sólo en él, yace la posibilidad del otro inicio de la filosofía; y la lucha por hacer aflorar ese sitio y fundar en él el habitar humano en un mundo constituye la unidad del pensamiento de Heidegger. En realidad, esta vía es la que contempla Pöggeler en algún momento,²⁸ pero es el carácter inacabado de los *Beiträge* -que Pöggeler asocia con una incapacidad para establecer criterios en los distintos ámbitos de la vida- lo que le lleva a describir la filosofía de Heidegger como una ‘pluralidad de caminos’ que no se tocan.

1.3. Hipótesis de lectura y nuevas consideraciones sobre el método

En líneas generales, el problema que presenta hoy la Historia del ser para la crítica sigue siendo el mismo que en el momento de aparición, en los años cincuenta, de las obras heideggerianas que pertenecen a ese proyecto.²⁹ En aquel entonces, en el que se avecinaban años de esplendor estructuralista, lo que se demandaba era un *novum* que rompiese la homogeneidad de lo estructural pero sin abandonar las pretensiones de fundamentación teórica propias de la filosofía y reservando, en todo ello, un lugar para la *humanitas* del hombre, desplazado ya, en todo caso, del papel de ‘señor de lo ente’. En palabras que W. Marx expresara, en 1961, se consideraba que

“la actual ‘menesterosidad [*Bedürfnis*] de la filosofía’ reside para nosotros en pensar una transformación [*Wandel*] del ser y de la esencia de tal modo que haga posible la llegada de algo ‘nuevo’, sin relativizar o historiar [*historisieren*] con ello al ser ni a la esencia. El ser y la esencia deben pensarse ‘históricamente’ [*geschichtlich*], pero de forma que la correspondiente transformación no dependa del poder [*Macht*] del

sus ‘comienzos’: “La historia del ser, que es únicamente el ser mismo, sólo lanza en un comienzo un oscuro resplandor en la presuntamente única transparencia de la certeza del acabado saber metafísico. Pero la metafísica es historia del ser como pro-gresar que sale del inicio, progresar que convertirá un día el regreso en necesidad (*Not*) y el recuerdo que se interna [*Erinnerung*] en el inicio en necesidad apremiante (*notvolle Notwendigkeit*). Esa historia del ser que es conocida historiográficamente como metafísica tiene su esencia en que acaece un progresar que sale del inicio.” M. Heidegger, “El recuerdo que se interna en la metafísica”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 911-21, p. 917. Sobre la distinción entre *Beginn*, ‘comienzo’, y *Anfang*, ‘inicio’, *cfr. supra*, n. 68 y n. 459. Sobre la traducción española de esos términos, *cfr. supra*, n. 799.

²⁸ “En qué medida constituyan una sola vía los intentos tempranos y los tardíos, y configuren un pensamiento único, es cosa que yo creí ver al darme a leer Heidegger sus *Aportes a la filosofía* de 1936-38”. O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 420.

²⁹ A esa altura había textos suficientes para hacerse una idea de la Historia del ser en base a *Über den Humanismus, Holzwege, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Einführung in die Metaphysik, Was heisst Denken?, Vorträge und Aufsätze, Zur Seinsfrage, Was ist das die Philosophie?, Identität und Differenz, Der Satz vom Grund, Unterwegs zur Sprache o Gelassenheit*, entre otros. A ellas se añadiría el *Nietzsche*, en 1961.

hombre al que, no obstante, parece que le corresponde un cierto papel en este acontecer [*Geschehen*].”³⁰

Desde esos parámetros, a la hora de sopesar la Historia del ser, W. Marx se fijaba en que había ahí un decurso, que parecen seguir *necesariamente* las diferentes “acuñaciones del ser” dentro de esa historia: “Esta necesidad no es sólo un elemento estructural de la ‘Historia del ser’, sino que se considera también como un rasgo fundamental del ser del primer inicio, por cuanto para Heidegger las determinaciones del sentido de la Historia del ser que se van siguiendo consecutivamente se fundan en él, pero en el modo de la ‘sustracción’ [*Entzugs*].”³¹ En este proyecto heideggeriano, el problema, entonces, no era tanto el de lo humano, porque el hombre “desempeña un papel significativo dentro del acontecer de la presencia, en el que le corresponde un ‘tomar parte en el hacer salir lo oculto’ [*Anteil am Entbergen*]”, tal como extraía W. Marx de “La pregunta por la técnica”.³² El problema era que lo que se proponía como el otro inicio del pensar resultaba enteramente deudor de lo determinante del primer inicio, es decir, que “la experiencia de sustracción de los rasgos fundamentales del primer inicio” era lo que orientaba al pensar en “los rasgos fundamentales según el otro inicio”, de tal forma que era “el sentido del ser según el primer inicio” lo que preservaba y garantizaba en realidad el otro inicio.³³ Lo que se le pedía entonces a la Historia del ser, es que esos

“rasgos fundamentales del ser según el otro inicio que Heidegger ha pensado previamente -en la medida en que expresan ‘transformaciones’ [*Verwandlungen*] de los rasgos fundamentales del primer inicio- se ‘legitimen’ desde las experiencias que *el propio Heidegger ha hecho con el ser*. Sólo si se desarrolla de este modo el problema de ‘legitimación’ del pensar previo y de lo previamente pensado, se presenta un segundo problema en su verdadero calado, el problema de la ‘vinculación’ [*Verbindlichkeit*] del pensar de Heidegger.”³⁴

A pesar de las indicaciones que de la Historia del ser se dan en los textos del *Nietzsche*,³⁵ demandas de legitimación como la de W. Marx persisten en líneas generales hoy. Pues bien,

³⁰ W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961, p. 165.

³¹ W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, pp. 170-1.

³² W. Marx, *op. cit.*, p. 177. Cfr. M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, trad. esp. E. Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 9-32, p. 29.

³³ Cfr. W. Marx, *op. cit.*, p. 178.

³⁴ W. Marx, *op. cit.*, p. 180.

³⁵ Y que aportan una orientación acerca de lo que en la ‘sustracción’ (*Entzug*) hay de experiencia de lo inicial. En base a esos textos sobre Nietzsche, ya se ha podido avanzar, sin necesidad de acudir a los *Beiträge*, que movimientos como el de ‘sustracción’ respecto de la metafísica y que nociones como la de ‘nada’ del nihilismo se tienen que seguir en la sustracción de ciertos fenómenos en los que se hace una experiencia concreta: “El fenómeno entero de la incomparecencia o ausencia [*Ausbleibens*], en el

en esta investigación vamos a abordar los *Beiträge* desde la hipótesis de que en la lectura de este texto hacemos una experiencia de lo inicial que es la ‘nuestra’ -y este ‘nosotros’, que está en el aire, se irá aquilatando en esa lectura-, y no algo exclusivo de la experiencia del autor que tendría que legitimar aparte.³⁶ La aportación de Heidegger a la posibilidad de esta experiencia estriba precisamente en haber habilitado una vía de acceso a lo inicial del primer inicio y, desde ahí, un criterio para discernir en sus efectos -en los fenómenos de nuestras sociedades de consumo- *aquello que no se corresponde ya con lo primero griego* y que, por eso, está reclamando a la filosofía un desplazamiento desde el que captar *ahora* al ente en su totalidad. Lo que este rodeo por la historia del primer inicio pone de manifiesto es que, en nuestro *ahora*, es el respecto de *lo inservible e inútil* en el ente, y no su carácter de estar a la mano, *lo que por fin desborda como una zona de sombra lo planetario de nuestro tiempo*, y obliga a (y en esa medida permite) salirse de la interpretación metafísica vigente del ente como lo factible. En la exigencia de hacer esa experiencia, consideramos los *Beiträge* como el testimonio del límite del pensar de Heidegger, el punto en el que no da más de sí.³⁷

que consiste el *nihilismo propio de la metafísica* en la totalidad de su historia, se convierte así en la *esencia del ser mismo en cuanto misterio* [Geheimnis]. Pero, en cuanto misterio, se da *todo* a pensar para el pensar en la multiplicidad de sus rasgos fundamentales [...]. Lo que, como misterio, da todo a pensar al pensar, es un secreto [Rätsel]. En este se convierte al final la *nada* del nihilismo propio de la metafísica en su totalidad. Mientras el pensar piense este secreto en sus rasgos fundamentales no se ‘superará’ ciertamente el nihilismo, sino que antes de toda precipitada superación y en atención al ser mismo, se tendrá previamente experiencia de cuáles de esos rasgos fundamentales se sustraen al sustraerse el ser mismo en la era del nihilismo propio y así por medio de su falta determinar esta era.” I. Schussler, “Zur Frage der Überwindung des Nihilismus bei Nietzsche und Heidegger”, *Perspektiven der Philosophie*, 23, 1997, pp. 19-44, pp. 38-9.

³⁶ Esto mismo reclama Safranski, si bien que con un tono distinto al de W. Marx: “Heidegger llena hojas y más hojas con frases de su pensamiento-del-ser; ahora bien, puesto que estas afecciones fundamentales, tal como acentúa Heidegger mismo, son raras e instantáneas, con demasiada frecuencia tales frases no proceden de la afección, sino que, a la inversa, intentan por primera vez producir el correspondiente estado de ánimo. Esa es la esencia de la letanía con la que estaba familiarizado Heidegger, apóstata del catolicismo. Las *Aportaciones* son su rezo del rosario. De ahí las repeticiones a manera de formulario, los heptacordios, que solamente resultan monótonos para aquel que no es afectado y ‘transformado’”. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, p. 361.

³⁷ Desde nuestra perspectiva, lo que se conoce como ‘Topología del ser’, en la que Heidegger tomaría distancia respecto de la Historia del ser, no sobrepasa ni se distancia de ese límite. Al hablar de una “Topología del ser” como otro proyecto de Heidegger, Pöggeler se basa en la periodización del propio Heidegger en 1969, en el Seminario de Le Thor: pregunta por el sentido del ser (*Ser y tiempo*), pregunta por la verdad del ser (Historia del ser) y pregunta por la *Lichtung* o por la localidad (*Ortschaft*), (Topología del ser). Con esta periodización entiende Pöggeler que “intentaba Heidegger que las referencias al camino de su pensar salieran de ese esquema dualista, con la ‘torna’ como línea divisoria.” O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 479. En lo tocante a este punto, nos adherimos a las apreciaciones de von Herrmann, que no ve ahí cambio de proyecto alguno: “la ‘localidad del ser’ es, sencillamente, una aclaración de la ‘verdad del ser’, por lo cual el pensar topológico pertenece al pensar histórico-esencial.” F.-W. von Herrmann. *op. cit.*, p. 24. En esta línea iría la lectura de F. Duque, en la que la esquiva de la mala interpretación interviene en ese

Ciertamente, dado que la Historia del ser es en cierto sentido una enmienda a la totalidad de la metafísica, la demanda de algo así como una 'justificación de la validez' del discurso del otro inicio (vale decir: de una deducción trascendental, que presupondría metódicamente el modo metafísico del pensamiento) parece una exigencia fuera de lugar. Pero lo que Heidegger tiene siempre presente es que, a pesar de serle esencial al ser mismo ese carácter de 'sustracción' (*Entzug*) que constituye a la metafísica, lo habitual es que sólo se haya visto la cara metafísica de la Historia del ser, o sea, una suerte de historia del oscurecimiento del mundo (esto es, una doctrina de la sucesión de épocas de la presencia como desarrollo de la tendencia racional de totalización del ente; a fin de cuentas, otra versión de la tesis del nihilismo como verdad de la historia europea). Sin embargo, siendo esencial al ser, decíamos, la sustracción, el rehusarse a la presencia, la denegación en cuestión es, como tal, principio de orden en otro sentido, en un sentido venidero. Lo es, en efecto, si se sabe atender a la interpelación, al silente clamor del ser (como le llama Heidegger en alguna ocasión), que habla y vincula ahí.

Pues bien, dos son los trayectos que reconocemos en los *Beiträge* como formas de vincularse Heidegger por la pauta de una ordenación desde el clamor del ser: *de un lado*, la búsqueda sistemática de los desbordamientos de lo ontológico-categorial y de lo propiamente metafísico, que se van acreditando en los diversos análisis de fenómenos específicos -el trastocamiento, no dialéctico, de la cantidad en cualidad; la inagotabilidad de las obras cumbre del pensar; la hendidura que atraviesa las categorías de la modalidad, entre otros-. *De otro lado*, el movimiento interno de expropiación-apropiación que, según nuestro parecer, atraviesa el texto en aquellas secciones constitutivas de una unidad propia ('La resonancia'-'El pase'-'El salto'-'La fundación') y las reúne en el único argumento del ser como 'acontecimiento propio'.³⁸ Un mismo movimiento del que las secciones siguientes, las

desplazamiento semántico que explicaría por qué, "en un ahondamiento obsesivo, el último Heidegger desechará la terminología 'histórica' (no creo, en cambio, que pierda de vista la cosa misma). No sólo por la posible confusión con un nuevo historicismo (y, en efecto, algo se parecen las subépocas de la metafísica en Heidegger -diversos modos de considerar el ser del ente- y las *epistemes* de un Foucault), sino sobre todo porque parecía otorgarse una primacía al tiempo con respecto al espacio". F. Duque, "Historia e historicidad en el existencialismo y la hermenéutica", en M. Reyes Mate (ed.), *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 139-66, p. 161.

³⁸ El texto se compone de 281 párrafos, y se divide en las siguientes secciones: 'Prospectiva' (*Vorblick*), §§ 1-49; 'La resonancia' (*der Anklang*), §§ 50-80; 'El pase' (*das Zuspiel*), §§ 81-114; 'El salto' (*der Sprung*), §§ 115-67; 'La fundación' (*die Gründung*), §§ 168-247; 'Los futuros' (*die Zukünftigen*), §§ 248-52; 'El último dios' (*der letzte Gott*), §§ 253-6, y 'El ser' (*das Seyn*), §§ 257-81. De ellos, la primera sección, 'Prospectiva', es una suerte de introducción -desde luego, no al uso- y la última, 'El ser', que se redacta algo más tarde, es un compendio de lo que le precede. De la ubicación de esta última sección que, en un principio iba a continuación de la 'Prospectiva', comenta von Herrmann lo decidido en el proceso de edición del texto a partir del manuscrito original: "En la serie de las ocho partes del manuscrito y, conforme a ello, en la numeración de los capítulos de estas partes con el número ordinal, sigue a la 'Prospectiva', como segunda parte, 'El ser'. Al final de la copia a máquina del índice se encuentra, sin

dedicadas a 'Los futuros' y 'El último dios', son proyecciones, con una función análoga a la que tiene, en la Ontología fundamental, la analítica del modo de propio de la existencia, en su paso de la fenomenología de la 'decisión' (*Entschlossenheit*) a la de la 'historicidad' (*Geschichtlichkeit*) de la existencia.³⁹

En nuestro estudio del trayecto que llega hasta 'La fundación', evitaremos identificar el carácter venidero del ente, tematizado en los *Beiträge* mediante el concepto de 'resguardo' (*Bergung*) de la verdad del ser (que es el punto llegada de todo el movimiento discursivo de las aludidas cuatro secciones centrales), con el desarrollo de este concepto en "El origen de la obra de arte". Orientarse en esa dirección, podría sugerir que, ante el imperar nihilizante de 'la técnica' moderna, sólo subsiste la posibilidad de una salvación en 'el arte'. Antes que seguir esa línea interpretativa,⁴⁰ advertimos una objeción de principio a esta tentación en las

embargo, una nota de Heidegger del 8 de mayo de 1939: 'El ser como capítulo II no está correctamente incorporado; como intento de tomar una vez más el todo, no pertenece a este sitio'. Obedeciendo a esta nota, la parte 'El ser' fue por ello colocada por el editor al final, o sea, después de la última parte del 'alzado'." F.-W. von Herrmann, "Epílogo del editor alemán", en M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. esp. D. V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2011, pp. 403-10, p. 405.

³⁹ Los venideros en cuanto "los que siempre preguntan" son los resueltos para lo inicial: "El preguntar por la esencia de la verdad y por el esenciarse del ser, ¿qué otra cosa es más que la resolución [*Entschlossenheit*] a la extrema meditación?" M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 319/397-8. Si hay un margen para leer la resolución de *Ser y tiempo* en términos heroicos -algo que Heidegger desestima-, queda claro en los *Beiträge* que la resolución tiene que ver con los que buscan insistentemente el saber, la 'actitud propia' es la 'actitud interrogativa'. Señalemos, por otra parte aquí, que aunque se van a usar los términos 'preguntar', 'interrogar' y 'cuestionar' prácticamente como sinónimos -menos en algunas de las ocurrencias que vierten términos técnicos heideggerianos como, por ejemplo, en *Ser y tiempo*, donde 'interrogar' tiene que ver con 'befragen', 'cuestionar' con 'fragen' y 'preguntar' 'erfragen', de ahí: 'lo interrogado' como 'Befragte', 'lo puesto en cuestión' como 'Gefragte' y 'lo preguntado' como 'Erfragte' (cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 28)-, lo cierto es que la 'pregunta por el ser' debería en nuestro idioma decirse más atinadamente, pensamos, como la 'interrogación' por el ser. Por un lado, 'preguntar', del lat. 'percontari', de 'percontor' podría aludir a 'cunctar', que es un 'contemporizar, diferir, retardar, prolongar'. 'Preguntar' sería, entonces, un extenderse en el discurso. No obstante, parece que alude más bien a 'percontus', donde 'contus' viene del gr. 'kontos', 'pértiga con la que el barquero impulsa la barca'. 'Preguntar', aquí, sería entrar en el diálogo, hacer por ir a favor de lo se viene diciendo. 'Cuestionar', del lat. 'quaestionare', de 'quaestio' y éste de 'quaero', remite a 'búsqueda, investigación' así como también al 'asunto, tema o problema' sobre el que hay que debatir o investigar. 'Cuestionar' pide profundizar en la cosa misma de la que se habla. Por último, 'interrogar', del lat. 'interrogare', de 'interrogo', 'inter, rogo', es un 'pedir la opinión' a otro. 'Interrogar' es una interpelación del que tiene la palabra y se calla para dársela a otro. Cfr. DRAE (2020) y S. Segura, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006. Sin embargo, el campo semántico usual en el que aparecen alguno de estos vocablos, como 'interrogar' o 'interrogatorio', apuntan a lo contrario de lo señalado, o sea, a un dominio ejercido por el interrogador sobre el interrogado. Por ese motivo, hemos optado por usar indistintamente 'preguntar', 'cuestionar' e 'interrogar', en línea con el uso cotidiano actual, cuyas diferencias puedan quizá rescatarse en otro lugar pero que omitirlas aquí no va a suponer una traba para lo que se intenta exponer en la tesis.

⁴⁰ Eso sugiere la equiparación que hace von Herrmann entre las secciones de los *Beiträge* y los textos compilados en los *Holzwege*: "La época de la imagen del mundo" se sirve del análisis "La resonancia"; los textos dedicados a la interpretación de otros pensadores -sobre Hegel, Nietzsche o Rilke-

consideraciones de Heidegger (ya en esos mismos años) acerca de la incorporación del arte, a través de la estética, a la industria cultural, y acerca del papel del ‘emprendimiento’ (*Betrieb*, es decir, la penetración de la estructura metafísica ‘empresa’) en la configuración del concepto contemporáneo de arte, presentándolo así como un ámbito igual de entreverado que los demás con lo técnico.⁴¹ Ante esta situación, el arte no tiene de entrada especial privilegio, y Heidegger considera preciso dirimir desde el pensar también el papel del arte en el otro inicio.⁴²

Para entender esta reserva de Heidegger, nos ha parecido necesario retroceder a su reflexión anterior sobre el carácter *cultural* del arte, e incluso a la prehistoria ‘metaontológica’ (todavía en el marco del programa teórico de la ontología fundamental) de su interés por lo mítico y lo mitopoiético.⁴³ A la luz de los cursos de finales de los años veinte y comienzos de los años treinta, en los que se esboza esta perspectiva, el carácter de ‘emprendimiento’ (*Betrieb*) de la técnica, presentado al comienzo de los *Beiträge*, en la sección dedicada a “La resonancia”, como lo que domina la cotidianidad de nuestro presente, resulta sin duda *relativizado* por la consideración de otras experiencias elementales. Y esa relativización explica que, en los *Beiträge*, ese concepto se vaya retirando en las secciones que siguen, hasta llegar, en la dedicada a la fundación del ‘ahí’ (*Da*) de la existencia, a la noción nuclear de ‘resguardo’ (*Bergung*) de la verdad, en un espacio-tiempo en el que ya no rige el emprendimiento, y del que la verdad necesita para sostenerse como tal.⁴⁴

pertenecen al despliegue de “El pase” -como todos los cursos históricos de Heidegger, por otra parte- y “El origen de la obra de arte” se asocia a “La fundación”, en base a la noción de ‘resguardo’ (*Bergung*). Cfr. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, p. 23.

⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *GA 76: Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009, p. 106, donde se considera que no ha habido una superación del esteticismo, que el arte es parte de la industria cultural y que lo que rige en lo vigente es el ‘emprendimiento’ (*Betrieb*), la ‘producción’ artística.

⁴² “De cara a un segundo inicio la indigencia es en lo que primero debe convertirse el arte en su esencia. [...] La fundación poética esta vez se tiene que preparar desde el saber pensante.” Cfr. M. Heidegger, *GA 82: Zur eigenen Veröffentlichungen*, p. 513. No obstante, la relación con el arte contemporáneo oscila entre su consideración como algo de la industria cultural y las posibilidades que obras como las de P. Klee ofrecen para Heidegger: “En algunas de sus notas sobre Klee, Heidegger tacha con una x la palabra *Kunst*, al igual que en algunos de sus propios textos tacha la palabra *Sein*. Con este gesto, Heidegger distingue la obra de Klee como un ámbito en el que el arte occidental queda comprometido en un contramovimiento a la metafísica y la metafísica del arte. [...] [A] menos durante la época en que mantuvo este intenso compromiso con ella [con la obra de Klee, en los sesenta], Heidegger la distingue como un ámbito en el que, de manera decisiva, se abría el futuro del arte, un ámbito donde la promesa del arte resuena más allá de la esfera del arte metafísico”. J. Sallis, “La promesa del arte” en F. Duque, *Heidegger. Sendas que vienen 2*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, pp. 75-97, pp. 96-7.

⁴³ En ese sentido, nos acercamos a una articulación que enlace lo mítico tal como se ha considerado en la Metaontología con la Historia del ser. Cfr. S. Bohlen, *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1993.

⁴⁴ Ese movimiento hacia delante, del emprendimiento (como *ratio cognoscendi*) hacia el resguardo, es según la *ratio essendi* un “retroceder en la reserva de la tierra [*Verschlossenheit der Erde*]”; punto de

Así, nuestra hipótesis es, en concreto, que se capta más claramente lo que hay en ‘La fundación’ -y en la noción de lo divino manejada en estos pasajes- si se lee todo el argumento que conduce al problema de esta sección según las coordenadas *metaontológicas* del curso del año 28-9, *Introducción a la filosofía*, y la interpretación existencial del concepto de ‘mito’ y de ‘visión mítica del mundo’ (así como de la diferencia entre filosofía, ciencia y visión del mundo) que se desarrolla en él. El emprendimiento se descubre entonces, ya en la perspectiva histórico-esencial atenta a lo inicial, como una ‘degeneración del resguardo’⁴⁵ y el resguardo mismo, que es el modo de respuesta mítica con que lo humano contiene, en tensión y frágilmente, la sobrepotencia del ser en el ente, se contempla ahora a la luz de la pregunta por la posibilidad de otro inicio de nuestra historia. Nos parece significativo, desde esta consideración, que la referencia apuntada por el propio Heidegger para abordar el análisis de la técnica en los *Beiträge* -en la sección “La resonancia”- sea, entre otras, la *Introducción a la metafísica*, que incluye un comentario del célebre coro de *Antígona* donde se describe el surgir de lo técnico y el lugar del ‘ensamble’ (*Fug*) del lado del ser, de *díke*, y no del lado de la respuesta del hombre para su contención, de *téchne*.⁴⁶

En todo caso, lo que con ese movimiento metódico se trata de acreditar, según nuestra hipótesis, es la posibilidad de una *repetición* de lo inicial del inicio en algo así como “*el otro inicio*”, es decir, el propio nuestro, como occidentales y tardomodernos. Lo inicial del primer inicio de la filosofía se constituye en la escucha y separación del mito, en una lucha que *presupone* una *inmediatez* de la relación del hombre con lo ente en la que ya no es posible estar -ni deseable, por otra parte-, y que se resuelve, en la lógica y ontología griegas, en diferencia del ente y su ser (la entidad del ente), y en la plena identificación del ser con la presencia (*eîdos*, *ousía*). Pero si una repetición de lo inicial es posible, lo es precisamente porque el conflicto constitutivo de la verdad de la presencia, es decir, la obstinación del ocultamiento, de la no-verdad que rige en ella, excluido, dejado atrás, en la historia de la metafísica, es conservado como olvido, y como olvido del olvido, y comparece como tal en la hora presente como rasgo del ser, como su verdad (la denegación). Y por eso, si en el no-preguntar por esta constitución conflictiva, abismática, de la verdad, si en el no-preguntar en definitiva *por la verdad del ser*, ha podido cristalizar y mantenerse firme el inicio griego del pensar occidental, en el acoger la interpelación que viene de ella despunta su otro régimen posible, su otro inicio.

llegada en el que, no casualmente, se advierte no obstante del peligro persistente de una recaída en la dinámica del emprendimiento, como si de dos posibilidades fundamentales permanentemente abiertas se tratase: “Este retroceder nunca se cumple en meras re-presentaciones y sentimientos, sino [...] en el dejar ejercer mundo [*Weltenlassen*] a un mundo, supuesto que ello no se deslice [*abgeleitet*] al mero emprender [*Betreiben*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 312/391. [trad. modif.]

⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 381 y ss.

⁴⁶ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 147.

Visto desde la 'historia del ente', en palabras de Heidegger, estamos en el extremo opuesto al de la consideración mítica del ente, en la que el *relato* mítico constituye la vía de contención (en el ente) del ser como "lo sobrepotente". Frente a esa contención, que protege al hombre de los acontecimientos primigenios, y vive de la unidad de palabra y cosa propia del lenguaje del mito, la situación presente es la opuesta: lo que hay es un lenguaje que disuelve toda resistencia del ente. La Historia del ser, como historia *venidera*, debe restituir entonces el sentido del ente como resguardo, pero no puede entonces consistir en el resguardo como una vuelta al primer inicio (a la latencia de lo mítico en él). Ahora bien, lo específico del inicio griego es que ha sido desde el ente 'natural', en el 'estar en medio de lo ente' (*Sein bei*), desde donde se ha proyectado la cuestión del ser y de la verdad hacia otros ámbitos; entre ellos, hacia el 'estar con' (*Mitsein*) los otros, de modo que (por ejemplo) se ha tendido a nivelar como 'ocupación' (*Besorgen*) la especificidad del ser en juego en la relación ética, intersubjetiva, que habría que pensar como 'solicitud' (*Fürsorge*) (hablamos así de reificación y 'objetivación de lo humano'). Proyectando el otro inicio como despliegue de las dimensiones olvidadas de la verdad del ser, ¿no se abre la posibilidad, al menos la posibilidad, de poner el punto de partida en la capacidad del ente de acoger la verdad del ser, una vez que se hace manifiesto, en el abandono y nihilización del ente, que el ente en su totalidad no es lo hablado, lo pensado, lo mentado sino lo que posibilita esto mismo, pero que reclama un gesto específico del hombre, de su pensar y decir, que sobresale así de entre lo ente, pero cuyo sobresalir consiste precisamente en reconocer la irreductibilidad del ente, en el no poder decirlo como su hechura, por ser siempre ya ente del ser?

Por otro lado, y abordando ahora otro problema (otro tipo de objeción) derivado de nuestra hipótesis, si lo que se despliega en el tiempo *de tránsito* al otro inicio no es la verdad desde la 'presencia estable' del ente, es decir, desde el 'estar desoculto', sino el carácter de ocultación/desocultación de la verdad en el que restituir, restaurar, 'traer de nuevo al ente' (*Wiederbringung des Seienden*), la cuestión es si es conveniente -en caso de que fuera evitable- persistir en un lenguaje mitopoiético, renovado en la poetología holderliniana, para indicar ese espacio-tiempo del otro inicio (y más si 'sagrado' y 'divino' pueden entenderse cabalmente como 'indisponibilidad' e 'indiscernibilidad'). ¿Hasta qué punto son iniciales, o cuestión relativa sólo al primer inicio, el espacio y el tiempo míticos? ¿Qué relación hay entre el espacio-tiempo teorizado filosóficamente en los *Beiträge*, en su oscilación entre 'éxtasis' (*Entrückung*) y 'encantamiento' (*Berückung*), y el espacio mítico determinado por lo *tremendum et fascinans* de lo divino? ¿No está Heidegger recuperando, precisamente en la noción de ocultación/desocultación una primacía de lo espacial, la escisión que el vocablo latino *s-patium* indica de un corte que delimita lo patente, y que lo entrega a la fragilidad y

precariedad de todas las formas de vida?⁴⁷ Y si es así, ¿es la *temporalidad* todavía implicada en lo sagrado ya un testimonio del nihilismo de Heidegger, como ha sostenido E. Severino?⁴⁸ ¿Es su preservación de lo humano, su apuesta por el *êthos anthropo daimon* heraclíteo⁴⁹ un gesto inadvertido de la metafísica?⁵⁰

1.4. Estructura de esta investigación

El planteamiento expuesto hasta ahora nos ha permitido resaltar una pieza de esta investigación que consideramos decisiva para la comprensión de los *Beiträge*, y que constituye en todo caso un momento central de estos ‘Prolegómenos’ a su lectura: la conexión entre la reflexión metaontológica sobre el mito, desarrollada todavía en el marco general de la ontología fundamental, y el tema de la fundación de la verdad del ser y su resguardo en el ente, que capitaliza el tránsito al proyecto de la Historia del ser. Queremos ahora presentar en sus líneas generales la estructura de este trabajo nuestro, y la marcha metódica que hemos intentado poner en obra.

Recapitemos por un momento algunas cosas ya dichas, y que constituyen la convicción de la que partimos. Si se está buscando una filosofía en su positividad, en lo sustantivo de

⁴⁷ Del término *spatium*, nos dice G. Marramao, que “es una palabra compuesta que deriva de la raíz *pat-* y, por tanto, está asociada al verbo *pateo*, *patere*, que significa ‘estar claro, ser evidente’ (de ahí nuestro adjetivo *patente*, es decir, ‘manifiesto’). Ahora bien, en *spatium*, la *s-* es un tipo de prefijo profundamente incisivo y separador [...] El término, pues, alude al sentido de ‘corte’ en el ámbito de una apertura. [...] Su relevancia consiste en la paradójica asignación de roles que se establece entre *spatium* y *tempus*, según la cual el *tempus*, en cuanto ‘templanza’, conjunción de elementos, se convierte en la estructura de acogida de las formas de vida, mientras que el *spatium*, en cuanto ‘corte’, pasa a designar la precariedad e inestabilidad constitutivas de toda *morada*.” G. Marramao, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, trad. esp. H. Aguilà, Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 131-2.

⁴⁸ “Se sostiene que tanto el *tempus* como el *templum* son un *témnein*, es decir, separan lo sagrado de lo profano. Pero el *tempus* es una separación abismalmente más radical que la separación de lo sagrado de lo profano. El *tempus* separa a los entes de su ser, separa el ‘lo que’ de su ‘es’ [...] La separación originaria del ente respecto del ser, como esencia del tiempo, muestra que el ente, como tal, es una nada: para no ser una nada tiene que estar unido con el ser del que ha sido originariamente separado. Al atestiguar este sentido fundamental del *tempus* (también en *krónos* se pronuncia el *krínein*, es decir, es separar) el pensamiento griego saca a la luz el fundamento oculto, implícito, sobre el que se apoya en las civilizaciones arcaicas preontológicas (es decir, preoccidentales) la separación de lo sagrado y de lo profano.” E. Severino, *Esencia del nihilismo*, trad. esp. E. Álvarez, Taurus, Madrid, 1991, pp. 37-8.

⁴⁹ De este fragmento 119 de Heráclito, dice Heidegger que “*êthos* significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre. [...] La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia. Eso es, según la frase de Heráclito el *daímon*, el dios. Así pues, la sentencia dice: el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad de dios.” M. Heidegger, “Carta sobre el ‘Humanismo’”, p. 289.

⁵⁰ “Con la metafísica no surge simplemente un mundo nuevo, sino que surge el mundo. El mundo no es una *phýsis* originaria y tampoco el don de un dios, sino el *êthos* de Occidente. [...] Por su fuerza, el *êthos* del mundo ha devenido así una *phýsis*, el lugar indubitado y evidente en el que se recogen los *entes*.” E. Severino, *Esencia del nihilismo*, p. 270.

una doctrina, es imposible advertir en lo ‘deficiente’, en lo ‘menesteroso’ e ‘inservible’ de los *Beiträge* el *potlatch* de todo lo pensado que Heidegger lleva a cabo aquí, el derroche gratuito y purgador en el que se ve envuelto un pensador cuando es capaz de atreverse y apostararlo todo,⁵¹ en el que se pide un ‘salto’ que, inevitablemente, nos lleva a la ‘confusión’.⁵² Tal cosa habría de fondo en esa retórica de ‘lo divino’, tan urticante para buena parte de la crítica, que domina en sus textos desde los años treinta. Si hemos entendido cuál es la apuesta de Heidegger aquí, en los *Beiträge* se trataría, en esa pugna con el lenguaje que hay en la obra, de lograr la liberación y el desprendimiento precisos para el ‘salto’ al otro inicio.⁵³ Es esta

⁵¹ Respecto al atrevimiento a pensar, en los primeros años veinte, la hermenéutica se describe en estos términos: ¿Qué es lo hermenéutico sino un ‘empeño’, una ‘apuesta’ (*Einsatz*) “en lo que, como si dijéramos a una carta, se pone todo, esto es, el ‘*en cuanto qué*’ [*das ‘als was’*] en que se asume de antemano la facticidad, el carácter de ser decisivo que se pone (para empezar [la partida]) [...] que surge y brota de una experiencia fundamental, en nuestro caso, de un estar despierto de carácter filosófico [*einem philosophischen Wachsein*], en el cual el existir se encuentra consigo mismo [*in dem das Dasein ihm selbst begegnet*]”. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 37. Ciertamente, se puede pensar en el ‘*Dasein*’, en cuanto lo hermenéutico, como el ‘órdago’ de Heidegger, como “envite del resto en el juego de la baraja del mus” que, etimológicamente proviene “del vasco ‘*or dago*’, ahí está, frase dicha como desafío” (María Moliner. *Diccionario de uso del español*).

⁵² “¿Cómo ha de alcanzarnos la seña del dios a nosotros, los que aguardamos, si idolatramos lo que es contrario a lo divino? ¿Pero cómo habremos de cejar de semejante práctica si no se nos manifiesta un dios? Ambas cosas tienen que manifestarse e irrumpir al mismo tiempo: el dios y la confusión [*Wirrnis*].” M. Heidegger, “Reflexiones V”, en M. Heidegger, *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros (1931-1938)*, p. 266.

⁵³ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 227/278, donde ‘el salto al ser como acontecimiento propio’ (*der Sprung in das Seyn als Ereignis*) “implica el pleno desprendimiento [*völlige Ablösung*] del ser como entidad y la determinación ‘más general’.” Podemos buscar algún precedente de este decir dislocado de los *Beiträge*, en el que el ser asomaría en los desbordamientos que se presentan al seguir el texto como si el flujo proposicional lo constituyese por completo. En efecto, algo así veríamos en la composición de la tragedia griega, donde se vincula la ‘purgación’ (*kátharsis*) con el decir ‘separado’ (*khóris*) en el que se sostiene la acción. Este género vendría a estar constituido por el “encuentro [...] de dos modelos rítmicos no solo diferentes entre sí, sino cuya diferencia representa justamente la división fundamental en el aspecto de forma rítmica para todo el conjunto de la poesía griega”. F. Martínez Marzoa, “La diferencia como forma poética de la tragedia ática”, en E. Fernández (ed.) *Nietzsche y lo trágico*, Trotta, Madrid 2012, pp. 31-6, p. 31. Dichos modelos -uno, el *épos*, compuesto por la repetición prosódica del mismo período; otro, el *mélós*, compuesto por una variación rítmica que comprende varios períodos- encontrarían expresión en el texto en una ‘discordante concordia’, digámoslo así, en el que lo que se expresa es el conflicto irreductible a un solo decir: siendo el *épos* el llevar a cabo la diversidad a partir de la mismidad del metro y el *mélós* el llevar a cabo la mismidad a partir de la variación melódica, en la tragedia, estos dos modelos “se enfrentan sin que haya síntesis o integración de ningún tipo”. *Ibid.* Si atendemos a la tragedia como escenificación, como expresión o ‘llevar delante’ el conflicto, asistimos a cierto desmoronamiento de la incontrovertible y obvia noción de ente en medio de la que está el habitante de la polis, diana a la que apunta la lectura aristotélica de la tragedia. Ahora bien, incidiendo en esa separación constitutiva de la tragedia, lo que está en juego no es la articulación de la totalidad de lo ente, pues “no hay, para un pensar griego, uno-todo de lo ente; lo ente en griego es siempre ‘y’, esto y aquello y lo de más allá”, y, por eso, lo que está en juego en el ‘lo mismo’ al que remiten tanto en la épica como en la lírica “no puede ser, por así decir, reasumido” en el decir como tal, lo cual comporta que, más allá de ser un ‘encuentro’ entre decires, a

tarea de una pugna en el elemento del lenguaje de la que los *Beiträge* nos dan testimonio directo y en la que sigue comprometido Heidegger en los años sesenta. Recordémoslo otra vez: “Si sigue siendo necesaria una superación [de la metafísica], ésta concierne entonces a ese pensamiento que se compromete propiamente en, desde y hacia el acaecimiento apropiador [*Ereignis*], para decirlo. Conviene porfiar en la superación de los impedimentos que con facilidad hacen insuficiente un tal decir.”⁵⁴ De hecho, el criterio que Heidegger se marca para delimitar lo filosófico, como algo que le va en su ser a lo humano, pasa por esta relación conflictiva esencial con el lenguaje. Allí donde no haya tal, estaremos ante un mero efecto de superficie que simula lo filosófico,⁵⁵ pero no ante un preguntar que, sin garantía alguna, se atreva a apostararlo todo.⁵⁶ ¿Cómo podríamos hacernos cargo de esta apuesta? Sobre la base de la referida conexión entre las indagaciones “metaontológicas” que suceden a la

la tragedia, al igual que a la épica y a la lírica, “le es inherente frustrarse” F. Martínez Marzoa, art. cit., p. 34. En esta perspectiva, es en la que hay un vínculo de la ‘purgación’ (*kátharsis*) con el decir ‘separado’ (*choris*), constitutivo de la acción trágica. Siguiendo la argumentación de Marzoa: “ambas cosas son precisamente ‘separar’, y en la lectura que he hecho de *choris* quedó ya establecido, incluso con independencia de *kátharsis*, cómo el *choris* tiene que ver precisamente con algo cuya validez consiste en su interno carácter de ruina y, por lo tanto, en una especie de constitutiva ‘purgación’, a saber, con la no onticidad”. F. Martínez Marzoa, art. cit., p. 35. A lo que asiste el habitante de la polis en la tragedia iría en línea con lo que se singulariza en una *historia* de la polis, es decir, “el propio acontecer *pólis* [...] el que tienda a hacerse relevante de alguna manera lo que siempre ya ha quedado atrás [...] y una detallada *historia* de la *pólis* sería la mejor exposición de que el carácter no óntico se reconoce en que la única validación es la ruina, o, dicho de otra manera, de que la *pólis* perece precisamente porque se sostiene”. F. Martínez Marzoa, art. cit., p. 34.

⁵⁴ M. Heidegger, “Tiempo y ser”, en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, pp. 19-44, p. 44.

⁵⁵ Pensada la filosofía como pugna en el elemento del lenguaje, según este baremo heideggeriano la mayoría de ‘obras filosóficas’ se quedarían en meros “renacimientos epigonales” del pensamiento platónico. Cfr. M. Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, trad. esp. J. L. Molinuevo, en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, pp. 77-93, pp. 78-9.

⁵⁶ “Filosofía es siempre un inicio [*Anfang*] y exige la superación de sí misma.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 47/37 [trad. modif.]. Para entender este carácter ‘inicial’ (*anfänglich*) de la filosofía, Heidegger establece un contraste con la ‘cosmovisión’ o ‘visión del mundo’ (*Weltanschauung*): “Visión del mundo es siempre un término [*Ende*], en la mayoría de los casos uno largamente arrastrado y no sabido como tal. [...] La visión del mundo debe negarse nuevas posibilidades, para permanecer sí misma.” *Ibidem* [trad. modif.]. Entiéndase aquí a lo que apunta Heidegger con ese “atreverse a todo” platónico (*panta gar tolmétein*) -aún vivo en cierto Platón pero perdido ya en el platonismo-, en el modo en que interpreta la actitud de un pensador como Nietzsche: “Las miradas retrospectivas [*Rückblicke*] y panorámicas [*Umblicke*] que Nietzsche dirige a su propia vida son siempre y exclusivamente miradas anticipatorias [*Vorblicke*] en dirección a su tarea. Ésta es para él la auténtica realidad. En ella vibran todas sus relaciones, tanto las que mantiene consigo mismo como con las personas cercanas o con los extraños que quiere conquistar.” M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 213-4. En esta línea, el capítulo introductorio de los *Beiträge*, ‘Prospectiva’ (*Vorblick*), sería una ‘mirada anticipatoria’ a la filosofía entera de Heidegger, no una ‘introducción’ al uso, lo que está claro, pero tampoco una parte esencial al texto, es decir, un componente de esa composición textual, sino un desbordamiento de los propios *Aportes*, puestos en situación respecto de *Ser y tiempo*, y llevados los proyectos de ambas obras a un ‘horizonte de expectativas’, usando aquí el concepto de R. Koselleck, al que remite el ‘otro inicio’, como posibilidad de que haya de nuevo historia.

publicación de *Ser y tiempo* y el giro hacia el programa la Historia del ser, asunto que ocupa la Parte III de esta tesis, “El mito, lo otro de la filosofía” (pp. 253-368) (cuya importancia hemos considerado conveniente adelantar en esta introducción al explicar la hipótesis de fondo), nos hemos trazado un camino en cinco etapas, que vamos a presentar ahora de manera resumida.

1.4.1 Lo filosófico según Heidegger

Es preciso empezar, tal como se hace en el Capítulo 2 de esta parte introductoria (pp. 61-203), por ofrecer una delimitación de eso filosófico tal como lo concibe Heidegger y dilucidar si esa delimitación es, primero, congruente con el modo de expresión de los *Beiträge* y, segundo, si a raíz de esa delimitación hay algo en los *Beiträge* que, en palabras de Pöggeler, ‘pueda entrar alguna vez en la vida de los hombres’. De cara a la delimitación de lo filosófico, Heidegger viene dando desde sus primeros escritos unas pautas interpretativas que, ahora, en los *Beiträge* cristalizan en una confrontación abierta con la comprensión de la filosofía como sistema. Desde bien pronto asocia Heidegger lo filosófico con un “comportamiento cuestionador [*das fragende Verhalten*]”.⁵⁷

⁵⁷ Comportamiento que desborda el marco teológico ya en el joven Heidegger y en su decantación por cuestionarlo todo sin ambages: “Se podría decir que la actitud interrogativa [*das fragende Verhalten*] responde a un deseo de conocer y saber [*Erkennen- und Wissen-Wollen*]. Esta actitud está movida por un impulso que busca el conocimiento, y este impulso surge del *thaumádsein*, del sorprenderse y del maravillarse.” M. Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p. 81. Esta caracterización del preguntar contrasta, en un contexto en el que se trata de la vida como algo no objetivable, con otro modo de preguntar insuficiente: “Hemos pasado sin descanso de una multiplicidad de problemas a otra hasta vaciar la pregunta de todo sentido y reducirla a la cuestión estéril del contexto material y de su conocimiento. Nos movemos en la aridez del desierto con la esperanza de *comprender intuitivamente* y de intuir comprensivamente en lugar de *conocer* siempre cosas: ‘Dios el Señor hizo brotar del suelo, [...] en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia y del mal’ (Gén 2, 9).” M. Heidegger, *op. cit.* p. 79. Más allá de una mera contraposición entre ‘o vida o conocimiento’, es reseñable aquí esta cita que sigue la versión más extendida del texto bíblico, y no una primera versión en la que “la narración hablaba en un principio de un solo árbol; se ha añadido aquí una tradición distinta, de origen mesopotámico o cananeo” (nota de los traductores a Génesis 2, 9, en *Sagrada Biblia*, versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, trad. esp. F. Cantera y M. Iglesias, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2000). En la narración bíblica que habla de dos árboles, el pecado va en dirección a ese atreverse a saber. Una vez que sabe -pues el árbol de la ciencia del bien y del mal es “probablemente, el árbol que proporciona *todo saber* (expresión de la totalidad por dos contrarios, frecuente en la Biblia), lo cual queda reservado únicamente a Dios”, nota de los traductores a Génesis 2, 17: “pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no has de comer, pues el día en que de él comas morirás sin remedio”, *Sagrada Biblia*, ed. cit.-, el hombre puede reparar en que el árbol de la vida otorga la eternidad: “Entonces Yahveh ‘Elohim dijo: ‘¡Ahí tenéis al que ha llegado a ser como uno de nosotros, conociendo el bien y el mal! ¡No vaya ahora a alargar su mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva eternamente!’ Le expulsó, pues Yahveh ‘Elohim del vergel de Edén a trabajar el suelo de donde había sido tomado. Cuando hubo arrojado al hombre, instaló a oriente del vergel de Edén a los querubines con la espada de hoja flameante para guardar el camino del árbol de la vida.” Génesis 3, 22-24, en *Sagrada Biblia*. Igualmente, en nota de los traductores a este pasaje: “Estos dos vv. proceden de otra tradición distinta, la del ‘árbol de la vida’ [...], que se encuentra, v. gr. en el poema de Gilgamesh. Según esta concepción, una vez obtenido el

conocimiento, sólo el ‘vivir para siempre’ separa al hombre de Dios.” Lo que aquí constituye una *hybris*, la equiparación con Dios, no es *per se* el saber sino, el pretender a sabiendas la eternidad. La subsunción de esta pretensión de saber en el ámbito de la fe, el ‘*philosophia ancilla theologiae*’, se desarma cuando la filosofía se entiende como el modo de asumir la finitud esencial el mortal. El otrora católico convencido puede ya desligar su tarea sin complejos: “La investigación filosófica es y sigue siendo ateísmo [*Atheismus*]; por eso puede permitirse la ‘arrogancia de pensar’ [*Anmassung des Denkens*], y no sólo se la va a permitir sino que esa arrogancia es la necesidad íntima de la filosofía [*innere Notwendigkeit der Philosophie*] y la verdadera fuerza, y justamente en el ateísmo llega a ser lo que en una ocasión dijo uno de los grandes, una ‘gaya ciencia’.” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 108. La posterior apelación a lo divino, en la Historia del ser, profundiza en la estructura de la existencia como ‘querer saber,’ como ‘ente que pregunta’ por el ser en la Ontología fundamental. De hecho, lo que se sostiene en ese querer saber de la resolución precursora es otro linaje, el pagano de los griegos. Nos sirven para apelar a esto las palabras de Gadamer: “En la tragedia de Esquilo, Prometeo apenas si menciona el robo que ha hecho del fuego. Pero se jacta, en cambio, de ser el benefactor del hombre, olvidado de Zeus, y de haberle concedido la mayor gracia a la que podía aspirar: haberle quitado la certeza anticipada del momento de su muerte.” H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, pp. 170-1. En la rearticulación del ser-para-la-muerte en la perspectiva histórico-esencial, se nos viene a decir que sólo si se da lo humano y mortal extrañado respecto el ente en su totalidad, se dará lo divino como lo que atraviesa y desborda esa totalidad del ente tal como la entrega la verdad. En esta navegación histórico-esencial, no obstante, Heidegger reconsidera su terminología de tal modo que el ‘ateísmo’ al que se refiere no se pueda asociar a una ‘visión del mundo’ o a una doctrina que rivalice con lo teológico –“El pensar según la historia del ser se encuentra fuera de toda teología, pero tampoco conoce ateísmo alguno, en el sentido de una ‘visión del mundo’ [*Weltanschauung*] o de una doctrina cualquiera”, M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 349-50/439. [trad. modif.] Ahora, se entiende esa ‘necesidad íntima de la filosofía’ hablando, en consonancia con la ‘huida de los dioses’ holderliniana, de un tiempo de ‘ausencia de dios’ (*Gottlosigkeit*) que está señalando una tarea para el hombre aquende el mundo y no a un vacío que pueda aplacarse con alguna hierofanía, cuyo foco invisible estuviera allende el ente. En efecto, aparcando toda teología -por tanto, también la negativa- en la experiencia que hace el hombre de la “ausencia de dios [*Gottlosigkeit*]” en vez de “esperar al dios” se debe captar que es el dios el que “espera la fundación de la verdad del ser” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 333/417 [trad. modif.]), pero, a la vez, que dicha fundación pasa por “ofrecerle antes un sitio sostenible al ente dentro de la verdad [*das erste dem Hereinstand des Seienden in die Wahrheit eine Stätte bietet*]” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 334/417 [trad. modif.]). Sólo en ese anudamiento con el ente en su aparecer, es decir, en el ejercicio de la filosofía, es en el que en la ausencia de lo divino mismo se capta un ‘estar a falta’ de la filosofía: ““Los dioses’ requieren [*bedürfen*] la filosofía, no como si ellos mismos tuvieran que filosofar por mor de su endiosamiento [*Götterung*], sino que la filosofía tiene que ser [*Philosophie muss sein*], si es que ‘los dioses’ deben llevarse otra vez a decisión y si la historia debe lograr su fundamento esencial.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 349/439. [trad. modif.] A la altura de los *Aportes*, en ese ‘ejercerse’ la filosofía viene pensado de consuno lo fenomenológico. Si en los años veinte, se decía que “[e]s propio de la esencia de las investigaciones fenomenológicas el que no puedan relatarse de manera abreviada, el que siempre haya que repetirlas, recorrerlas de nuevo” (M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 43-4), en los treinta, la ‘transformación inmanente’, en expresión de von Herrmann, de lo fenomenológico de la Ontología fundamental en lo fenomenológico de una Historia del ser exige recorrer de nuevo la analítica de la existencia, transponer sus contenidos a un proyecto que arranca de una experiencia distinta en los fenómenos. De ahí que el paso “de *Ser y tiempo* al acontecimiento propio” no consista en aplicar lo avanzado en otro territorio sino en volverse sobre ese mismo avance, delatando el ‘lugar desde el que se pregunta’. La vía ‘del árbol de la ciencia del bien y del mal’ remite, en los años treinta a un girarse sobre sí el propio preguntar para captar desde dónde pregunta: “Todo preguntar esencial, cada vez que pregunta más originariamente, tiene que transformarse radicalmente. [...] Las ‘modificaciones’ [*Änderungen*] son tan esenciales, que sólo pueden determinarse en su medida [*Ausmass*] cada vez que

Dicho comportamiento va apareciendo en distinta formulación en sus cursos, coimplicando además en su delimitación una noción de lo humano.⁵⁸ Lo que los análisis de los *Beiträge* indican es que la mera posibilidad de ejercer tal comportamiento -esencial para hablar de lo humano- se ha vuelto problemática, si no excepcional. La vuelta o huida de lo divino es, más certeramente, la vuelta o huida de lo humano.⁵⁹

Desde esa perspectiva, intentaremos en esta investigación vincular el precario modo de expresión del texto con el intento de hacer valer lo filosófico en su imposibilidad de ser llevado a sistema. No quiere esto decir que la filosofía construida como un sistema no sea filosofía, quiere decir que, a raíz de la descripción del fenómeno del nihilismo -tal es la perspectiva en la que se capta ahora la Modernidad, como proceso de aseguramiento ilimitado- el ámbito de preservación de lo humano no puede entrar en los moldes que persigue una aspiración a la completitud del sistema. En ese intento de acreditar el carácter irreductible 'cada vez' de lo filosófico es en el que se equipara aquí este Heidegger a la inservibilidad con la que Hölderlin se hacía valer: "Pero ellos no me pueden utilizar".⁶⁰

una pregunta se ponga en cuestión partiendo del lugar de la pregunta [*Frageort*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 82/85. [trad. modif.]

⁵⁸ Si "la filosofía tiene que preguntar por el ser del ente", la vinculación con lo humano consiste en que "la pregunta por el ser no es una pregunta más y no le llega al hombre desde fuera, sino que está en él más o menos despierta, en la medida en que existe como hombre". M. Heidegger, *Problemas metafísicos de la lógica*, trad. esp. J. J. García, Síntesis, Madrid, 2009, p. 26.

⁵⁹ Decimos 'más certeramente', porque lo humano no consiste en testimoniar la venida de lo divino sino en preparar la posibilidad de su venida. Se invierte así la carga de la prueba a la que se acogen las interpretaciones de un Heidegger a la espera de lo divino, estando como está atento, en eso divino, más bien a 'los excesos y la sensatez humanas' -Cfr. Platón, *Sofista* 216b, trad. esp. N. L. Cordero, en Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988, p. 334-. A lo que en realidad remite el *dictum* heideggeriano "sólo aún un dios puede salvarnos", es a la tarea que en los *Beiträge* se le plantea al hombre: "¡Qué pocos saben que el dios aguarda la fundación de la verdad del ser y con esto el salto del hombre al ser-ahí! En lugar de ello parece que el hombre tuviera que y habría de esperar al dios. Y tal vez sea ésta la forma más capciosa del más profundo ateísmo [*Gotlosigkeit*] y el aturdimiento de la impotencia para sufrir el acaecimiento de ese sobre-venir del ser". M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 333-4/417.

⁶⁰ "Aber sie können mich nicht brauchen", F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe in fünf Bänden*, edición crítica de F. Zinkernagel, Leipzig, volumen 4, 1921, p. 533. Pöggeler menciona el pasaje de la carta de Heidegger a E. Blochmann, en 1934-5, en el que se refiere a este pasaje de Hölderlin -"Les vinculaba [a Heidegger y a Blochmann] [...] también la 'estremecedora' carta a Böhlendorff de diciembre de 1801, con la frase: 'Pero ellos no me pueden utilizar'" - y lo relaciona con la situación que el propio Heidegger describía de sí mismo en abril de 1938, cuando trataba de dar, escribe Heidegger, una "'forma más correcta'" a "'trabajos preliminares'", de modo que, nos dice Pöggeler, "Heidegger se vio a sí mismo situado en una época 'en la que todo aquello que es esencial tiene que soportar el aislamiento de una manera distinta, y más dura que antes'." O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 441-2. En relación a la 'sensación' (*Empfindung*) hölderliniana, cuyos rasgos recogerá la 'tonalidad' (*Stimmung*) heideggeriana, como lo inutilizable, se dice que "[e]lla, la sagrada *Empfindung*, libera a dioses y hombres de toda ansia (*Sehnsucht*), de todo instinto de posesión y centralidad. Y lo que late, el corazón de esta *Empfindung* es el puro donante dejar-ser de lo inútil (*Uneigennützig*).". F. Duque, "Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)", *Eikasia. Revista de filosofía*, 2, 2006, p. 19.

Así pues, a riesgo de caer en la perogrullada al sugerir en el subtítulo de esta tesis que se trata de trabajos preliminares, de elaborar una ‘vía de acceso’, de convertir en problema, en definitiva, la posibilidad o no de leer una obra que tenemos ya ahí delante, se ha querido hacer constar ese matiz por cuanto ya la mera posibilidad de leer el texto constituye, dada su redacción y dadas las reacciones de algunos especialistas sobre ese punto,⁶¹ uno de los objetivos que se debe marcar una investigación sobre el proyecto histórico-esencial tal y como quedaría planteado en los *Beiträge*. Se trata, entonces, de dirimir si es posible llevar a cabo una lectura integral de los *Beiträge*, que es lo que pide Heidegger para acceder a lo filosófico,⁶² sin dar en ello al traste con eso filosófico, es decir, sin llevar esa ‘ordenación’ de los ‘ensamblajes’ (*Fügungen*) de la obra a su completa ‘disposición’ (*Verfügung*). De cara a dar con esa integridad, nos fijaremos en las nociones de ‘ensamblaje’ (*Fügung*), ‘seña’ (*Wink*) y ‘tonalidad’ (*Stimmung*) por cuanto son nociones en las que es posible una ‘confrontación’ con la consideración metafísica del ente.⁶³ En base a ellas como hilo conductor de nuestra lectura,

⁶¹ R. Safranski es demoledor al respecto, considerando los *Beiträge* como una obra vacía de contenido en la que, además, se echa por tierra lo *avanzado* con *Ser y tiempo*, ya que “en las *Aportaciones* no hay ningún puesto para aquella disciplina filosófica, venerada desde la Antigüedad, que tendía a tomar conciencia y hacer examen de sí mismo. Con ello se echa a perder un ideal de ‘existencia propia’: la transparencia del ser-ahí *para* sí mismo. El famoso silencio de Heidegger es también un silenciar interiormente, casi una obstinación contra sí mismo. También eso es una aportación al olvido del ser.” R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. esp. R. Gabás, Tusquets, Barcelona, 2007, p. 367.

⁶² “Visto exterior y fragmentariamente, se encuentran con facilidad por doquier ‘repeticiones’”, pero lo que se trata es de dar en la lectura con la “unidad esencial” a la que se apunta desde cada una de sus secciones o “ensamblajes”. Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 80/81-2.

⁶³ Nos explicamos: lo que cada una de las secciones constituye es una totalidad ordenada que Heidegger analiza y en las que, en cada una de ellas, se detecta un desbordamiento que se acredita en su indisponibilidad en el análisis. Es decir, en línea con la unilateralidad de la metafísica de la presencia, lo que el lenguaje metafísico detecta como indisponible es aquello que, ya desde la perspectiva histórico-esencial, se advierte como un sustraerse a la inscripción en un sistema filosófico. Lo que se trata de acreditar, como lo que ‘primera y regularmente’ no se muestra, es que en esa sustracción de lo inútil hay una abundancia (*Übermass*): “El ex-ceso [*Über-mass*] no es ningún mero demasiado cuantitativo sino el sustraerse [*Sichentziehen*] a toda apreciación y medida. Pero en este sustraerse (*ocultarse* [*Sichverbergen*]), el ser tiene su más cercana cercanía en el claro del ahí, en tanto acontece propiamente al *ser-ahí*.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 205/249. [trad. modif.] Desde esa advertencia de una abundancia en la que clarea el ser, el problema filosófico del punto de partida -el que consiste en cómo dar cuenta, desde la particularidad de una perspectiva, de la plenitud de la totalidad- se difumina en la articulación que se lleva a cabo en los ensamblajes entre ‘estructura’ (*Gefüge*) y ‘disposición’ (*Verfügung*). En dicha articulación, la particularidad no se absorbe en la totalidad sino que ambas quedan remitidas en su ‘ensamblaje’ (*Fügung*) a eso indisponible e irreductible que desborda el análisis, de tal modo que el ‘ensamblaje’ es algo ya no verificable en el sistema -y, por ello, inservible-, sino algo “del ser mismo, de la seña y de la sustracción de su verdad, algo no forzable [*ein Nichterzwingbares*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 79/81. El hecho de que la conjunción de estas nociones (*Gefüge*, *Verfügung* y *Fügung*) tengan que ser recorridos en el ‘ensamble’ (*Fuge*) del pensar inicial, indica dos cosas: (1) que es preciso una confrontación con la metafísica para dar con la abundancia de lo inicial, y (2) que Heidegger vincula la ordenación de los *Beiträge* en su

intentaremos mostrar una 'ordenación' allí donde sólo se ha visto en la Historia del ser el gesto de una 'sustracción' (*Entzug*), incapaz de cristalizar de nuevo en una propuesta filosófica sustantiva.

1.4.2 La experiencia del nihilismo como punto de partida de todo filosofar hoy

Por supuesto, y tal como se expone en la Parte II "De *Ser y tiempo* a los *Beiträge*" (pp. 205-252), en la línea en la que trabaja Heidegger, tal filosofía, de haberla, conllevará el trastocamiento de los presupuestos bajo los que la filosofía de la Modernidad trabaja (cuerpo-alma-espíritu; sensibilidad-entendimiento-razón; ser-esencia-concepto; sujeto=sustancia, etc.). Lo crucial será ver, en esa operación de destrucción de las categorías centrales de la Modernidad, una liberación de posibilidades de modo tal que el derribo, gesto presuntamente antimoderno, en cuanto comporta el acabamiento de la Modernidad acarrea la realización de lo moderno -y, por eso, según cierta perspectiva, habría que llamarlo 'postmoderno'-.⁶⁴

'unidad esencial' ya no con el lenguaje de la metafísica sino, más allá de la letra, con la 'llamada' (*Zuruf*) del ser. Desde esta perspectiva, y dicho en palabras iniciales -si bien que del primer inicio- la ordenación de los *Beiträge* cae del lado de *dike* y no de *téchne*. En ese sentido es en el que el lenguaje, que tiende habitualmente a referirse al ente en su presencia, es tan 'elemental' como la 'tonalidad' (*Stimmung*): "El lenguaje, el temple del alma [*Stimmung*], la pasión y la construcción que se nombran ahora [refiriéndose Heidegger aquí a un pasaje de la *Antígona* de Sófocles], pertenecen tanto al poder sometedor como el mar, la tierra y los animales. La diferencia sólo consiste en que estos últimos imperan rodeando y sosteniendo al hombre, acosándolo e incitándolo, mientras que los primeros imperan atravesándolo e impregnándolo como aquello que el hombre debe asumir propiamente en cuanto aquel ente que él mismo es." M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 144. Tenemos, pues, varios elementos en los *Beiträge* en los que, a raíz de esa pugna con el lenguaje, se advierte cómo el ser se antepone al ente, si bien, en cuanto sustracción, en su retirada de lo ente: tonalidad, seña y ensamble.

⁶⁴ A partir de la noción de 'ahora' del término *modo*, que no es "el 'ahora' procesual, que se expresa con el vocablo *nunc* y que propone su incorporación a una secuencia que lo relaciona con el pasado y el futuro, sino el 'ahora' que circunscribe el cómputo de opciones posibles con que los hombres viven la experiencia inmediata de todo aquello que los rodea" se propone una noción de modernidad "como el *punto de tránsito* en que las posibilidades se hallan abiertas, sin que ninguna elección las haya aún *cerrado* bajo el presupuesto de una forma particular de realización". Desde la modernidad así entendida, se considera que la teoría del progreso tendrá que ver con "el *cumplimiento* de un estado de cosas en el que las posibilidades aparezcan organizadas conforme a un sentido estructuralmente unificado, el cual debe poder exhibir su carácter distinto y superador del estado de cosas precedente". Desde estas nociones, la noción de postmodernidad resultante no es la que remite a la Modernidad "en tanto tiempo histórico concreto" sino la que, partiendo de ese carácter transitorio de lo posible, se entiende que "no es, entonces, el estado siguiente a la modernidad desfallecida, que ve en la postmodernidad el paso a una nueva etapa de la historia, sino la propia modernidad en tanto que cumpliendo su destino, esto es, en tanto que rompiendo con la unicidad y (falsa) universalidad de uno solo de sus modelos de organización posibles." Q. Racionero y M. C. Melero, "¿Es posible pensar una renovación del ideal democrático desde la crítica postmoderna?", *Cuaderno Gris*, Época III, 9, 2007, pp. 273-314, pp. 275-6.

Si lo que se reclama a Heidegger, más allá de la detección en nuestro trato habitual con los entes de algunos de los ‘encubrimientos’ de la metafísica en los que nos orientamos,⁶⁵ es una articulación de lo real desde la Historia del ser que estaría faltando⁶⁶ -lo que Pöggeler describe como la capacidad de distinguir y preferir, dentro las ‘concepciones’, entre las distintas ‘opciones’ de vida-⁶⁷ esto no será posible sin poner en cuestión la interpretación moderna de “lo real” como el sistema general de la objetividad, y como dinamismo de superación de la propia dualidad objeto-sujeto en la recursividad de un único movimiento de total puesta a disposición del ente -que ya como proceso de ‘la’ Historia, ya como juego de ‘la’ Vida, consumaría el sentido moderno del sujeto-. Heidegger considera tal régimen de mundo -o, más bien, de imposibilidad de mundo- como el destino consecuente de las posibilidades esenciales abiertas con el primer inicio del pensar occidental -recordemos que, para la Historia del ser, el pensamiento moderno no constituye como tal un ‘inicio’ (*Anfang*) sino un ‘comienzo’ (*Beginn*) dentro de la historia de la metafísica-⁶⁸, y en concreto, con la

⁶⁵ Respecto de Nietzsche y Heidegger, se ha dicho que “el poder de seducción que ejercen no se debe tan sólo a su poderosa retórica, sino a que nosotros, sus lectores, percibimos más o menos oscuramente lo que nos dicen es, en algún sentido, verdadero, justo, adecuado.” R. Rodríguez, *Sujeto y verdad*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 41.

⁶⁶ “[L]a hermenéutica de la historia del ser, que ha comprendido el necesario olvido del ser en todo pensamiento filosófico y la insalvable distancia de éste con el *otro* pensar, el de la verdad del ser, tiene un tono fundamentalmente negativo, en la medida en que incluye todo pensamiento en un estadio de ese olvido y, por tanto, no puede proporcionarnos elementos para pensar lo impensado ni para entender la época de su consumación, la sociedad tecnológica. La tradición filosófica, en cualquiera de sus etapas, no nos sirve para realizar la experiencia de nuestra época ni nos deja escuchar el envío del ser que en ella se columbra.” R. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010, p. 56.

⁶⁷ El problema de esencialización de la política de Heidegger, tal como lo describe Pöggeler, es decir, que no se haya dado cuenta “de que, en política, no se trata sólo de concepciones, sino también de opciones”, no es un problema ciertamente de lo político en Heidegger sino de un modo de hacer en lo filosófico, pues tampoco en ese terreno hay en Heidegger “la posibilidad de corrección por parte de concepciones ajenas”. O Pöggeler, *op. cit.*, p. 464. Esa tendencia a la enmienda a la totalidad sería el rasgo de un pensar centrado en el asunto del pensar y, por eso mismo, se tenía que constatar su incapacidad para ofrecer criterios entre las opciones políticas: “Desde el curso sobre Hölderlin de 1934-1935, la formación de la *pólis* se ha ido tornando para Heidegger, progresivamente, en asunto de una nominación poetizante de lo divino. [...] En última instancia, la tesis de la mismidad de americanismo, bolchevismo y nacionalsocialismo venía a rechazar la existencia de otras opciones políticas”. Cfr. O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 463-4.

⁶⁸ “La posición metafísica fundamental de Descartes está soportada históricamente por la metafísica platónico-aristotélica y se mueve, a pesar del nuevo comienzo [*neuen Beginns*], dentro del mismo planteamiento: ¿qué es lo ente?”. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 96. Sobre el pensamiento cartesiano como una consecuencia del inicio griego del pensar “más exactamente desde el hundimiento de la *alétheia*”, cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 117-8/132. Sobre la distinción entre ‘comienzo’ e ‘inicio’: “Comienzo es aquello con que algo empieza, inicio es aquello de lo cual algo se origina. La [Primera] Guerra Mundial se inició hace siglos en la historia político-espiritual de Occidente. La [Primera] Guerra Mundial comenzó con las batallas en los puestos de vanguardia. El comienzo es inmediatamente dejado atrás, desaparece en el curso del acontecer. El

decisiva reducción griega del ser a la entidad del ente -el primado de la presencia en la ontología griega-, y con la formación de los conceptos de la entidad a partir de la experiencia de la fabricación de cosas. Ahora bien, una vez mostrada la incardinación de la estructura sujeto-objeto en la esencia de la técnica,⁶⁹ es harto difícil proponer, tras la “crítica de la subjetividad”, una recuperación precisamente de “la cuestión del sujeto”⁷⁰ para contrarrestar la tendencia de las sociedades de consumo a la “erosión continua de las formas y contenidos tradicionales” y así lograr la contención de una “movilidad permanente a la cual estamos sometidos” y todo ello, se nos dice, de una manera “incluso trágica”, de modo que “el problema planteado al individuo por el universo democrático es en realidad el del *límite* y el del fundamento del límite.”⁷¹ El establecimiento de ese límite, tendrá que hacerse, qué duda cabe, “*de manera democrática, por el efecto de decisiones públicas habiendo emprendido una discusión y una argumentación ella misma pública entre los sujetos*”,⁷² si bien la posibilidad misma de dicha delimitación dependerá de que se escuche la interpelación -y como respuesta se articule el cuidado y la custodia- de otro modo de darse lo ente en su ser. A destacar ese punto, previo, o simultáneo quizá, a nuestra respuesta, a un responder en el que se configura un ‘nosotros’, se dirige, creemos, el proyecto histórico-esencial.

inicio, el origen, en cambio, aparece, antes que nada, en el acontecer [*Geschehen*], y está plenamente presente recién en su final.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 17.

⁶⁹ “La tecnociencia actual realiza el proyecto moderno: el hombre se convierte en amo y señor de la naturaleza. Pero al mismo tiempo la desestabiliza profundamente, ya que bajo el nombre de ‘la naturaleza’ hay que contar también todos los constituyentes del sujeto humano: su sistema nervioso, su código genético, su *computer* cortical, sus captadores visuales, auditivos, sus sistemas de comunicación, especialmente los lingüísticos, y sus organizaciones de vida en grupo, etc. Finalmente, su ciencia, su tecnociencia, forma también parte de la naturaleza.” Hay, pues, una difuminación del sujeto como instancia de la Modernidad en esa “inmanencia del sujeto en el objeto que el sujeto estudia y transforma. Y hay una versión recíproca: los objetos tienen lenguajes, de tal modo que conocerlos implica poder traducirlos. Por consiguiente, hay una inmanencia de la inteligencia respecto de las cosas. En estas condiciones de encabalgamiento recíproco del sujeto y del objeto, ¿cómo puede persistir el ideal de dominación?” J.-F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, p. 32.

⁷⁰ Cfr. L. Ferry y A. Renaut, “El caso Heidegger”, en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.) *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, 1997, pp. 111-25, p. 124. Desde la distinción entre ‘inicio’ y ‘comienzo’ que hemos citado, desde conceptos como el de ‘sujeto’, asignados al comienzo moderno, no se puede contrarrestar el proceso de avance de la técnica, asignado al inicio griego, porque, asumiendo esa ‘inmanencia del sujeto en el objeto’ que advierte Lyotard, se sigue inscribiendo, y esto quiere decir, que se sigue reificando, en el ‘proyecto matemático de la naturaleza’, es decir, de la consideración del ente como lo factible y disponible y de la verdad como corrección.

⁷¹ L. Ferry y A. Renaut, “El caso Heidegger”, p. 124. Elegimos este pasaje, en el que se apuntan brevemente estas nociones, por cuanto se proponen como una alternativa a la filosofía de Heidegger y porque, en líneas generales, es un argumento que encontramos en muchos otros textos que consideran la Historia del ser incapaz de dar cuenta de la situación actual y de proponer un ‘sentido para lo hacedero’, como le pedía Gadamer a toda propuesta que se quiera filosófica.

⁷² L. Ferry y A. Renaut, art. cit., p. 125.

Pues, en efecto, ante el hostigamiento de lo técnico, de esa ‘movilidad permanente’, la solución se encuentra demandando una ‘democracia política’ frente a la social, en sentido weberiano, de tal modo que poder establecer el límite significa aquí, a grandes rasgos, mantener a salvo los ámbitos deliberativos frente al imperar del ‘mundo de la técnica’. Sin embargo, podría no ser tan fácil poner a salvo semejantes ámbitos racional-discursivos y emancipatorios de las dinámicas tecnoeconómicas y biopolíticas, y delimitar qué factores permiten todavía hoy alguna exterioridad respecto de éstas. Como bien ha visto, entre otros, J.-F. Lyotard la realización del proyecto moderno es al mismo tiempo su disolución: la difuminación del sujeto como instancia crítico-trascendental y su absorción en la inmanencia de una naturaleza modificada tecnocientíficamente. Este estado de cosas está diagnosticado en los *Beiträge* como *copertenencia* de ‘factibilidad’ (*Machenschaft*) y ‘vivencia’ (*Erlebnis*), y presentado como la modulación específica de la relación ser-pensar en la época técnica, que nos muestra con qué frecuencia lo que vemos como un lugar para la decisión es un trampantojo más de la técnica. La crítica convencional pierde lo abismático de esta situación: en cuanto inscritos en una misma ‘visión del mundo’, esos ámbitos no constituyen alternativa alguna uno respecto de otro, es decir, habrá que entender que tan nuestro es el mundo de la técnica como el de la vivencia, tan democrático es el aparato burocrático como la representación política (ya estamos advertidos del breve trecho que hay entre la oclocracia y la tiranía) en cuanto expresión de la voluntad.⁷³

⁷³ Por eso mismo, se trata de distinguir la técnica y la esencia de la técnica. Y más que apreciar lo técnico, modernamente, por la capacidad de control que proporciona al hombre (“Nosotros sabemos cómo someter a control las condiciones fundamentales de la vida, lo que significa: cómo acomodar culturalmente el entorno a nuestras necesidades, en lugar de limitarnos a adaptarnos nosotros a la naturaleza externa.” J. Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, trad. cast. M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Tecnos, Madrid, 2007, p. 102), aprender a escuchar lo indisponible de la esencia de la técnica, que ya no es algo técnico, y presentir ya aquí una cohabitación de lo inicial: “Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica.” M. Heidegger, “Entrevista del *Spiegel*”, pp. 77-8. En esa ‘relación satisfactoria con la esencia de la técnica’, es decir, con el abandono del ser en lo ente y no con lo técnico como capacidad de control, será preciso, mientras tanto, saber cohabitar en el presente técnico en el que estamos. Precisamente por el modo de hacer filosofía de Heidegger, no hay en los *Beiträge* nada que vaya a favor de una ‘opción’ que impida equilibrar lo procedimental para preservar lo político, algo que está en primer plano en las sociedades abiertas actuales: “la verdad de la democracia está hoy en la salvación de lo impolítico de cualquier pretensión de anexión, de incorporación o traducción política. Por tanto la democracia debe ser técnica. Definirse como forma, método, procedimiento” pero a sabiendas de que “dentro de sí misma, brilla un ‘vacío político’ [...] Democracia es aquello que custodia esa alteridad, que no ilusiona y no consuela, que no sueña terribles conclusiones: lo uno, la inmanencia, la transparencia.” R. Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, trad. cast. P. L. Ladrón de Guevara, Trotta, Madrid, 1996, p. 56. Pero sí hay bastante en lo dicho en los *Beiträge* que pone en solfa la ‘concepción’ o ‘visión’ técnica del mundo, de éste como reserva de energía, y que hace parar mientes en lo contrario, es decir, en el peligro de indiferenciación de lo humano en el medio de lo ente, algo que como ‘lumpenusuarios’ no advertimos. Y no lo hacemos, porque esa inmersión en el medio no sólo obedece a una objetivación de lo humano,

1.4.3 El recuerdo de la esencia de la metafísica como camino para la posibilidad del otro inicio: la filosofía entre lo político y lo trágico

Pero lo crucial aquí, siguiendo la hipótesis de Heidegger de que el comienzo moderno se afina dentro del inicio griego, es que la necesidad de establecer un límite, tal como se desarrolla esto en la Parte IV, “La metafísica, lo otro de la Historia del ser” (pp. 369-472), se haya reconocido como algo ‘trágico’ y lo que se proponga sea, en cambio, un modelo agónico.⁷⁴ Y es crucial porque al hablar de lo trágico, el problema ya no es como tal político, ya no concierne sin más al lugar de la *pólis* en cuanto ese ámbito de la ‘discusión y argumentación pública’, que se ha dicho. En efecto, dos de los rasgos de lo político que nos llegan de Grecia son el *mésón* (centro vacío) el *agón* (enfrentamiento público):

“la figura de la *Pólis* está formada por los hombres reunidos en círculo alrededor de un *mésón* vacío [...] La figura circular que forman los ciudadanos implica [...] que el eje de la sociedad pasa por el medio del grupo. Nadie ocupa este centro por derecho

como cosa entre cosas -ya ocurra esto como un ‘actante’ más, en la perspectiva de B. Latour, o como ser viviente, según cierta ecología profunda-, sino que puede darse, además, en la identificación de eso humano con la expresión puntual de la vivencia -por ejemplo, dada la inmediatez a la que la tecnología somete, aceleradamente, nuestra adhesión o no a una serie de opciones, la identificación del individuo con los compromisos adquiridos lo alejan cada vez más de procesos, no ya deliberativos, sino de mera negociación-. Eso impolítico que custodia lo político, se acerca más al modelo griego que al modelo utópico de una política de la transparencia que se haría posible por medio de “una reforma fundamental de la legislación cuyo objetivo sería establecer una construcción controlada, transparente y conforme a las necesidades de la comunidad. [...] El modelo utópico sería el panóptico, en el que vemos funcionar una sociedad sobre el modelo de la transparencia.” Y. C. Zarka, *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*, trad. cast. T. Onaindía, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 153. Precisamente contra la ‘concepción’ política que garantiza las ‘necesidades de la comunidad’, haciendo entrar las condiciones materiales de subsistencia dentro de lo político, es contra lo que explícitamente se posiciona Heidegger, de forma que en su invocación al ‘pueblo’ lo que habría es un intento de evitar su instrumentalización, de eludir “el peligro de girar en torno a sí mismo e idolatrar como su incondicionado lo que son sólo condiciones de su subsistencia [*Bedingungen seines Bestandes*]”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 320/398-9.

⁷⁴ Es decir, privilegiando lo que en el género trágico es sólo una de las partes de la composición completa: “Dentro de los episodios, otro elemento formal muy caracterizado en la tragedia es el *agón*. Como es sabido, la palabra griega *agón* quiere decir ‘confrontación’ [...] Este término tenía de hecho en el mundo griego un sentido muy amplio, aplicándose a gran variedad de confrontaciones: competiciones atléticas, certámenes dramáticos, etc. Pero para los griegos del siglo V tenía también un sentido más concreto, cuando aparecía con el genitivo *lógon* (a veces implícito). Se trataba del ‘debate en discursos’, que para los griegos era una realidad viva. [...] En general, podemos decir que el *agón* trágico es una confrontación verbal entre dos personajes cuya característica más significativa es la relativa amplitud de una y otra intervención que indica que no se trata de un diálogo. Por lo demás, es frecuente en tragedia y comedia que el *agón* tome prestados rasgos del discurso judicial. Así, el hecho de que ambos discursos tengan una extensión bastante parecida, y el que el discurso de réplica se plantee como un intento de refutar, punto por punto, la argumentación del que ha intervenido en primer lugar.” P. P. Fuentes, “Los elementos estructurales del drama griego antiguo: forma y función”, *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, 18, 2007, pp. 27-67, pp. 39-40.

y, por ello, esta posición se encuentra, constitutivamente y por definición, vacía. [...] El *agón* [...] designa en griego la asamblea y el combate: la asamblea de los que combaten, el combate de la asamblea, el enfrentamiento, según lo convenido, de la violencia de cada uno y de sus argumentos. El conflicto regulado es el juego en el que se combinan el orden admitido de las constricciones y la inventiva de las pasiones enfrentadas, un juego que se alimenta de acontecimientos.”⁷⁵

Sin embargo, la experiencia de lo trágico desborda ese espacio, dado que su lugar es el de lo *hypsípolis-ápolis*⁷⁶ y, por tanto, el lugar de fundación al que vuelve lo político:

“Lo apolítico es el fundamento de lo político. Más aún: el *télos* de la *pólis*, eso que una y otra vez lleva a término, consume o perfecciona lo político, es la *ápolis*: la no-ciudad. Y el medio que histórica e invariablemente se pone al servicio de la consecución de tal fin, al punto incluso de confundirse por completo con él no es

⁷⁵ J.-F. Lyotard, “El umbral de la historia”, *Cuaderno Gris*, Época III, 2, 1997, pp. 137-208, pp. 195-8.

⁷⁶ Y, como se sabe, en este punto es en el que Heidegger apela a los ‘creadores’, de los que se dice “que son los autores de la acción violenta y emplean la violencia destacando dentro del ser histórico como creadores y hacedores. Al destacarse en el lugar del acontecer histórico llegan a ser, al mismo tiempo, *ápolis*, sin ciudad ni lugar, aislados [*Ein-same*], pavorosos [*Un-heimliche*], sin salidas en medio del ente en su totalidad y, a la vez, sin norma [*Satzung*] ni límite, sin construcción ni orden [*Fug*], porque los hombres, en cuanto son creadores, tienen que fundar ellos mismos todo eso en cada ocasión.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 141. Palabras sin duda estremecedoras por el tono y por el momento en que se dicen, 1935, pero que es preciso leer como repercusión del inicio griego y no del comienzo moderno: la acción violenta de los creadores es el modo en que se limita la tendencia irrefrenable en lo humano, que “sobrepasa los límites de lo familiar [*heimlich*]”, es, entonces, la respuesta técnica para que en ‘lo pavoroso’ (*unheimlich*) del hombre no rija “el *deinón*, entendido como fuerza sometedora [*Über-wältigende*]” y sí “el *deinón*, en tanto actitud violenta [*Gewalt-tätigkeit*]”. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 147. Si no asimilamos este lenguaje al campo semántico de la Modernidad, no nos sorprenderá tanto lo que se colige de lo dicho: “Porque la actitud violenta consiste en usar la violencia contra la fuerza sometedora, es la sapiente conquista [*wissende Erkämpfen*] del ser, previamente inaccesible, conducida a la apariencia en tanto ésta es el ente.” *Ibidem*. Sólo si llevamos a lo inicial esta retórica, podremos captar la *téchne* aquí como una preservación de lo humano frente a la sobrepotencia (*Übermächtigkeit*) del ser. Este y otros pasajes peliagudos tienden a abonar la idea de una indistinción entre el Estado moderno y la *pólis* griega -una “amalgama de la comprensión de cierto fenómeno griego con algo así como copia de lo mismo para su aplicación a cuestiones modernas”, F. Martínez Marzoa, “El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea”, en F. Duque (ed.) *Sendas que vienen I*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, pp. 80-1- que llevan a la interpretación dominante, en línea con Pöggeler, respecto de la cual, la diferenciación que recalca von Herrmann nos parece pertinente: “El Estado fundado desde el resguardo [*Bergung*] de la verdad del ser como acontecimiento propio [*Ereignis*], cuyo lugar en los ensamblajes es ‘La fundación’, es el contraproyecto [*Gegenentwurf*] del Estado nacionalsocialista, cuyo lugar en los ensamblajes es ‘La resonancia’”. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie’*, p. 104. Sobre la distinción entre la *pólis* griega y el Estado moderno: “*Pólis* se traduce por Estado [*Staat*] y por ciudad [*Stadtstaat*]; pero estas acepciones no aciertan con su pleno sentido. Antes bien, *pólis* quiere decir el sitio, el ahí [*die Stätte, das Da*], dentro del cual y en el cual es el ser ahí, el ser-ahí [*Da-sein*], entendido como histórico. La *pólis* es el sitio de la historia, el allí en el cual y a partir del cual y para el cual acontece la historia.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 140-1. [trad. modif.]

otro que *pólemos*: la guerra. Se trata entonces de considerar que la ciudad tiene su comienzo absoluto en el mismo principio por el que se destruye la ciudad, que la no-ciudad es antes o después, una vez más y siempre de nuevo, el pasado de origen y el porvenir de lo a-político.”⁷⁷

En el contexto heraclíteo en el que se mueve Heidegger, lo que él advierte en este *pólemos* es la posibilidad misma de delimitar, y así de preservar, lo humano.⁷⁸ Yendo al propio Heráclito, y en línea con la localización del campo semántico heraclíteo que hace Heidegger, E. Lledó ha reparado en el ámbito al que se refiere el fragmento B44: “Es necesario que el pueblo luche por su ley como por su muralla” (*májesthai khré ton démon hypér tou nóμου ókosper teíjeos*), donde, en este caso, se trataría no de “una lucha real, sino una lucha conceptual” teniendo en este punto que ver con “el proceso íntimo en el que, desde Homero, se ha descubierto cómo el ser humano no sólo es un *conocedor* del mundo exterior a través de los sentidos, sino que, además, proyecta en su interioridad una fuerza centrífuga, que irrumpe en las cosas que le circundan, y en los otros hombres.”⁷⁹ Lo político en Grecia iría en línea con el límite puesto a esa ‘fuerza centrífuga’ y que es indomeñable también dentro del espacio homogéneo del *nómos* de la *pólis*. Pero esta fuerza, esta “forma metafórica de lucha” es lo que Lledó identifica como “comienzo de la filosofía griega.”⁸⁰ Tampoco lo filosófico, como lo trágico, se corresponde con el ámbito de discusión pública y toma de decisiones. De hecho, con los mimbres del inicio griego, podemos decir, que lo trágico es lo filosófico.

En lo trágico, si seguimos los análisis de F. Martínez Marzoa, en los que va localizando lo divino en ‘lo irreductible’ a los distintos ‘decires relevantes’ de Grecia, habría un sustraerse de lo común ya siempre supuesto, del *nómos* que hace *pólis*, así como una “búsqueda del contacto directo con los dioses, de la abolición de la distancia”.⁸¹ Son los personajes mismos de la tragedia los que, en cuanto buscan ese contacto con lo divino, con eso que coincide con ‘lo irreductible’, se caracterizan por “no tener ya morada”, lo cual es ser “desde el punto de

⁷⁷ J. M. Cuesta, *Ápolis. Dos ensayos sobre la política del origen*, Losada, Madrid, 2006, pp. 30-1. Sobre la noción de *pólemos* heraclíteo a la que se ciñe Heidegger, cfr. M. Heidegger, “Reflexiones IX”, en M. Heidegger, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros*, p. 163, donde *pólemos* se sitúa al otro lado de “la guerra y la paz [que] siempre se encuentran aún en un mismo lado -en el lado de lo ente-”. Esa misma distinción se establece entre dominio como *Herrschaft*, lo propio del saber filosófico, respecto de poder (*Macht*) y violencia (*Gewalt*), en el ámbito de lo ente. Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 230/281-2.

⁷⁸ “Según la frase de Heráclito, lo que es el ser-humano sólo se muestra (*edeixe*) en el *pólemos*, en la separación [*Auseinandertreten*] entre los dioses y los hombres, en el acontecimiento [*Geschehnis*] de la irrupción del ser mismo.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 130.

⁷⁹ E. Lledó, *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1995, pp. 256-7.

⁸⁰ E. Lledó, *op. cit.* p. 257.

⁸¹ Cfr. F. Martínez Marzoa, *El decir griego*, A. Machado Libros, Madrid, 2006, p. 64, donde se está tratando de la “actitud de ‘suplicante’” que aparece en la tragedia de Esquilo *Los siete contra Tebas*.

vista de la *pólis* misma, alguien en cierta manera sagrado.”⁸² El personaje trágico, siendo de la *pólis*, es lo *hipsípolis ápolis*, su lugar propio ya no es la *pólis*, sino habitar en su límite. Es la distancia con la *pólis* lo que es aquí lo irreductible.⁸³

Ahora bien, también a lo filosófico le corresponde en esencia un merodear por los alrededores de la ciudad,⁸⁴ y su modo de estar consiste en un ‘quedarse al margen’.⁸⁵ La coincidencia de ambos respectos está clara para Heidegger:

“Si vemos la esencia de lo ‘trágico’ en que el inicio [*Anfang*] es el fundamento del ocaso, pero ocaso no es fin sino redondez del inicio, entonces lo trágico pertenece a la esencia del ser. [...] Si la filosofía es pensar del ser en el sentido del pensar previo interrogador en la fundación de la verdad del ser, entonces el nombre ‘filosofía trágica’ dice dos veces lo mismo. Filosofía es en sí ‘trágica’, según el contenido mencionado de esta palabra. [...] Ante la carga de esta palabra a través de opiniones ‘literario-historiográficas’ y ‘eruditas’ la dejamos mejor fuera de empleo.”⁸⁶

Contando con esta identificación, en la connotación ‘trágica’ de la necesidad de establecer límites a un movimiento disolvente de lo tradicional -que leíamos como alternativa a Heidegger-, lo que se advierte desde la Historia del ser es el final de aquel modelo agónico, precisamente en la ‘politización’ de ámbitos como el filosófico -dicho en términos de los *Beiträge*, en ‘una fe total en la visión política del mundo’-,⁸⁷ cuya tarea, la de la filosofía, atenta

⁸² *Ibid.*

⁸³ Mantener “el principio *nómos*” es mantener “la distancia y la medida”. Cfr. F. Martínez Marzoa, *El decir griego*, p. 64.

⁸⁴ “Teod.- [...] Mi opinión es que este hombre no es en absoluto un dios, si bien es un ser divino, pues éste es el calificativo que yo otorgo a todos los filósofos./ Sócr.- Y está bien, amigo mío. Pero esta especie no es más fácil de discernir, por decirlo así, que la divina; pues si bien toda esta clase de hombres tiene el aspecto de ‘merodear por las ciudades’ [citando aquí Platón a Homero] en medio de la ignorancia de la gente, aquellos que son realmente -y no aparentemente- filósofos observan desde lo alto la vida de acá abajo, y así, para unos, no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo. Algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos.” Platón, *Sofista* 216 c-d, en Platón, *Diálogos V*, pp. 334-5.

⁸⁵ “El filósofo no es nunca un fundador [*Gründer*]. Salta anticipándose y se queda al margen [*steht da abseits*], atizando la claridad del preguntar, custodiando la aspereza del concepto y administrando así el tiempo-espacio del libre poetizar [*und verwaltet so die Raum-Zeit des freien Dichtens*] en la posibilitación de la esencia para la fundación [*in der Ermächtigung des Wesens zur Gründung*] al hombre en el suelo, en la obra, en la lucha y en el hundimiento.” M. Heidegger, “Señas x reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros (1931-1938)*, pp. 73-4. [trad. modif.]

⁸⁶ M. Heidegger, *Meditación*, p. 195. [trad. modif.]

⁸⁷ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 50/41. [trad. modif.] Urge dar aquí una mínima noción de lo político alternativa a su exclusiva referencia a la *pólis*, para captarlo en alguno de los sentidos en los que actualmente aparece. Traemos a tal efecto la distinción en la que, en otras coordenadas, establece H. Arendt respecto de la consideración de lo humano que, en la política, remite al “hecho de la pluralidad de los hombres” mientras que, nos dice Arendt, “la filosofía y la teología se ocupan *del* hombre”. Desde esta distinción, se puede detectar el problema de una politización *del* hombre, es decir,

a 'los excesos y la sensatez humanas', es velar por el *méson*, por que el centro siga vacío -algo que se corresponde con el primer inicio del pensar por lo que de inicial tiene, no por ser primero-. De lo que se trata en la Historia del ser, entonces, no es de la usurpación de ese centro vacío en torno al que gira lo político -que se evita con la 'fugacidad' de lo divino y con el hecho de que los creadores sean 'los primeros sacrificados'-,⁸⁸ sino que la 'sustracción' (*Entzug*) que se ejerce sobre la historia de la metafísica, antes que la constatación de una falta de 'sentido para lo hacedero', es la posibilitación misma para otro modo de estar en medio de lo ente. Algo que no se lleva a cabo en el tiempo transitorio de los *Beiträge*, en el que se trata de apuntar al necesario desplazamiento a lo *hypsípolis- ápolis*, el espacio 'sin morada', de exposición a los poderes del lenguaje y de las tonalidades, si es que lo que se pretende es preservar lo humano.

Cuando reclamamos una sensibilidad para con la pluralidad de las 'opciones', cuando recordamos que hay una multiplicidad de 'opciones' que constituye lo político, estamos hablando desde el enfoque que nos lega el inicio griego, en el que aún nos movemos, si bien cada vez más precariamente,⁸⁹ pero hablamos del asunto en términos modernos, un asunto

"como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; *el* hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política." H. Arendt, *¿Qué es la política?*, trad. esp. F. Birulés, Paidós, Barcelona, 2007, pp. 45-6.

⁸⁸ Respecto de esos creadores, se dice: "El supremo regocijo del primer decir instaurador es, a la vez, el más profundo dolor de la pérdida; pues las primicias son sacrificadas." M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 66. Para el caso de la relación conflictiva del filósofo con los hombres, Heidegger describe en el mito de la caverna platónico lo obligado de una toma de distancia, considerando que "el auténtico filosofar es impotente dentro del ámbito de la obvedad imperante. Sólo en la medida que ésta se transforma, puede apelar a la filosofía." M. Heidegger, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, trad. esp. A. Ciria, Herder, Barcelona, 2007, p. 88. Así, el filósofo tendría, de una parte, que evitar el "envenenamiento" de la opinión pública: "El envenenamiento consistiría hoy en que se empujaría al filósofo al círculo de aquello por lo que la gente se está interesando, sobre lo cual se parlorea y se escribe, es decir, sobre lo que, con toda certeza, al cabo de unos pocos años ya no se interesará nadie." M. Heidegger, *op. cit.*, p. 89; de otra, tendría que comprender a los encadenados, que "no pueden conocer las sombras como sombras [...] [p]or eso, tampoco se intranquilizará si los habitantes de la caverna se ríen de él y de sus discursos [...] Al contrario: se mantendrá firme y para él será importante que los encadenados le odien." M. Heidegger, *op. cit.*, p. 93. De esa relación, concluye Heidegger: "el no-ocultamiento, el mostrarse las sombras, se obstinará aferrándose a sí mismo, sin saber que es un *ocultar*, y la manifestabilidad de lo ente sólo llegará a serlo en la *superación* del ocultar. [...] [E]l ocultamiento forma parte *esencialmente* del no-ocultamiento, como el valle de la montaña." *Ibidem*. Esta imagen la conserva Heidegger en los *Beiträge* a la hora de hablar de la inagotabilidad de las 'grandes filosofías', que se mantienen verdaderamente firmes (*wahrhaft stehen*) como la montaña que es inescalable. Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 158/187.

⁸⁹ De la multiplicidad como rasgo con que lo político evita la uniformización -a la que nos arrastra la consideración técnica del ente-, nos habla Aristóteles: Si la ciudad "es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad [*plethos gar ti tén phýsin estín he pólis*], y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre." Aristóteles, *Política* II 1261 a, trad. esp. J. Marías y M. Araújo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005, p.

del que la perspectiva histórico-esencial ha identificado el comienzo.⁹⁰ De un lado, la expansión de lo político, entrelazado con la tecnociencia, es imparable:

28. Sobre la confluencia ya a nivel etimológico de *plêthos* y *pólis*: “‘Pólis’ guarda un estrecho parentesco etimológico con los vocablos griegos ‘pléos’ (lleno), ‘polýs’ (mucho) y ‘plêthos’ (multitud).” J. Ezquerro, “Pólis y Caos. El espacio de lo político”, *Res publica*, 21, 2009, pp. 21-37, p. 21.

⁹⁰ Un comienzo, el moderno, que entronca con la *humanitas* como *romanitas* -que hoy vivimos como ‘globalización’- en la que se afianza la interpretación del inicio griego del ente como factible (“Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es ‘humanista’. [...] El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la ‘esencia’ más universal del ser humano. El hombre se entiende como *animal rationale*.”, M. Heidegger, “Carta sobre el ‘Humanismo’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 265). Ahora bien, con el paso de la política griega a la romana se pierde la posibilidad de limitar la acción del individuo -límite para el que se proponía la vía del consenso-, teniendo en cuenta el desplazamiento en la noción de ‘ley’ que se produce ahí. En Grecia, donde se considera que “[l]a desmesura, como decían los griegos, no reside en el hombre que actúa y su *hybris* sino en que las relaciones surgidas de la acción son y deben ser de tal especie que tiendan a lo ilimitado”, el ámbito de lo político contenía ese peligro: “A esta tendencia a lo ilimitado se enfrenta el *nomos* griego circunscribiendo la acción a lo que pasa entre hombres dentro de una *polis* y sujetando a ésta todo lo externo con que en su actividad deba establecer vínculos. Sólo así, conforme al pensar griego, la acción es política, es decir, vinculada a la *polis* y, por lo tanto, a la forma más elevada de convivencia humana. Gracias a la ley que la limita e impide que se disperse en un inabarcable y siempre creciente sistema de relaciones la acción recibe la figura permanente que la convierte en un hecho cuya grandeza, esto es, cuya excelencia, pueda ser conservada y recordada. De este modo la ley se enfrenta a la fugacidad de todo lo mortal, tan peculiar y manifiestamente sentida por los griegos, tanto a la fugacidad de la palabra dicha como a la volatilización de la acción realizada. Los griegos pagaron esta fuerza productora de figuras de su *nomos* con la incapacidad de formar un imperio” H. Arendt, *¿Qué es la política?*, pp. 126-7. Por su parte, en el anonimato de la globalización, lo político atraviesa esa delimitación de la ciudad -en la que lo público se ciñe a lo visiblemente expuesto a los demás- y la ley se convierte en un instrumento que posibilita la ampliación de la *humanitas*: “el concepto de una política *exterior* y por tanto la noción de un orden fuera de las fronteras del propio pueblo o estado es de origen exclusivamente romano. Esta politización romana del espacio entre los pueblos da inicio al mundo occidental, es más, sólo ella genera el mundo occidental *qua* mundo.” En esta ampliación, la mirada política de Arendt no contempla el peligro de una expansión de lo técnico y desertización del mundo, al modo de Heidegger, sino la posibilidad de que se dé la libertad: “Cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad. Lo que queda fuera de él no tiene ley y, hablando con exactitud, no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana es un desierto. [...] Si las guerras son otra vez de aniquilación entonces ha desaparecido lo específicamente político de la política exterior de los romanos, y las relaciones entre los pueblos han ido nuevamente a parar a aquel espacio desprovisto de ley y de política que destruye el mundo y engendra el desierto. Pues lo aniquilado en una guerra de este tipo [...] es sobre todo el espacio entre los combatientes y entre los pueblos, espacio que en su totalidad forma el mundo sobre la Tierra.” H. Arendt, *op. cit.*, p. 129. Para la perspectiva filosófica heideggeriana, en cambio, indolente al sufrimiento de los hombres, lo que con el *Imperium* ocurre es la ocupación del centro que, en cuanto vacío, posibilitaba la multiplicidad de voces discrepantes. La ocupación del centro conlleva la constante actividad que impida otras voces, la acaparación de la visibilidad: “La esencia del *imperium* reposa en el *actus* de la constante ‘acción’. La *imperiale actio* del constante sobrepasar a los otros [*der ständigen Überhöhung der anderen*] implica en sí que los otros, en caso de que éstos se eleven al mismo

“La nueva política es una consecuencia esencial interna de la ‘técnica’ [...]. [P]or sí misma esa nueva política es la organización del pueblo por medio de maquinaciones para alcanzar el máximo ‘rendimiento’ posible [...] es decir, para criarlo y disciplinarlo. De esta conexión esencial resulta que una cosmovisión política del pueblo jamás podrá llegar a dominar la ‘técnica’. Lo que en su esencia ya es siervo, jamás puede llegar a ser señor. Sin embargo este nacimiento de la nueva política a partir del campar de la técnica [...] en el sentido de la historia del ser (surgiendo de la deformación, del campar del ser a causa de las maquinaciones), es necesario, y por eso no es ningún objeto posible de una

nivel o se aproximen, incluso, a un altura próxima al mandato, sean derrocados” M. Heidegger, *Parménides*, p. 55. Siendo, en este modelo imperial, el ámbito de visibilidad ya no lugar de exposición pública sino de ejercicio exclusivo del poder y de la violencia, todo aquello que tenga que ver con lo ‘oculto’ significará limitación de la visibilidad que se ejerce y expande constantemente. Las consecuencias de este desplazamiento, para el análisis filosófico, no pueden remitir al modo en que los hombres se comportan entre sí, sino, una vez más, a la vinculación de lo humano con lo divino, es decir, al acontecimiento del ser: “Lo decisivo radica en que la latinización ocurre como una transformación de la esencia de la verdad y del ser [*Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins*], dentro de la esencia del dominio grecorromano de la historia. [...] Esta transformación de la esencia de la verdad y del ser es el originario acaecer-propicio de la historia [*das eigentliche Ereignis in der Geschichte*].” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 57. Lo que interesa aquí, en la perspectiva de la Historia del ser, es que ni lo romano, como tampoco la Modernidad, rompen con el inicio griego: “Lo imperial como el modo de ser de una humanidad histórica no es, empero, el fundamento de la transformación esencial de la *alétheia* en *veritas* como *rectitudo*, sino que es su consecuencia, y esta consecuencia es a su vez una causa posible y la ocasión para el despliegue de lo verdadero, en el sentido de lo correcto. [...] [E]l estado histórico del mundo, que llamamos época moderna [*Zeitalter der Neuzeit*] [...] reposa también en el acaecimiento-propicio de la romanización de la humanidad griega.” *Ibidem*. En esta perspectiva, ya no se trata de lo político sino de tomar distancia de la *romanitas* como el fenómeno de encubrimiento que impide -entre otros, a Nietzsche-, una ‘confrontación’, es decir, hacer la experiencia de la *alétheia*. Lo importante del “hecho de que vemos aún hoy el mundo griego con ojos romanos” es que esto ocurra “dentro de la histórica confrontación metafísica del mundo moderno con la Antigüedad.” M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 57-8. Se trata de leer este pasaje con la sobriedad de la Historia del ser, en un ‘*pathos* de la distancia’, sin llevar a primer plano el comportamiento entre los hombres, lo que no impide que se saquen conclusiones para lo político, pero que hay mantener en su ámbito correspondiente. No obstante, este mismo pasaje del *Parménides*, se puede ver a otra luz: “Heidegger dice que ‘nosotros’ (esto es, los alemanes en guerra) ‘pensamos la *pólis* griega y lo político’ de un modo completamente antigriego. Pensamos lo ‘político’ a la romana, esto es: de manera imperial.” Y de ahí: “En una coyunda -que no deja de ser malévolamente urdida por Heidegger- entre el *imperator* romano y el Dios colérico -judío- del Antiguo Testamento, la política ha devenido para nosotros (o sea, para los alemanes de los años cuarenta) conjunción de exhorto (*Geheiss*) y voluntad: *Befehl* en la que se decide lo justo (*ius*, de *iubeo*: obedecer). El seguimiento solicitado en la *Rektorsrede* no puede ya ofrecer resistencia a ese *imperium*, que vuelca la *dike* griega en la *iustitia* romana (cabe preguntar si aquí habría que añadir: nacionalsocialista). A este *imperium* le corresponde la humillación de los otros, cumplida en el *Obensein*, en el ‘poder-ver-desde-arriba’ (*Übersehen-können*), cara premonición del *panóptico* foucaultiano. [...] Con ello ‘acaece un giro en el fundamento esencial de la historicidad de la historia’. ¿Está hablando Heidegger de Roma o de la Alemania nazi?” F. Duque, “La tentación del abismo. Incitaciones y vías políticas desde el pensamiento de Heidegger”, en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, pp. 93-110, p. 104.

‘oposición’ miope con ayuda del recurso a ‘cosmovisiones’ anteriores y a posiciones de fe. Lo único necesario es la resonancia de posibilidades originales y el impulso para una meditación que por su parte sea creadora y que hoy, a diferencia de antaño, solo puede pensar en términos de siglos.”⁹¹

De otro, la filosofía, es ‘inmediatamente’ inútil y, en esa misma medida, está a resguardo de lo político (y de lo científico, lo artístico, etc.). El problema es, entonces, si hablar hoy de lo trágico de la filosofía es, de nuevo, confundir lo moderno con lo griego, querer responder desde las coordenadas inadecuadas y no, más bien, lo propicio en el ‘ocaso’ (*Untergang*), en lo occidental, como nos ha dicho ya Heidegger. O quizá, se trata aquí de otro problema, el de que arrastrar lo trágico al ámbito de lo agónico sea uno más de los gestos de la *hybris* técnica, en el requerimiento de una inmediata incidencia en lo realmente efectivo para hablar o no de lo filosófico.⁹² Para ello, parece que nociones como la de ‘sujeto’ tienen difícil encaje en la tarea de una preservación de lo humano, si se asocia con “ese mínimo de voluntad y de dominio que Heidegger le niega”.⁹³ Se desatiende la parte sustantiva de la Historia del ser a la que apuntan nociones como la de la ‘tonalidad’ (*Stimmung*), en torno a la cual no rigen los esquemas conceptuales de la Modernidad.

1.4.4 Fundación de la filosofía y tonalidad del pensar en el otro inicio: la comprensión de los *Beiträge* como acceso a *Ser y tiempo*

Ahora bien, si volvemos a lo agonístico no como lugar abocado al consenso sino, apartándonos de la mirada romana, como espacio de conflictividad, como la lucha por los significados en la que rivalizan los distintos ‘regímenes discursivos’ -tomamos esta noción de Lyotard, pero desligándola del rígido universo sónico en el que se mueven los discursos, según su propuesta filosófica- hay en la Historia del ser una vía de recuperación de lo inicial, es decir, de vaciamiento del centro, apenas trabajada, creemos, en la que la tonalidad -como

⁹¹ M. Heidegger, “Reflexiones VI”, *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros (1931-1938)*, pp. 369-70.

⁹² No se puede pasar por alto el que la inutilidad de la filosofía, por cuanto es un “saber que se anticipa [*vorausspringende Wissen*]” se restrinja a lo inmediato: “es el saber inmediatamente [*unmittelbar*] inútil pero a la vez soberano de la esencia de las cosas”. M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, pp. 5 y 6. Así como tampoco que el pensar filosófico (que mantiene viva la pregunta por el ser, es decir, lo que es la filosofía como “preguntar incesante [que] permanece siempre y necesariamente *extraña* al pensar aferrado al cálculo, a la utilidad y a la aptitud de aprender”, M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 6) vea peligrosamente cercado su margen de acción –‘pues también el pensar esencial es un actuar’, nos dice Heidegger-: su lugar ahora “solo se incardina en la ‘situación’ actual de la filosofía en la transición al otro inicio [*Anfang*]. Ella es meditación sobre esta transición misma en cuanto que el ámbito de la historia del ser que permanece inaccesible a toda historiografía.” M. Heidegger, “Reflexiones VI”, *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros (1931-1938)*, p. 373. [trad. modif.]

⁹³ L. Ferry y A. Renaut, art. cit., p. 124.

alimento del lenguaje-⁹⁴ tiene un papel central para la filosofía, que ya no podrá orientarse por las coordenadas conocidas de receptividad-espontaneidad o por criterios como el de racionalidad-irracionalidad. En línea con lo que J.-F. Lyotard ha escrito acerca del vínculo de la filosofía con el sentimiento -con lo libidinal-, entendemos que los *Beiträge*, en ese sentido al menos, se convierten en la acreditación de unas nociones sobre las que apuntalar otro inicio para la filosofía, constatándose a la vez que ya no puede consistir en el lugar que abarca, articula y ajusta las pretensiones de los diferentes géneros discursivos -político, jurídico, económico, ético, etc.-.

La tarea para esta filosofía surge ante la necesidad, clamorosa, de darle voz a una falla (un 'diferendo', *différend*, una sustracción) en lo discursivo, y ese es el punto que podemos ilustrar aquí gracias a Lyotard:

"La diferencia es el estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía. [...] Lo que corrientemente se llama el sentimiento es ese estado. Hay que buscar mucho para encontrar las nuevas reglas de formación y de eslabonamiento de proposiciones capaces de expresar la diferencia revelada por el sentimiento si no se quiere que esa diferencia quede inmediatamente ahogada en un litigio y que la voz de alerta dada por el sentimiento haya sido inútil. El objetivo de una literatura, de una filosofía y tal vez de una política sería señalar diferencias y encontrarles idiomas."⁹⁵

Pues bien, si leemos esto sentimental de lo que habla Lyotard en línea con la noción heideggeriana de 'tonalidad', la experiencia que en los *Beiträge* se lleva a cabo, en esa liberación del discurso de la Modernidad y desprendimiento del mundo, es el intento de 'encontrar el idioma' o, dicho con Heidegger, de dar con la palabra inicial, y esto es posible cuando el lenguaje arraiga en la 'gracia' de la tonalidad.⁹⁶ Es en el lenguaje en cuanto

⁹⁴ Tal como se aclara en los años de la Historia del ser: "No se puede preguntar al lenguaje por su 'posibilidad ontológica', sino que sólo puede ser proyectado en la unidad de la hendidura esenciante del ser-ahí [Da-sein]." M. Heidegger, *GA 82: Zur eigenen Veröffentlichungen*, p. 89. A su vez, respecto a esa unidad de la 'hendidura' (*Zerklüftung*), consiste en la relación recíproca entre 'tonalidad' (*Stimmung*) y 'proyección' (*Entwerfung*). Ambas constituyen la 'réplica' (*Bestreitung*) del conflicto mundo-tierra (cfr. M. Heidegger, *op. cit.* p. 88), así como la 'instancia' (*Inständigkeit*) (cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 80). Por otra parte, "lo que entona [*das Stimmende*], la tonalidad primordial propia, la tonalidad originaria, es el ser como hendidura" (cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 79). Brevemente: el lenguaje, en su carácter de proyectado, el hacerse palabra el lenguaje, se nutre de la tonalidad en cuanto algo del ser. En esa perspectiva, dar con el 'lenguaje del ser' exige 'perder el sentido'.

⁹⁵ J.-F. Lyotard, *La diferencia*, trad. cast. A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 26.

⁹⁶ Sobre la tonalidad como *cháris*, como 'gracia', cfr. M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'El Rin'*, p. 38, M. Heidegger, *Zur eigenen Veröffentlichungen*, p. 77, M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 151, M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 151 o M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 107.

‘entonado’ en el que se puede acreditar el fenómeno de retracción del ente como tal.⁹⁷ Y es a partir de ese fenómeno como la Historia del ser, en su gesto de ‘sustracción’ (*Entzug*) del lenguaje de la metafísica, posibilita el vaciamiento del centro, posibilitando que lo impolítico -la ‘vida’ y lo divino- funde de nuevo, en el otro inicio, un espacio como el de lo político. Pero, para ello, hemos visto que no puede acudir a lo político mismo, a la agonística como tal, sino atender a lo trágico, a lo impolítico, que también es algo del lenguaje y de las ‘pasiones instituyentes’.⁹⁸

Hemos dicho que este ámbito de las tonalidades apenas se ha explorado. Uno de nuestros objetivos es constatar la posibilidad avistada para la filosofía en los *Beiträge* a partir de un lenguaje que arraiga en cierta ‘tonalidad fundamental’ tanto para lo transitorio como para la filosofía futura, una ‘contención’ (*Verhaltenheit*), a raíz de la cual quepa en la totalidad del ente, en cuanto ente ‘verdadero’, la preservación de lo humano. Este punto se tratará dentro de la Parte V, “*Vom Ereignis (Beiträge zur Philosophie)*” (pp. 473-555). Una noción de lo humano que no se delimita en su distanciamiento de ‘lo natural’,⁹⁹ sino que es capaz de armonizar la existencia con una naturaleza -léase aquí como ‘tierra’-,¹⁰⁰ que no sólo sobrecoge como lo externo,¹⁰¹ ya que en la pregunta por el

⁹⁷ “El ser separa [*ent-setzt*], en tanto acontece propiamente al ser-ahí. Este separar es un entonar [*Dieses Ent-setzen ist ein Stimmen*], efectivamente, es el trazado originario de lo tonal [*der ursprüngliche Aufriss des Stimmungshaften selbst*]. La tonalidad fundamental de la angustia soporta el separar, por cuanto este separar niega [*nichtet*] en un sentido originario, es decir, depone [*ab-setzt*] al ente en cuanto tal, o sea que este negar no es un mero decir ‘no’ [*dieses Nichten ist kein Verneinen*], sino que, si tuviera que interpretarse desde algún comportamiento que lo tuviera en consideración de algún modo concreto [*aus dem stellungnehmenden Verhalten*], sería un afirmar el ente en cuanto tal como algo depuesto [*ein Bejahen des Seienden als solchen als des Ab-gesetzten*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 381/483. [trad. modif.]

⁹⁸ “Pues la ciudad *es*, en origen y como origen, el producto de las pasiones instituyentes que la crean como *su* lugar -siempre re-fundable: pasionalmente instituible y destituible- de dominación.” J. M. Cuesta, *op. cit.*, pp. 34-5. Recordemos cómo Heidegger pone del lado de lo elemental al lenguaje, a la tonalidad y a las pasiones.

⁹⁹ Como en la consideración de la cultura -o el espíritu- como una nueva naturaleza transformada. A eso podría dar lugar pensar según lo que se ha dicho de nuestras “disposiciones naturales”, es decir, en el hecho de que “al estar tales disposiciones ajustadas al mero estado natural se ven perjudicadas por el progreso de la cultura y viceversa, hasta que el arte en su perfeccionamiento se torna nuevamente Naturaleza [*bis vollkommene Kunst wieder Natur wird*]: lo que constituye el fin último del destino moral de la especie humana [*letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist*].” I. Kant, “Probable inicio de la historia humana”, trad. esp. C. Roldán y R. Rodríguez, en I. Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 77-93, p. 86.

¹⁰⁰ “El imperar [*Walten*] de lo natural de la naturaleza acontece para la humanidad en la tierra [...] en la que se funda el habitar en el mundo del hombre histórico.” M. Riedel, “Wie ist eine Ethik der Natur möglich? Heidegger und die Notwendigkeit des ‘anderen Anfangs’ der Philosophie”, en M. Riedel, *Hören auf die Sprache*, pp. 259-99, p. 297. Y también: “En el surgir de lo natural en la naturaleza esencia la tierra como lo que resguarda [*das Bergende*] que, a la vez, se oculta.” M. Riedel, *art. cit.*, p. 299.

¹⁰¹ “Al contrario que la significación kantiana de la naturaleza dinámicamente sublime en el juicio estético, para Heidegger la *violencia de la naturaleza* [*Naturgewalt*] tiene *poder* [*Macht*] sobre nosotros.

lenguaje no se trata “simplemente de poner uno al lado del otro a la ‘naturaleza sin habla’ y al ‘hombre que habla’ sino de acercar ambos entreveradamente en la escucha del lenguaje”.¹⁰²

Intentaremos mostrar en nuestra investigación que la relevancia que adquiere la tonalidad en el desplazamiento de la Ontología fundamental a la Historia del ser es un mecanismo con el que contrarrestar el peligro de la inhumanidad.¹⁰³ El enfoque filosófico preciso para dar cuenta de fenómenos de este tipo, se puede seguir en el paso del análisis de la *Konstitution* del ‘ahí’ de la existencia¹⁰⁴ al de su fundación (*Dagründung*).¹⁰⁵ En ésta, se lleva a primer plano una dimensión que abre una distancia en la coincidencia de hombre y existencia de la que partía el trayecto de *Ser y tiempo*.¹⁰⁶

[...] ‘La naturaleza como tal impera [*waltet*] sólo donde se comprende al *ser*; el ser, no obstante, se comprende en su aspiración a ser [*Seinerstrebnis*] o, como dicen los griegos, en el *éros*.’” M. Riedel, art. cit., pp. 290-1. Recordemos aquí el gesto de escisión con lo natural que se produce frente al objeto sublime y que produce temor: cuando “encontramos en nuestra capacidad racional otro patrón de medida no sensible que tiene bajo sí aquella misma infinitud como unidad, frente a la cual todo en la naturaleza es pequeño, y en esta medida encontramos en nuestro ánimo una superioridad sobre la naturaleza, incluso en toda su inconmensurabilidad, del mismo modo, la irresistibilidad de su poder también nos da a conocer a nosotros, considerados como seres naturales, nuestra impotencia física, pero descubre al mismo tiempo una capacidad para enjuiciarnos como independientes frente a ella” I. Kant, *Crítica del discernimiento*, trad. esp. S. Mas y R. R. Aramayo, A. Machado Libros, Madrid, 2003, p. 221.

¹⁰² M. Riedel, art. cit., p. 293. Al tratar aquí Riedel de “la poesía [*Dichtung*] en cuanto ese acontecimiento fundamental en el que la existencia histórica del hombre se comporta respecto de una naturaleza que entra en el lenguaje como el ‘imperar’ (*Walten*)”, remite a *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, en el punto en el que se afirma que “nada puede ‘hablarnos’ de un modo más penetrante que el imperar de la naturaleza, en lo grande y en lo pequeño.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 76.

¹⁰³ En su correspondencia personal, en carta a E. Blochmann, Heidegger localiza la manifestación en el presente de ‘lo inhumano’ al referirse al “nacionalsocialismo realmente existente”, si bien que en 1947 y, como decimos, en privado: “De lo que se trataba era de reconocer lo que había, ‘sin doctrinas’, y de defenderse -a pesar de que faltaran exámenes en profundidad- ‘sencilla e incesantemente contra la irrupción de lo inhumano’, de esa falta de humanidad ‘cuyas argucias no fuimos capaces de reconocer al pronto y a la cual dejamos, harto irreflexivamente, el ejercicio del poder.’” Cfr. en O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 442.

¹⁰⁴ Leyendo el apartado A del capítulo de *Ser y tiempo* “El estar-en [*In-sein*] como tal”: “La constitución existencial del Ahí [*Die existenziale Konstitution des Da*]”, en el que se trata de la disposición afectiva, del comprender y del discurso. Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 158 y ss. Ya al pronto de su publicación, le pareció a Heidegger el término *Konstitution* poco afortunado, por poder llevar hacia el neokantismo (“Pero hablar de ‘constitución’ [*Konstitution*] del unos-con-otros es equívoco, pues el propio concepto de ‘constitución’ se vuelve equívoco con facilidad [...] [S]i ese concepto significa, como en el caso del neokantismo, construcción en el sentido de un hacer-surgir a partir de elementos simples, aunque ciertamente no psicológicos, entonces ese concepto no tiene aquí (es lo menos que cabe decir) sentido alguno”. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 157.

¹⁰⁵ Cfr. *infra*, n. 319.

¹⁰⁶ “En cuanto comportamientos [*Verhaltungen*] del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (el hombre). A este ente lo designamos con el término *Dasein*. La investigación científica no es el

Ahora, diferenciadas la existencia y lo humano en su vinculación en la ‘instancia’,¹⁰⁷ lo que se ha perdido y hay que recuperar no es el ‘modo propio’ (*Eigentlichkeit*) de existencia sino que está en peligro lo humano como tal.¹⁰⁸ En esta problemática, para las objeciones usuales a la filosofía de Heidegger, como la de que carece de una ética, seguiremos líneas interpretativas en las que se ha considerado que “la ontología existencial es ya de por sí, entendida correctamente, una ética de la existencia”, lo cual sigue valiendo para la “transformación inmanente” de la pregunta por el ser de los años treinta, con el añadido de que la tonalidad fundamental remite ahora a “la voz que ya no habla más en términos metafísicos de fundamentación última, sino como el abismo del *fundamento* del que se ha hecho la experiencia, que nos habla en su histórico ausentarse [*Ausbleiben*] y que llama al ‘otro inicio’”.¹⁰⁹ En ese desplazamiento, si la angustia llevaba, en la Ontología fundamental, a la formación del “*ethos* de la propiedad [*Eigentlichkeit*]”, en la ‘contención’ (*Verhaltenheit*), la tonalidad fundamental del tránsito según los *Beiträge*, “este mismo *ethos* se llama la *actitud propia* [*eigentliche Haltung*] de la que se hace la experiencia histórico-esencialmente.”¹¹⁰

Como campo a explorar en relación con lo inhumano de la técnica, nuestra condición de ‘mortales’ -noción con la que se recoge, en plural, en la Historia del ser el papel de la finitud de la existencia-, puede ofrecer un punto de apoyo a la legitimidad de nuestras tradiciones que no se instrumentalice como se ha hecho con la noción de ‘vida’.¹¹¹ Sigue estando pendiente y sin cerrar, creemos, lo que dice P. Cerezo acerca de “la cuestión

único ni el más inmediato de los posibles modos de ser de este ente. Por otra parte, el *Dasein* mismo se destaca frente a los demás entes”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 34.

¹⁰⁷ Sobre la instancia como “el ámbito del hombre fundado en el ser-ahí”, al que le corresponden ‘vigor’ (*Stärke*), ‘decisión’ (*Entschiedenheit*), ‘generosidad’ (*Milde*) y ‘simplicidad’ (*Einfachheit*), cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 243/298-9.

¹⁰⁸ El *animal rationale* amenaza con transmutar en “*animal tecnificado*, que comienza a reemplazar los instintos, que ya se tornan más débiles y groseros a través de lo gigantesco de la técnica.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 92/98. En esta pérdida de lo instintivo, se pierde “la animalidad originaria del animal inserto” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 225/275) de modo que donde la técnica nos lleva ni es a la cultura que se impone sobre la naturaleza ni tampoco hace posible un regreso a ésta. En línea con esto, se ha hecho notar que “la posible animalización de la especie [humana] por reducción a la animalidad laboral no está lejos de las reflexiones del propio Heidegger en la ‘Carta sobre el humanismo’ o en la ‘Superación de la metafísica’, en donde aparece en el horizonte del nihilismo cumplido la figura del hombre como *bestia de labor*.” J. L. Pardo, “Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 1998, pp. 145-96, pp. 157-8.

¹⁰⁹ P.-L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, pp. 147-8.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ “¿Qué es aún para nosotros planta y animal, si quitamos la utilidad y el embellecimiento y entretenimiento? [...] Lo ‘viviente’ ofrecerá, como todo lo objetivable, infinitas posibilidades al progreso de la ciencia y sin embargo a la vez se sustraerá más y más en cuanto al mismo tiempo más infundada se torne la ciencia misma.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 226/276.

decisiva [de] si la hermenéutica heideggeriana, al destruir el ídolo de la subjetividad, libera un nivel más rico y profundo de la eticidad [...] En otras palabras, si se abre con ello una experiencia más originaria de lo humano.”¹¹² Y sigue pendiente, seguimos creyendo, acreditar “que la experiencia del ‘ser mortal’, verdadero hilo conductor de la reflexión ética heideggeriana [...] está preñada de posibilidades.”¹¹³ Allí donde se ha visto una “fascinación por la muerte”,¹¹⁴ nosotros indagaremos en la vía que el propio Cerezo adelanta como posibilidad y que es la apuesta por un “vínculo del ser-mortal” como ámbito no susceptible de asimilación técnica y que puede sostener fundadamente el “vínculo del ‘género humano’” sobre el que se han erigido las instituciones de nuestra tradición occidental.¹¹⁵ Haciendo pie en la comunidad de mortales, el vínculo de lo humano “no residiría tanto en la comunidad de naturaleza racional, al modo estoico/cristiano, como en la más profunda naturaleza sensible y sufriente. La autocrítica y la exigencia de comunicación no estaría guiada por un ‘a priori’ lógico/comunicativo y fundada trascendentalmente, cuanto por el apremio de la necesidad de los que sufren un mismo destino, que es preciso asumir en común...”, dice Cerezo.¹¹⁶

Esta vía señalada nos parece una disyuntiva viva en el intento de dar con un espacio para lo filosófico, que es lo que rastreamos en esta investigación, dedicada en su desembocadura a los *Beiträge* -si bien se irá aludiendo, intermitentemente, a algunos de sus análisis a lo largo de este estudio- y planteada como el intento de acceso a un decir en el que algo se despide y algo se anuncia en esa despedida, un decir refractario a entrar en el molde de nuestro sentido, volcado desde dentro del discurso filosófico -ciertamente académico- hacia el borde de la nada. Sin duda, la lectura de los *Beiträge* es una apuesta constante a mantenerse en el filo del pensar. En palabras del curso del año 29-30: “Ningún cognoscente está necesariamente a cada momento de modo tan extremo al borde del error como el que filosofa.”¹¹⁷

¹¹² P. Cerezo, “De la existencia ética a la ética originaria”, en VV. AA. *Heidegger: La voz de los tiempos sombríos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, pp. 11-79, 77.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ P. Ricoeur, *Historia y narratividad*, trad. esp. G. Aranzueque, Paidós, Barcelona, 1999, p. 212.

¹¹⁵ Pöggeler incide en ese punto que echa en falta en Heidegger: “resulta imposible que a este tipo de pensar se le ocurra defender la igualdad de derechos del hombre respecto a la inviolabilidad de su propia vida o la libertad de creencia [...] El derecho y, por ende, la política entendida como mera organización, la ciencia como saber instrumentalizado, la movilización técnica de las energías: todo ello se recoge en el mero ‘sonar’ del estado de necesidad al que han conducido el abandono del ser, tanto en la tradición metafísica como en la cosmovisión y política totales del presente.” O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 458-9.

¹¹⁶ P. Cerezo, art. cit., p. 78.

¹¹⁷ M Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 44.

1.5 Sobre la terminología y la puntuación

Si bien la cantidad de textos de Heidegger de los que se dispone hoy en día en español es significativamente mayor que hace unos años, hay que decir que, paradójicamente, sigue habiendo un problema de acceso a su filosofía en nuestro idioma.

No se está haciendo aquí referencia al desigual mimo con el que se han editado sus obras en español, ni a la gran disparidad en el vertido entre unos textos y otros. En relación a esto, un buen número de las traducciones que han ido saliendo al mercado nos parecen más que acertadas pero, por norma general, se advierte un escollo, quizá ya insalvable, para aquel que quiera pensar con Heidegger y hablar en español de su filosofía.

Más allá de esas logradas traducciones, y del esfuerzo por traer a casa un modo de decir, sin duda, críptico e inhóspito ya en origen, el hábito adquirido por el intérprete a mostrarnos 'su' Heidegger ha redundado en un ramillete de versiones posibles que acompañan a cada término del original y que tiene un tamaño tal que no hay glosario que pueda asegurar una lectura fiable, en la que se sepa a qué refiere tal término o tal otro. No es inusual, al pasar de un texto a otro de Heidegger en su versión española, que el lector tenga que ir retraduciendo por su cuenta bastantes de los términos que van apareciendo pero de los que se tenía noticia en otra versión, a veces muy alejada de la que se está leyendo. Tampoco es inusual tener que ir, finalmente, al original en alemán para comprobar al menos de qué conceptos se está hablando.

Queda, así pues, la lectura de las obras heideggerianas, inevitablemente a expensas del original y queda, para el lector, la disyuntiva de cómo acceder y pensar, en su lengua vernácula y, sobre todo, cómo decir luego a otros con sus propias palabras, lo que hay en la filosofía de Heidegger, no en relación a una obra en particular sino a su producción entera. Un autor cuya escritura, por otra parte, está constantemente reciclando conceptos y reutilizando análisis de hace años que se entrelazan en textos de diferentes proyectos, cosa que se pierde en las traducciones, dada esa diversidad de opciones de un mismo término ya en circulación.

Antes de dar por imposible, no obstante, un acceso cabal a su obra en nuestro idioma, antes también de dejarnos llevar por su idiolecto e injertarlo tal cual al español *-fiat diligentia, pereat lector*, podría decirse-, se ha intentado aquí preservar en ese punto la legibilidad de este trabajo escogiendo una terminología que tenga en cuenta el fondo del pensar heideggeriano, como no puede ser de otra forma en sede filosófica, pero que sea en no menor medida sensible a la 'historia efectual' de los textos y sus traducciones, así como a la comunidad de lectores interesados en todo el trayecto intelectual de Heidegger. A pesar de que la lectura del original nos haya sugerido alguna nueva opción para tal término, hemos tendido a no engrosar las opciones que ya hay. Por eso, a la hora de proponer aquí una versión española de cada uno de los términos heideggerianos, nos hemos decantado, muchas de las veces, por una opción de entre ese ramillete de versiones atinadas y que ya circulan en las traducciones. En esa elección, se ha contado con que dicha comunidad de los lectores de Heidegger está habituada a leer, por ejemplo, 'existencia', 'estar humano', 'ser ahí', etc., y entender que se trata del término '*Dasein*'.

Hemos contado con esa flexibilidad y con que se trata, en definitiva, de que para el lector siga siendo reconocible de qué concepto heideggeriano se está hablando.

En cualquier caso, nos parece que no deja de ser algo saludable cierta indeterminación y borrosidad en la lectura con la que, según vamos leyendo, sostenemos tal palabra o tal otra, algo que, mientras no desemboque en un punto ya de incomprensión, pueda quizá redundar en una interpretación más ‘adecuada’, precisamente por menos ‘exacta’, en línea con lo que H.-G. Gadamer proponía como criterio para dar con los términos que pide una traducción. Intentando seguir esa línea, no hemos recurrido a transliteraciones que, por otra parte, parecen dar por hecho la inaccesibilidad del lenguaje heideggeriano, del que apenas cabría simular las extravagancias sígnicas.

De todas formas, la versión de alguno de los términos que aparece en este escrito no es la más habitual. En estas ocasiones, hemos considerado que la versión más extendida puede llegar a despistar del asunto. Dada la naturaleza de esta tesis, que trata de temas que atraviesan los distintos proyectos heideggerianos -Hermenéutica de la facticidad, Ontología fundamental, Metaontología, Metapolítica, Historia del ser-, la dificultad se acrecienta debido a los diferentes armónicos que las palabras van adoptando según de qué proyecto se trate. Se ha intentado mitigar esas fluctuaciones a la hora de elegir los términos, privilegiando ciertas opciones, menos certeras quizá para cierto texto determinado, pero con una mayor permeabilidad para recoger los desplazamientos semánticos del autor. No se ha contemplado la opción de dejar sin traducir las palabras rectoras del pensar heideggeriano, si bien se han dejado excepcionalmente las ocurrencias del término en alemán que usualmente se traduce por ‘existencia’ (*Dasein*), tal como aparece en varias de las traducciones manejadas, entre ellas, la de *Ser y tiempo* de J. E. Rivera, que es la más difundida y atinada.

Una de esas ocasiones en las que no se ha seguido la versión más extendida aparece en el título mismo de la tesis, en el que la expresión “histórico-esencial” sustituye a la habitual expresión “ontohistórico”, con la que se suele traducir ‘*seynsgeschichtlich*’, o también ‘*seinsgeschichtlich*’. En ese caso, se ha optado por una traducción de ese término que no recuerde a nada ‘ontológico’ y se ha sustituido por una indicación a lo ‘esencial’, aunque no aparezca como tal en la letra de la expresión en el original alemán. Creemos que la opción que seguimos se aviene mejor con el espíritu del proyecto de una ‘Historia del ser’, al hacer referencia de ese modo al ‘esenciarse’ (*Wesung*) del ser, uno de los términos protagonistas en los *Aportes a la filosofía*. Evitamos así referirnos a lo ‘ontológico’ como parte constituyente de este proyecto, si bien se seguirá haciendo referencia a ello, pero ahora dentro de lo que constituye el tema, es decir, como parte de la ‘historia de la metafísica’ que se aborda en estos *Aportes*.

Por otro lado, no traducimos ‘*Seynsgeschichte*’ por ‘historia esencial’ y sí por la usual expresión ‘Historia del ser’ porque consideramos que, puesto el lector en antecedentes, no es preciso diferenciar gráficamente la noción de ‘ser’ (*Sein*) que se maneja en el proyecto ontológico-fundamental, como ‘ser del ente’, respecto de esta noción de ‘ser’ (*Seyn*) que se recoge con la

grafía antigua alemana, para aludir a una noción histórica e ‘inicial’ de ser que no se ubica ya en el campo de la ‘entidad del ente’. Según comenta F.-W. von Herrmann, editor de los *Beiträge*, en el propio original no se respeta siempre la distinción entre *Sein* y *Seyn*¹¹⁸ y, como es lo habitual, será nuestra atención al contexto la que corrija, mientras leemos, esas posibles confusiones.

En relación a pautas de puntuación, en este texto, se ha acompañado con el término original en alemán puesto entre corchetes, aquellos casos en los que aparece dentro de una cita, al menos la primera vez, una palabra central de la filosofía heideggeriana o de peso para nuestro desarrollo del asunto. Por ejemplo: “existencia [*Dasein*]”.

De esas ocurrencias de palabras centrales para Heidegger, no siempre se dará la misma versión española. En algunos de los casos en los que, en la traducción ya disponible, ciertos términos aparezcan en otra versión de ese ramillete de opciones posibles y adecuadas al asunto, se ha respetado tal cual la traducción, en aras de la fluidez en la lectura, pudiéndose encontrar también lo siguiente: “estar humano [*Dasein*]”, así como, excepcionalmente, cuando se cite de la versión española de *Ser y tiempo* que hemos manejado, directamente: “*Dasein*”.

En la transcripción de ciertos pasajes, hay casos en los que el propio traductor ha especificado por su parte qué término se está vertiendo ahí. En esos casos, aparecerá entre paréntesis el término del original que aparece ya en el texto citado: “estar humano (*Dasein*)”.

Se han modificado, no obstante, muchas de esas traducciones, indicándolo siempre, ya se trate del cambio de una sola palabra, ya de algo que afecte al sentido mismo del pasaje entero. En estos casos, tras localizar la cita y referenciarla en la nota al pie, se hace notar dicha modificación, poniéndolo entre corchetes: [trad. modif.]

Las citas aparecen entrecomilladas, con comillas dobles: “ ”.

Cuando se aluda a cierto pasaje ya citado, se ha entrecomillado, con comillas simples, sin acompañar referencia en nota al pie: ‘ ’.

También se han utilizado estas comillas simples para marcar términos técnicos de la filosofía heideggeriana o expresiones que han adquirido un sentido determinado en el desarrollo de una argumentación o en el texto en general.

En los casos en que acompañe a estos términos, así entrecomillados, una mención al término original correspondiente, se ha puesto entre paréntesis el término original correspondiente: ‘acontecimiento propio’ (*Ereignis*).

Las transliteraciones de los términos en griego aparecen en grafía latina. Por ejemplo, ‘ἀλήθεια’ aparecerá como ‘*alétheia*’. Por su parte, la letra alemana ‘ß’, aparecerá como ‘ss’.

¹¹⁸ “Inalterada quedó la cambiante grafía de ‘*Seyn*’ y ‘*Sein*’, aun donde según el asunto está en vista ‘*Seyn*’ y no ‘*Sein*’; probablemente, Heidegger durante la escritura aquí y allá no mantuvo con consecuencia la diferente grafía”. F.-W. von Herrmann, “Epílogo del editor alemán”, en M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. esp. D. V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2011, pp. 403-10, p. 407.

2. Para una lectura de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*

2.1 Dos títulos para un solo texto¹¹⁹

Mal empieza la “segunda obra capital”¹²⁰ de Heidegger, si no se es capaz siquiera de ponerle un título sin titubeos, que deje claro cuál es el tema de la obra. Por el contrario, lo que encontramos de primeras es un título simplón en su primer sintagma y extrañamente alusivo en el segundo, a los que siguen una serie de advertencias en las primeras páginas del texto acerca de la imposibilidad de ofrecer un título como tal, que generan una sensación de extrañeza en los primeros devaneos de la lectura, que ya parecen poner en entredicho la legibilidad de la obra que tenemos entre manos. De partida, ni la extensión del texto, ni esa apuesta por una terminología desconocida presente en el título -*Vom Ereignis*-, que parece buscar la perplejidad en el lector, son indicios que por sí mismos avalen la profundidad de los análisis del texto que vamos a leer o el papel central que deba éste tener para la entera producción heideggeriana como para que veamos en él la “llave interpretativa” del proyecto histórico-esencial.¹²¹

¹¹⁹ De los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* hay dos traducciones al español: la de B. Onetto, *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*, de 2002, y la versión de D. V. Picotti *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, de 2003. Para las citas que hagamos de este texto señalaremos tanto la página de la versión de Picotti, que es la accesible en español, como la página de la versión de las Obras completas de Heidegger -M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989-.

¹²⁰ Así califica esta obra F. W. von Herrmann, que para O. Pöggeler sería durante algún tiempo el “verdadero *magnum opus*” heideggeriano. Cfr. F. Volpi, *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, trad. esp. V. Rocco, Maia, Madrid, 2007, p. 17.

¹²¹ Cfr. F. W. von Herrmann, “Die *Beiträge zur Philosophie* als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers”, en M. Happel (ed.), *Heidegger, neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 75-86. Ciertamente, tendemos a estimar la singularidad de los *Aportes* como aquel otro texto, además de *Ser y tiempo*, que no corresponde a las lecciones transcritas de algún curso y cuyos análisis tienen una extensión y desarrollo que nos generan la expectativa de estar, efectivamente, ante la ‘otra gran obra’ de Heidegger. Pero, en esa tendencia, se advierte un hábito moderno a la hora de leer una obra filosófica, esa expectativa con que se comienza a leer confiando en asistir al despliegue de un sistema que dé cuenta de la complejidad del mundo: “La peculiar situación de que el pensador moderno requiere un libro de 400 o más páginas, con el fin de expresar algo de lo que tiene que decir, es la señal infalible de que el pensar moderno se encuentra por fuera del ámbito del pensar inicial. [...] Dado que desde hace mucho hemos sido obligados a procurar nuestros conocimientos por un proceso de selección, a partir del exceso de lo que es dicho y escrito [*aus dem Zuviel an Geredetem und Geschriebenem*], hemos perdido la capacidad de escuchar *las pocas cosas simples* dichas en las palabras de los pensadores iniciales.” M. Heidegger, *Parménides*, trad. esp. C. Másmela, Akal, Madrid, 2005, p. 14. Respecto de la extrañeza que produce, también para el lector en alemán, el término ‘*Ereignis*’, que hemos traducido por ‘acontecimiento propio’, hay que decir que Heidegger, a pesar de la percepción que se tiene de su lenguaje, se desmarca de una traducción que recurra a una terminología novedosa: “La traducción ‘literal’ no puede reproducir simplemente los vocablos [*Wörter*] y ‘enriquecer’ de este modo el lenguaje de traducción con vocablos [*Wörter*] ‘nuevos’, inusuales y con frecuencia

Por muchas complicaciones que haya encontrado el autor para redactar el texto, por mínimos que sean los réditos conseguidos con su esfuerzo, lo habitual a la hora de titular una obra es que el título apunte a aquello que se haya logrado, de modo que se justifique así su publicación y lectura. Pero aquí ocurre algo muy distinto: el texto comienza titubeante, declarando de partida el fracaso de lo que se va a emprender y, más aún, cargando las tintas en nuestra capacidad de leer antes que en el dominio de la escritura -y del tema del libro- por parte del autor.¹²² El título podría haber ido directamente al tema, anticipando lo que nos vamos a encontrar y cómo nos lo vamos a encontrar expuesto -como sucede, por ejemplo, con la *Ética demostrada según el orden geométrico-*, o podría quizá haber propuesto una relación ciertamente chocante de partida, entre unos términos que no se ven habitualmente emparejados pero que, en cualquier caso, prenderían al pronto en nuestro oído como aquello esencial que se va poco a poco apuntalando en la obra, tal como ocurre con el “*ser*” y el “*tiempo*”.¹²³

desproporcionados, sino que tiene que ir más allá de los vocablos [Wörter] y considerar las palabras [Worte] mismas.” M. Heidegger, *Parménides*, p. 23. [trad. modif.]

¹²² Eso podemos pensar, dependiendo del contexto en el que leamos la siguiente afirmación de los comienzos de los *Aportes*: “Nadie comprende lo que ‘yo’ pienso aquí: desde la verdad del ser (*Seyn*) (es decir, desde el esenciarse [*Wesung*, que, al igual que *Ereignis*, es otro término usado de un modo extraño al oído en el idioma original] de la verdad) dejar surgir al *ser-ahí*, para en ello fundar al ente en totalidad y como tal, pero en medio suyo al hombre”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 25/8. Sopesada esta afirmación tajante desde lo que Heidegger dirá en el curso del año 42-3, dedicado a Parménides en cuanto pensador de lo que considera Heidegger el ‘primer inicio’ del pensamiento occidental, lo que parece que ocurre en la incomprensión de dicho intento de los *Aportes*, que son un texto igualmente inicial, si bien como pensar transitorio al ‘otro inicio’, apuntaría a una incapacidad esencial de ese ‘nosotros’ que es la comunidad de lectores: “La dificultad del comprender y la razón del esfuerzo de la reflexión no residen en la presunta dificultad de los ‘textos’, sino solamente en la indisposición [*Unbereitschaft*] e incapacidad [*Unvermögen*] de nuestra esencia. Con respecto al inicio, no hay proceso de selección [en referencia aquí a la lectura moderna que selecciona los núcleos temáticos de los textos]. Aquí sólo podemos ponernos en camino hacia el inicio o eludirlo.” M. Heidegger, *Parménides*, p. 14. Teniendo en cuenta el carácter ‘preparatorio’ del pensar transitorio del que se ocupan los *Aportes*, a lo largo del texto deberá habilitarse una vía de interpretación de lo que se mienta con ese “yo pienso”, que deja aparentemente inaccesible a la lectura lo que, para más inri, constituye lo inicial y simple de los *Aportes*, lo que constituye su “tema único”, tal como se afirma en M. J. Callejo, “Heidegger y la otra historia de Occidente, Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 27, 1993, pp. 59-109, p. 59.

¹²³ Según podemos recoger en varios lugares de la obra entera de Heidegger, la consideración de su pensamiento queda marcado y es un dar vueltas, precisamente, en torno a ‘ser’, a ‘tiempo’, a ‘ser y tiempo’ y a ‘tiempo y ser’. Por ejemplo: “Tiempo y ser, ser y tiempo nombran la relación interna de ambas cosas, la índole o condición natural de la cosa [*Sachverhalt*], que pone a ambas, manteniéndola, en interna relación. Meditar sobre esta índole es la tarea del pensar, suponiendo que éste no desista de la intención de perseverar en su asunto.” M. Heidegger, “Tiempo y ser”, trad. esp. M. Garrido, en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 23. También sobre esto mismo: “El pensar del giro [*Kehre*] ha resultado de que para mí, ‘ser y tiempo’ ha seguido siendo el asunto [*Sache*] que da que pensar; es decir, que yo me hice cuestión de la perspectiva que ya fue señalada en *Ser y tiempo* [...] bajo

Aquí nos encontramos, en cambio, con un título que, *stricto sensu*, no dice nada -*Aportes a la filosofía*-, pues ya va de suyo que un libro de *filosofía* algo deberá ‘aportar’ -o también, algo deberá ‘contribuir’- a la misma.¹²⁴ Pero es que, además, se nos propone una especie de título doble que suena a cosa forzada y que, aún peor, se nos presenta de modo ciertamente extraño, acompañado el ‘título’ primero (*Titel*) de una expresión enigmática en el ‘encabezamiento’ (*Überschrift*), (*Del acontecimiento propio*), sin conexión aparente -para aquel que no estuviese ya en el asunto- con el sintagma precedente y en una inusual grafía -con un paréntesis que parece dejar en suspenso lo recogido dentro-.¹²⁵

el título de ‘Tiempo y ser’.” M. Heidegger, “Carta al Padre William Richardson”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 13, pp. 11-8, p. 16 [trad. modif.]

¹²⁴ La expresión, entonces, queda así pendiente de alguna especificación que delimite el tema del que se trata, como por ejemplo ocurre en la revista *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus*, publicada por la *Deutsche Philosophische Gesellschaft* entre los años 1918 y 1927, cuyo tomo 3 de 1923 aparece citado en *Ser y tiempo* (cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 446 n.). A no ser que el mero hecho de hablar aún de la posibilidad de ‘aportar a la filosofía’ esté indicando que en la filosofía no todo está dicho. Que, de hecho, el texto no tiene tanto que ver con el despliegue de eso dicho sino con el propio decir, especialmente cuando se trata del planteamiento de la pregunta esencial. Así leído el título público, hay una apuesta por la filosofía que se vuelve posible desde el momento en que, en algún sentido, la metafísica está depuesta. En ese respecto, y “tomado con todo rigor, una contribución a la Filosofía constituye también, y por ende expresa, lo esencial de la obra. Siempre que tomemos ‘Filosofía’ en el sentido pertinente. [...] El preguntar qué es la Filosofía tiene su necesidad (*Notwendigkeit*); no es, pues, algo caprichoso. [...] ‘Vom Ereignis’ habla, pues, en relación a la Filosofía como ‘pregunta fundamental’ (*Grundfrage*, frente a la filosofía en cuanto Metafísica como *Leitfrage*), como esa ‘futura Filosofía’ (*künftige Philosophie*) que apenas nada tiene que ver esencialmente con la Filosofía como Metafísica”. J. M. Navarro Cordon, “Técnica y libertad”, en J. M. Navarro y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, pp. 139-62, p. 140. ¿Indicarían, entonces, los *Aportes a la filosofía (Del acontecimiento propio)* con ese título que son una respuesta, una alternativa, a la ‘filosofía como metafísica’ del *Sofista (Del Ser)*, como se llegó a titular por un tiempo el diálogo platónico? Sobre esto último: “Platón no suele hacer alusión a los títulos de sus obras; no obstante, en un pasaje del *Político* habla de los análisis llevados a cabo ‘en el *Sofista*’ (284b). El título sería, entonces, platónico. Pero ya desde la Antigüedad se le agregó el subtítulo *Del Ser*.” N. L. Cordero “Introducción” al *Sofista*, en Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988, pp. 321-9, p. 322.

¹²⁵ Sobre la posible función del paréntesis para el caso que estamos viendo “(*Del acontecimiento propio*)”, se podría tener en cuenta la función de demora a la que obliga este signo, la interrupción del flujo sintagmático, cuando aparece en el título de una obra: “El paréntesis corta el sentido directo, ingenuo, propio del habla, y nos obliga a pararnos a pensar, como si avisara de una posible objeción a lo dicho anteriormente, que viene así *marcado*. El propio signo gráfico, cóncavo-convexo (), deja ver que el paréntesis corta de dentro a fuera, *internamente*, como si se tratara de la estela de un navío, el curso confiado de lo dicho o expresado, el curso confiado a lo dicho o expresado.” F. Duque, *Arte público y espacio político*, Akal, Madrid, 2001, p. 7. Si vamos a otros volúmenes de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, es llamativa la comparación con este extraño título doble porque, si bien es cierto que hay algún caso que incluye un paréntesis, se justifica claramente su uso y no nos obliga a suspender la lectura al parar mientes en el paréntesis, o bien por tratarse de una simple aclaración de la referencia del título - *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*-, o bien por ser una acotación que sitúa los años de redacción del texto -*Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, por ejemplo-.

Es usual ver en los títulos de las obras de Heidegger una inflexión del lenguaje con la que se articula el comienzo. Más que un exergo que dé una pauta de aquello de lo que va a ir el texto, en muchas ocasiones la cohabitación de las palabras del título apuntan a un enigma allí donde, leyendo de corrido, se nos presentaba un título típicamente filosófico. Un ejemplo de esto lo encontramos en el texto de un curso impartido en los años de redacción de los *Aportes*, nos referimos a *Preguntas fundamentales de la filosofía*.¹²⁶ En él se comienza desplegando el juego de los términos del título, que apuntan a la tarea a la que se va a dedicar el curso y que es la de dar con esas ‘preguntas fundamentales’ para que se pueda decir así si cabe hablar o no de ‘filosofía’, y no, tal como nuestro oído tiende a encajar la expresión, a la ‘tarea’ de repasar una serie de preguntas ya establecidas que conforman el núcleo de la disciplina filosófica.

Pero, lo que no es usual en las obras de Heidegger es la imposibilidad que desde el comienzo de los *Aportes* se está declarando a la hora de articular los dos títulos. En los casos en los que se presenta una dificultad en el título con la que se arranca el texto, Heidegger lo aprovecha como una oportunidad para captar y establecer una distancia respecto del modo metafísico de leer los términos habituales de la filosofía. En ese mismo ejemplo de *Preguntas fundamentales de la filosofía*, el contraste de sus términos así como el modo de enlazar con el subtítulo ‘*Problemas selectos de ‘lógica’*’, apuntan clara y explícitamente al establecimiento de una distancia respecto de la “enseñanza filosófica”. Se trata de hacer pie en lo que usualmente conforman los problemas de la filosofía para dar con un ámbito más esencial. Basculando el texto entre el modo metafísico de considerar alguno de sus problemas, se antepone una interpretación que pretende acreditarse en la propia lectura, generando ‘lo fundamental’ de la pregunta filosófica en esa misma creación de una distancia respecto de lo problemático. Por eso mismo, se trata de sostener lo problemático en su condición de tal para, hurtándose a ello, venir a dar en lo que es la tarea filosófica, distinta a la de la resolución de problemas.¹²⁷

¹²⁶ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. ‘*Problemas selectos de ‘lógica’*’.

¹²⁷ “Tales ‘problemas’ de la enseñanza filosófica tienen, desde el punto de vista de la filosofía (genuina), la distinción curiosa de que bajo la impresionante apariencia de un ‘problema’ acaban de antemano y en forma definitiva con el preguntar real. Lo que aquí se debe discutir es *tal* ‘problema’ de la ‘lógica’. Esto quiere decir que nos dirigimos de inmediato, yendo por encima del ‘problema’, de la pregunta atascada, y de la ‘lógica’ en cuanto ‘materia’ de la enseñanza filosófica escolarizadamente devastada, a un preguntar filosófico en el fundamento y desde el fundamento. Pero es necesario [*nötig*] partir de los ‘problemas’ porque sólo así se nos hace visible la forma, tradicional y por ello aún vigente, de la pregunta que debe ser planteada por nosotros [*weil uns nur so die herkömmliche und deshalb auch uns selbst noch beherrschende Gestalt der von uns zu fragenden Frage sichtbar wird*]. Ya que por lo general lo tradicional [*Herkömmliche*] tiene tras de sí un largo pasado, el cual no es nada arbitrario sino que porta en sí todavía la huella de un genuino ser-necesario de entonces [*die Spur einer einstmaligen echten Notwendigkeit*]. Desde luego que tales huellas podrán ser vistas cuando lo tradicional sea traído de vuelta a su fundamento. Seleccionamos un ‘problema de lógica’ detrás del cual se halla oculta una ‘pregunta fundamental de la filosofía’ aún no planteada [*ungefragte*].” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. ‘*Problemas*’

A primera vista, pues, este título titubeante y de doble faz por el que opta Heidegger para desplegar su proyecto histórico-esencial no es muy halagüeño de cara a lo que vaya a haber en el interior del libro, pues nos puede llevar a la sospecha de que la impotencia que se advierte en las palabras de la portada sea un síntoma de cómo está éste escrito -dado que la incomprensibilidad del título no se resuelve, sino que se agudiza, en la aclaración que sigue en las primeras páginas-, no sabiendo muy bien el lector cómo leer lo que tendría que ser la carta de presentación de la obra, en la que lo que se nos dice que es 'lo esencial' se mantiene en suspenso, entre paréntesis, precedido por un título principal que parece ser una concesión a lo público. Se invierte así el orden usual entre título y subtítulo que sí nos encontramos en el ejemplo aludido antes -es decir, el del curso del semestre del año 37-8, *Preguntas fundamentales de la filosofía. 'Problemas' selectos de 'lógica'*-, en el que lo que va a ser la tarea de la obra es lo que titula, como corresponde, al libro, que articula convenientemente aquello que parece una concesión al modo usual de entender 'lo lógico'.

Este recato inicial de Heidegger en el título doble que nos ocupa, parece obedecer al convencimiento de la mala interpretación que se va a hacer de la obra. O sea, a que esa mala interpretación no sólo es algo inevitable, estando como está escrita con los signos y tramos significativos propios del pensar metafísico,¹²⁸ sino que, además, es algo necesario para que la obra sea algo del otro inicio, es decir, para que sea tal obra en lo que de inactual y no vigente tiene, en lo que ahí haya de filosófico.¹²⁹ Esto se acredita en el hecho de que, desde

selectos de 'lógica', trad. esp. A. Xolocotzi, Comares, Granada, 2008, p. 10. Otro ejemplo que abunda en esta misma consideración del 'problema', como indicación que apunta al ámbito desde el que surge, lo podemos encontrar referida al problema de la verdad desde la perspectiva de una teoría del conocimiento: "¿Qué quiere decir en cada caso verdad cuando se trata de conocer entes de la más diversa índole? ¿Qué tipo de obligación, y cuál es su sentido y razón, imponen en cada caso los diferentes tipos y grados de verdad? ¿Cuáles son la demostrabilidad y conceptualidad que les corresponde? El problema básico es precisamente ver esa estructura fundamental y caracterizarla ontológicamente de manera adecuada en su apriori auténtico. No se hace desaparecer mediante un golpe de fuerza el problema del conocimiento, sino que, sólo situándolo sobre el suelo que lo hace posible, se convierte en problema [*wird es ein Problem*]." M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. esp. J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006, p. 204.

¹²⁸ Parece, pues, que también es necesario algún exorcismo ante el peligro del carácter dual del signo, *Zeichen*, tal como lo usamos a partir del *sema* de la lengua griega, de la que pende la totalidad del pensar occidental del primer inicio: "A la esencia del *sema*, el signo [*Zeichen*], pertenece el que se muestre a sí mismo [*sich zeigt*], y en este mostrarse indica [*weist*] al mismo tiempo algo otro [...] al mismo tiempo el signo [*Zeichen*] oculta, y precisamente como signo que siempre sólo indica [*anzeigt*], hace referencia [*hinweist*], pero que nunca expone [*vorweist*] abiertamente lo así mostrado de la misma manera como lo que se muestra [*das Zeigende*] a sí mismo. [...] De este modo, también un signo que aparece, un gesto, un nombre, una palabra, pueden dis-torsionar algo." M. Heidegger, *Parménides*, pp. 43-4. [trad. modif.]

¹²⁹ "[S]i una filosofía repercute [*wirkt*] única y exclusivamente cuando *tiene vigencia* [*wenn sie gilt*], entonces no es tal. Pues una filosofía tiene que poder repercutir *no* teniendo vigencia [*indem sie nicht gilt*], quedándose por completo en sí misma y siendo capaz en lo suyo máximo aún de venerar lo que es todavía más grande, sin pese a todo 'doblegarse' [*und in ihrem Grössten noch fähig ist, Grösseres zu*]

las coordenadas de interpretación al uso, en la búsqueda de un sentido, el texto nos lleva, una y otra vez, y todas las veces, a la perplejidad y desesperación -que ya se presagia en el título doble, si es que efectivamente fuera eso -. Aquí parece reclamarse para la comprensión del texto una experiencia pareja a la que se precisa para poder escuchar el decir poético holderliniano:

“[P]ara conseguir efectivamente un verdadero acceso al ámbito de poder de esta poesía podríamos recaer en la desesperación [*wieder verzweifeln*]. Incluso debemos hacerlo. Los motivos del fracaso serían sólo externos si, por una parte, nuestra incapacidad y pobre preparación, por otra parte, la opacidad y complicación del contenido del poema pudieran ser algún día fácilmente allanados. Pero el motivo del fracaso es más esencial; no se trata del poema, sino de la poesía [...] No sólo porque de continuo la asimos falsamente y no la alcanzamos, sino porque de antemano nos planteamos erróneamente ante la poesía [*dass wir im vorhinein irrig zur Dichtung stehen*] -en general, ni siquiera estamos [*stehen*], sino que erramos [*irren*]-, ello nos impide incluso interpretar [*deuten*] correctamente el fracaso. Por consiguiente, lo más genuino [*Echteste*] es, de hecho, el querer-desesperar [*Verzweifelnwollen*] ante la posibilidad de acceso, pues así salvaguardamos una distancia y alejamiento, y no caemos en la apariencia de la verdadera cercanía [*denn so bewahren wir Abstand und Entfernung und verfallen nicht dem Schein der wahren Nähe*].”¹³⁰

Nos puede ilustrar esta observación que se hace aquí, siguiendo la cual acceder a lo filosófico del texto no consistiría en disolver una inicial perplejidad y desesperación ante la falta de sentido del contenido sino en profundizar, a lo largo y ancho de la obra, en dicha experiencia a la que somos movidos en la lectura genuina. Abundaría en esto mismo el modo en que se citan los *Aportes a la filosofía (Del acontecimiento propio)* una vez que se han seguido las instrucciones para el más propicio acceso a la obra que propone Heidegger: viniendo de ese recorrido, el título adecuado de la obra sería *Del acontecimiento propio (Aportes a la filosofía)*.¹³¹ Tan importante como la inversión en el orden, según aparece ahí citada la obra, es la permanencia del paréntesis, que parece incidir en la inevitabilidad de la escisión sobre la que

verehren und sich doch nicht zu 'beugen'.” M. Heidegger, “Reflexiones V”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 307. [trad. modif.]

¹³⁰ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'El Rin'*, trad. esp. A. C. Merino, Biblos, Buenos Aires, 2010, pp. 206-7.

¹³¹ A esa obra, así titulada, se debería llegar pasando antes por los cursos históricos, por algunas de las conferencias -sobre la ‘esencia de la verdad’ y sobre ‘el origen de la obra de arte’-, parte de las ‘ejercitaciones’ -dedicadas a Platón, Kant, Hegel, Leibniz o Nietzsche-, la ‘confrontación’ con *Ser y tiempo* del año 36, las ‘Reflexiones’ de los años 31-38 o el curso sobre Hölderlin del año 34-5 y los trabajos sobre su *Empédocles*. Cfr. M. Heidegger, “Una ojeada retrospectiva al camino”, en M. Heidegger, *Meditación*, pp. 349-50.

giran los dos títulos, entre los que debe mediar un abismo, una discontinuidad sólo salvable por medio de un salto, si bien ahora, tras haber seguido el camino indicado por Heidegger para el acceso adecuado a la lectura de lo esencial de la obra, nos encontramos con que lo que queda entre paréntesis es el título público.

Visto así, lo que se sustrae desde la perspectiva del acontecimiento propio, una vez ganada, es lo público mentado en la filosofía como aquella disciplina susceptible de recibir añadidos y aportes, es decir, en su respecto historiográfico.¹³² Lo que persiste, en cualquier caso, en este girarse sobre sí el título no es el lado de lo esencial por sí solo, pues en este vuelco de lo precedente y lo posterior -*Aportes a la filosofía (Del acontecimiento propio): Del acontecimiento propio (Aportes a la filosofía)*- no es lo significativo para nosotros ahora la preponderancia de un respecto sobre el otro, sino el que el lugar del paréntesis, que persiste en ambos casos, sea siempre el del final de toda la expresión, es decir, que el segundo tramo es el que queda en suspenso en ambas disposiciones del título. Algo que se repite también en algunas anotaciones de Heidegger, en las que la frase desemboca en el paréntesis, que así sustrae del discurso a una palabra que, a la vez, sigue estando inscrita en el flujo proposicional. No se trata en esos casos de hacer coincidir 'uso' y 'mención' -como en el poema de F. Ponge: "Por la palabra *por* comienza pues este texto"-¹³³ sino de que esas ocurrencias hacen 'señas' hacia un afuera del discurso, un afuera que ha sido constitutivo del surgir de las 'palabras' cuando son esenciales. Leyendo algunos ejemplos de esto de lo que hablamos: "La *mismidad*, el '*cabe sí*', se determina originariamente desde y como la *pertenencia* al (acontecimiento propio) (libertad)",¹³⁴ "Pero el propio ser humano, como cuidado, debe concebirse de otro modo en la *historia* como ser-ahí desde el (acontecimiento

¹³² Respecto que se corresponde con el carácter público de la consideración de la filosofía y que se ve desplazado a una perspectiva ya propiamente 'histórica' (*geschichtlich*) y no 'historiográfica' (*historisch*) en la que lo que, historiográficamente, va diciendo el discurso filosófico queda en suspenso, como doctrina sustantiva, para advertirse, históricamente, como otro fenómeno más de la interpretación tecnocientífica que rige el mundo: "Heidegger distingue netamente *Geschichte* de *Historie*, viendo aquélla como el acontecer, como *Geschehen* del ser, y ésta como la auto-representación del acontecer sobre la base de las categorías de la ciencia y la técnica modernas. [...] Para la ciencia y la técnica modernas no hay más mundo 'realmente efectivo' (*wirklich*) que la 'imagen' que ellas construyen del mundo. Ellas son las potencias creadoras de este mundo. Desde la perspectiva de la *Historie* es entonces la *Geschichte*, o mejor la *Seinsgeschichte*, una mera 'interpretación', una representación solamente 'pensada', y sin embargo inefectiva, *unwirklich*, del acontecer. Por otro lado, es la misma *Seinsgeschichte* la que atribuye 'realidad', efectividad a la *Historie*, cuando ve en la imposición de ésta su posible destrucción (*Zerstörung*). Sin embargo, así como la esencia de la técnica y de la ciencia modernas no es ni técnica ni ciencia, tampoco la esencia de la *Historie* es *historisch*, sino *geschichtlich*. De ello se sigue que la potencia manifiesta en la *Historie* no le pertenece a ésta, sino a la *Geschichte*. Esto, desde la perspectiva de la *Seinsgeschichte*." V. Vitiello, "Historie y Geschichte en los Cuadernos negros de Heidegger", *Revista Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, nº 281, 2018, pp. 585-602, pp. 586-7.

¹³³ Cfr. J. Derrida, *La vida la muerte. Seminario (1975-1976)*, trad. esp. I. Agoff, Eterna Cadencia, 2021.

¹³⁴ M. Heidegger, *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, p. 39.

propio)";¹³⁵ "Todo proyecto está en la verdad y como proyecto tiene de nuevo un propósito *existente*, propósito que quiere propiamente una *realización del ahí* y, con ello, la *transformación de la esencia de la verdad* y, de ese modo, quiere el segundo inicio con el posicionamiento fundamental para el (acontecimiento propio)",¹³⁶ etc. De ahí, que no haya un punto y aparte, que separara ambos títulos, leyéndose así: *Aportes a la filosofía. Acerca del acontecimiento propio*.

No obstante, se vuelve cuestionable el estatuto de 'obra' de este 'texto', que deja así en suspenso en el título lo que, leído de corrido, correspondería al lugar del resultado, el último término de la fórmula. Esta disposición, en cambio, nos obliga a oscilar entre uno y otro título, entre lo vigente y lo que anuncia Heidegger, presagiándolo como el 'otro inicio', no satisfaciendo aquí y ahora ninguna de las partes la totalidad que se abarca en esta obra, ni la referida a lo público ni la perteneciente a lo esencial, no habiendo síntesis posible entre ambos lados: el lenguaje metafísico en el que está compuesta, la 'llamada' (*Zuruf*) del ser que la origina.

Sin embargo, la complicación de esta obra, a la que se apunta ya en esta oscilación cómplice del doble título, no le viene por ser otro intento de cerrar el proyecto ontológico-fundamental, posterior tanto a la parte desechada por Heidegger para su publicación en *Ser y tiempo*, según comenta el autor, como al intento que le sigue a la obra magna inconclusa, el de caracterizar la diferencia ontológica en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.¹³⁷ Ya no se trata, a la altura de los años treinta, de "'terminar' *Ser y tiempo*, sino [que] todo el planteo es fijado más originariamente y movido a horizontes correspondientes [*die ganze*

¹³⁵ M. Heidegger, *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, p. 42.

¹³⁶ M. Heidegger, *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, p. 45. No sólo con este '(Ereignis)' se está señalando una denegación del flujo proposicional, una fisura -o 'cesura' trágica, *cfr. infra*, n. 1265- que rompe con él desde dentro. Esto mismo ocurre también con otras palabras, que son ya señas en las que despusa ese sustraerse del ocultamiento. Por ejemplo: "La asunción del ente en y a través de la doma del ser en cuanto posibilitación. Y esto como cuestionamiento de la (hendidura). [*Diese als Erfragen der (Zerküftung)*]." M. Heidegger, "Señas x reflexiones (II) e indicaciones", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 57. [trad. modif.] Más abajo volveremos sobre esta peculiar escritura 'parentética'. *Cfr. infra*, p. 84.

¹³⁷ Respecto de este texto, del curso del semestre de verano de 1927, Heidegger llegará a darle "el rango que corresponde a la continuación decisiva de *Ser y Tiempo* (primera mitad). En el manuscrito de las lecciones, a la altura del título, que se encuentra en la parte izquierda de la página, se halla la siguiente indicación, en tinta roja: 'Nueva elaboración de la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*.'" F.-W. von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*, trad. esp. de I. Borges-Duarte, Madrid, Trotta, p. 29. Que no hay tal cierre del proyecto ontológico-fundamental se aclara en "*Eine Auseinandersetzung mit 'Sein und Zeit'*", en el parágrafo "Tránsito a los 'Aportes'", donde este 'tránsito' (*Übergang*) no se haría "para dar una respuesta a *Ser y tiempo*, tal como pareciera, y, sin embargo, en los *Aportes* en cuanto tal se responde en un respecto múltiple a esa pregunta que es *Ser y tiempo*." M. Heidegger, *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, p. 183.

Fragestellung wird ursprünglicher festgehalten und in entsprechende Gesichtskreise gerückt]"¹³⁸ Esa fijación de un planteamiento más originario de la pregunta es la que corresponde a los *Aportes* en cuanto obra en la que el proyecto histórico-esencial "gana su primera figura [*Gestalt*]"¹³⁹ Pero dicha ganancia, lo recuerda constantemente Heidegger a lo largo del texto, no es la del otro inicio, lo que correspondería sin más a la 'figura' (*Gestalt*) de ese inicio, sino la del tránsito hacia él. El pensar transitorio debe, así pues, saber oscilar entre ambos respectos: el público y vigente, que sigue la tendencia historiográfica de situar esta obra filosófica dentro del mapa cultural occidental, y el esencial, en el que se habla de la tarea de ingresar de nuevo la totalidad del ente en la historia y de transformar el hombre.¹⁴⁰ Tal oscilación de lo transitorio parece querer marcarse con ese paréntesis, como *éschaton* que separa y culmina (se desborda) a la vez que, estando todavía en el finiquito de la metafísica, está hablando ya en favor de otro modo de decirse el ser.¹⁴¹

Si lo que refleja el título es algo en esa línea, no puede, entonces, dársele a este texto un título cerrado, referido al tema central, algo que cumplen normalmente, con mayor o menor fortuna, las otras obras de Heidegger -*Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *¿Qué significa pensar?*, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, *De camino al habla*, por ejemplo-. Cuando es preciso, aparece un subtítulo que aquilata mejor el tema -*Platón: El Sofista; Lógica. La pregunta por la verdad; Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad; La*

¹³⁸ M. Heidegger, "Una ojeada retrospectiva al camino", en M. Heidegger, *Meditación*, p. 353.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ De la coimplicación de ambos, de lo ente y del hombre, se dice "que la concepción del ser humano va de la mano con su posición respecto de la verdad, y que viceversa, el estatus de la pregunta por la verdad, y esto significa también y ante todo el olvido y relegación de esta pregunta, corresponde siempre a una determinada autoconcepción del ser humano y de su referencia como tal. [...] Ante todo no debemos entender la transformación de la autoconcepción del ser humano en el sentido de la psicología o de la historia de la cultura. Estas transformaciones psicológicas, morales y culturales se mueven todas ellas dentro de una estabilidad en la concepción del ser humano -una estabilidad que ahora es conmovida y exige la primera gran transformación-. Ésta sólo puede ser medida a partir de la referencia del ser humano al ente como tal y a su verdad." M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, pp. 138-9.

¹⁴¹ Leyendo a Heidegger de su "La sentencia de Anaximandro": "La Antigüedad, que determina la sentencia de Anaximandro, pertenece a la aurora de los primeros tiempos de la tierra del atardecer, esto es, de Occidente. Pero ¿qué decir, si acaso la aurora [*das Frühlste*] superase todavía con muy amplio margen lo más tardío [*das Späteste*]? El antaño [*Einst*] de la aurora del destino vendría entonces como antaño del final [*Letzte*] (*éschaton*), es decir, como despedida del destino del ser hasta ahora velado. El ser de lo ente se reúne (*légesthai*, *lógos*) en el final de su destino. La esencia del ser que era válida hasta ahora, desaparece [*geht... unter*, acaba, cae] en su verdad todavía velada [*Das bisherige Wesen des Seins geht in seine noch verhüllte Wahrheit unter*]. La historia del ser se reúne en esta despedida [*Die Geschichte des Seins versammelt sich in diesen Abschied*]. La reunión de esa despedida, como reunión (*lógos*) de lo extremo [*Äussersten*] (*éschaton*) de su anterior [*bisherigen*] esencia, es la escatología del ser. El propio ser, en su condición destinal, es escatológico en sí mismo." M. Heidegger, "La sentencia de Anaximandro" (1946), en M. Heidegger, *Caminos del bosque*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, pp. 290-336, pp. 295-6.

pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios transcendentales-.¹⁴² En algún caso, llega Heidegger a referirse a la elección del título en una breve acotación previa a la obra, para indicar más certeramente de qué se trata aquí -como ocurre en *Hitos* y en *Caminos de bosque*, pongamos por caso-.¹⁴³

Este criterio para titular las obras parece que se recupera en las otras obras no publicadas en vida de Heidegger que siguen inmediatamente a la redacción de los *Aportes a la filosofía* (*Del acontecimiento propio*): *Meditación* (*Besinnung*), *La historia del ser* (*Die Geschichte des*

¹⁴² Aprovechamos aquí para detenernos en el título del texto del curso del año 24-5, *Platón: El Sofista*, texto en el que las cerca de doscientas páginas del comienzo tratan de Aristóteles de modo que habría un descuadre entre el título y ese contenido que no encajaría ahí. Aún así, Heidegger es capaz de aclarar, y fundamentar además, el peculiar modo de abordaje a partir de la filosofía aristotélica del tema de este curso, que es ese texto platónico. Esta perspectiva se describe como el paso de 'lo claro a lo oscuro', entendido esto como 'principio hermenéutico'. En dicho desenvolvimiento, se cuenta con que "nuestra filosofía y nuestra ciencia vive de esos fundamentos" que son los de "la filosofía griega" y que "se han vuelto obvios" para nosotros. "La interpretación del diálogo platónico tiene la meta de que lo que nos es obvio [*selbstverständlich*] se vuelva transparente [*durchsichtig*]. Comprender la historia no puede querer decir otra cosa que comprendernos a nosotros mismos, no en el sentido de lo que podemos constatar [...] sino de que hacemos la experiencia de que *debemos* hacerla." En este esfuerzo, en vez de interpretar la filosofía platónica desde el influjo socrático y desde los presocráticos, Heidegger se decanta, para tener un "acceso adecuado" de Platón, por seguir otro "hilo conductor", el que va desde Aristóteles de vuelta a Platón. "Este camino no es inaudito [*unerhört*, extraño, raro]. Sigue la antigua afirmación de la hermenéutica de que en lo tocante al interpretar hay que ir de lo claro a lo oscuro [*beim Auslegen vom Hellen ins Dunkle gehen soll*]." El camino hasta Platón a través de Aristóteles se justifica porque va de suyo, nos dice Heidegger, que Aristóteles ha comprendido a Platón y, además, porque "los posteriores comprenden siempre mejor a los precedentes de lo que estos se han comprendido a sí mismos." De modo que "si queremos penetrar en la filosofía platónica, debemos hacerlo siguiendo el hilo conductor de la filosofía aristotélica." M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 19: Platon: Sophistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pp. 10-1. Para Heidegger, es preciso que haya una distancia hermenéutica que permita dar con lo esencial del pensar de un pensador, de modo que el despliegue en el que ese pensar se mueve pueda advertirse desde otra perspectiva. En ese sentido es en el que creemos que hay que entender la afirmación de que "[h]oy, nuestro pensamiento tiene por tarea pensar lo pensado por los griegos de modo aún más griego." M. Heidegger, "De un diálogo del habla", en M. Heidegger, *De camino al habla*, trad. esp. I. Zimmermann, Serbal, Barcelona, 2002, p. 100. Esa distancia es la que ya apunta en el final, como final, de la metafísica, y de la que se fía Heidegger para caracterizarla en su historia. Por último, sobre la consideración de la oscuridad platónica como una constante en Heidegger, leemos: "Después de dos decenios de ocupación intensa con Platón, al final de los años treinta Heidegger le dice a Georg Picht: 'Una cosa he de concederle: para mí es completamente oscura la estructura del pensamiento platónico'." R. Safranski, *op. cit.*, p. 367.

¹⁴³ De *Hitos* (*Wegmarken*) aclara Heidegger en una "Nota preliminar" a qué se refiere el sugerente término, de modo parecido a como ocurre en *Caminos de bosque* (*Holzwege*), en el que se incluyen al comienzo unas líneas aclaratorias del título. También parece requerir una explicación un título tan aséptico como el de *Conferencias y artículos* (*Vorträge und Aufsätze*), de modo que en el "Prólogo", de 1954, se nos previene de la idea de fragmentariedad a la que suena el título para resaltar la perspectiva de una peculiar mirada englobante que no se corresponde con la perspectiva del autor, al que tuviera que seguir el lector, sino a la de "lo no pensado" cada vez, en todos y cada uno de los textos que conforman la obra. Cfr. M. Heidegger, "Prólogo", en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, trad. esp. E. Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 7.

Seyns), *Acontecimiento propio* (Ereignis), o *Acerca del inicio* (Über den Anfang). Son textos que, al igual que los *Aportes*, se enmarcan dentro del proyecto histórico-esencial pero en los que no aparece ya esa extraña desconexión entre dos títulos que parecen estar en pugna por una misma obra, sino que se titula con vocablos inscritos por completo en la constelación de la Historia del ser, aun tratándose de publicaciones tan intempestivas como los *Beiträge*.¹⁴⁴ En estas obras que siguen la producción textual de los *Aportes*, no parece preciso generar e incidir en el vuelco del título, pudiendo leer, por ejemplo en el comienzo de *Meditación*,¹⁴⁵ a qué se refiere el término, qué estilo de pensar comporta, si bien que con la premura a que el lenguaje de la metafísica obliga para decir lo histórico-esencial, pero sin la vacilación de los *Aportes*, que comienzan cuestionándose su propia posibilidad como texto y quizá su imposibilidad como obra.

En lo tocante a la lectura de los *Aportes*, aunque se pueda pasar momentáneamente por encima del estado de confusión al que se expone uno en la primera lectura -confiando en poder transmutar la desquiciante experiencia de los primeros párrafos, indagando alguna perspectiva que nos permita tornar 'lo oscuro' de la Historia del ser en algo 'claro', en el sentido en que podría apoyarse uno en lo que conoce de la Ontología fundamental para sostener así nuestro intento-,¹⁴⁶ es necesario que la obra filosófica comparta en algún

¹⁴⁴ Al proyecto histórico-esencial parece convenirle, más allá de condicionantes históricos y biográficos, que el *locus classicus* por el que se tenga noticia de dicho proyecto monumental sea algo marginal, en una nota a pie de página de la "Carta sobre el 'humanismo'", algo posterior a la propia Carta, con la que volvería Heidegger a sonar en el ámbito académico tras la Segunda Guerra Mundial. Cfr. *supra*, n. 17.

¹⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Meditación* §8, p. 29.

¹⁴⁶ Por supuesto, Heidegger también contempla que lo esencial de su pensamiento sólo a distancia se podrá captar en algún momento. En esa dirección habría que entender el límite autointerpretativo de su pensar, a propósito del cual decía Heidegger a sus alumnos, en un seminario del verano de 1968 en Le Thor: 'Vosotros podéis verlo, yo no puedo'. Citado según aparece en G. Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. esp. T. Segovia, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 8. Desde la perspectiva a la que hemos hecho referencia antes, es decir, esa que va 'de lo claro a lo oscuro', la dilación en la publicación de los *Aportes* no debería entenderse como si se tratase para el propio Heidegger de una obra menor dentro de su trayectoria intelectual. Muy al contrario, el plan de las publicaciones parece querer asegurar que, para cuando esta obra se publicase, se hubiese abonado ya el campo del pensar heideggeriano con otros textos que serían los preparativos para poder hacer una lectura atenta a lo esencial de este texto, que sería algo así como el final de su camino del pensar. Un texto que llega a lo más extremo, al *éschaton*, de su pensar para lo cual debe permanecer acallado, viendo la luz para el público a destiempo, sobrepasado ya por otros textos del autor que penden de lo pensado ya aquí por él, impidiendo que el recorrido cronológico de las publicaciones dibuje fielmente el avance de un pensar que se revuelve contra su propia tendencia a la profundización, tal como se la entiende usualmente, o sea, como una mayor complejidad frente a lo simple. Si nos fijamos en la repercusión de este texto en la bibliografía crítica que se maneja del pensamiento heideggeriano -basta consultar las bibliografías fundamentales y recomendadas de las asignaturas que se centran en el pensamiento de Heidegger, de las muchas que lo tratan, hoy en día, en nuestras Facultades de Filosofía y de Humanidades-, tendremos que concluir que el pretendido exorcismo heideggeriano para evitar el usual recorrido de la novedad editorial simplemente ha conseguido retrasar unos años el impacto con el que la 'industria cultural' ha introducido en el mercado los *Beiträge*: es decir, ha primado el

momento un espacio común con el lector -al menos aquel que le corresponda en el texto a lo relativo al título público: *Aportes a la filosofía*-, y que las preguntas que allí toman cuerpo nos puedan concernir de algún modo. En definitiva, que en esa lectura se pueda responsabilizar uno de la pregunta que anida en el texto, o de la pregunta con la que uno va a su encuentro.

Se tiene que poder hacer pie en el texto, éste tiene que posibilitar la reactivación de la totalidad de sentido que ha quedado expuesta ahí, si bien que en el límite de un pensar que el pensador no conoce. A lo que nos lleva entonces el título público, si es que intentamos siquiera pensar a partir de su condición recursiva (es decir, si consideramos que la aportación a la filosofía consiste en la propia y esforzada lectura del texto, de modo que lo que el título ‘dice’, *Aportes a la filosofía*, coincide con lo que la lectura ‘hace’, aportar a la filosofía, que no es disciplina a impartir sino el monto de esos ‘aportes’ o ‘contribuciones’, de sus ‘ejecuciones’), es a considerar si puede pasar a primer plano, si se puede tematizar la actividad filosófica misma que, desde *Ser y tiempo*, es la de preguntar por el sentido del ser. O sea, si se puede hacer patente, al igual que se acredita un fenómeno fenomenológicamente,¹⁴⁷ la pregunta filosófica, el filosofar, en su eclosión misma. Para ello, para que esa consideración de que la aportación a la filosofía no se vea ya como la adquisición o el manejo de un cuerpo teórico sino como la propia ejecución del texto, lo que se trata de captar por medio de la lectura no son sin más los conceptos y argumentos para su intelección sino que forma parte de lo temático el inteligir mismo, forma parte también de eso temático, y no del tematizar, el modo en que leemos este texto e, irremediabilmente, no lo comprendemos.

Ahora bien, ¿es posible semejante repliegue en una actividad como es leer? Y si lo fuera, ¿no es algo ya característico de la reflexión sobre sí del sujeto o de la capacidad del lenguaje de suspender recursivamente sentido y referencia? ¿No es el gesto típico por el que se han constituido ciencias como la lingüística, de tal forma que lo aconsejable sería servirse de esos análisis de la materia prima -signos, palabras, frases- con la que están hechos los *Beiträge*?

rápido e insoslayable posicionamiento en los medios especializados, la avidez de los especialistas de perfilar el ‘enigma Heidegger’, digámoslo así, a partir de un texto especialmente indigesto. De ahí, creemos, que la rapidez con la que se propagó el primer eco a partir de la publicación de la obra, en 1989, que nos ha dejado una amplia bibliografía de posicionamientos y una serie de congresos dedicados a los *Beiträge*, sea inversamente proporcional al compromiso efectivo con lo indicado en el texto, es decir, con una lectura del pensamiento de Heidegger, en especial, de *Ser y tiempo*, a partir de los *Aportes a la filosofía* (*Del acontecimiento propio*).

¹⁴⁷ Lo que pasa por una desformalización. En efecto, si “el sentido formal” de la fenomenología es el de “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” hay que “desformalizar [entformalisiert]” dicha formalización para la “mostración explícita” de “aquello que de un modo inmediato y regular [zunächst und zumeist] precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 57-8.

2.2 De lo que se lee en un texto

Aunque la noción de 'texto' no es coetánea de la actividad de leer, se ha vuelto central para la lectura.¹⁴⁸ De la historia de la lectura, nos centramos en ese tramo en el que se cuenta ya con que se trata de una acción que se ejerce sobre un texto y lo hacemos con las miras puestas en la lectura específica de las obras de filosofía -un modo de leer reincidente, que vuelve sobre sus pasos constantemente y que se queda las más de las veces dando vueltas a ciertos puntos conflictivos de los que no habrá desenlace.¹⁴⁹ De dicho tramo de esa historia, queremos destacar el momento del despliegue de la noción de interpretación en el que se deja de entender el texto como vía de acceso a la interioridad del autor para pasarse a resaltar el ámbito de lo interpretable que el texto ofrece, ámbito en el que el fenómeno de la multiplicidad de significaciones posibles son algo del texto mismo, algo que ya no se presenta como el problema de una ambigüedad que hubiera que reducir y llevar a univocidad y sí como la conflictiva lucha de interpretaciones que habilitan el ineludible carácter crítico que determina, en este caso, a la filosofía. El juego que da esa multiplicidad interpretativa que ofrece el texto se posibilita manteniendo a la vez su carácter de fijación, de delimitación de unos contornos, de modo que ofrezca un marco de trabajo en el que poder interpretar: "Llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura".¹⁵⁰ En este

¹⁴⁸ En relación con las primeras obras del inicio griego del pensar occidental, hay que tener en cuenta el estatuto de esas obras y la recepción que de ellas se ha hecho, recepción que se podría denominar 'historia de la metafísica'. Así, "ninguna 'obra' griega hasta el final de la época clásica es texto en el sentido de secuencia en la dimensión específica de palabras, frases y oraciones, sin embargo más importante aún es quizá el que todas esas obras han llegado a nosotros sólo como textos (en el sentido dicho) y que ya desde el Helenismo sólo de esta manera han sido transmitidas." F. Martínez Marzoa, *El decir griego*, A. Machado Libros, Madrid, 2006, p. 20.

¹⁴⁹ "[L]o que mueve a pensar es lo problemático, algo aporético. Aporeticidad en la que anida y se despliega el texto mismo forcejeando por abrirse camino entre la maraña y encontrar una salida. [...] [L]a aporética abrirá expresamente el problema o lo cuestionable del texto, mediante la triple relación entre 'lo dicho', 'sobre qué se dice' y lo 'no dicho', tanto lo dado por supuesto en el horizonte en que nace el texto, presente entonces, pero que en la lectura hay que reconstruir, como la pregunta a la que el texto responde y a la cual hay que someterlo. [...] El nivel de radicalidad en el planteamiento de los problemas, que a su vez no son sino los problemas de la realidad misma, de aquello que en cada caso y quizá siempre nos da que pensar, y el ajuste del problema mismo, tal como ha sido planteado y desarrollado en el texto, con la realidad, estos dos aspectos, cuanto menos, parece necesario considerar en la discusión crítica. Con ello cada lector se mide él mismo con el texto y la realidad, y muy especialmente en ese instante está el mismo filosofando." J. M. Navarro Cerdón, "Leer e interpretar. Algunas cuestiones relativas a la comprensión de textos", *Studia Heideggeriana*, 9, 2020, doi: 10.46605/sh.vol9.2020.107

¹⁵⁰ P. Ricoeur "¿Qué es un texto?", en P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. esp. P. Corona, FCE, 2001, pp. 127-147, p. 127. Ricoeur advierte un privilegio en la escritura al considerar que la ausencia que rodea el acto de la lectura supone una "liberación del texto respecto de la oralidad" (P. Ricoeur, *ibid*). Esa liberación se traduce en que, con la posibilidad de poner en suspenso la función referencial, es decir, la función declarativa del discurso en la que se dice "algo sobre algo", se pueden poner en juego las variaciones imaginativas respecto de mundos posibles. Juego que, al volver a activar

desplazamiento del punto de partida, que deja de ser la consideración del texto como criatura del autor, pasando a ser ese punto el texto mismo, se puede hacer hincapié, ciertamente, en el proceso de delimitación del marco de lo interpretable respecto de inferencias externas -o sea, resaltando cómo asegurar la materialidad del texto, la autenticidad del documento, etc.-, e, igualmente, se puede enfocar en la capacidad semiótica de producción de textos.¹⁵¹ Pero interesa más aquí atender a las posibilidades interpretativas, es decir, de apropiación, que se abren en ellos,¹⁵² incidiendo así no en el momento de la autoría sino en el de la lectura como despliegue del sentido del texto.

En su condición de ser el lugar de un encuentro -de que nos estamos apropiando de algo que se está ofreciendo-, el texto provee de un criterio que delimita también las inferencias internas -es decir, cuándo la lectura no está reactivando la totalidad de sentido, cuándo no hay tal encuentro porque no se percibe ofrecimiento ninguno que apropiarse-. La atención se ha desplazado de la intención del autor y mira ahora el espacio del texto, tantea sus límites como aquella frontera que hay que respetar y mantener en tensión: “‘Texto’ es un concepto originalmente hermenéutico. Formula el dato de autoridad con que la comprensión y la interpretación han de compararse, como si, por así decir, fuese un punto hermenéutico de identidad que limita todas las variables”.¹⁵³ Esa noción de encuentro, y la de medirse en él, no dejan, sin embargo, las cosas como estaban. En realidad, eso comporta un elemento crítico en el que se advierte la dimensión filosófica de la hermenéutica:

“La experiencia hermenéutica hace ver, en efecto, toda la profundidad que pueden tener los prejuicios y lo poco que puede hacer la mera concienciación para neutralizar su fuerza. [...] La hermenéutica es filosofía porque no puede limitarse a ser el arte de entender las opiniones del otro. La reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que

la función referencial, fuera ya del proceso de lectura, comporta una carga crítica respecto de las posibilidades del presente.

¹⁵¹ Lo que sería el campo de trabajo del lingüista, que “no pretende llegar a la comprensión del tema expuesto en el texto [...] Su tema no es lo que el texto comunica, sino la posibilidad de comunicarlo, los recursos semióticos para producir esta comunicación. Para la óptica hermenéutica, en cambio, la comprensión de lo que el texto dice es lo único que interesa” H.-G. Gadamer, “Texto e interpretación”, en H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, trad. esp. M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 319-47, p. 329.

¹⁵² “[S]ólo desde el concepto de interpretación aparece el concepto de texto como algo central en la estructura de la lingüística: lo que caracteriza al texto es que sólo se presenta como comprensión en el contexto de la interpretación y aparece a su luz como una realidad dada.” H.-G. Gadamer, “Texto e interpretación”, en H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 328.

¹⁵³ H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, trad. esp. J. F. Zúñiga, Paidós, Barcelona, 1998, p. 100.

comprende, no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia.”¹⁵⁴

Esas ‘variables’ limitadas por la identidad del texto, por ser éste ‘un punto hermenéutico de identidad que limita todas las variables’, conforman un espacio de juego para la ‘reconstrucción’ de la pregunta a la que el texto está respondiendo, de tal modo que, si bien el texto como ‘dato de autoridad’ prescribe una legibilidad en detrimento de otra, apunta, a la vez, como obra abierta, a un ámbito precedente a ella, a un contexto de pregunta y respuesta del que la lectura apropiada tiene que hacerse cargo: “en realidad un texto sólo se comprende cuando se ha comprendido la pregunta para la que es respuesta”.¹⁵⁵

¹⁵⁴ H.-G. Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, en H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 95-118, p. 117. La ‘apropiación’ de sentido en la experiencia de la lectura pasa, pues, por una vuelta sobre lo que tenemos por verdadero, vuelta en la que uno se expone a lo extraño, cuya apropiación acarrea una transformación de lo propio: “El grado de validez de una lectura como apropiación (*Aneignung*) ya no se va a medir en función de la mayor o menor adecuación entre lo que el lector comprende y lo que el autor objetivamente quiso decir, sino en función de hasta qué punto esa lectura constituye para el lector una experiencia verdadera o experiencia de verdad. [...] Experiencia de verdad o experiencia verdadera sería un acontecer que transforma la conciencia del sujeto, la ensancha o la empobrece, la modifica o la invierte. Es un acontecer que saca, en cierto modo, al sujeto fuera de los límites en los que en ese momento vive, y lo introduce en realidades distintas, en otros mundos, proyectándose en horizontes más comprensivos y haciendo, en consecuencia, que cambien sus posiciones iniciales. Se puede comprender, entonces, en qué sentido la lectura, entendida como una experiencia de este tipo, deja de ser una actividad sin transcendencia en nuestra vida, para convertirse en el núcleo central de su dialéctica más íntima. Pues apropiarse de un sentido nuevo mediante la lectura significa hacer que algo que era extraño se convierta en una propiedad mía, en algo propio de mí. Esto es lo que quiere decir lectura como apropiación de un sentido. Pero esta apropiación no es posible si yo no me abro a ese sentido y me dejo transformar por él, es decir, si no me desapropio del yo que en ese momento soy para dejarme ser en esa otra posibilidad que el nuevo sentido me abre.” D. Sánchez Meca, “El círculo hermenéutico y los límites de una filosofía de la lectura”, *Signa*, 13, 2004, pp. 139-60, pp. 146-7.

¹⁵⁵ H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, trad. esp. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 448. Ese ‘ámbito precedente’ es el que no se advierte en la pretensión de una ausencia total de prejuicios que precisa de una liberadora *Revision*: “La superación de todo prejuicio, esta exigencia global de la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud [*dessen Revision erst den Weg für ein angemessenes Verständnis der Endlichkeit freimacht*] que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica.” H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 343. A partir de ahí, es posible realizar desde el texto una “reconstrucción [*Rekonstruktion*] de la pregunta”, con la que “superamos [...] el horizonte histórico que con ello queda perfilado” y que remite al “campo abierto de su propia cuestionabilidad [*in das Offene ihrer Fraglichkeit*]” H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 452. Aprovechamos aquí para indicar lo que esa precedencia delimitante significa en el camino singular de Heidegger, en cuyos comienzos encontraríamos, en la Hermenéutica de la facticidad, una crítica similar a la que se acaba de hacer a la pretensión de una ‘superación de todo prejuicio’, y que Heidegger llama ‘el prejuicio de la ausencia de perspectiva’, referida ésta al modo de hacer de las ciencias objetivantes, en el que se dejaría fuera de consideración ese ‘ámbito precedente’ del que se ha hablado respecto del ‘ser para el texto’ en la hermenéutica filosófica gadameriana: “Ausencia de perspectiva, si la expresión ha de significar algo, no es otra cosa que la explícita apropiación del punto de vista [*Aneignung des Blickstandes*]. Este mismo es algo histórico, es decir, inseparable del existir (la responsabilidad con que el existir está conmigo mismo, responde a sí mismo), ningún en-sí quimérico y extratemporal.” M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 107. Igualmente, de modo parejo a esa ‘reconstrucción de la pregunta’ que, a partir del texto, remite a una ‘cuestionabilidad’ más

Desde esa perspectiva, la de un diálogo sostenido coralmente entre las obras y sus lecturas, en el que no cabe una búsqueda de lo primero original,¹⁵⁶ se puede decir que la marcha de la filosofía a través de sus textos redundará en un incremento de la concreción¹⁵⁷ que es inagotable, pues se trata de atender siempre a “lo que resuena en el texto mas no está

allá del texto, delimitándolo, opera el comprender ontológico-fundamental, en el que se advierte una precedencia que lo atraviesa cuando se dice: “El comprender no flota jamás en el vacío [*freischwebend*], sino que está siempre afectivamente dispuesto [*befindliches*]” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. esp. J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2006, p. 356. Es dicha delimitación la que hace posible, y no la que barrena, que haya comprensión. De ahí que el proyectar sólo pueda ejercerse en la delimitación de lo que está a la vez arrojado: “La posibilidad en cuanto existencial no equivale a un poder-ser que flota en el vacío [*freischwebende Seinkönnen*], a la manera de la ‘indiferencia de la voluntad’ (*libertas indifferentiae*). [...] [E]l Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, *posibilidad arrojada*.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 168. En base a este carácter jánico de la existencia, se entiende ésta como la expresión de una tensión constitutiva, no resoluble, como testimonia el precedente de la ‘Cura’ de Hyginio citado en *Ser y tiempo*: “El ‘doble sentido’ de la ‘cura’ mienta una sola constitución fundamental en su doble estructura esencial de proyecto arrojado [*geworfenen Entwurfs*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 220. En relación a esa noción de algo que ‘flota en el vacío’ (*freischwebend*) como lo opuesto aquí a la ‘disposición afectiva’ (*Befindlichkeit*) puede ilustrarse si pensamos en el papel de eso flotante en la noción de la sociología del momento de una *freischwebende Intelligenz* (K. Mannheim y A. Weber), como concepto con el que se pretende ganar una distancia objetivante de lo social por medio de la hipótesis de una especie de ‘hombre sin atributos’, como forma de eliminar distorsiones de clase en el análisis de los problemas sociales. Una referencia a este recurso imposible de autoexclusión que el investigador tendría que hacer de su carácter de situado, se encuentra en M. Heidegger, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, p. 90.

¹⁵⁶ Parafraseando aquí aquella ficción borgiana que va de la “insaciable busca de un alma a través de los delicados reflejos que ésta ha dejado en otras” (cfr. J. L. Borges, “El acercamiento a Almotásim”, en J. L. Borges, *Obras Completas I*, Emecé, Buenos Aires, 2001, p. 416), diríamos que también en este caso el aparente acercamiento hacia una presunta pregunta original, como si estuviera en algún sitio concreto y como si la hubiera formulado alguien determinado, se resolvería al modo borgiano, es decir, que no habría punto último de llegada en dicha búsqueda porque no hay punto originario de partida (“también el Todopoderoso está en busca de Alguien, y ese Alguien de Alguien superior (o simplemente imprescindible e igual) y así hasta el Fin -o mejor, el Sinfín- del Tiempo, o en forma cíclica”, J. L. Borges, *op. cit.*, p. 417), que, en definitiva, la presunta pregunta original es la que se está planteando desde siempre y que la búsqueda iba tras de sí –“la identidad del buscado y del buscador”, J. L. Borges, *op. cit.*, p. 418 n.-. Así pues, y ya en referencia al decir filosófico, la distancia que se recorre no es la que hay entre nuestra pregunta por el preguntar primero originario y eso originario sino la que hay entre nosotros y el preguntar como tal, el hacerse cuestión de ‘uno mismo’. Dar con esa distancia no consiste en rastrear, saltando de ente en ente, los reflejos del ser sino en hacer la experiencia de desbordamiento en el ente tal como lo tenemos delante, lo que, a la altura de los *Aportes*, como se irá viendo, significa captar lo ente en cuanto lo carente por completo de aura y, precisamente en ese respecto, confiar en que ahí “tiene que ser posible -en todo caso con el correspondiente salto previo [*Vorsprung*] al ser- encontrar desde el ‘ente’ el camino hacia el esenciarse de la verdad”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 310/389.

¹⁵⁷ Por contraposición a los textos literarios y científicos, en los que “literatura y ciencia necesitan de abstracción para ser recibidas en sus textos” -la primera, al considerar ‘lo histórico’ como singularidad irrepetible sin continuidad alguna; la segunda, al centrarse en un ‘significado universal’ indiferente a las concreciones-, “frente a tales abstracciones, sólo el texto filosófico es concreto. Y lo es en el sentido literal del término: *cumcrescere* (‘crecer conjuntamente’). En efecto, en él la expresión única, el producto de una persona y una época, es el solo camino a cuyo través se nos destina un contenido teórico.” F. Duque, *Los destinos de la tradición*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 14-15.

expresado como tal".¹⁵⁸ Esa distancia entre la resonancia y lo expresado en el texto no se corresponde con la distancia del lector con el autor, como si lo que se nos dijese aquí es que el texto (en su resonancia) coincidiera con lo que piensa en realidad el autor (en lo expreso pero aún no captado por el lector). No se trata en esta resonancia de nada relativo a la mano del autor, que pudiera suplir con destreza y a voluntad la insuficiencia de lo discursivo, que pudiera vehicular finalmente su mensaje, por ejemplo, manejando los silencios o sirviéndose de otros recursos de cifrado en el texto que nos llevaran a aquello que se quisiera hacer resonar. No. La distancia entre resonancia y expresión es constitutivamente insaturable -e indomeñable a los recursos técnicos-, es decir, consiste en estar abierta a nuevas ejecuciones, más allá del modo concreto de responsabilizarse o no cada vez el lector de la pregunta que anida en el texto. Ejecuciones, que vuelven a hacer patente lo insaturable de dicha distancia.

Eso insaturable apunta más al espacio que hay entre lo pensado y lo dicho, precisamente a esa distancia a la que se podría estar señalando en el extraño comienzo de los *Aportes*, en torno al que estamos aquí dando vueltas. La lectura exitosa, responsable, del título de doble faz, entonces, no puede consistir en la reactivación y seguimiento de lo dicho por el autor de este texto sino que tendrá que abrir en lo dicho, en eso que 'primera y regularmente' (*zunächst und zumeist*), diríamos, se da a leer, aquello otro que se hace patente como lo no dicho, que 'acompaña a la tesis' (*paréntesis*) pero que no puede decirse en cuanto es lo que le toca pensar al pensador. Heidegger se pronuncia sobre ese punto en estos términos: "Todo pensador esencial *piensa*, de cara a un salto decisivo, siempre más originariamente de lo que *habla*; y en *ese* pensar [...] debe quedar dicho eso *suyo* que no se ha dicho. Por eso es preciso la interpretación."¹⁵⁹

Quedémonos aquí con esa resonancia de lo no expresado y con esta distancia entre lo dicho y lo no dicho -y esto 'no dicho', entendido como 'lo suyo' propio de un pensador, como 'su' tentativa y 'su' límite- de la que se acaba de hablar y que es a lo que el lector deberá atender en las obras filosóficas concretas, antes que pretender reactivar en su literalidad el texto. Tal distancia entre lo dicho y lo no dicho, así como la aludida entre la expresión y su resonancia, transforman los que serían los dos polos fijos de una relación lingüística (autor-lector; emisor-receptor) en dos relaciones en cada extremo: el trazo de la escritura estaría atravesado por la tensión entre lo dicho y lo no dicho (pero ligado al pensar); la lectura, entre lo expresado y lo no expresado (apuntando a lo impensado). Tanto el polo de la autoría como el de la lectoría se rigen, vistos desde aquí, por aquello que 'primera y regularmente' no se dice y no se expresa. El autor tiene que habitar en la tensión irrestañable entre lo que dice y lo que quiere decir pero que se hurta en el decir. El lector habita en la tensión entre aquello que las palabras del autor puedan querer decir y aquello del asunto del que se habla que el autor, considerando lo que dice y lo suyo que no dice, no tiene pensado. Dicha

¹⁵⁸ F. Duque, *Los destinos de la tradición*, p. 15.

¹⁵⁹ M. Heidegger, GA 94: *Überlegungen IV*, p. 258. Cfr. M. Heidegger, "Reflexiones IV", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, trad. esp. A. Ciria, Trotta, Madrid, 2015, p. 203.

abundancia de posibilidades, que tienen el ‘carácter del no’, para la lectura de un texto se queda al margen en las perspectivas que tienden a entender que la lectura exitosa pasa o por la anulación de la distancia entre autor y lector, o por la anulación de la distancia de entre lo dicho y lo pensado o, yendo en sentido contrario, por una lectura en la que se instaura una distancia que antes no había en la misma ejecución del texto. En este último caso, el proceso de lectura del texto delimita un contexto más amplio al que previamente había y en el que se inscriben los mundos cómplices, pero diferenciados, de lo que lee el lector y de lo que dice el texto.

Comentando brevemente ahora alguna de las perspectivas sobre lo que se nos da a leer cuando vamos a un texto, más o menos alejadas en el tiempo, vamos a destacar aquellas que nos permiten advertir que en el núcleo de la actividad que es leer el argumento de una obra ya no se soporta por lo que quiera decir el autor y sí por lo que se deje decir el texto. Con esta tarea en mente comenzamos, no obstante, por una perspectiva afín a la hermenéutica de Schleiermacher, que nos servirá de contraste respecto de otras opciones en las que el texto ya no gira en torno al autor. Según esta opción hermenéutica, eso que habría que buscar en la lectura de estas obras sería su “interpretación técnica”, que es lo que correspondería en la actualidad a una “interpretación psicológica”, centrada “en la singularidad, incluso en la genialidad, del mensaje de quien escribe”, por contraste con la “interpretación gramatical”, dedicada a identificar “los rasgos lingüísticos claramente distintivos del autor” siendo, en cualquier caso la interpretación psicológica aquella en la que “se cumple el proyecto mismo de la hermenéutica”, por cuanto se trata ahí “de llegar a la subjetividad de quien habla, mientras la lengua queda olvidada. El lenguaje se convierte aquí en el órgano que se pone al servicio de la individualidad.”¹⁶⁰

Para otro enfoque de la interpretación, según el cual el texto es una totalidad cerrada sobre sí, primero hay que mantenerse lejos, excluyendo el mundo del lector, para poder acceder a ella y, una vez se nos ha hecho transparente, apartando aquello que suponga un obstáculo para el acceso a su sentido, transplantarlo incólume dentro de nuestras coordenadas valorativas. En esa línea, se leería un texto filosófico como el que nos ocupa considerando “que primero tenemos que comprender el texto en sus propios términos, para luego poder explicarlo con los nuestros”.¹⁶¹

Otro modo de considerar la lectura filosófica se centraría en sus elementos narrativos, trasladando al texto filosófico lo que se ha avanzado en el análisis de textos literarios, a partir de nociones tomadas, precisamente, de la fenomenología. En esta perspectiva, la lectura enfocaría sobre todo en los márgenes de indeterminación que irremediablemente siempre deja el texto, o sea, en “los lugares vacíos del texto” en los que se vuelca el mundo del lector

¹⁶⁰ P. Ricoeur, “La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey”, en P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. esp. P. Corona, FCE, 2001, pp. 71-94, pp. 75-6.

¹⁶¹ Tal sería la perspectiva de autores como Hirsch. Cfr. M. C. López Sáenz, “El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, n.º 206, 1997, pp. 215-242, p. 225.

sobre el texto.¹⁶² Tomando como base esa indeterminación del texto, lo que ocurriría en la “estructura hermenéutica profunda de la lectura”, tal como W. Iser la denomina, es que “cada instante de la lectura es una dialéctica de protenciones y retenciones, entre un horizonte futuro y vacío que debe llenarse y un horizonte establecido que se destiñe continuamente, de manera que ambos horizontes internos al texto se acaban fundiendo. En esta dialéctica se actualiza el potencial implícito en el texto.”¹⁶³

Un último ejemplo más de modelo de interpretación de textos que, de entre los muchos que se han propuesto en la historia de la hermenéutica, nos interesa especialmente ahora por situarse en la estela de la filosofía heideggeriana, recalca que con el acto de lectura se preserva, y se amplía, la totalidad de sentido de la obra, en un proceso de “anticipación de perfección”¹⁶⁴ que hace viable la interpretación ante posibles fallas argumentativas con las miras puestas en hacer más fuerte la posición que, previsiblemente, defiende el texto, así como la propia del lector, que advierte críticamente sus propias limitaciones y alcanza un punto englobante de sentido que lo abarcan a él y al texto. Es lo Gadamer llama un ‘crecimiento en el ser’ (*Zuwachs am Sein*).¹⁶⁵

En estos ejemplos que hemos apuntado brevemente, se trata de establecer y mantener un vínculo en el que el lector se familiarice con el texto, ya se trate del texto como intermediario de la intención de su autor, como totalidad cerrada sobre sí, como espacio de indeterminación o como lugar para una lectura que transforma los horizontes del texto y del lector y los lleva a un ámbito que los abarca. La lectura disuelve ciertos impedimentos en favor de un encuentro para el que, en alguna de las opciones expuestas, se lleva a cabo una asimilación y, en otras, un extrañamiento. En este gesto de extrañamiento, de especial interés para nosotros ahora -por cuanto gana una

¹⁶² W. Iser, “La estructura apelativa de los textos”, en R. Warning (ed.), *Estética de la recepción*, trad. esp. R. Sánchez, Visor, 1989, pp. 133-48, p. 148.

¹⁶³ W. Iser, “El proceso de Lectura”, en R. Warning (ed.), *op. cit.*, pp. 149-64, p. 152. Tal como se ha dicho anteriormente, también hay en el texto filosófico un margen de indeterminación que tiene que irse aclarando a partir del ‘asunto’ mismo (*Sache*) del pensar propio de la filosofía.

¹⁶⁴ Se trata de la ‘anticipación de perfección’ (*Vorgriff der Vollkommenheit*), en la que se va proyectando y re proyectando en la lectura, como forma de dar cuenta de la productividad de los prejuicios, de hacerlos comprensibles. En este nivel del juego interpretativo es en el que se aplica el “principio hermenéutico” de que “[e]n caso de conflicto [*Anstöss*] rige el nexo [*Zusammenhang*] más estrecho.” H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 346.

¹⁶⁵ Repararnos aquí en esta expresión, que aparece en H.-G. Gadamer, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocritica”, en H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 11-29, a partir de lo que se dice de ella en F. Duque, *En torno al Humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*: “llega a hablar Gadamer de algo bien extraño, y hasta indigerible para el metafísico [...] a saber: que *el ser crece*, que se da un *Zuwachs am Sein*. [...] Sólo la verdadera lectura -o sea, sólo la réplica crítica, inscrita en una tradición a la que pertenece el texto leído- permite *crecer* al texto en su *ser*, o sea: en su donación de sentido ulterior, en su capacidad para generar nuevas interpretaciones [...] [P]or otra parte, la nueva lectura-interpretación no *suplanta* a la obra interpretada y la relega al olvido. Todo lo contrario: sólo gracias a aquélla resulta ahora la obra de plena actualidad [...]. Así que el ser crece, medra y se despliega en el futuro y *como futuro* -literalmente, *haciendo historia*- sólo cuando la interpretación lo traba como pasado.” F. Duque, *op. cit.*, pp. 111-2.

perspectiva englobante en el choque con el texto, que revierte críticamente sobre el propio mundo del lector, en cuyo tambalearse crecen el sentido y el ser-, nos fijamos en que se entiende que el “verdadero lugar de la hermenéutica” es una oscilación entre lo familiar y lo extraño.¹⁶⁶ A raíz de esa oscilación, lo extraño conmina a lo familiar, de tal modo que, desde lo familiar se busca hacer hablar al texto, poder escuchar en él a un interlocutor con el que mantener una conversación. Se trata, así pues, de preservar un espacio de intercambio en el que ir “entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma [*unter die Wahrheit der Sache*], y es ésta la que los reúne [a los interlocutores] en una nueva comunidad [*zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet*]”, de modo que el ‘acuerdo en la conversación’ (*Verständigung im Gespräch*) sea “una transformación hacia lo común [*Verwandlung ins Gemeinsame hin*], donde ya no se sigue siendo el que se era”.¹⁶⁷

No obstante, en la tradición del ‘discurso filosófico’ con vocación de sistema¹⁶⁸ se ha entendido que de lo que se trata en dicho encuentro, que en la hermenéutica filosófica se sostiene gracias a la escisión previa, insaturable, desde la que se pueda generar el acontecimiento de un contragolpe -entre mundo del texto y mundo del lector; entre lo extraño y lo familiar-, es de anular y disolver, de ganar para el propio discurso eso que se presenta como una distancia que hay que mantener de cara a poder saber de lo extraño. La oscilación entre los polos, entonces, se convierte en el movimiento de una lógica absorbente en la que el ‘nosotros-lector’ se ve llevado, en una suerte de metalepsis, al interior del texto, de tal forma que el lector queda afincado como una figura más, y una figura a favor, del desenvolvimiento del texto -al que pertenece el propio autor, hijo de su tiempo-. Pensamos aquí en la propuesta de lectura que hay en la *Fenomenología del espíritu*, en esos fragmentos en los que toma la palabra un ‘nosotros’, los *Wir-Stücke*, como recurso para desplazar la experiencia de una lectura a cierta distancia del mundo que se describe en el texto hacia la experiencia de una lectura inscrita dentro del mundo que se va describiendo en el texto.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Frente a la disolución de lo extraño en la lectura asimilacionista que redundaría en una “unidad incuestionable” (*fraglos Einigkeit*), carente de pregunta, la consideración gadameriana del lugar de la hermenéutica como ‘entre’ (*Zwischen*) incluye un ‘contragolpe’ (*Gegenstoss*) en la oscilación entre ambos extremos de la “polaridad de familiaridad y extrañeza [*Polarität von Vertrautheit und Fremdheit*]” que se produce “con la atención puesta en algo dicho [*im Hinblick auf ein Gesagtes*]: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella [*die Sprache, mit der die Überlieferung uns anredet, die Sage, die sie uns sagt*].” H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 365. Hemos tratado previamente sobre este punto en nuestro Trabajo de Fin de Máster (“Con Gadamer y Heidegger: por un pensamiento crítico”, UNED, 2014).

¹⁶⁷ Cfr. H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 458. Pasaje citado según nuestro TFM, p. 110 n.

¹⁶⁸ Entiéndase que aquí dicha expresión apunta a cierta operación según la cual, presuntamente, “en el carácter uni-total del discurso filosófico conceptual queda recogido, recolectado e interiorizado lo originario en su acto fundacional y en su plena y manifiesta verdad.” J. M. Navarro Cordón, “Proyecto y filosofía (a propósito de el proyecto filosófico de Foucault)”, *Azafea. Revista de Filosofía*, 6, 2004, pp. 49-60, p. 57.

¹⁶⁹ “En efecto, en el curso de la *Fenomenología [del espíritu]* se encuentran los llamados *Wir-Stücke*, o incisos introducidos por un ‘nosotros’, que funcionan a manera de guía. Gracias a este ‘bucle de retroalimentación’ que es el ‘nosotros’ narrador y ‘buen entendedor’ (tras el cual se esconde el propio autor: Hegel), podemos ir acompañando a la conciencia en la experiencia que ésta hace de sus figuras, sin caer por nuestra parte en

La lectura, cuando la lleva a cabo este nosotros-lector, gana una perspectiva de autodesarrollo y formación evitando la pura ‘desesperación’ de cada figura de la conciencia. Con ello, se diluye en la perspectiva del lector esta experiencia de ‘desesperación’, el no entender nada la conciencia en cada uno de los choques con los que avanza el espíritu, en favor de un desenvolvimiento que va aglutinando y dando sentido al movimiento completo.

Para asistir a ese ‘incremento de ser’, que en la hermenéutica vive de la preservación de lo extraño como instancia por la que se pueda llevar a cabo una ‘transformación hacia lo común’, en el caso del pensamiento hegeliano, en lo que de especulativo tiene, se requiere que el proceso de lectura vaya borrando, y no preservando en su viveza -sino superado, como algo en lo que ya no está uno puesto en cuestión-, la escisión, o distancia, en la que se comienza (la inmediatez de la certeza sensible, sin ir más lejos) y que posibilita la lectura, que no es sino el continuo ir restañando la distancia, la pretensión constante de cerrar el discurso y dejar fuera de lugar lo extraño.¹⁷⁰ La distancia es algo de lo que se hace experiencia en la propia lectura, que ahora es un proceso escindido en sí mismo, que pide una relectura forzosamente distinta a la primera.¹⁷¹ Exigido por el requisito de que nada esencial quede fuera del Saber absoluto, lo que sea lo extraño que se le presenta a la conciencia es algo que va surgiendo para irlo asimilando en el proceso de lectura. Vemos surgir en el texto un ‘ser-para-nosotros’ en la propia ejecución de la lectura, de modo que la “aporía del punto de partida” quede neutralizada cada vez que se ejecuta la lectura,

su ‘desesperación’ cuando comprueba que su creencia inicial se invierte en cada caso en el curso de su experiencia. En una palabra: el famoso ‘en sí’ kantiano, al parecer incognoscible, coincide con la historia del saber, que el autor (y nosotros, los lectores, con él) ya posee. El pasado queda depositado en y como el pensamiento, y ayuda a iluminar el presente, es decir a que el lector de la *Fenomenología* ‘tome conciencia’ de que el tiempo en que aparentemente le ha ‘tocado’ vivir constituye en realidad su propia sustancia, que ha de ser a su vez reconocida en y como la existencia de un sujeto libre y autoconsciente.” F. Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 513.

¹⁷⁰ Ciertamente, en el Hegel de la *Fenomenología* no hay una autocancelación del relato, es decir, una asimilación total de la distancia que, impidiendo la aparición de toda resistencia antitética, absorbiera el acontecer en la estructura de la historia de la Razón. En esta obra se previene Hegel de preservar, como motor de la historia, la ‘diferencia insuperable’ entre Saber absoluto y la figura de la conciencia: “En el saber [...] cierra, pues, el espíritu [...] el movimiento de su configurarse [...] en cuanto ese configurarse [...] viene lastrado por una no superada diferencia de la conciencia [*mit dem unüberwundenen Unterschiede des Bewusstseyns behaftet ist*]”. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. M. Jiménez, Pre-textos, Valencia, 2006, pp. 909-10. Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en G. W. F. Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden*, 2, Felix Meiner, Hamburg, 1999, pp. 431-2.

¹⁷¹ El recurso a los *Wir-Stücke* al final comporta “la ‘doble lectura’ de la *Fenomenología*: es preciso que la conciencia acepte primero caminar a ciegas hacia la ciencia. Sólo entonces una segunda aproximación permitirá comprender los textos de manera integrativa y determinar el sentido de su concatenación. En suma, la ‘primera lectura’ exigiría que la conciencia, sin querer despertar prematuramente a la pulsión del todo, se deje conducir de evidencia en evidencia, olvidando las experiencias que acaba de tener a medida que va descubriendo otras nuevas.” P.-J. Labarrière, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, trad. esp. G. Hirata, FCE, México, 1985, pp. 31-2.

cada vez que se anula la distancia que al comienzo hay con el texto, es decir, cada vez que se sobrepasan los prejuicios y se entra en el círculo del pensar.¹⁷²

En el texto filosófico, tal como aquí lo exponemos a raíz de la *Fenomenología del espíritu* - pero que creemos que también se podría exponer, *mutatis mutandi*, a partir de las *Meditaciones metafísicas* o de cierta perspectiva sobre *Ser y tiempo*, por cuanto en esas obras se produce, cada una sirviéndose de recursos distintos, una metalepsis por la que la lectura es un aglutinante de la propia ejecución del texto en su despliegue- coinciden entonces el tiempo de la obra con el tiempo del público, es decir, con el tiempo de la reactivación del sentido que late en el texto. En efecto, con la exigencia del ser-para-nosotros -volviendo al recurso hegeliano-, de pasar de contemplar en la distancia de la lectura a ser parte implicada, como figura del texto, de lo que la obra expone, lo que se hace es anular la distancia del lector, autor y texto -de un modo tal que están puestos a salvo-,¹⁷³ así como, en el ejemplo que estamos siguiendo aquí, la distancia entre un yo particular, un 'yo-aquí', y nosotros.¹⁷⁴

¹⁷² Se trata del problema de la circularidad que plantea "la plena originalidad del razonamiento filosófico frente a cualquier tipo de elaboración científica: 'De este modo -escribe Hegel, en efecto- la filosofía se muestra como un círculo, que vuelve sobre sí mismo y no tiene un comienzo como las otras ciencias'. ¿Cómo es posible, por lo tanto, entrar en ese círculo? ". P.-J. Labarrière, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 40. Respecto de la liberación que trae consigo dicha entrada en lo filosófico, que no es sino un "decidirse por la filosofía" por parte del sujeto, consiste ésta en "otear cualquier obstáculo que interfiriese en forma de pre-juicio, determinando por adelantado lo que debe ser la ciencia y preparando las andaderas que le impedirían moverse libremente, precisamente así se expresaría lo que en verdad es la libertad del sujeto", *cfr.* P.-J. Labarrière, *op. cit.*, pp. 41-2.

¹⁷³ En el trazado de la experiencia de la conciencia que hay en la *Fenomenología del Espíritu*, la conciencia "no es solo lo examinado, es también ella misma lo que examina. Con esta visión, se escinde la situación teórica. Hegel, el filósofo, quien escribe el libro, y el lector, que le sigue, conforman juntos un 'nosotros'. Este 'nosotros' tiene por objeto la contemplación del autoexamen de la conciencia natural, su depuración en dirección hacia la filosofía. No obstante, este 'nosotros' del autor y el lector no es alguien aparte de la conciencia y externamente situado frente a ésta. El 'nosotros' permanece en ella, contempla el camino del autoexamen. El 'nosotros' como testigo del autoexamen de la conciencia es una forma expresa de su vigilia. El carácter de testigo del nosotros de autor y lector deviene así importante para la 'forma científica' del examen." E. Fink, *Hegel: Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, trad. esp. I. Ortega, Herder, Barcelona, 2014, pp. 82-3.

¹⁷⁴ En línea con lo que J. Hyppolite considera que es la tarea de la Fenomenología, esta vinculación con el público lector es parte sustantiva de la obra, es lo que la doctrina precisa para ser 'lo verdadero': "Si la tarea de la Fenomenología, preparando el saber absoluto, es doble, si se propone a la vez mostrar que el ser, la vida, es saber, y que el saber de sí es saber universal, es decir, supera y absorbe todas las conciencias de sí singulares, es preciso que la conciencia de sí no sea una singularidad inefable encerrada en su propia intuición; es necesario que el discurso humano sea a la vez el discurso del ser y el discurso de una conciencia de sí universal. Esto implica la posibilidad de un reconocimiento universal, de un discurso inteligible que sea a la vez este yo-aquí y todos los yo. [...] [E]l discurso reproduce en su propia dialéctica viva este enfrentamiento de las conciencias de sí. Reproduce el movimiento del reconocimiento mutuo que constituye el elemento mismo del saber absoluto. [...] Toda otra singularidad, es decir, todo yo que se refugie en el silencio y se niegue a la comunicación, pretendiendo con ello alcanzar un absoluto más acá o más allá de esta expresión, es víctima de una ilusión." J. Hyppolite, *Lógica y existencia*, trad. esp. L. Medrano, Herder, Barcelona, 1996, pp. 17-9.

En ese sentido, el tiempo de la obra será cada vez el tiempo de sus aplicaciones, cada vez en una lectura en la que el nosotros participe en el despliegue del texto, en el que la lectura sea el establecimiento y el reconocimiento de ese nosotros. En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el tiempo que le corresponde a la lectura de la obra filosófica coincide con que es el tiempo del Concepto¹⁷⁵ y, por tanto, a lo que asistimos es al despliegue conceptual que desemboca en nosotros, un movimiento dramático en el que el personaje es nuestro propio tiempo, en cuanto es 'el concepto, que está ahí',¹⁷⁶ y en el que el espacio donde 'se suceden' los acontecimientos -y ya no donde 'aparecen y nos sobrecogen', diríamos- es la conciencia.¹⁷⁷ Por ese motivo, por ser un texto que tiene lugar en la conciencia, se dice en el "Prólogo" de la *Fenomenología* que se trata de una obra de 'su' tiempo, es decir, del tiempo en el que lleva la voz cantante el concepto filosófico -y no, pongamos por caso, el arte, pegado a la sensibilidad-. Desde las coordenadas del despliegue de este Espíritu, leemos: "Debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que sólo aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no preparado."¹⁷⁸

¹⁷⁵ "[E]l concepto vive efectivamente del despliegue de los momentos de lo real no menos que de su *recomposición* en la unidad, que únicamente es plena culminación como sentido. En este aspecto, sólo hay *recapitulación* en momentos constitutivos porque son sus momentos y únicamente así se autoconstituye. Lo que parecía ser, acaba *apareciéndosele* como sí mismo, en una verdadera concepción que engendra realidad efectiva. De aquí que *el tiempo* sea para Hegel precisamente esta *forma transitoria de exterioridad del concepto por referencia a sí mismo*." A. Gabilondo, "Insuficiencia y necesidad de la intuición en Hegel", *Anales del Seminario de Metafísica*, 19, 1984, p. 142.

¹⁷⁶ Sobre esto, cfr. F. Duque, "Con Hegel y Heidegger: Amenaza de la finitud", *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 24, 1990, pp. 11-26, p. 16.

¹⁷⁷ El texto tensa la distancia entre el concepto, encargado de la acción dramática que se encamina hacia el todo, y la conciencia, a la que le corresponde el lugar del desenlace que, de preservarse la conciencia en su condición de 'diferencia insuperada', quedaría siempre postergado: "En el *concepto* que se sabe como concepto los momentos se presentan, por tanto, antes que el todo *pleno* cuyo devenir es el movimiento de estos momentos. Por el contrario, en la *conciencia* está el todo, pero no concebido, con anterioridad a los momentos. El *tiempo* es el *concepto* mismo que es allí [*der da ist*] y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo." Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. W. Roces, FCE, México, 1988, p. 468.

¹⁷⁸ G. F. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. W. Roces, FCE, México, 1988, p. 47. Lo cierto es que esta afirmación, viniendo como viene al poco de tratarse de la difícil 'proposición especulativa', se debió convertir en un verdadero escollo para aquellos lectores de la *Fenomenología* que quisieran estar a la altura de los tiempos.

2.3 Una obra en busca de lector

"Je suis venu te dire que je m'en vais."

Serge Gainsbourg

Respecto del texto en el que el lector se ve envuelto en la trama de lo allí expuesto, correspondiendo así a la ejecución de la lectura el dejar atrás la distancia de partida entre obra y lector, lo que ocurre en la lectura de los *Aportes* es la experiencia de una ruptura de sentido que violenta y desplaza el binomio 'obra'-'nosotros-lector'. Dicho ejercicio de lectura busca perder el sentido -o captar la falta de sentido que hay en lo que rige como sentido- en un movimiento solidario al extrañamiento respecto de lo metafísico en lo que estamos inscritos. Se trata de abrir una distancia en el lenguaje mismo de la metafísica, que es el nuestro. No sólo se atiende a aquellos fenómenos de desfallecimiento que apuntan hacia el fin de la metafísica sino que el lenguaje mismo es uno de esos fenómenos.

Lo que ese estatuto del lenguaje conlleva es la imposibilidad de dar cabalmente cuenta de esos fenómenos en su desprendimiento de lo metafísico. No hay lenguaje con qué hacerlo y, de ahí, que el trazado de esta obra de carácter transitorio tampoco responda a un movimiento que se cierra sobre sí, fundamentando todo lo ente que cae dentro de sus coordenadas interpretativas. El texto, atravesando la totalidad de lo ente, tiene que quedar en vilo, pendiente de resolución, en favor de ese extrañamiento respecto del discurso filosófico vigente. Ahora bien, la acomodación de la mirada del lector a dicho mantenerse en vilo comporta que deba ser posible habitar la distancia como tal, comporta la obligación de callarse esta vez en el punto en el que se debe dar cuenta del fenómeno, dejar que se vuelva elocuente el sustraerse a lo metafísico en el propio fenómeno. No tratándose de una sintética, tampoco es una antitética. En cuanto en la lectura se capta una sustracción en el texto, lo que hay es una parentética, allí donde el quedar en vilo lo dicho y lo pensado, ilegibles, es lo que nos pone en cuestión. El texto se antoja rebelde a todo 'nosotros-lector', 'podrán leerme, pero ellos no me pueden utilizar', parece decir, de un modo parangonable, *mutatis mutandis*, al '*I would prefer not to*' del Bartleby melvilliano, por ejemplo.

No obstante, si, por contraste con la pretensión de aquellas obras filosóficas que establecen unas 'reglas para la dirección de los entes', diríamos, volvemos la vista a los *Aportes* que, tal como hemos dicho, están desde el comienzo haciendo notar su carácter transitorio, dejando patente una distancia que parece insalvable con todo lo público -con lo que acabamos de señalar como un 'nosotros-lector'-, se podría tender a considerar esta distancia como la que hay entre autor y lector. Es decir, se podría querer volver de nuevo a aquella 'interpretación psicológica' de la que se ha hablado y que convierte el texto en un

conjunto de signos que están pendientes de ser saturados con lo que piensa el autor.¹⁷⁹ Podemos verlo así, pero, volviendo al doble título de la obra, lo que creemos es que se está tratando de aludir ahí a otra distancia, a una que se abre al ejecutar el texto, mientras se lee, pero, en vez de para establecer el punto de encuentro del mundo de la obra y el mundo del lector, en vez haber ahí una ‘fusión de horizontes’, para registrar una distancia dentro del propio texto, como algo constitutivo de esa obra de carácter transitorio: aquí, en referencia al título doble del que hablamos, se trata de la distancia entre ‘lo público’, metafísico, y ‘lo esencial’, que remite a ‘lo inicial’ del pensar. Se trata de que esa distancia de la que habla Heidegger es algo de dentro del texto, algo que rompe ahí dentro del lenguaje -un fenómeno más del agotamiento de la metafísica, decíamos-, y no algo que medie entre el lector y el sentido del texto. La distancia oscila entre un decir al que no tenemos propiamente acceso y que tiene el ‘carácter de acontecimiento propio’ (*Ereignischarakter*)¹⁸⁰ y otro decir que se mueve irremediamente en un lenguaje ‘que nada dice’ (*nichtssagend*), que se nos muestra en su imposibilidad de ofrecer un título esencial, dada la “destrucción de la auténtica relación con la palabra [*die Zerstörung des echten Bezugs zum Wort*]”.¹⁸¹

¹⁷⁹ Y, así, lo biográfico se antepondría a lo filosófico. En esta línea interpretativa, las *Reflexiones* heideggerianas -citadas usualmente como los *Cuadernos negros*- son los escritos que están sirviendo últimamente para evaluar una propuesta filosófica desde la que sería una toma de posición política del autor, dejando a un lado lo esencial que tienen para el pensar, es decir, que “contienen la marcha del incesante esfuerzo por la única pregunta.” M. Heidegger, “Una ojeada retrospectiva al camino”, en M. Heidegger, *Meditación*, p. 354. Ciertamente, la recepción de la obra heideggeriana ha ido en la dirección que Heidegger pretendía evitar imponiendo un cierto criterio en la publicación de su obra. Sobre esa posible recepción, apuntaba en los años treinta lo siguiente: “Lo peor que pudiera salir al encuentro de estos esfuerzos sería el análisis y explicación psicológico-biográficos, por lo tanto el movimiento contrario a lo que precisamente nos es encomendado [*aufgegeben*] -dar de sí todo lo ‘anímico’, tan íntimamente como tenga que ser guardado y realizado, de cara a la soledad de la obra en sí extraña [*alles ‘Seelische’, so innig es bewahrt und vollzogen sein muss, daran zu geben an die Einsamkeit des in sich befremdlichen Werkes*]-. Por ello -si de alguna manera pudieran ser importantes- ninguna colección de cartas y cosas semejantes, que sólo sirven a la curiosidad y comodidad de eludir la tarea del pensar las ‘cosas’ [*der Aufgabe des Denkens der ‘Sachen’ auszuweichen*]. ¡Cómo sería, si una vez la turba de los curiosos se estrellara contra ‘las obras póstumas’! [...] Si estas ‘obras póstumas’ no poseyeran en lo más íntimo la fuerza de *ceder el paso* [*Kraft des Vorlassens*] -de la anticipación que crea vías para un preguntar totalmente otro y muy dilatado [*des bahn-schaffenden Vorgriffes für ein ganz anderes, sehr langes Fragen*], no merecerían ser consideradas. [...] Lo mínimo, lo que tal vez pueda permanecer, es *el movimiento del preguntar de la única pregunta* [*Das Geringe, was vielleicht bleiben darf, ist die Bewegung des Fragens der einzigen Frage*].” M. Heidegger, “Una ojeada retrospectiva al camino”, en M. Heidegger, *Meditación*, pp. 355-6. [trad. modif.]

¹⁸⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 21/3.

¹⁸¹ *Ibid.*

Teniendo en cuenta lo que, a la altura de los *Aportes*, se entiende por ‘autenticidad’ (*Echtheit*),¹⁸² la destrucción de esta relación ‘auténtica’ conlleva la desvinculación con aquello que nos ha sido otorgado y/o con aquello que nos ha sido encomendado. En el contexto de la dominación de la técnica en las sociedades actuales, los *Aportes* arrancan de un ‘extrañamiento’ respecto de la consideración técnica de lo ente que ha hecho hasta ahora habitable el mundo, es decir, arrancan de la experiencia del nihilismo entendida como la de “la plena falta de sentido [*völlige Sinnlosigkeit*]”.¹⁸³ La tarea auténticamente filosófica en la que se embarcan los *Aportes* pasa entonces por reparar en qué sea eso que nos ha sido otorgado, haciendo ver para ello que la situación actual de dominación técnica es el lugar de llegada de una historia, la de la metafísica. La vinculación con eso otorgado que ha sido olvidado tiene que recobrase ‘históricamente’. De lo que Heidegger extrae en clave histórica a partir de la experiencia del nihilismo y de Nietzsche, quedémonos aquí con lo que va a ser central para lo que queremos delimitar acerca de ‘lo que se da a leer’ en esta obra. Al referirse en cierto momento en el texto al “*saber acerca del nihilismo [Wissen vom Nihilismus]*”, se aclara lo siguiente: “Este saber no debe quedar adherido a la palabra ni a la primera aclaración de lo mentado de Nietzsche, sino que tiene que reconocer el abandono del ser como la esencia [*Dieses Wissen darf weder am Wort noch an der ersten Verdeutlichung des Gemeinten durch Nietzsche haften bleiben, sondern muss als das Wesen erkennen die Seinsverlassenheit*]”.¹⁸⁴

Ahí tenemos una clave histórico-esencial con la que se compone este texto: Heidegger lee y expone las grandes obras filosóficas en cuanto ‘posicionamientos fundamentales de la metafísica’. O sea, el texto hace pie y avanza interpretando el discurso filosófico habido como aquellos distintos modos de ejercerse un olvido en el pensar. A partir de ahí, está por ver aún cómo leer ahora esta obra que ya no correspondería a posicionamiento alguno en lo metafísico sino a un gesto de despedida de esa historia del olvido.

En este texto, por lo tanto, la tensión de la lectura no parece que la sostenga el tránsito de un yo particular al ‘nosotros-lector’, un movimiento en el que el texto y el lector se configuran mutuamente en la ejecución de la lectura. No es ésta una obra escrita para el público lector, pues es parte integrante y constitutiva de ese olvido del pensar. Cada lectura, vista así, al leer desde el flujo del discurso filosófico y al inscribir lo que lee en ese flujo, reifica lo metafísico, confirma el olvido. No siendo una obra para lo público, ésta es, por tanto, una obra escrita a partir de la falta de lectores. Es una obra que pide, para su ejecución, la constitución de un ‘nosotros’ que no hay, pues no se trata del ‘nosotros’ que asiste al

¹⁸² Que es tanto la “fuerza creadora de conservación de lo otorgado [*schaffende Bewahrungskraft des Mitgegebenen*]” como la “fuerza creadora de realización de lo encomendado [*schaffende Erwirkungskraft des Aufgegebenen*]”, M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 294/367 [trad. modif.]

¹⁸³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 124/140.

¹⁸⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 124/141.

desenvolvimiento de las figuras de la conciencia sino el que cristaliza desde la experiencia de la falta de una 'auténtica relación con la palabra' y, por ende, tal como veremos, con lo óntico en su totalidad y como tal totalidad.

En contraste con el proceder de una obra inclusiva, en la que el esfuerzo del pensar se dedica a disolver la diferencia para dar en lo común, dentro de lo cual forma parte el llevar al lector hacia la comunidad de un nosotros, los *Aportes*, partiendo de un *kósmos* de total nivelación e igualdad de lo ente, son una obra exclusiva, que queda por fuera de lo nivelado en todas partes por igual -del lenguaje como algo que está ahí delante, como *vorhandene*- y busca coagular en un nosotros desde el que establecer de nuevo la pregunta por el hombre, por 'quién' es el hombre.¹⁸⁵ A ese 'nosotros' podrá, o no, llegarse a partir de un preguntar que no se disuelva en ningún desarrollo parejo al de las obras inclusivas.¹⁸⁶ Estamos ante una obra que imposibilita la lectura, que genera una distancia respecto de lo público porque en lo público sólo tiene 'sentido' aquello que tiene 'valor'.¹⁸⁷

¹⁸⁵ De ello se trata, entre otros lugares, en el §19, titulado "Filosofía (Hacia la pregunta: ¿quiénes somos [zur Frage: wer sind wir]?)", cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 55-9/48-54, pregunta que depende de la pregunta por el ser: "la pregunta: quiénes somos, debe permanecer pura y plenamente inserta [eingefügt] en el preguntar de la pregunta fundamental: ¿cómo se esencia el ser [wie west das Seyn]?" M. Heidegger, *op. cit.*, p. 59/54.

¹⁸⁶ Pues, si bien se trata de 'hacer comunidad', de responsabilizarse de ella, quizá se venga a dar en una comunidad en la que se tenga "la sensación de que la extrañeza de lo que no podría ser común es lo que funda esta comunidad eternamente provisional de la que siempre ya se ha desertado". M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. cast. I. Herrera, Editora Nacional, Madrid, 2002, p. 103. Una posible vía de salida de este escollo exigiría una recomposición de la relación entre esta particular 'comunidad literaria', ficticia y siempre en vilo, y eso otro suyo del que precisa para desertar de él, es decir, nuestra 'sociedad de consumo'. Para dar con esa vía de 'delimitación mutua', entonces, habría que atender al hecho de que "[l]ejos de reprimir la comunidad, la sociedad la hace posible, aunque tenga que hacerla posible como sometida a su soberanía (que es el único modo en que la comunidad puede subsistir)." J. L. Pardo, "La sociedad inconfesable. Ensayo sobre la falta de comunidad", *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 49, 2001, pp. 29-40, p. 38. Es en el medio social en el que estos *Beiträge* se nos presentan como una obra a la espera de ser leída, como una suerte de "pasividad sagrada que el lector querría profanar pero que, en su indefensión [o en su inservibilidad, diríamos nosotros], se mantiene como inaccesible". J. L. Pardo, *art. cit.*, pp. 38-9.

¹⁸⁷ Y es a eso a lo que es preciso ganarle una distancia, quedándose al margen. Leyendo a Nietzsche, dirá Heidegger: "Nietzsche entiende aquí por 'sentido' [...] lo mismo que 'fin' [...] 'una meta es siempre un sentido'". M. Heidegger, "El nihilismo europeo", en M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. esp. J. L. Vermal, Ariel, Barcelona, 2014, pp. 549-722, p. 575. Más aún, para Nietzsche, sentido y fin son también valor: "'Sentido' significa lo mismo que valor, pues en lugar de 'carencia de sentido' Nietzsche también dice 'carencia de valor'." M. Heidegger, "El nihilismo europeo", p. 574. De lo que venía entendiendo Heidegger hace años bajo la noción de 'valor', podemos rescatar lo que dice en una perspectiva ontológico-fundamental: "La cuestión es si eso que se denomina valor es un fenómeno originario o si no es, probablemente, algo que una vez más sólo se deriva del presupuesto de esa ontología que llamamos ontología específicamente natural [*spezifische Naturontologie*], esto es, la asunción previa [*Vorannahme*] de que las cosas son en principio cosas naturales y luego tienen algo así como su valor – valor, por lo tanto, tomado ontológicamente en su referencia [*Rückweisung*] específica a la cosicidad natural." M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 253. Esta 'asunción previa' del ser como indeterminación universal y vacío inmediato, se volverá a abordar desde una

La apreciación de Heidegger acerca del modo de pensar transitorio que conviene a los *Aportes*, es decir, la ‘meditación histórica’,¹⁸⁸ pasa desapercibida en el entramado técnico que domina el comportamiento del hombre. Ciertamente, si lo que rige es la ‘producción’ de efectos, dicho pensar meditativo es algo insignificante y débil que no merece tenerse en cuenta en el proceso de reificación de lo técnico, su ‘producción de presencia’.¹⁸⁹ Así, desde

perspectiva histórico-esencial en su vinculación con Grecia. Una perspectiva en la que se trata de captar -también en el fenómeno del lenguaje- el ‘acontecer’ de un olvido sostenido que, tal como se ha incidido, comporta un “bloqueo [...] de la posibilidad de una verdad y de un modo de pensar más esencial”; bloqueo que “exige que el pensar de la Historia del Ser se defina por una toma de distancia respecto de eso que hoy es tal que permita no sólo reconocer ese acontecer, sino referirlo a su principio griego, con lo cual éste mismo se ve restituido en su inicialidad y toda su historia acontecida comienza a ser algo que viene como unidad de sentido, precisamente a nosotros occidentales y modernos.” M. Callejo, “Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de ‘los límites de la sensibilidad’ (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 1998, pp. 197-249, p. 224 y p. 225.

¹⁸⁸ “El pensar transitorio produce el proyecto fundante de la verdad del ser como meditación *histórica* [geschichtliche *Besinnung*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 23/6.

¹⁸⁹ Tanto la expresión ‘producción de novedad’ como la de ‘producción de presencia’ que utilizamos aquí no va en la línea del uso que H. U. Gumbrecht le da en su *Producción de presencia*. En esa obra, “[l]a palabra ‘presencia’ no se refiere (al menos no principalmente) a un relación temporal con el mundo de los objetos, sino a una relación espacial con el mismo. [...] La palabra ‘producción’, por tanto, es usada aquí de acuerdo con el significado de su raíz etimológica (i. e. el latín *producere*) que refiere al acto de ‘traer hacia delante’ un objeto en el espacio. [...] Por lo tanto, la ‘producción de presencia’ apunta a toda clase de eventos y procesos en los cuales se inicia o se intensifica el impacto de los objetos ‘presentes’ sobre los cuerpos humanos.” H. U. Gumbrecht, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, trad. esp. A. Mazzucchelli, Universidad Iberoamericana, México D. F., 2005, p. 11. Nosotros entenderemos aquí la ‘producción’ en línea con el ‘paso del no-ser al ser’ platónico y con el producir como *Herstellen*, tal como lo entiende Heidegger. En cambio, el ‘traer hacia delante’, lo entendemos en línea con el *Hervorbringen* tal como lo utiliza Heidegger, que trae algo previo al traer mismo. Por su parte, en la noción de ‘presencia’ se está aludiendo mayormente a la consideración metafísica del ente como ‘presencia estable’. ‘Producción de presencia’, entonces, tiene que ver con una reificación en lo vigente de algo históricamente acontecido, tiene que ver con el modo de habérselas con el mundo en el que rige la metafísica que parte de Grecia. En términos ulteriores a *Ser y tiempo* y a los *Aportes*, se refiere al proceso ilimitado de la técnica, al ‘dispositivo’ (*Gestell*), y no al otro espacio alternativo de la ‘cuaternidad’ (*Geviert*). En ese sentido, ambas expresiones –‘producción de novedad’ y ‘producción de presencia’- van en la línea de lo que Gumbrecht entiende por ‘metafísica’: “Si atribuimos significado a una cosa que está presente, esto es, si nos formamos una idea acerca de lo que esta cosa puede ser en relación con nosotros, parecemos atenuar, inevitablemente, el impacto que esta cosa puede tener en nuestros cuerpos y en nuestros sentidos. [...] ‘Metafísica’ refiere a una actitud, tanto una actitud cotidiana como una perspectiva académica, que da más valor al significado de un fenómeno que a su presencia material; la palabra, pues, apunta a una visión del mundo que siempre quiere ir ‘más allá’ (o ‘profundizar debajo’) de aquello que es ‘físico’.” H. U. Gumbrecht, *op. cit.*, p. 12. En los *Aportes*, donde lo que se tiene por ‘físico’ es un constructo metafísico, la cadena de montaje de la producción se la dividen la ‘máquina’ (*Maschine*), para la presencia, y el ‘periódico’ (*Zeitung*), para la novedad: “‘Periódico’ y ‘máquina’ se mencionan esencialmente como modos que se van abriendo paso, como los modos de una objetivación definitiva (que impulsan hacia el cumplimiento de la Modernidad), objetivación que absorbe en sí todo lo que es asunto del ente [alle *Sachhaltigkeit* des

el hábito adquirido de lectura a partir del ‘primado de la técnica’, diríamos, comportan una deficiencia para las buscadas fluidez y comunicabilidad del texto, para la ‘producción de novedad’, su estilo repetitivo, la interrupción de las argumentaciones, la intempestividad de la terminología (por ejemplo, eligiendo para referirse al ‘ser’ un vocablo ya en desuso, *Seyn*),¹⁹⁰ su extrañeza (*Wesung*, y no *Wesen*; *Ereignis*, y no *Geschehen*, por ejemplo) o la repentina aparición de un lenguaje mitologizante.¹⁹¹

Si nos detenemos en la factura concreta del texto, la misma objeción de cara a su fluidez y a su comprensibilidad, se podría hacer de cierto pasaje -como uno de los muchos ejemplos posibles- donde se va a dar, presumiblemente, “una palabra indicadora [*einweisendes Wort*]”¹⁹² sobre una noción central en los *Aportes* como es la de ‘tonalidad fundamental’ (*Grundstimmung*). Lo que nos encontramos, sin embargo, es un rechazo frontal de la asimilación usual que de lo tonal se hace por parte de la psicología, pero esta ‘indicación’ parece no aportar nada más que su distancia respecto de lo psicológico. No se propone ahí delimitación sustantiva alguna y, en su lugar, se arremolinan una serie de imágenes -como

Seienden], así como a este mismo, que ahora apenas es una ocasión para el vivenciar [*Anlass des Erlebens*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 136/158. [trad. modif.]

¹⁹⁰ Lo que se ha interpretado como una recuperación de lo anterior y como un reconocimiento a Hölderlin, pero que aquí queremos antes resaltar cómo al traer tal término en desuso se hace patente la imposición en lo lingüístico del significado vigente de un término que tiende a encubrir la apelación que hay a otro tiempo en esa acuñación en la palabra como ‘*Seyn*’ y no ‘*Sein*’. De lo que se hace la experiencia ‘primera y regularmente’ en la lectura es de nuestra tendencia a leer borrando la diferencia entre ‘*Sein*’ y ‘*Seyn*’ porque no hay margen en nuestra noción habitual de ‘ser’, ni en la del discurso filosófico dominante, para pensar ahí una distancia temporal sino que se tiende a pensar ambas opciones desde la ‘entidad del ente’, o sea, desde la distancia entre la ‘condición de posibilidad’ y el posible objeto.

¹⁹¹ Baste el siguiente ejemplo de la aparente *metábasis allós génos* que se produce en lo que sería una enumeración de los ‘acontecimientos propios’ (*Ereignisse*) del ser, y donde se percibe un salto de campo semántico estrictamente filosófico (en nociones como ‘verdad’, ‘ser’ -bien que en grafía intempestiva-, ‘ente’, ‘inesencia’) a otro mítico-poético en el que resuena el decir heraclíteo más temprano (‘fuego’, ‘hogar’, ‘relampagueo’): “Los acontecimientos propios como tales: la asignación [*Zuweisung*] de la verdad del ser (*Seyn*), el hundimiento [*Einsturz*] de la verdad, la consolidación de su inesencia (de la corrección), el abandono del ser del ente, el ingreso [*Einkehr*] del ser (*Seyn*) a su verdad, el atizamiento del fuego hogareño [*Entfachung des Herdfeuers*] (de la verdad del ser -*Seyn*-) como del sitio solitario del paso del último dios, el relampagueo [*Aufblitzen*] de la singularidad única del ser (*Seyn*).” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 189/228 [trad. modif.]. Al leer este párrafo, nos choca ese salto semántico en la terminología elegida pero, volviendo sobre dicho exabrupto, parece que ahí se nos está conminando a rearticular estas palabras por encima de la rigidez de las disciplinas del pensar. Antes que de la detección de un lenguaje arcaizante en Heidegger, habría aquí que captar y leer en su unidad este párrafo, teniendo que desechar entonces la perspectiva que nos marca nuestra tendencia a llevar al discurso filosófico vigente, el metafísico, la palabra del pensar inicial. Lo que debe chocar no es sólo el salto desde una terminología filosófica vigente a ese decir poetizante sino el proceso por el que la palabra heraclítea más temprana ha venido a dar en ese discurso de hoy, hablando como deberían hablar ambos de lo mismo.

¹⁹² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 35/21.

que la ‘tonalidad’ es un “chispeo del estremecimiento del ser”-, imágenes que, tal como se acaba de advertir en ese mismo pasaje del texto, no hay que atender como tales imágenes pues eso no es lo propio del pensar que trata de decir el ser.¹⁹³ Ahora bien, una vez que hemos hecho esta experiencia de ‘estar en aporía’, de no llegar a saber qué se quiere decir aquí, en ese punto, pasa Heidegger a ‘indicar’ lo que va a ser el rasgo de la palabra del pensar histórico-esencial: es una palabra que se gira sobre sí de tal forma que la tarea filosófica, dedicada a la pregunta por el ser que es la “pregunta por la verdad del ser” se capta como una “pregunta que volviendo sobre sí misma interroga a la vez al ser de la verdad [*welche Frage in sich kehrig zugleich das Seyn der Wahrheit erfragt*]”. Ese ‘giro’ (*Kehre*) en el preguntar es el que ‘pone’ (*setzt*) el “tiempo del acontecimiento propio [*Zeit des Ereignisses*]”.¹⁹⁴

Ahora bien, precisamente esta impotencia de nuestro discurso para dar con lo que sea la ‘tonalidad fundamental’ viene a ser lo que se nos indica, la ‘palabra indicadora’ sobre la tonalidad que se anunciaba, si bien que no se indica a algo ‘sustantivo’ o ‘positivo’, cosa que no puede haber aquí.

En torno a la noción de ‘tonalidad fundamental’, en ese abordaje referido asistimos en realidad a una dislocación de otros términos afianzados, que se ven desplazados de su uso habitual. Así, en este contexto, nos encontramos con que ‘saber’ (*Wissen*) refiere al

¹⁹³ Respecto de la diferencia entre la imagen poética y el concepto del pensar, llama la atención que, tras establecer esa diferencia se apoye Heidegger en la imagen para hacer ver qué tarea le corresponde al pensar: “Más fácilmente que otros el poeta encubre [*verhüllt*] la verdad en la imagen y la obsequia entonces a la mirada para su preservación [*Bewahrung*]. Pero, ¿cómo resguarda [*birgt*] el pensador la verdad del ser (*Seyn*), si no en la pesada lentitud de la marcha de sus pasos interrogadores y en su ligada sucesión [*in die schwere Langsamkeit des Ganges seiner fragenden Schritte und ihrer gebundenen Folge*]? Inaparentemente, como en un campo solitario bajo el gran cielo, el sembrador con paso grave, interrumpido, reteniéndose a cada instante [*jeden Augenblick verhaltenden Schrittes*], mide con sus pasos los surcos [*die Furchen abschreitet*] y en el lance a voleo [*Wurf*] mide y configura [*durchmisst und gestaltet*] el oculto espacio de todo crecer y madurar. ¿Quién es aún capaz de realizar esto en el pensar, como lo más inicial de su fuerza y como su supremo futuro?” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 34/19. [trad. modif.] Ahora bien, si tenemos en cuenta que de esta descripción el pensar filosófico no puede servirse como imagen, lo que en tal recurso al imaginario puede haber es una provocación para que la filosofía atienda a su tarea. En efecto, tras ese párrafo, en el que se describe cómo siembra la tierra el labrador, la pregunta análoga para el pensar –‘¿quién puede realizar esto en el pensar?’- corre el peligro de prender nada más que en la imagen. No en vano, volverá a recurrirse años más tarde a esta metáfora del fruto del pensar como algo de la tierra, y seguirá quedando sin respuesta la pregunta por quién se encargará de la fatigosa marcha de un pensar que apenas da frutos: “el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles [*unscheinbare Furchen*]. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo.” M. Heidegger, “Carta sobre el ‘Humanismo’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 297. En cualquier caso, aquí tratamos de dejar al margen este rastreo de imágenes y centrarnos en entender qué es esa imposibilidad de responder a esa pregunta que hay en el tránsito. En realidad, lo que se afirma sobre esto en los *Aportes* es que es más conveniente, cuando se trata de “lo sumo por pensar”, que la pregunta pensante “permanezca sin interrogar” antes que volcarse en imágenes.

¹⁹⁴ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 34/20. [trad. modif.] Se trata, entonces, del tránsito como el tiempo propicio para poder plantear, no para dar respuesta, ni con imágenes ni con nuestros conceptos metafísicos, la pregunta por el ser.

“verdadero *saber* (de la custodia [*Verwahrung*] de la verdad del ser)”;¹⁹⁵ o con que de la ‘renuncia’ (*Verzicht*) se dice que “no es aquí el mero no querer tener y dejar-de-lado, sino que acontece como la más elevada forma de posesión, cuya soberanía encuentra la decisión en la franqueza del entusiasmo por la inimaginable donación de la denegación [*im Freimut der Begeisterung für die unausdenkbare Schenkung der Verweigerung*]”.¹⁹⁶ Lo que el intento de aquilatar lo tonal tiene que conllevar es este vuelco del decir metafísico. Entonces, la susodicha ‘indicación’ de lo que sea la ‘tonalidad fundamental’ es un ejercer dicho vuelco sobre el lenguaje establecido y, es así como despunta la ‘cesura’¹⁹⁷ de este párrafo, de la que luego parten los desajustes referidos. Dicha inflexión en el lenguaje, que se adentra en una grieta del flujo proposicional, es la que acarrea la ‘indicación’ siguiente: “Todo pensar esencial exige que sus pensamientos y sus frases se extraigan de la tonalidad fundamental como la mena, a golpes, cada vez de nuevo. En ausencia de la tonalidad fundamental, todo es un forzado traqueteo de conceptos y palabras vacías”.¹⁹⁸

En el abordaje de la tonalidad fundamental, que tomamos como ejemplo pero que es algo que ocurre con cada una de las palabras fundamentales de los *Aportes*, no se produce una aclaración sino que la tematización misma se vuelve imposible, comporta una confusión que es parte integrante de aquello a lo que tiene que remitir esta palabra, que vive en el desajuste respecto del lenguaje habitual, y no una falta de claridad expositiva. De ahí que, para aludir a la ‘tonalidad fundamental’ de la ‘contención’ (*Verhaltenheit*) sea preciso mantener la tensión entre varios nombres -‘terror’ (*Schrecken*), ‘recato’ o ‘pudor reverencial’ (*Scheu*), ‘presentimiento’ o ‘barruntamiento’ (*Erahnung*), pero “la nominación múltiple no niega la simplicidad de esta tonalidad fundamental [*Grundstimmung*] y muestra sólo lo inasible [*Ungreifliche*] de todo lo simple”.¹⁹⁹ Lo que en esa tematización sucede es el agolpamiento de una red de vocablos que piden legitimarse como el ‘decir del ser’, forzando la trama significativa del ‘lenguaje del ente’. No se produce un desplazamiento de una trama a otra, pues entonces bastaría con apartar el lenguaje de la metafísica y moverse en el lenguaje del pensar transitorio, sino que es preciso tener en cuenta una impostura, un disimulo insoslayable, en el que se habla “el lenguaje del ente como lenguaje del ser”.²⁰⁰ En cada ‘palabra fundamental’ de los *Aportes*, eso fundamental sólo se advierte al hacer la experiencia de una confusión que comporta el seguir hablando habiéndose salido de las coordenadas del discurso filosófico al uso. En esa perspectiva, en la que el autor no tiene quien le entienda –

¹⁹⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 36/22.

¹⁹⁶ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 36/22-3. [trad. modif.]

¹⁹⁷ Habría aquí una peculiar versión, en una obra filosófica que habla el lenguaje de la metafísica, de la ‘cesura’ trágica analizada por Hölderlin. Sobre esto, *cfr. infra*, 1265.

¹⁹⁸ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 35/21. [trad. modif.]

¹⁹⁹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 36/22. [trad. modif.]

²⁰⁰ M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 77/78.

de la tonalidad fundamental del 'otro inicio' del pensar, fuera ya de la metafísica, se nos dirá, que "apenas si puede [...] ser denominada por un nombre"-,²⁰¹ el lector tiene que pasar por una desesperante experiencia: la de que al tematizar un asunto o una palabra fundamental del proyecto histórico-esencial con nuestro lenguaje se desvanecen las 'garantías' que ofrecía este mismo y, con ellas, las certezas y seguridades del mundo que se sostiene en ese lenguaje de la metafísica.

Así pues, lo que uno se encuentra en la lectura que aborda términos como el de 'tonalidad fundamental' es un contragolpe desde el asunto mismo que desborda todo intento de encajarlo en nuestro marco interpretativo, un giro en el análisis de los fenómenos propiciado por la respuesta de estos ante el abordaje de la lectura. Aquello que parecía venir a palabra, pasa de largo; es, en realidad, una despedida que se lleva lo que teníamos de cierto. Queda cautivo aquí aquel que trataba de captar, de capturar, un pensar que oscila entre decir el ser y hablar el 'lenguaje del ente'. La lectura nos mete junto con el lenguaje en un atolladero en el que uno deja de hacer pie en las seguridades de su mayor o menor acervo filosófico y parece que la salida sólo se lograra aferrándose a eso tonal, si uno diera con ello, a eso que se ha dicho que es el sitio en el que arraigan las palabras.²⁰² Cada abordaje, por tanto, nos saca de las coordenadas del lenguaje de la metafísica y nos deja sin palabras, a la intemperie, en lo indecible mismo, tal como se llega a partir de lo metafísico. El texto se encarga de llevar la lectura a un punto de conflicto indomeñable, algo de dentro del lenguaje en el que no cabe llegar a acuerdos. La experiencia de la lectura se sostiene en este conflicto irresoluble. La 'tematización' deja de ser el tratamiento 'sobre' algo, para convertirse en la vía de acceso a un ámbito de indecidibilidad que se capta al provocar el desprendimiento de una lectura asegurada que, tal como leíamos que se buscaba en el recurso al 'nosotros-lector' hegeliano, es la lectura en la que el movimiento progresivo de avance del pensar se impone a un incierto dar vueltas sobre sí de la opinión.

Este avasallamiento que nos lleva a la desesperación en la lectura, hace difícil lograr lo que Heidegger se propone aquí, y que se ha puesto en parangón con la 'cesura' trágica, que no es otra cosa que, siguiendo el uso establecido de la palabra, generar en ella un 'vuelco del

²⁰¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 36/21.

²⁰² También en este verse uno expuesto en la lectura se cumple la 'antigua ley del cazador' que nos describe W. Benjamin en el relato "Caza de mariposas": "Cuando una ortiguera o una esfinge del aligustre a las que hubiera podido alcanzar cómodamente, me burlaba, vacilando, titubeando y demorándose, me hubiera gustado convertirme en luz y aire para aproximarme inadvertido a la presa y reducirla. Y hasta tal punto se hacía real el deseo que cada vez que las alas que me tenían prendado se agitaban y mecían, era a mí a quien rozaba el aire haciéndome estremecer. Entonces empezaba a dominarnos la antigua ley de cazadores: Cuanto más me asimilaba al animal en todo su ser, cuanto más me convertía interiormente en mariposa, tanto más adoptaba ésta en toda su conducta las facetas de la resolución humana, y parecía, finalmente, que su captura fuera el premio con el que únicamente podía recuperar mi existencia humana." W. Benjamin, "Cada de mariposas", en W. Benjamin, *Infancia en Berlín hacia 1900*, trad. esp. K. Wagner, Anagrama, Madrid, 1982, p. 29.

pensar' en el que se muestre, 'de repente' (*plötzlich*), cómo en aquel uso conocido de la palabra hay un velamiento de lo que corresponde al decir esencial.²⁰³ Se trata de "un proceder [*Verfahren*], que en ciertos límites, primero siempre tiene que salir al encuentro del opinar habitual y andar con él un cierto trayecto, para luego, en el instante justo exigir el vuelco del pensar [*Umschlag des Denkens*], pero bajo el poder de la misma palabra."²⁰⁴

La lectura de los *Aportes*, en su cada vez insoslayable ilegibilidad, hace la experiencia de imposibilidad de suturar una indiscernibilidad y distancia encontradas usando el propio lenguaje de la metafísica.²⁰⁵ Ese acompañar 'un cierto trayecto' el uso habitual de la palabra

²⁰³ Y, por eso, es una 'cesura' en lo histórico-occidental del pensar, pues es el "envite de una cesura, de una decisión, que disocia su propia historia [la de la filosofía] respecto de sí misma en una dualidad de calados de signo distinto y aun opuesto." M. J. Callejo, "El último Heidegger", en M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas (eds.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 467-73, p. 469. Y, en eso histórico, se trata de atender a una "privación", o sea, a que "el régimen de la identificación sin resto del ser con la Presencia es ya el dejarse oír de una exigencia: la de someter el totalitarismo del ente a una restricción de principio, la de abrir (y mantener abierto) el sitio para que pueda verse *también* la resistencia a la presencia como el constitutivo más propio de ésta". A la luz de esa 'restricción', la historia de las doctrinas filosóficas sustantivas trasparece como "la entera aventura de la Presencia como acontecer de una Denegación". M. J. Callejo, art. cit, pp. 470 y 471, respectivamente.

²⁰⁴ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 81/83-4. Al igual que en lo fenoménico, hay un 'contraconcepto' del fenómeno que es el 'encubrimiento' (cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p.58), así como algo que, 'primera y regularmente *no se muestra*', al igual que eso, decimos, toda palabra cuando desvela (*enthüllt*) "algo (conocido)", a la vez 'vela' (*verhüllt*) "con ello lo que en el decir pensante debe ser manifestado. Esta dificultad no es remediable por nada; el intento de ello significa ya el desconocimiento de todo decir acerca del ser. Esta dificultad tiene que ser asumida [*übernommen*] y concebida [*begriffen*] en su pertenencia esencial -al pensar del ser-. Ello condiciona un proceder [*Verfahren*], que en ciertos límites, primero siempre tiene que salir al encuentro [*entgegenkommen*] del opinar habitual y andar con él un cierto trayecto, para luego, en el instante justo exigir el vuelco del pensar [*Umschlag des Denkens*], pero bajo el poder [*Macht*] de la misma palabra. Por ejemplo 'decisión' puede y debe en primer lugar ser mentada, aunque no moralmente, sin embargo en tanto realización como 'acto' del hombre, hasta que *de repente* [*plötzlich*] miente la esencia del ser mismo [...] De igual modo ocurre con 'factibilidad' [*Machenschaft*]: un modo de comportamiento [*Verhalten*] del hombre y, de repente [*plötzlich*] y propiamente [*eigentlich*], es lo contrario [*umgekehrt*], es decir, la esencia (in-esencia) del ser donde precisamente está enraizado el fundamento de la posibilidad de los 'emprendimientos' [*Betriebe*]. Pero este 'lo contrario' [*umgekehrt*] no es simplemente un truco 'formal' de cambio de significado en meras palabras, sino *la transformación del hombre mismo*. [...] La transformación del hombre mienta aquí el tornarse otro de su esencia, en tanto en la interpretación que rige hasta el presente (*animal rationale*), está encubierta psicológicamente y malentendida, incluida la referencia al ente, pero no fundada ni desplegada como el fundamento esencial. Pues ello incluye preguntar por la cuestión de la verdad del ser y 'la metafísica'." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 81-2/83-4. [trad. modif.].

²⁰⁵ Tal como se ha comentado, "[y]a en los *Aportes* ha ganado Heidegger una claridad sobre esto [refiriéndose aquí a los impedimentos para decir el ser], de modo que en cada discurso que trata del acontecimiento propio los 'temas' 'aparecen por sorpresa' a través de la estructura enunciativa, falsificados en algo permanente y que, por ello, pueden ser sustraídos de ahí en un acceso comprensivo. Así, si se quiere 'destacar el esenciarse del ser en un decir conceptual' se tiene que contar con el peligro de que la estructura formal del enunciado se haga valer involuntariamente y haga más difícil la comprensión." R. Thurnher, "Zeit und Sein im Licht der Beiträge zur Philosophie", *Heidegger Studies*, 25, 2009, pp. 79-114, p. 97.

consiste en la experiencia de la imposibilidad de aplicar la significatividad a aquello de lo que se está intentando dar cuenta. Se trata de la experiencia de los límites del sentido como tales límites, llevados al extremo. Se genera con ello una desestabilización de la operación metafísica que extrae de la opinión, quitando lo inseguro, el ‘sustrato lógico’ del pensar. Atendiendo a un pasaje de los *Aportes* en el que se tematiza esto,²⁰⁶ asistimos a un giro en lo lingüístico respecto de la metafísica, en cuyo discurso está puesto de fondo ‘lo lógico’ -que se reclama como ‘lo natural’ ya bruñido del lenguaje-, giro por el que se presenta otro recorrido, ya en clave histórico-esencial: el que va de una experiencia de indecidibilidad como la que hemos señalado a la consideración del lenguaje, cuando es el ‘decir del ser’, como un ‘nombrar instaurador’.

En cualquier caso, la desesperación e incomprensión persistirán cada vez que arranquemos con la lectura, lo que nos lleva a preguntarnos: ¿Cómo podemos saber de ese ‘vuelco’ en las palabras? ¿Cómo interpretar y responder del texto si nos deja mudos con tal cúmulo de incomprensiones?

Si bien para que tal ‘vuelco’ se lleve a cabo hay, justamente, que evitar preguntas de ese cariz,²⁰⁷ lo que sí se hace patente a raíz de una lectura de los *Aportes* que llega al punto de la desesperación es que la noción de ‘interpretación’ y de ‘palabra’ que manejamos no se ajustan ya a lo que nos pide ser leído en esta obra.

2.4 Palabras o (señas)²⁰⁸

Para entender el papel de la interpretación en la lectura de esta obra histórico-esencial, es preciso tener en cuenta que la interpretación no se dirige a lo comprensible:

“El decir y pensar tiene que ser de alguna manera *accesible* [zugänglich], es decir tiene que poder salir de él un impulso a la meditación [*Anstoss zur Besinnung*]. Pero ello no significa que haya de ser ‘*comprensible*’ [‘*verständlich*’]. Si fuera sólo esto, entonces quedaría por adelantado superfluo. ¿Qué ha de ser la comunicación de algo comprensible, con lo cual la sensatez sin meditación y transformación estuviera ya de acuerdo [*mit dem schon die Verständigkeit, ohne Besinnung und Wandlung, einverstanden wäre*], de modo que por adelantado ya todo lo habría hecho suyo y ante

²⁰⁶ La tarea en los *Aportes* sería que “[l]a ‘lógica’ como teoría del pensar correcto” se convirtiese en “meditación acerca de la esencia del lenguaje como nombramiento que instaura [*stiftenden Nennung*] la verdad del ser.” Y, con ello, que el ser, “hasta ahora, [...] la figura de la entidad, lo más general y corriente”, se convierta, “como acontecimiento propio, en lo más singular y extraño.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 151/177. [trad. modif.]

²⁰⁷ Es el mismo tipo de pregunta que esta otra: “¿Pero cómo podemos estar seguros de las señas? Esta pregunta, que suena tan seria y tan dispuesta, proviene, sin embargo, de una pretensión que forma parte aún del ámbito de la metafísica de la subjetividad.” M. Heidegger, “El nihilismo europeo” (1940), en M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. esp. J. L. Vermal, Ariel, Barcelona, 2014, pp. 549-722, p. 827.

²⁰⁸ La ‘seña’ (*Wink*) es otro de esos términos rectores del proyecto histórico-esencial para el que se puede marcar la distancia de un *paréntesis*, que lo pone por fuera de lo público del decir.

ello se habría asegurado? ¡Por la accesibilidad, pero contra la comprensibilidad!

Ambas exigencias satisfacen originariamente en el decir esencial mismo.”²⁰⁹

En efecto, la interpretación de textos de la Historia del ser atiende, en lo comprensible y en lo que se tiene por obvio, a lo que de histórico hay en ello: “El interpretar ha sido encomendado [*aufgegeben*] al pensar inicial, a saber, al inicial que piensa en el otro inicio [*im anderen Anfang*] y de este modo tiene que pensar en sí la confrontación [*Auseinandersetzung*] del primero con el otro inicio. El pensar primero inicial no es todavía un interpretar, no es aún según la historia del ser [*Das erstanfängliche Denken ist noch kein Auslegen; es ist noch nicht seynsgeschichtlich*]”.²¹⁰

Para que la lectura del texto se lleve a cabo como tal y pueda, entre otras cosas, apelar a un nosotros lector, hay que apartarse de toda producción de sentido: “Cada vez el interpretar [*Aus-legen*] es el poner-fuera [*Heraus-legen*] de lo que en sí, en su esencia inicial (de inicio) [*anfänglichen (anfanghaften)*] preserva el extrañamiento [*die Befremdung wahr*]. El poner-fuera lleva a lo abierto, pero de modo que no toma [sino que] deja a lo inicial la extrañeza [*Befremdlichkeit*]. Este simple dejar-esenciarse-en sí del inicio tiene el carácter del alejamiento y apartamiento [*Dieses einfache In-sich-Wesen-lassen des Anfangs hat den Charakter der Weg- und Fernstellung*]”.²¹¹

Apartarse del sentido, preservando el extrañamiento, significa salirse de la lectura que acerca o escinde el mundo del lector y el del texto, que funde o mantiene separados los horizontes de ambos; significa decidirse por atender a lo totalmente extraño e inhabitual, decidirse no por continuar a partir de lo que en el texto resuena, en cuanto aquello que la totalidad de sentido precisa de nosotros para seguir siendo tal totalidad, sino a partir de lo que resuena como lo que está esencialmente oculto en el texto. Atender a lo que propicia que haya este texto -y no a la pregunta a la que responde-, a eso que ahora se llama la ‘esencia inicial’ en la que quedan expuestos el mundo del lector y el del texto. Interpretar, desde esta perspectiva en la que pende de lo inicial, no es entonces volver repetidamente al lugar de un encuentro con el texto sino el echar a andar por un camino en el que el ser

²⁰⁹ M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, trad. esp. D. V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2007, p. 131. Citaremos a partir de esta versión española, indicando como venimos haciendo las modificaciones que hagamos, el texto de M. Heidegger, *GA 70: Über den Anfang*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.

²¹⁰ M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, p. 132. [trad. modif.]

²¹¹ M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, p. 132. [trad. modif.]

nos llega a ‘impactar’,²¹² sacándonos de las coordenadas que dominan el mundo, sacándonos de las interpretaciones factibles.²¹³

El texto de los *Aportes* no pide entonces una reactivación del sentido a partir de los significantes, por el contrario, el sentido aquí es uno más de los fenómenos en el ámbito de la manipulación de la técnica, de su inadvertido ‘encantamiento’ -que el ser-para-el-texto no exorciza-,²¹⁴ de manera que, contando con que se puede disolver y reintroducir en los circuitos del lenguaje de la información aquello que dicen los *Aportes*, debe entonces

²¹² Gadamer se distancia de Heidegger precisamente en este tema de la recepción de una obra de arte, pero podría llevarse también al caso de una obra filosófica: “He intentado mostrar que el texto literario, que la obra de arte lingüística, no nos acierta solamente como un impacto [se refiere Gadamer a que Heidegger considera que ‘la obra de arte nos sale al paso como un impacto, (*Stoss*)’], sino que también es aceptada, con un asentimiento que es el comienzo de un largo y, a veces, frecuentemente repetido intento de entendimiento”. H.-G. Gadamer “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, en A. Gómez Ramos (ed.) *Diálogo y deconstrucción*, Cuaderno Gris, Madrid, 1998, p. 47.

²¹³ “¿Qué es el texto? ¿La trama mentirosa del opinar común, o el velamiento de una meditación simple, singular, insólita [*Was ist der ‘Text’? Das Lügengewebe des gemeinen Meinens -oder die Verhüllung einer einfachen, einzigen, seltenen Besinnung?*]?” M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, p. 134. [trad. modif.]

²¹⁴ Respecto de la experiencia nihilista de un ‘desencantamiento’ (*Entzauberung*) en el ente, el pensar histórico-esencial advierte una doblez en ese desencantamiento que lo muestra como entramado de reificación de la ‘factibilidad’ (*Machenschaft*). En lo histórico-esencial se hace la experiencia, entonces, de un ‘encantamiento’ del ‘poder’ (*Macht*), que se reifica igualmente en la lectura de un texto que se atiene a la ‘trama mentirosa del opinar común’. Desde esta perspectiva, es posible ver que la exaltación de la vivencia -también la experiencia de la lectura como ‘vivencia estética’ como ‘transmisión y acumulación de conocimiento’-, pretendidamente aquello que se opone a la lógica de la factibilidad, es un recurso de última hora de ésta misma: “¿Hacia dónde conduce la factibilidad [*Machenschaft*]? Hacia la vivencia. ¿Cómo acaece esto? [...] A través del desencantamiento del ente, que a través de un encantamiento autorrealizado emplaza el poder.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 99/107. [trad. modif.] Sobre esto mismo: “Se suele llamar a la época de la ‘civilización’ la del *des*-encantamiento [*Entzauberung*], y éste aparece más bien ir solo junto con la plena incuestionabilidad [*Fraglosigkeit*]. No obstante es al contrario. Sólo que tiene que saberse de dónde procede el encantamiento [*Bezauberung*]. Respuesta: del desmedido dominio de la factibilidad [*aus der schrankenlosen Herrschaft der Machenschaft*]. Cuando ésta llega al dominio final [*Endherrschaft*], cuando se impone a todo, entonces ya no hay condiciones para rastrear aún propiamente el encantamiento y oponerse a él [*um die Verzauberung noch eigens zu spüren und gegen sie sich zu sperren*]. El hechizo de la técnica y sus progresos, que permanentemente se superan, son sólo un signo de este encantamiento [*ein Zeichen dieser Verzauberung*], que en consecuencia impele [*drängt*] todo al cálculo, la utilización, la domesticación, la manejabilidad y la regulación. [...] El término medio [*Durchschnitt*] mejora siempre y, gracias a esa mejora, asegura su dominio de modo siempre más irresistible y discreto [*sichert er immer unwiderstehlicher und unauffälliger sein Herrschaft*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 111-2/124. [trad. modif.] La factibilidad, su vía de expansión y afianzamiento, pasa por disolver los coágulos internos al sentido y todo aquello que ofrezca una resistencia e inaplicabilidad de eso por lo que se rige lo tecnocientífico, el experimento y lo que hace al caso. Así, pierden su sitio las palabras fundamentales sobre las que giraba un lenguaje no dominado por la novedad (vivencia estética) y la circulación fluida de información (acumulación de conocimiento): “‘El hombre’ y ‘el dios’ son palabras huecas, ahistóricas, cuando la verdad del ser no llega en ellas al lenguaje [*‘Der Mensch’ und ‘der Gott’ sind geschichtslose Worthülsen, wenn nicht die Wahrheit des Seyns in ihnen sich zur Sprache bringt*]”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 376/476.

quedar patente su silencio, que es, frente a todo lo que se da a interpretar ‘como algo’, algo sin sentido por cuanto es “algo no forzable [*ein Nichterzwingbares*]”.²¹⁵

Para ello, no hay que leer las palabras como signos vacíos que se puedan saturar ni como huellas de lo ausente²¹⁶, o por referencia a lo pasado.²¹⁷ Se trata de leer las señas que no se cumplen en el carácter de significación del decir.²¹⁸ Las señas recorren otro camino al del “mentar vacío”²¹⁹ pues no están a falta de saturarse intuitivamente, si bien dependen

²¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 79/81. Lo que tiene sentido, aquello sobre lo cual se puede luego proferir una ‘opinión común’, en cambio, es algo extraído o forzado y es a la interpretación, según la Ontología fundamental, a la que le compete esto: “La interpretación puede extraer [*schöpfen*] del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar [*zwingen*] al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser”, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 174. Acceder a una perspectiva histórico-esencial, en cambio, pasa por atender el ‘sinsentido del sentido’: “Todo ‘sentido se ha vuelto absurdo [*Aller ‘Sinn’ ist sinnlos geworden*], si es que ‘sentido’ ha de significar ‘idea’, ‘valor’ o algo semejante’, como sucede en los platonismos auténticos y en los inauténticos. [...] El sinsentido del sentido y la diferencia de ser como ocultarse son los dos tesoros de la historia de la metafísica occidental que aún no han sido sacados a la luz [*Die Sinnlosigkeit des Sinnes und das Seyn als das Sichverbergen sind die noch ungehobenen Schätze der Geschichte der abendländischen Metaphysik*]”. M. Heidegger, “Reflexiones VI”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 331.

²¹⁶ Se trata de la ‘huella’ (*Spur*), que remite sólo a ‘lo apartado’ (*Entfernte*), al ámbito de la ‘ausencia’ (*Abwesenheit*). Cfr. O. Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink, Múnich, 1999, p. 37.

²¹⁷ Es el intento de explicar los *Aportes* a partir de su puesto en la ‘historia’ (*Historie*) de la filosofía, tal como hacen los que “pretenden explicar sólo historiográficamente ‘mi’ intento e invocan el pasado [*Vergangenes*], que creen captar [*begreifen*] porque aparentemente ya se encuentra detrás de ellos [*schon hinter ihnen liegt*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 25/8. En varios momentos de los *Aportes*, se hace hincapié en lo historiográfico como un “dejar tras de sí” algo ya pasado por contraste con un “acarrear y llevar sobre sí” todo lo anterior. En ese sentido, se nos dice del fin de la historia de la metafísica, que no hay que caer en la tentación de ‘dejar tras de sí’ (*hinter sich zu lassen*) eso que se ha concebido ahí como fin y en el fin, sino que hay que ‘llevarlo tras de sí’ (*hinter sich zu bringen*), es decir, captar ahora esa historia “sólo en su esencia” “y dejar entrar en juego [*einspielen zu lassen*] ésta, transformada [*gewandelt*], en la verdad del ser”. Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge* p. 148/173. Sobre esta distinción entre el historiográfico “dejar tras de sí” y el histórico “acarrear y llevar sobre sí”, cfr. también los §§ 89, 90, 116, 124 y 157 de los *Aportes*.

²¹⁸ Por contraste a la huella, remarca Pöggeler que la noción de ‘seña’ (*Wink*), en el sentido en que la usa Hölderlin para lo divino recoge tanto la ‘asistencia’ (*Anwesen*) como la ‘ausencia’ (*Abwesen*), la ‘cercanía’ (*Nähe*), como la ‘lejanía’ (*Ferne*). Cfr. O. Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, p. 37. La diferencia del signo con el carácter de la seña nos la aclara así P. L. Coriando: “la remisión de la seña a su mentado surge en la seña misma y no en un posterior ‘desciframiento’ [...] Mientras el signo está ‘fuera’ de sí mismo y así -al menos en potencia- está por referencia a lo por él indicado, la seña manifiesta, más bien, el movimiento de la seña misma, la cual, se reúne [*sich versammelt*] al ocurrir [*geschehend*] este movimiento. La seña mantiene así la separación del ente fáctico y de lo indicado, porque su ocurrir llama reuniendo en la pura asistencia [*Anwesen*] de la situación que él mismo inaugura.” P. L. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Wilhelm Fink, Múnich, 1998, p. 65.

²¹⁹ “Lo que se mienta en el mentar vacío [*Leermeinung*] [...] no está completado intuitivamente, le falta la plenitud [*Fülle*] de la intuición. El imaginarse conlleva la posibilidad de la compleción [*Erfüllung*] intuitiva sólo hasta cierto punto, por cuanto no puede ofrecer la cosa misma en su darse corporal.” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 66-7.

del choque fenoménico para hacer señas, no pudiendo considerarse tampoco como ‘conceptos’ por los que “los objetos, esto es, las intuiciones posibles, tengan que regirse.”²²⁰ Tampoco encajan con el carácter netamente mostrativo, apelativo, de las palabras del primer inicio.²²¹ El fenómeno de la ‘significación’ -entendida ésta sin sentido ni referencia alguna- del decir de lo esencial en los *Aportes* se da en las señas²²² como un desajuste en la totalidad del sentido, una denegación interna al sentido que persiste como tal, sin poderse ‘extraer’ (*schöpfen*) ni ‘forzar’ (*zwingen*) ahí significado alguno.²²³ Lo que para poner en

²²⁰ I. Kant, *Crítica de la razón pura* A 289/B 345, trad. esp. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1993, p. 294.

²²¹ Sobre la distancia entre el ‘signo’ (*Zeichen*) de los modernos y lo que sería su ‘equivalente’ griego: “Heidegger parece estar discutiendo vigorosamente, a su modo tan peculiar, contra las concepciones filosóficas que conciben el ‘signo’ (lenguaje) como un fenómeno meramente subjetivo y mental. Heidegger insiste en que el ‘signo’, en griego *sema*, *seméion*, *semaineín*, tiene que ser pensado, a la par de los primeros pensadores griegos, como ‘donación’ del Ser mismo (como *phýsis* y esta como *alétheia*). [...] Heidegger se da cuenta de que los ‘signos’, pensados a la manera griega, son el ‘mostrarse del emerger mismo’, y no ‘algo construido o inventado’. Heidegger ve que esta postura impera en el pensamiento contemporáneo ‘y su metafísica’. [...] Esta manera de pensar es la que, precisamente, domina a una filosofía preocupada por la ‘lógica’ y el mero análisis lingüístico y proposicional. [...] Desde esta perspectiva filosófica moderna -la cual Heidegger inmediatamente pensó que Husserl también compartía-, el lenguaje está vacío y es, también, un mero asunto de signos o significantes que pueden ser analizados y manipulados a voluntad. Es este ‘subjetivismo’ o ‘subjetividad’ modernos -esta forma peculiarmente moderna del ‘olvido del Ser’- el que Heidegger decididamente intentó romper de una vez y para siempre. La *phýsis* misma (el Ser mismo) se muestra a sí misma el ‘signo’.” R. Capobianco, *La vía del Ser de Heidegger*, trad. esp. R. Palomino, Guillermo Escolar, Madrid, 2020, p. 127. Ahora bien, en lo aquí señalado pareciera que en la localización del específico modo griego de tratar con las palabras se tratase de recuperar hoy de algún modo ese lenguaje y, sin embargo, lo que creemos es que Heidegger llama la atención sobre el específico papel de la palabra en Grecia para hacer notar el fenómeno de ‘vaciamiento’ de las palabras que ha ocurrido a lo largo de la historia de la metafísica. No se trata, por tanto, de anular nuestra condición moderna en favor de otro modo de existencia como es el griego -tampoco es que eso se pudiese hacer- y sí de captar en su singularidad histórica el lenguaje en el que habla el pensar del tránsito entre el primer y el otro inicio en el que Heidegger considera que estamos.

²²² A diferencia del ‘cumplimiento’ (*Erfüllung*) en la intuición del mentar en el ámbito de la intencionalidad, las señas indican no ajustándose al sentido: “Las ‘señas’ no son poemas. Tampoco son una ‘filosofía’ puesta en versos y rimas. Las ‘señas’ son palabras de un pensar que necesita este enunciar, pero que no se cumple [*sich erfüllt*] en él. Este pensar no tiene ningún apoyo en lo ente, dado que piensa el Ser. Este pensar no encuentra ningún ejemplo en lo pensado, ya que lo pensado piensa lo ente. A diferencia de la palabra de la poesía, el decir del pensar carece de imágenes. Y allí donde parece haber una imagen, ésta no es ni lo poetizado de una poesía ni lo intuitivo de un ‘sentido’, sino tan sólo el último recurso [*Notanker*] de una carencia de imágenes emprendida [*gewagten*] sin éxito.” M. Heidegger, “Señas” (1941), en M. Heidegger, *Experiencias del pensar (1910-1976)*, trad. esp. F. de Lara, Abada, Madrid, 2014, p. 41.

²²³ Una denegación que no se da en lo lógico sino como la ‘positividad’ fenoménica de una falta. Tiene por ello menos que ver con la nada de la contradicción de un ‘*nihil negativum*’, donde “[e]l objeto de un concepto que se contradice a sí mismo es nada, ya que el concepto es nada, lo imposible”, que con la nada de algo real de un ‘*nihil privativum*’, donde si “[r]ealidad es algo, negación es nada, es decir, consiste en el concepto de la falta de un objeto, como la sombra, el frío”. I. Kant, *Crítica de la razón pura* A 291/B 347, p. 295. Esta diferencia de nada es lo que, *mutatis mutandis*, nos encontramos como “la diferencia entre la mera negación [*Negation*] y la privación [*Privation*]”, en palabras de muy al final de la trayectoria de Heidegger, cuando contrapone a lo ‘no poético’ (*nicht dichterisch*) lo ‘impoético’ (*undichterisch*), cuya privación sería como una ‘sombra’, diríamos, en

juego esas señas es preciso no es la interpretación de ‘algo como algo’ tal cual²²⁴ sino la meditación, marcada ésta por la búsqueda de los límites del sentido y no por su normal funcionamiento, es siempre una respuesta a algo previo que ya se ha iniciado:²²⁵ “La meditación sobre el interpretar [...] es ella misma interpretar, no interpretación de la interpretación, sino el introducirse en su esencia.”²²⁶

Siendo las señas algo de la Historia del ser son más que palabras y menos que palabras. ‘Más que palabras’, porque ahora el lenguaje es el campo fenoménico del aparecer -pues, como veremos más abajo, este aparecer tiene lugar en lo que ‘se dice’ - y, en su condición de

la que aguarda lo poético: “No poético es, por ejemplo, el triángulo, pero no puede ser jamás impoético. Para ello debería poder ser poético, de modo que pueda faltarle y estar ausente de él algo a este respecto, de modo que pueda perder lo poético.” M. Heidegger, “El habitar del hombre”, de 1970, en M. Heidegger, *Experiencias del pensar* (1910-1976), trad. esp. F. de Lara, Abada, Madrid, 2014, p. 176.

²²⁴ Es decir, una interpretación pre-lingüística que da cuenta de la totalidad respectiva del mundo y que apunta así a la ‘pre-estructura’ (*Vor-struktur*) del comprender de la existencia: “Toda interpretación es un *abordar algo en cuanto algo*, que se despliega en un estar-ya-en algo, en concreto, en aquello de que va el discurso [*Alle Auslegung als Ansprechen von etwas als etwas legt aus in einem Schon-sein-bei, nämlich bei dem, worüber die Rede ist*]. Aquello de que va el discurso se halla en algún sentido descubierto de antemano, anticipado en cuanto tal y tal para un entendimiento previo [*Vorverständnis*] que es lo primario; se halla necesariamente situado dentro de cierta entendibilidad, en la mayoría de los casos provisional [*meist vorläufigen Verständlichkeit*]. La interpretación tiene, en cuanto modo de ser del *Dasein*, esto es, del cuidado y del estar-por-delante-de, en cada caso, su *haber previo* [*Vorhabe*], gracias al cual, antes de dar cualquier otro paso –como suelo sobre el que darlo-, ya entiende-del-de-qué [*Worüber*] del discurso. [...] *Aquello sobre lo cual se tiene a la vista lo situado en el haber previo, según lo cual se lo ve*, con respecto a lo cual viene a estar a la vista es lo que denominamos *mira previa* [*Vorsicht*]. [...] Por medio del haber previo y la mira previa se señala de antemano qué posibles nexos de significación del campo temático van a ser los que se destaquen o puedan destacarse. Indican de antemano los nexos de significación que se van a llevar a concepto en el discurso interpretativo y en particular en el discurso científico. Esto es, se predetermina de ese modo la *conceptualidad* que corresponde a esa interpretación concreta y determinada, a ese tema en particular. Esa predeterminación [*Vorzeichnung*], inherente a la estructura de la interpretación, es la *conceptuación previa* [*Vorgriff*].” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 375.

²²⁵ “Echar a andar en la dirección que una cosa, por sí misma, ha tomado ya es lo que en nuestra lengua se dice meditar (*sinnan, sinnen*). Prestarse [*sich einlassen*, comprometerse] al sentido (*Sinn*) es la esencia de la meditación (*Besinnung*).” M. Heidegger, “Ciencia y meditación”, en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 49. Introducirse en la esencia del interpretar significa ahora retomar el paso atrás, desde la interpretación en su estructura de ‘algo como algo’ (*Als-struktur*) hacia la ‘pre-estructura’ (*Vor-struktur*), para hacer ver la coagulación de esto ‘previo’ (*Vor-*): “En *Ser y tiempo* el círculo [se refiere Heidegger aquí a la problemática en torno al círculo hermenéutico] está fundado positivamente en la ‘pre-estructura’ del ser-ahí [*Vor-struktur’ des Da-seins*]. Pero, en cuanto la esencia del ser-ahí se caracteriza por la comprensión del ser [*Seinsverständnis*] justamente esto, es decir, la relación misma al ser (*Seyn*), tiene que considerarse en cuanto planteamiento para la referencia al origen esencial de esa ‘estructura’ [*als Ansatz für den Hinweis auf den Wesensursprung jener ‘Struktur’*]. Pero esta relación acontece propiamente desde el ser como acontecimiento propio [*aus dem Seyn als Ereignis*].” M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, p. 135. [trad. modif.] El establecimiento de una distancia como precedencia de la meditación, como acción ahora que ejecutar en la lectura de lo esencial del texto, aparece también en la apropiación en cuanto distancia con lo originario, en el *Er-* de *Ereignis*, como “movimiento desde el fondo” que tiene relación con *Ur-*, ‘origen’ o ‘fondo’, viniendo a significar *Er-* “totalmente hacia dentro, hasta el fondo”. Cfr. P. Emad, “The Echo of Being in Beiträge zur Philosophie”, *Heidegger Studies*, 7, 1991, pp. 15-35, p. 22.

²²⁶ M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, p. 133.

tal, habilita la experiencia de un sustraerse lo ente a la interpretación vigente. Por eso, la ‘factibilidad’, el proceso de facturación de lo ente del mundo, es una ‘seña’ del abandono del ser allí donde impera un ‘emprendimiento’ constante.²²⁷ ‘Menos que palabras’, porque las señas quedan por fuera de toda dominación de lo ente, se apuran en un gesto de sustracción de la totalidad de sentido, se dejan ver en los márgenes de lo que impera. Su espacio es lo liminar; allí donde se hacen señas hay una experiencia fronteriza en la que lo dicho queda trastocado a la par que se deniega un ‘más allá’, un seguir diciendo.²²⁸

Si esto es así, entonces la tradicional distancia entre el texto y el lector, que con la lectura se sutura en algún punto de encuentro, se desplaza hacia la distancia que se establece, dentro del propio texto, entre lo público -en lo que se encuentran ya la obra, en su carácter de “obra” del estilo vigente [ein ‘Werk’ bisheringen Stils]”²²⁹, el autor, como productor²³⁰ y el lector, como usuario del lenguaje óntico- y lo esencial -aquí, de momento como lo inicial del otro inicio, del que se ha dicho, respecto del primero, que es ya un interpretar, un meditar que al interpretar ‘se introduce en su esencia’-.

Con la atención puesta en esta otra distancia en el interior del texto no es que se anule, por impertinente, la hasta ahora usual pues es necesario contar con la accesibilidad del texto y con la competencia del lector en el lenguaje en el que está escrito el texto, pero sí pasa a un segundo plano la tendencia a hacer comprensible el texto evitando cualquier ‘choque’ (*Stoss*),

²²⁷ “La seña más calma del ser, a través de la cual éste hace señas de sí, es la indecisión de esa resolución [de la réplica de hombre y dios en la contienda de mundo y tierra] en la figura del abandono del ser al ente, que se afirma como factibilidad [*Machenschaft*] en supremacía”. M. Heidegger, *Meditación*, p. 290. [trad. modif.]

²²⁸ “Es algo distinto del signo (*Zeichen*) porque no es el mero hacer observable algo. Heidegger explica esto con una referencia al modo en que utilizamos señas en una despedida y una llegada en la vida cotidiana. Hacer señas es, en la despedida, un conservar en la cercanía en medio del alejamiento creciente e, inversamente, en la llegada, un hacer patente el alejamiento que aún impera en la cercanía. Las señas son enigmáticas porque ellas a la vez nos orientan-a (*zuwinken*) y a la vez nos apartan-de (*abwinken*): ‘Ellas nos hacen señas-hacia (*hinwinken*) aquello de donde de improviso vienen hacia nosotros’ (GA 12: 111).” R. Walton, “La lógica originaria y el lenguaje de las señas”, *Studia heideggeriana*, III, 2014, pp. 267-98, p. 271.

²²⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge* p. 21/3. Donde es de destacar aquí que, frente a lo vigente, el carácter del pensar venidero transcurra al modo de una seña, que inaugura y culmina en su hacer señas, sin dejar rastro reutilizable para otro asunto, es decir, que el texto de los *Aportes* transcurra por el ‘curso mismo del pensar’ (*Gedanken-gang*) como vía por la que lo que hasta el momento permanecía oculto, el ‘ámbito’ (*Bereich*) del ‘esenciarse’ (*Wesung*) del ser se pueda alcanzar en su ‘carácter de acontecimiento propio’ (*Ereignischarakter*).

²³⁰ De su libro *Conferencias y artículos* dice Heidegger que “mientras no sea leído, es una recopilación de conferencias y ensayos. Para el lector podría llegar a ser una colección que ya no necesita preocuparse del carácter singular de cada fragmento. El lector se vería llevado a un camino por el que ha andado antes un autor que, en caso de tener suerte, pondrá en marcha como *auctor* un *augere*, un hacer prosperar y crecer. En el presente caso, de lo que se trata es, como en anteriores ocasiones, de esforzarse para que [...] se le prepare una región desde cuyo espacio de juego lo no pensado reclame un pensar. Un autor, si lo fuera, no tendría nada que expresar ni nada que comunicar. Ni siquiera debería querer sugerir, porque aquellos a quienes se sugiere algo ya están seguros de su saber.” M. Heidegger, del “Prólogo” a *Conferencias y artículos*, trad. esp. E. Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 7.

en su interpretación, cubriéndolo con aquello que ya lleva uno encima, de modo que la lectura que ahora se impone desde el texto, nos obliga a reparar en la constante interrupción de la enunciación y en la extrañeza de la terminología usada. La lectura de señas tiene que saber reunir al leer ese carácter de exergo de la seña, que se sitúa, cada vez, al margen del enunciado, que cada vez que se sustrae no lo hace para quedarse en el gesto de ruptura sino para acreditar ‘el despertar de una mirada más amplia’,²³¹ que es el de la sustracción misma como algo del ser, “como ese ámbito del hacer señas [*Winkung*] y de la sustracción [*Entzugs*] –de la calma [*Stille*]–, donde recién se deciden advenimiento y huida del último dios.”²³²

²³¹ En relación al análisis en torno a lo que comporta la ‘palabra’ en Hölderlin, esencial, sin duda, para el estilo de escritura de los *Aportes*, se volverá años más tarde, en cuanto ella “determina la tierra y el cielo como regiones del mundo”. Ahí polemizará Heidegger con la interpretación que hace G. Benn de un símil (“Palabras, como flores”) que aparece en “Pan y vino” de Hölderlin. Explica Heidegger la diferencia en la interpretación como sigue: “Gottfried Benn dice [...]: ‘Este como es siempre una ruptura en la visión, va a buscar, compara, no es un poner primario...’ (*primäre Setzung*), ‘una disminución de la tensión verbal, una debilidad de la transformación creadora’. [...] ‘Palabras, como flores’, esto no es ‘una ruptura en la visión’ sino el despertar de la mirada más amplia; aquí no se ha ido a buscar nada sino que la palabra es devuelta al cobijo de la fuente de su origen esencial [*zurückgeborgten in seine Wesensherkunft*]. Aquí no falta el ‘poner primario’ porque aquí hay un hacer-salir [*Hervorbringen*] de la palabra desde su inicio; aquí no hay ‘debilidad de la transformación creativa’ sino el suave poderío de la simplicidad de saber oír.” M. Heidegger, “La esencia del habla”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, pp. 153-4. Para hacernos una idea de lo que se señala en ese ‘hacer-salir’, leemos: “El ‘poner’ griego quiere decir situar, en el sentido de dejar surgir [*Stehenlassen*], por ejemplo, dejar surgir una estatua, es decir, poner, depositar una ofrenda sagrada. Situar y depositar tienen el sentido del alemán *Her* (hacia aquí) [aquí se incluye una llamada a nota a pie, de 1960: ‘*Her*’: *aus der Lichtung*], *vor* (ante, delante) y *bringen* (traer), es decir, traer hacia lo no oculto o traer a la presencia, en definitiva, traer delante: ‘*Hervorbringen*’. Situar y poner no significan aquí nunca esa manera provocadora de ponerse en frente de [*Sich entgegenstellen*] (del Yo-sujeto) tal como lo concibe la modernidad.” M. Heidegger, del Apéndice a “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, pp. 11-74, p. 71. Sobre esto mismo hablará en otro lugar Heidegger, al tratar de la relación arte-técnica entre los griegos: “Antes se llamaba *téchne* también al traer lo verdadero ahí delante [*Hervorbringen des Wahren*] en lo bello. *Téchne* se llamaba también a la *poiesis* de las bellas artes. En el comienzo del sino de Occidente, en Grecia, las artes ascendieron a la suprema altura del hacer salir de lo oculto a ellas otorgada [*des ihnen gewährten Entbergens*]. Trajeron la presencia de los dioses, trajeron a la luz la interlocución del sino de los dioses y de los hombres [*Zwiesprache des göttlichen und menschlichen Geschickes zum Leuchten*]. Y al arte se le llamaba sólo *téchne*. Era un único múltiple hacer salir de lo oculto [*ein einziges vielfältiges Entbergen*]. [...] ¿Qué era el arte? [...] ¿Por qué lleva el sencillo nombre de *téchne*? Porque era un hacer salir de lo oculto que trae de y que trae ahí delante [*ein her- und vor-bringendes Entbergen*] y por ello pertenecía a la *poiesis*.” M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 31. Contrasta con esto que “[e]l modo de hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna no es la *poiesis*, sino una provocación que exige de la naturaleza la entrega de su energía para almacenarla y utilizarla. O sea, el modo del desvelamiento ya no es el de traer algo a la presencia, sino el de una relación técnica-explotación de la naturaleza entendida como un puro extraer. [...] [E]n la técnica moderna el desvelamiento no se produce ya como *Her-vor-bringen*, en el sentido de *poiesis*, sino como puro *Herausfordern* [provocar].” D. Sánchez Meca, “La última figura de la historia del ser”, en R. Ávila et al. (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena Libros, Madrid, 2009, pp. 63-81, p. 74.

²³² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 35/20.

2.5 El signo apremiante de un nudo en el pañuelo

“y él se preguntaba si el narrar, que al principio le había parecido algo divino, no había sido un engaño, un modo de expresar su miedo a todo lo aislado, a todo lo inconexo.”

Peter Handke

El lenguaje no está considerado aquí como aquella estructura que se interpone entre nuestra mirada y lo real sino como un ámbito fenoménico más donde acreditar la no originariedad de ‘lo que está ahí delante’ (*vorhandene*). Palabra y ente van de la mano en esta consideración y, si acaso, más relevante aún como fenómeno es lo lingüístico, habida cuenta de que es lo que rige en el aparecer dentro del mundo de la técnica, como veremos más abajo, al tratar del nihilismo. Dicho lo cual, parece claro que los *Aportes* no se escriben bajo el ideal de la comunicabilidad, con las miras puestas en ‘la comunicación de algo comprensible’ ni tampoco contando con el sostén de un sistema de signos en el que se pueda difundir algo comprensible y traducible luego a todos los otros sistemas de signos, cuanto más exactamente mejor.²³³ Es verdad que nos estamos centrando en la consideración ya lingüística de significación y signo, pero el sostén que en la Ontología fundamental se le da al lenguaje en la significatividad destapada a partir del útil, en una totalidad respeccional con sentido y antepredicativa, quedando el lenguaje ahí como la articulación de otros existenciales -afectividad y comprender-, es algo que se pone en entredicho en el proyecto histórico-esencial. O, más certeramente, en el proyecto histórico-esencial se tematiza el ‘oscuro nexo’ entre significatividad del mundo y capacidad de articulación del lenguaje, de modo que lo que parecía ser el fondo sobre el cual se podía dar cuenta de la ‘esencia del lenguaje’, es decir, la significatividad del mundo, pasa a ser fenómeno sobre el fondo del lenguaje en lo que de divino tiene, es decir, como decir que es mostrar la cosa en su irreductibilidad.²³⁴

²³³ “Siempre de nuevo hacemos del sano entendimiento humano el juez supremo y lo justificamos a través de la exigencia científica de la ‘exacta’ reproducción de lo que el texto dice.” M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, p. 134. Respecto de la tarea de llevar nuestro propio lenguaje a lo suyo más propio y esencial (“la tarea más difícil es siempre la traducción [*Übersetzen*] del propio lenguaje en su palabra más propia”, M. Heidegger, *Parménides*, p. 20), la tarea de llevar el sentido de un lenguaje a otro es algo menor (“Sólo si somos apropiados y desbordados [*übereignet*] por este transporte [*Übersetzen*], estaremos al cuidado de la palabra. Solamente sobre la base de la atención al lenguaje fundado de este modo [*so gegründeten Achtung vor der Sprache*], podremos asumir la tarea, generalmente más fácil y más limitada, de traducir una palabra extranjera a nuestro propio lenguaje.” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 19. [trad. modif.]

²³⁴ “El mostrar lleva de modos diversos -desvelando o velando [*enthüllend oder verhüllend*]- algo al resplandor [*Scheinen*]; deja aprehender lo que aparece [*Erscheinende*] y deja lo aprehendido [*Vernommene*] ser examinado. La relación entre el mostrar y lo por él mostrado -relación nunca desarrollada puramente, en sus propios términos y los de su origen [*Herkunft*]- se transforma más tarde

Si reparamos en el tratamiento que se da al lenguaje en el proyecto ontológico-fundamental, es decir, que es a partir del fenómeno del mundo como se da cuenta de su esencia, a través del análisis de la mundaneidad, de modo que, si seguimos por la vía de su *ratio essendi*, vemos, en los *Prolegómenos* del año 25, que

“expresión verbal [Wortausdruck] -lenguaje [Sprache]- hay sólo por cuanto se da ese abordar [*Ansprechen*] algo en cuanto algo, y tal abordar sólo es posible por cuanto hay interpretar, e interpretación a su vez sólo si hay entender-de [*Verstehen*, comprender], y entender-de, si el *Dasein* tiene la estructura de ser del estar descubierto, es decir, si el propio *Dasein* está caracterizado en cuanto estar-siendo-en-el-mundo. Con esta trama de fundamentación de los fenómenos individuales: abordar, interpretar, entender-de, estar descubierto, estar-siendo-en, *Dasein* [*Ansprechen*, *Auslegen*, *Verstehen*, *Entdecktsein*, *In-Sein*, *Dasein*], se delimita [*definiert*] al mismo tiempo lo que sea el lenguaje, o, lo que es lo mismo, se predetermina [*vorgeben*] el horizonte desde el cual poder ver y caracterizar por vez primera la esencia del lenguaje.”²³⁵

Respecto al papel de la interpretación, de la que queremos fijar qué pueda entender Heidegger por ‘interpretar’ a la altura de los *Aportes*, vemos que el lugar que le corresponde aquí es el campo de significación precedente a lo lingüístico, siendo su papel “sólo el *realce de lo abierto* [*Hebung des Erschlossenen*]”, en cuanto así se lleva a cabo el ‘desarrollo’ (*Ausbildung*) de “las posibilidades propias de cada entender-de [*Verstehen*].”²³⁶ Precisamente, sobre cuál sea el papel de la interpretación en el proyecto posterior, nos puede ayudar la consideración que se hace sobre el tratamiento del lenguaje del §34 de *Ser y tiempo* (“Da-sein y discurso. El lenguaje”), que repite el trazado de los *Prolegómenos*, es decir, el que va de lo significativo y lo signico en el trato con los útiles hasta lo lingüístico, en cuanto ámbito de articulación de comprender y afectividad. Años después, se lamentará Heidegger, hablando de ese §34 de *Ser y tiempo*, de “que fuera tan breve. Sin embargo, ahora creo percibir con

en una relación convencional entre un signo y un designado [*ausgemachten Beziehung zwischen einem Zeichen und dessen Bezeichnetem*]. En la gran época de los griegos, el signo se entiende sobre la base del mostrar y viene acuñado sobre ésta a los fines del mostrar [*wird das Zeichen aus dem Zeigen erfahren, durch dieses für es geprägt*]. Desde los tiempos del helenismo (Stoa) el signo procede de un fijamiento [*Festsetzung*], se le decreta como el instrumento para una designación mediante la cual la representación está enfocada y dirigida de un objeto sobre otro objeto. Designar ya no es mostrar en el sentido de un dejar-aparecer [*Das Bezeichnen ist kein Zeigen mehr im Sinne des Erscheinenlassens*]. La alteración del signo de algo que muestra a algo que designa reside en la mutación de la esencia de la verdad [*Die Änderung des Zeichens vom Zeigenden zum Bezeichnenden beruht im Wandel des Wesens der Wahrheit*]” (remite en este punto a nota al pie, donde cita: *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947) M. Heidegger, “El camino al habla”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, trad. esp. I. Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002, pp. 177-200, p. 182.

²³⁵ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 326-7.

²³⁶ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 325.

mayor distinción el alcance de que lo hermenéutico y el habla tengan parte en el mismo conjunto [*Indessen meine ich jetzt die Tragweite der Zusammengehörigkeit des Hermeneutischen und der Sprache deutlicher zu erblicken*].”²³⁷

Pensemos que lo hermenéutico, para la Ontología fundamental sigue siendo el motor de búsqueda del ser que ya era en la Hermenéutica de la facticidad de los primeros años veinte. Allí, lo hermenéutico es algo previo a lo filosófico que posibilita el establecimiento de la pregunta por el ser: “Yo por mi parte sospecho, si se me permite esta observación personal, que la hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo previo y provisional, lo que, desde luego, es su naturaleza más propia: no se trata de acabar lo antes posible con ella, sino de mantenerse en ella el mayor tiempo posible.”²³⁸ Igualmente, es lo hermenéutico lo que habilita que se ponga en cuestión lo asumido como lo propio de lo humano -“En la hermenéutica lo primero que hay que configurar es la posición desde la cual sea posible preguntar, cuestionar de modo radical, sin dejarse llevar por la idea tradicional de hombre”-²³⁹ y es lo que, justamente como algo inscrito en una totalidad, la de la facticidad, habilita para dar cuenta de ésta desde dentro: “Si llamamos, aunque sea impropriamente, a la facticidad ‘objeto’ de la hermenéutica (como las plantas son objeto de la botánica), diremos que ésta, la hermenéutica, se encuentra en su propio objeto (esto es, como si las plantas, lo que son y como son, fueran *la* botánica).”²⁴⁰

Por ello, lo hermenéutico es lo que permite que la filosofía se capte en la totalidad como tal totalidad -a partir de la interpretación hermenéutica de la facticidad, de ese mantenerse en ella, el comprender “no es ningún actuar para con... [*Sichverhalten zu...*] (intencionalidad), sino un cómo del existir mismo”, lo que ahora se llama, en cercanía con la posterior noción del hombre en lo histórico-esencial como ‘vigilante’ (*Wächter*) del ser “el *estar despierto* [*Wachsein*] del existir para consigo mismo.”²⁴¹ Es lo hermenéutico lo que se sustrae a las redes de la objetivante “curiosidad [*Neugier*] filosófica” gracias a que en su arranque interpretativo queda todo encaminado: “La *puesta (en marcha) hermenéutica* -aquello en lo que, como si dijéramos a una carta, se pone todo-, el ‘*en cuanto qué*’ [*das ‘als was’*] en que se asume de antemano la facticidad, el carácter decisivo que se pone (para empezar)”²⁴² es lo que da acceso al respecto unitario al que debe atender la filosofía, de modo que el “[q]ue el estar despierto sea de carácter filosófico quiere decir que está activo en una *auto-interpretación*

²³⁷ M. Heidegger, “De un diálogo del habla”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 103.

²³⁸ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 39.

²³⁹ M. Heidegger, *op. cit.* p. 36

²⁴⁰ M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 33-4

²⁴¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 33.

²⁴² M. Heidegger, *op. cit.* p. 37

originaria que la filosofía se ha dado a *sí misma*"; *sí mismo* éste al que se accede en el mantenimiento en lo hermenéutico, en la puesta en marcha de la totalidad. Así,

"aquello en cuanto lo que el existir aparece ante *sí mismo* en el citado estar despierto, es decir, el carácter de ser, no es algo que se pueda calcular de antemano ni nada para la humanidad en general, nada para el público, sino que es la posibilidad decisiva y determinada en cada ocasión de la facticidad concreta. [...] La existencia no es nunca 'objeto', sino ser; existe, está aquí sólo en tanto 'sea' el vivir en cada momento. Por cuanto la puesta (en marcha) sólo existe de ese modo, no puede ser objeto alguno de razonamientos universales o de discusión pública. Esos no son más que los medios preferidos para atajar a tiempo el posible choque de la puesta (en marcha) con el existir fáctico."²⁴³

El testigo de 'lo hermenéutico', de lo que se hace a un lado y se desmarca de la objetivante curiosidad, lo recogerá 'lo histórico' en los *Aportes*. Será preciso acudir a eso histórico para dar con el ámbito del ser. Pero ahora partir del proceso de dominación de la técnica obliga a llegarse a lo históricamente inicial para realizar tal desmarcarse de la objetividad (que, a esta altura, pasa a ser plena disponibilidad: se trata del paso de la consideración del objeto que está presente, firme, 'frente 'al sujeto (*Gegen-stand*) a que su firmeza quede orientada como lo que garantiza que pueda ser usado (*Be-stand*) que no comporta ya ningún enfrente (*Gegen-*). Ahora, en cambio, ese 'en cuanto qué', esa *Als-struktur* de la interpretación, no es lo suficientemente radical, de tal modo que el 'realce' (*Hebung*) de la interpretación de cara al 'comprender' (*Verstehen*) se inscribe dentro de un encaminarlo todo el lenguaje en cuanto aquel decir que 'lleva adelante' al aparecer como tal. Así, la distancia entre interpretación y lenguaje se invierte al partir en el análisis de la capacidad poiética del lenguaje: "La *cháris* se denomina en ella [este 'ella' se refiere a la conferencia 'poéticamente habita el hombre', cfr. M. Heidegger, *Conferencias y artículos*] *tíktousa* -lo que hace-venir-delante [*die her-vor-bringende*]. Nuestra palabra alemana, *dichten*, que procede del alemán antiguo *tithon*, dice lo Mismo."²⁴⁴

Se invierte entonces la vía de acceso desde el mundo, en su mundanidad, a lo histórico: respecto del útil como signo, que se absorbe en la ocupación del mundo, el 'vestigio'

²⁴³ Cfr. M. Heidegger, *op. cit.* pp. 37-8.

²⁴⁴ M. Heidegger, "De un diálogo del habla", en M. Heidegger, *De camino al habla*, pp. 65-116, p. 107. Respecto al remonte desde la interpretación hasta la existencia: abordar, interpretar, entender-de, estar descubierto, estar-siendo-en, *Dasein* (*Ansprechen, Auslegen, Verstehen, Entdecktsein, In-Sein, Dasein*), se trata ahora del camino del aparecer hasta el ser en la palabra misma: "Los grados de irradiación de la esencia de la palabra que van ascendiendo a partir del uso léxico inmediato son estos: la palabra designa, la palabra significa, la palabra dice, la palabra es. Esto último, 'la palabra es', significa: la palabra forma parte de la irradiación del campar de la propia diferencia de ser". M. Heidegger, "Reflexiones X", en M. Heidegger, *Reflexiones VII-XI, Cuadernos negros (1938-1939)*, trad. esp. A. Ciria, Trotta, Madrid, 2017, pp. 243-4.

(*Rückzeichen*) como signo de un mundo sido, se veía una posibilidad de acceso historiográfico a tal mundo, pues “[e]n tal ser-signo [*Zeichensein*], fundado en la mundanidad del mundo-en-torno, se basa la posible función de las cosas del mundo-en-torno de servir de fuente para el descubrimiento y la caracterización de lo histórico [*historisches Entdecken und Bestimmen*].”²⁴⁵ En el desplazamiento del pensar hacia la ‘historia’ (*Geschichte*) del ser, no hay región óptica que habilite a una conexión con lo propiamente histórico porque la interpretación historiográfica cubre todo lo histórico con lo cronológico, inhibe que lo esencialmente histórico, lo inicial, se muestre de otra forma que como un punto más en la concatenación de sucesos que dominan lo historiográfico. El análisis histórico-esencial se centra ahora en la distancia entre el ‘decir’ (*Sagen*) y el ‘lenguaje’ o ‘habla’ (*Sprache*) de tal forma que lo que finalmente parece que estaba por debajo de la consideración ontológico-fundamental de la totalidad respectiva de la significación y de la consideración del útil como signo es la capacidad articuladora del lenguaje.

Pero esto es algo que ya barruntaba Heidegger, si leemos lo que venía diciendo, en los *Prolegómenos*, de la ‘significatividad’, *Bedeutsamkeit*, que es “esa estructura de ocurrencia (de la comparecencia) [*Begegnisstruktur*]²⁴⁶ así caracterizada en sus remisiones en cuanto significar”, y de la que se aclara que

“no quiere decir de entrada nada que tenga que ver con significación en cuanto valor e importancia. Significación [*Bedeutung*], en otro sentido, vale por *significado de una palabra*, significado en cuanto algo que se puede articular en palabras. Este sentido de significación también está en cierta manera relacionado con lo que denominamos significatividad [...] Ya el solo hecho de que sea necesario hacer estas precisiones [...] apunta a cierta dificultad en la elección de la expresión adecuada para el fenómeno complejo que pretendemos designar con significatividad. Y he de confesar francamente que, si bien dicha expresión no es, desde luego, la mejor, no he encontrado en años ninguna otra, ni mucho menos la que logre dar expresión al nexo esencial del fenómeno con lo que llamamos significación en el sentido lingüístico, pues el fenómeno justamente se halla en relación íntima con la significación lingüística [*Wortbedeutung*], con el discurso [*Rede*]. Este nexo entre discurso y mundo probablemente resulte todavía bastante oscuro.”²⁴⁷

²⁴⁵ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 265.

²⁴⁶ Comparecencia que nos daba acceso directo al fenómeno en su ‘mostrarse a sí mismo’: “Fenómeno mienta [...] *un modo de ocurrencia (de la comparecencia)* [*Begegnisart*] *de lo ente en sí mismo, el del mostrarse a sí mismo* [*sich selbst zu zeigen*].” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 110.

²⁴⁷ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 253. Respecto a esa oscuridad, concluye Heidegger: “En la fenomenología una y otra vez se ha sentido de manera especial la urgencia de poner en claro de una vez por todas ese conjunto de fenómenos que por lo general se reúnen bajo el rótulo de ‘signos’, pero la cosa se quedó en intentos. Algo nos ofrecen las *Logische Untersuchungen*

Que no se sirve Heidegger eminentemente de lo que de *signico* hay en las palabras de los *Aportes*, lo advertimos por su modo de indicar que no se trata de lo que un individuo particular haya dejado por escrito, de modo que se pueda acceder a ello en la lectura. En efecto, cuando nos dice respecto del ‘tema único’ de los *Aportes* que “nadie comprende lo que ‘yo’ pienso aquí”²⁴⁸ no se trata, obviamente, de un problema en las coordenadas hermenéuticas de la mencionada ‘interpretación psicológica’ (el entrecomillado en “lo que ‘yo’ pienso”, y en el “‘mi’ intento” que se lee a continuación, lo dejan claro).²⁴⁹ De manera explícita, remite Heidegger a continuación a que se exige una perspectiva histórico-esencial, distinta a la tendencia a ubicar toda obra en el mapa historiográfico,²⁵⁰ para poder leer, agavillar, los *Aportes*²⁵¹. En esa afirmación, hay una ‘necesidad’ (que es el final de algo, *nec-esse*)²⁵² en ese no poder ser entendido el texto, que tiene que ver con el modo en que se presenta el pensar histórico-esencial. Lo que en alguna de la bibliografía crítica del ‘segundo Heidegger’ suele verse como un desvío de los cauces filosóficos, sin dejar de aprovechar en ciertos casos tal desvío filosófico para basarlo en un desvarío personal -sin lugar a dudas, son los años más difíciles y oscuros de su biografía- es lo que Heidegger hace ver como el modo adecuado de presentación de lo histórico del pensar, que tiene que aparecer ante el lector ‘en el mejor de los casos como una opinión de un particular’. Esa es la perspectiva externa en la que los *Aportes* son lo que ‘yo’ -Heidegger- entiendo aquí, o ‘mi’ -el de Heidegger-, intento:

de Husserl, en cuyo segundo tomo la primera investigación trata sobre los signos en el marco de la distinción entre el fenómeno del significado de una palabra y el fenómeno universal (como dice él) del signo”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 254.

²⁴⁸ “Nadie comprende lo que ‘yo’ pienso aquí: desde la verdad del ser (*Sein*) (es decir, desde el esenciarse de la verdad) dejar surgir al ser-ahí para en ello fundar al ente en totalidad como tal, pero en medio suyo al hombre.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 25/8.

²⁴⁹ “Y el que alguna vez lo conciba, no necesita ‘mi’ intento”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge* p. 25/8.

²⁵⁰ “Nadie concibe esto, porque todos pretenden explicar sólo historiográficamente ‘mi’ intento e invocan al pasado, que creen captar porque aparentemente ya se encuentra detrás de ellos [*schon hinter ihnen liegt*]”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge* p. 25/8.

²⁵¹ Lo que corresponde al *légein*, agavillar, es una ‘conjunción’ (*Sammlung*). “¿Qué significa leer? Lo que sustenta y dirige en el leer es la colecta [*Sammlung*]. ¿En qué dirección colecta? En dirección a lo escrito, a lo dicho en el escrito. El leer propio es la colecta en dirección a aquello que, sin nuestro saber, ha reclamado ya nuestro esenciar [*einst schon unser Wesen in den Anspruch genommen hat*], como quiera que en ello lo correspondamos o neguemos. Sin el leer propio tampoco estamos en condiciones de ver lo que dirige nuestra mirada ni de apreciar lo que se manifiesta y aparece [*Ohne das eigentliche Lesen vermögen wir auch nicht das uns Anblickende zu sehen und das Erscheinende und Scheinende zu schauen*].” M. Heidegger, *Experiencias del pensar (1910-1976)*, p. 73.

²⁵² Lo ‘necesario’ remite, etimológicamente, a lo “inevitable, inexorable, forzoso” que es que algo ‘no sea más’, que ‘deje de ser’, *nec-esse*. Cfr. S. Segura, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006.

“La corrección *puede* ser una primera indicación [*Anweisung*] de la verdad, cuando ella misma procede de una previa mirada a la verdad [*wenn sie selbst dem Vorblick in die Wahrheit entstammt*], es decir, ha sido entonada [*gestimmt*] por la palabra de lo único por decir. Lo esencialmente histórico (procedente del ser como acontecimiento apropiador [*dem Seyn als Er-ignis Entstammende*]) nunca es decible historiográficamente [...] Sólo lo histórico en tanto adviniente aparece también siempre como juego fantástico y en el mejor de los casos como una opinión de un particular [*als phantastisches Spiel und bestenfalls als eine Meinung Einzelner*]”.²⁵³

Lo que de signo tiene el texto debe ser tomado como el útil inservible que habilita una ruptura, en línea con la ‘llamatividad’ (*Auffälligkeit*) del útil, tal como aparecía en *Ser y tiempo*, es decir, en el análisis que muestra la mundaneidad del mundo a raíz del fenómeno del mundo, sólo que ahora la ruptura sólo se puede captar, primeramente, en la ‘rebeldía’ y ‘apremio’ de lo lingüístico. A partir del útil, se abría una vía de acceso desde el ‘reflejo’ ‘del mundo hacia el foco de alumbramiento que era la existencia en su ‘apertura’ (*Erschlossenheit*)²⁵⁴ -si bien algún intérprete ha advertido en ese punto que quedaría abierta la posibilidad de considerar a la existencia misma como signo, algo no desarrollado por Heidegger, que considera al signo, en la utilidad de su estar a la mano, meramente por mor de la existencia-.²⁵⁵ En el desplazamiento del proyecto ontológico-fundamental al histórico-esencial, que ahora seguimos como el paso de una fenomenología de ese útil que es el signo -también el lingüístico-, que inhibe las tendencias interpretativas que se abalanzan sobre el

²⁵³ M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, pp. 135-6. [trad. modif.]

²⁵⁴ “La imagen óptica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de ser su Ahí. Que el Dasein está ‘iluminado’ (*erleuchtet*) significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad (*Lichtung*). Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el Dasein trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. El Dasein es su *apertura* (*Erschlossenheit*).” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 157.

²⁵⁵ “Heidegger no ha notado [...] algo implícito con todo en su propio camino: esto es, que todo el dominio de los *prágmata*, en cuanto remisiones, es de naturaleza sígnica; y que el Estar [es decir, el *Dasein*, la existencia], como ‘Interpretante’ (la expresión es del propio Heidegger), es a su vez un signo. El signo, pues, no es un ente particular, con el que ‘ejemplificar’ el remitir óptico; al contrario, todos los entes son ‘signos’ (ésta es, como se sabe, la tesis de Peirce). Es esta falta de atención por parte de Heidegger (y no sólo de él) lo que permite decir entonces que la hermenéutica, en cuanto pensamiento de la interpretación, *no* ha captado en su integridad el carácter de donación propio de la fenomenología al que sin embargo se dirigía, sin entender tampoco a fondo su naturaleza. Como pensamiento de la interpretación, la hermenéutica es inadecuada a la hora de afrontar el problema de la remisión y del signo, es decir, a la hora de afrontar sus propios problemas capitales.” C. Sini, “La fenomenología y el problema de la interpretación”, trad. esp. A. I. Caballero, en *Cuaderno Gris*, 2, 1997, pp. 411-9, p. 418.

ente,²⁵⁶ a una fenomenología del ente instrumentalizado -cuya comparecencia es ya una disponibilidad a la manipulación que se presenta, de manera insoslayable, en nuestro modo de estar inscritos en los procesos de la técnica-, la incomprensibilidad esencial por la que pasa una primera lectura de los *Aportes* nos hace reparar en su carácter mismo de signo pero como algo inservible, decimos, como aquello en lo que no podemos introducir nuestras pautas de lectura habituales, generando una perplejidad e interrupción no exentas de cierto tono amenazante, cierta desestabilización, tanto mayor cuanto más experimentado sea el lector de obras filosóficas,²⁵⁷ algo parejo a la experiencia que genera el nudo en el pañuelo cuando no recordamos para qué lo hicimos, cuando queda ahí, inservible como signo. Respecto de ese signo o 'señal' (*Merkzeichen*) del nudo que hacemos en el pañuelo, normalmente para recordar un acción no habitual que queremos realizar en breve en el futuro, nos interesa destacar que se trata de un signo al que

“[a] la amplitud de lo indicable por él corresponde la estrechez de su comprensibilidad y de su uso. No tan sólo porque generalmente su carácter de signo sólo está a la mano para el que lo ha instituido [*Stifter*], sino porque puede volverse inaccesible incluso para éste mismo, de modo que se haga necesario un segundo signo para la posible aplicación circunspectiva del primero. El nudo que no puede ser utilizado como signo no pierde por ello su carácter de signo, sino que cobra la intranquilizante apremiosidad de algo inmediatamente a la mano [*die beunruhigende Aufdringlichkeit eines nächst Zuhandenen*].”²⁵⁸

A ese carácter apremiante de un signo que hemos instaurado pero del que no hay indicio de a qué remite, hay que añadirle el carácter de que es un signo en el que cada vez que se efectúa hay que instaurarlo, darle a su 'para qué' un significado concreto. La llamatividad de ese signo señala ahora hacia la propia institución de signos, una opción de la que tenemos noticia en la Ontología fundamental pero que se dejaba allí aparcada, por cuanto en su utilidad, y no en su 'institución' (*Stiftung*), era el modo por el que mejor se accedía en lo sónico al 'por

²⁵⁶ Lo que se busca en el análisis de la existencia en su cotidianeidad es abordar aquel modo en el que 'primera y regularmente' tratamos con el ente para, desde ahí, llevarlo a concepto. No obstante, para poder analizar el trato con el ente en nuestra cotidianeidad, parece necesario repeler todo lo que con el ente nos llega en nuestro trato habitual con él: “El *Dasein* cotidiano ya está siempre en esta manera de ser; por ejemplo, al abrir la puerta, hago uso de la manilla. El acceso fenomenológico al ente que comparece de esta manera se logra, más bien repeliendo las tendencias interpretativas que se precipitan sobre nosotros y le acompañan [*in der Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 95.

²⁵⁷ “Para percibir una señal [*Um einen Wink zu vernehmen*] hemos de hacer oídos previamente hacia el ámbito [*Bereich*] y dentro del ámbito de donde ella viene. Recibir una señal [*Einen Wink zu empfangen*] es difícil e infrecuente; tanto más infrecuente cuanto más sepamos, tanto más difícil de que ocurra cuanto más queramos saber.” M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, trad. esp. R. Gabás, Trotta, Madrid, 2010, p. 128. [trad. modif.]

²⁵⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 108.

mor de' (*worumwollen*) de la existencia. De ahí lo interesante ahora de un análisis del signo en su inutilidad, como el ejemplo del nudo en el pañuelo, en el que se deja constancia de que hay un significante, creado por mí y que, a pesar de eso, 'no me dice nada'. En cuanto me apremia, el signo no dice nada pero a la vez indica una falta que es preciso recuperar con la memoria o el recuerdo. En su inutilidad, el signo deja constancia tanto del momento de su instauración como de que 'cada vez' que se instituye se vincula no con un significado establecido sino con la necesidad de contar con el 'mostrar' (*Zeigen*) como tal para darle un significado:

"Pensemos en el típico 'nudo en el pañuelo'. El que llame la atención [*seine Auffälligkeit*] se funda en lo nada llamativo de lo que está a la mano y se usa en la vida cotidiana. Lo nada llamativo [*Unauffälligkeit*] de una cosa que se está constantemente utilizando, el pañuelo, confiere al nudo la aptitud de servir de signo. Dicho signo [*Zeichen*] es en este caso una pura señal [*Merkzeichen*], no un indicio [*Vorzeichen*] [...] [E]l señalar [*Zeigen*, mostrar] de esta señal habrá que definirlo cada vez que se instituya, lo que en cierto sentido sería aquí el producirlo [*das Zeigen dieses Merkzeichens wird mit jeder neuen Stiftung, die hier in gewissem Sinne Herstellung ist, neu bestimmt*]." ²⁵⁹

No queremos decir con esto que la redacción de los *Aportes* haya surgido de un uso exclusivamente privado de los signos, que, de algo de partida universalizable como son los signos, sólo Heidegger pueda leerlos porque él los ha anudado y sepa a qué remiten, de modo que el texto sea en realidad un acertijo 'inaccesible' a los demás. Precisamente porque el texto es 'accesible' para todo aquel que sea competente en el lenguaje en el que está escrito, se nos puede mostrar en su incomprensibilidad, como aquel signo del que parece haber quedado desvinculada toda posibilidad de recuperar un significado y que pide instituirlo, que pide, pues, tomar en consideración el 'mostrar' su inservibilidad, su apremio y llamatividad como tales, cada vez que leamos el texto, es decir, que lo ejecutemos en esa dirección englobante en la que quedamos incluidos junto con aquello que habla en el texto, en una nueva y más amplia comunidad –según la hermenéutica filosófica gadameriana– gracias, paradójicamente, al choque que experimentamos al leer el texto, que configura un 'nosotros-lector' inconfesable. ²⁶⁰

²⁵⁹ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 260.

²⁶⁰ Aquí ya no cuenta el tramo 'yo-nosotros' o 'nosotros-yo', tanto da. Dicho, y pensado, en las coordenadas ontológico-fundamentales, interesa el tramo entre la impropiedad en la que se está cotidianamente, la del 'uno' mismo, y la propiedad del sí mismo. Haciéndonos eco de lo que A. Vigo extrae de GA 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, también aquí estamos rastreando cómo "se intenta explicar el surgimiento de un genuino 'nosotros' a partir de la 'pérdida de sí' (*Selbstverlorenheit*) que caracteriza al 'sí mismo' cotidiano." A. Vigo, "Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del 'nosotros'", en A. Vigo, *Arqueología y aleteología*, Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 259-90, p. 287. Dicho intento, ciertamente, se alinea con el abordaje general de

Los *Aportes*, si se pretende una lectura para dar con su unidad, para llevar a cabo una ‘colecta’ o ‘conjunción’ (*Sammlung*), generan una inicial perplejidad y desesperación sostenidas en la lectura -que, contando con lo dicho previamente, tiene que ser un ‘mantenerse en la pregunta’-, de tal modo que más allá de su ejecución no se gana el núcleo temático sobre el que gira el texto sino que, en cada uno de los recorridos aparece una multitud de alusiones y señales que se sostienen mutuamente. No hay, pues, la posibilidad de que, tras el choque inicial se pueda releer, alegóricamente, un texto ya fijado como ‘dato de autoridad’. Pues aquí hay obra sólo en el choque desesperado con el texto, que habla penosamente y, a lo sumo, con ‘el lenguaje del ente como lenguaje del ser’. Es la tentativa de buscar un significado a las palabras fundamentales lo que constituye ‘lo propio’ de esta obra, lo que tiene de inicial –entendiendo eso ‘propio’ en el sentido en que diríamos que ‘hay ser’ cada vez que se tiene que leer, instituyendo, este ‘signo apremiante’ que son los *Aportes*-.²⁶¹

Es preciso, entonces, una lectura que corte la respiración, marcando el ritmo y el *mélos*, que atienda a lo repentino del choque con el texto que origina “el vuelco del pensar, pero bajo el poder de la misma palabra” que se destapa en lo suyo esencial.²⁶² Pues, según vayamos desanudando los grumos de incomprensión en la lectura, irá dejando de haber ‘lo propio’ suyo como obra transitoria, lo apremiante de un nudo que se deshace cuando nos

Heidegger en el asunto de la ‘intersubjetividad’. Pues, en efecto, “la posición heideggeriana [...] se caracteriza justamente por identificar como su punto de partida metódico una dimensión originaria de indiferenciación, previa a toda distinción nítida entre el ámbito de la primera y la segunda o la tercera persona, y, con ello, previa también a toda distinción nítida entre el singular y el plural.” A. Vigo, art. cit., p. 272 n. Este enfoque que atiende a la impropiedad y la propiedad de la existencia formaría parte de lo que le permite a Heidegger “contrarrestar la tendencia a pensar la ‘identidad’ o ‘mismidad’ (*Selbstcharakter*) del *Dasein* en los términos propios de una teoría del *subjectum*, en sus diferentes variantes [...], y ello justamente en la medida en que se parte, en todos estos casos, de algo de cuyo ser se supone, explícitamente o no, que debería poseer el sentido de la *Vorhandenheit*. De ese modo, se toma, en definitiva, la sustancialidad (*Substantialität*) como hilo conductor ontológico para la determinación del ser del ente a partir del cual se intenta acceder al ámbito fenoménico de la ‘(inter)subjetividad’ (cfr. SZ § 25 p. 114 [*Ser y tiempo*, p. 140]).” A. Vigo, art. cit., p. 270. Coincidiendo en esto, sin embargo lo que aquí estamos llevando a debate es el estatuto de lo referencial, es decir, contando con “la insistencia de Heidegger sobre el hecho estructural de que sólo a partir de la referencia compartida hacia algo uno e idéntico puede darse cuenta de la posibilidad y la génesis de algo así como un ‘nosotros’” (A. Vigo, art. cit., p. 288), se trata de determinar si la experiencia de ‘faltar el sentido’ pueda ser “una dimensión compartida de experiencia” (A. Vigo, art. cit., p. 289) tal, que configure un posible ‘nosotros-lector’. Igualmente, se trata en esto de aquilatar qué lenguaje, y para qué mundo, es posible a partir del fenómeno de sustracción del ser en lo ente. Está por dirimir la relación misma de lenguaje y mundo y, con ella, a qué ‘nosotros’ cabe dirigirse o, al menos, barruntar. Sobre la vinculación constitutiva de lenguaje, dioses, mundo y nosotros, cfr. *infra*, p. 127.

²⁶¹ Debemos atender, cuando se hable de lo ‘propio’, al ‘predominio del ser sobre el ente’ al que se alude ahí: “El ser-ahí [*Da-sein*] es ‘propio’ [*eigentlich*] cuando pertenece a la verdad del ser de tal modo que se preserve el predominio [*Vorrang*] del ser sobre el ente.” M. Heidegger, “Zur Erläuterung von ‘Sein und Zeit’ (1941)”, en M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, p. 325.

²⁶² Cfr. *supra*, n. 204.

quedamos en la lectura con el puro útil, con el pañuelo del que hacemos el uso habitual, con el texto como algo comprensible. De ahí el carácter evanescente de la lectura propia de la obra del tránsito al otro inicio: “La obra pensante en la época del tránsito [...] sólo puede y tiene que ser un *curso* [Gang] en el doble sentido de esta palabra: un andar y a la vez un camino, por lo tanto un camino que anda él mismo.”²⁶³

Se tienen que tomar, cada vez, las palabras fundamentales en su provisionalidad, arrancadas de la significación habitual -algo no muy distinto a cómo había que tomar en consideración lo indicativo-formal-²⁶⁴ para, a través de la reiterada lectura, aprender a convivir con una constelación de palabras que, niveladas en su comprensibilidad, disolviendo sus incoherencias y contradicciones, se desvanecen mientras no preserven su carácter apremiante y significativo estrictamente en su ejecución, que es una instauración. Igualmente, si no se lee en su provisionalidad el texto, se pierde la ‘ordenación’ peculiar que atraviesa en su unidad a la obra,²⁶⁵ mostrándose, en cambio, como una bandada desperdigada de *lógoi* sin sentido, que se mueven en círculos en torno a lo que sería un pensar ya vacío y agotado –en este sentido, se diría que en esta obra, en la que se está tratando de determinar el agotamiento de la metafísica, en realidad lo que se hace evidente es el agotamiento del pensar heideggeriano que, tras *Ser y tiempo*, nada más de interés puede decir; de ahí, se diría, el gesto forzado que predomina en el decir histórico-esencial, como una especie de repliegue sobrante respecto de la Ontología fundamental. Pero de todo esto

²⁶³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 81/83.

²⁶⁴ Lo que podemos recordar leyendo lo que se dice en relación al “plexo [Zusammenhang] de la existencia”: “Los *conceptos* que lo descifran [*aufbrechenden Begriffe*] sólo se los puede entender si no se los toma como significados de constituciones y dotaciones de algo presente, sino como *indicadores* de que la comprensión tiene que salirse primero de las concepciones vulgares de lo ente y transformarse expresamente en el ser-ahí en él [*dass das Verstehen erst den vulgären Auffassungen des Seienden sich entwinden und eigens sich in das Da-sein in ihm verwandeln muss*]. [...] Porque los conceptos, una vez que se han ganado auténticamente [*echt*], siempre hacen demandar [*ansprechen lassen*] sólo esta exigencia para tal transformación, pero ellos mismos jamás pueden causar [*verursachen*] la transformación, son indicativos. Remiten a la existencia. Pero el ser-ahí es siempre, tal como yo lo entiendo, el *mío*. Porque ellos, en esta indicación, aunque con arreglo a su esencia apuntan en cada caso a una concreción de la existencia particular en el hombre, pero jamás la llevan ya consigo en su contenido, son *formalmente indicativos*.” M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, p. 355.

²⁶⁵ La articulación de los *Aportes* en ‘ensambladuras’ (*Fügungen*) es una toma de distancias con el sistema, pero no con el orden. Efectivamente, en el tránsito al otro inicio “se piensa y determina la entidad del ente desde el esenciarse [*Wesung*] de la verdad del ser como acontecimiento propio [*Ereignis*]”, lo cual comporta una ‘separación’ (*Abschied*) del sistema como “sistema de la razón”, pero no conlleva una ‘falta de ordenación’ (*Ordnungslosigkeit*) sino que apunta hacia “una ordenación interna transformada, que resulta del esenciarse de la verdad del ser como acontecimiento propio. Esta ordenación interna es el ajuste [*Füge*], es decir, la estructura [*Gefüge*] de los seis ajustes.” F. W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie’*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p. 40. Tal como resalta von Herrmann, en los *Aportes* leemos que esa ordenación a partir del ser se lleva a cabo desde del ser como ‘llamada apropiante’ (*ereignenden Zuruf*). Cfr. von Herrmann, *op. cit.*, p. 41.

ya se nos previene en el propio texto, del que sabe Heidegger que “[v]isto exterior y fragmentariamente, se encuentran con facilidad por doquier ‘repeticiones’.”²⁶⁶

Lo que estamos buscando es dar con la lectura que nos ofrezca la unidad de un texto que no se presta a la coherencia, es decir, haciendo valer el ‘principio hermenéutico’ por el que se salvarían las desconexiones reintroduciendo los pasajes que chirrían con el nexo más próximo que nos surja, por lo tanto, contextualizando desde lo que sería el núcleo temático que se vaya advirtiendo en la obra.²⁶⁷ Desde esta perspectiva, efectivamente, la factura de los *Aportes* bien puede encajar más con la lectura en voz alta titubeante e insegura que hacemos cuando no entendemos lo que leemos, sin saber cómo ni qué acentuar en lo que el texto dice y teniendo que volver a repetir, incesantemente, la lectura.²⁶⁸

Ahora bien, visto desde la perspectiva del ‘intranquilizante apremio’ del signo en su inutilidad es ese apremio lo que apunta a una lectura posible de los *Aportes*. Desde este prisma, el estilo titubeante de los *Aportes*, el que se vuelva a pasar por los mismos temas en distintos pasajes, todas esas repeticiones en las que el texto no parece llevar a ningún sitio, nos obligan a la proyección constante de perspectivas que hacen patente el propio proceso de lectura que estamos intentando llevar a cabo. Desde esa experiencia de incompreensión, el texto nos hace pasar por los mismos sitios en varias de sus secciones, nunca idénticas, que son variaciones de algo dicho ya anteriormente, haciendo nosotros la experiencia de lo que más parece un borrador provisional de algo apenas barruntado. Aquí, es el texto mismo, y no sólo el lector, el que se atasca y se ve abocado a la repetición de los mismos asuntos en otro parágrafo y en otro más, en un lenguaje balbuceante que buscar dar aún con su legibilidad.

²⁶⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 80/82.

²⁶⁷ *Cfr. supra*, n. 164.

²⁶⁸ En relación a esto, Gadamer se pregunta: “¿qué sucede en la lectura? [...] [L]eer no es sólo deletrear. Es sabido que el niño que aprende letras no sabe leer todavía. Es algo que se muestra totalmente cuando se lee en voz alta. La mayoría de los adultos tampoco saben hacerlo. Hay una razón para ello: sólo puede leerse en voz alta lo que también se comprende. Cuando, leyendo en voz baja, uno no comprende algo de pronto y no puede seguir acompañando el texto, se queda atascado, y cuando, leyendo en voz alta, se sigue leyendo sin comprender, el otro ya no puede entender nada. Es una prueba concreta de que en la lectura en voz alta, como también en la lectura silenciosa realmente consumada, todo lo que se recibe al principio sólo articuladamente acaba convergiendo hacia la unidad concreta de la comprensión. [...] ¿Cómo aprendemos a leer? ¿Cómo aprendemos a comprender? Cuando en la lectura nos atascamos, nos salimos de la obiedad de la comprensión y tenemos que volver a empezar, ello ocurre, evidentemente, porque no se ha cumplido algún horizonte de expectativas. Es como un *shock*. Retrocedemos. Volvemos a leer, corregimos, cambiamos la entonación y todas esas cosas de las que todos sabemos que son las únicas que hacen hablar de nuevo a algo escrito o impreso.” H.-G. Gadamer, “Sobre la lectura de edificios y de cuadros”, en H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, pp. 255-64, p. 261.

La situación para el ‘pensar transitorio del otro inicio’, siendo igualmente inicial que la del primero -y en eso inicial de ambos lo que domina es una ‘indigencia’ (*Not*)-,²⁶⁹ se invierte en lo tocante a aquello que a este pensar ‘le ha sido otorgado’ (*Mitgegebene*) y a aquello que ‘le ha sido encomendado’ (*Aufgegebene*).²⁷⁰ Si en la palabra de los griegos refulgía el ente desbordante de modo que el pensar trataba en ella de contener, ‘nombrando por primera vez’ lo ente,²⁷¹ en la palabra del pensar transitorio que prepara el otro inicio domina el eco, el haberse producido un “ahuecamiento [*Aushölung*] del ente”²⁷² cuya presencia ya no reclama palabra alguna que lo contenga. La palabra misma queda ahí, como algo inservible: “La palabra es meramente el sonido y la intensa excitación, en la que ya no se puede poner

²⁶⁹ Indigencia que no debe entenderse como carencia, sino en sentido contrario, como “el exceso de una donación [*Übermass einer Schenkung*], que es ciertamente más difícil de soportar que cualquier pérdida.” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, trad. esp. Á. Xolocotzi, Comares, Granada, 2008, p. 143.

²⁷⁰ Sobre estos conceptos, demos por ahora sólo dos rasgos: de un lado, son aquello que delimitan lo histórico: “La historia es la retirada de un pueblo hacia lo que le ha sido dado hacer, introduciéndose en lo que le ha sido dado en herencia [*Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Entrückung in sein Mitgegebenes*]”, M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 66. De otro, a ‘lo que nos ha sido otorgado’ (*Mitgegebene*) le conviene una ‘mirada retrospectiva’ (*Rückblick*) y recuerdo y, por su parte, a lo que nos ha sido encomendado una ‘mirada anticipativa’ (*Vorblick*) y una ‘decisión’. En la caracterización de un pensar esencial como es el del eterno retorno, Heidegger trata de captar lo histórico de ese pensar -que es, respecto del proyecto histórico-esencial, lo que estamos tratando de llevar a cabo aquí-, lo que, en línea con la cita anterior, tiene que ver con el ‘éxtasis’ (*Entrückung*), la ruptura que supone verse interpelado y atender a ‘lo que se nos ha encomendado’ (*Aufgegebene*). En ese sentido, lo que se dice del pensamiento del eterno retorno de lo mismo debe aplicarse a los *Aportes* para dar con el modo de leerlos en perspectiva histórico-esencial. Debemos atender entonces a la perspectiva histórico-esencial desde la que se localizan las ‘condiciones’ para la ‘exposición del pensamiento nietzscheano del eterno retorno de lo mismo’, para dar cuenta ahí, en el modo de lectura de Nietzsche, del proyecto histórico-esencial, que se vuelca no sobre estados de cosas sino sobre el modo en que se está en el mundo a partir de la interpretación de cada propuesta filosófica en su habérselas con las cosas del trato cotidiano. De estas ‘condiciones’ para el caso del pensar del eterno retorno de lo mismo, nos dice Heidegger que pueden concentrarse en dos, que a su vez se copertenecen y constituyen una unidad: (1) El pensar a partir del instante. Esto quiere decir: trasladarse a la temporalidad del propio actuar y decidir desde una mirada prospectiva a lo encomendado como tarea (*Aufgegebene*) y con una mirada retrospectiva a lo recibido en dote (*Mitgegebene*) [*das Sichversetzen in die Zeitlichkeit des Selbsthandelns und Entscheidens aus dem Vorblick in das Aufgegebene und im Rückblick auf das Mitgegebene*]. (2). El pensar del pensamiento como superación del nihilismo. Esto quiere decir: trasladarse al estado de necesidad [*Not*] de la situación [*Lage*] que surge con el nihilismo; ésta impone [*erzwingt*] una meditación sobre lo recibido en dote y una decisión acerca de lo encomendado como tarea [*eine Besinnung auf das Mitgegebene und eine Entscheidung über das Aufgegebene*]. La situación de necesidad misma no es otra cosa que aquello que abre el trasladarse al instante [*was das Sichversetzen in den Augenblick eröffnet*].” M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 357-8.

²⁷¹ De esta indigencia o necesidad en el primer inicio se dice que “es el separar arrojando (*Auseinanderwerfen*) de aquello que pronto se determina como ente en su entidad frente a lo no-ente”, M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, p. 143.

²⁷² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 117/131.

la vista en un 'sentido', porque se desprecia toda capacidad de conjunción [*Gesammeltheit*] tomada de una posible meditación y a la meditación en general como algo extraño y sin fuerza."²⁷³ Pero, en esa 'depotenciación de la palabra' (*Entmachtung des Wortes*) devenida carcasa es precisamente, en cuanto igual de inservible que el llamativo útil en *Ser y tiempo*, donde se advierte una posibilidad de sortear el 'frenesí' de la técnica, su constante aceleración de los procesos de reificación. Así pues, antes que asimilar la palabra a su condición sígnica, persiste la experiencia de una falta de sentido que nos pone en una situación de premura que rompe con la fluidez requerida en los procesos de producción y modificación del mundo factible. Dicha experiencia la transmite ahora Heidegger extrayendo en esta obra en todo su calado la menesterosidad en la que se encontraba el pensador para poder ajustar su captación del ser en el ente y llevarla a palabras, tal como se consideraba este asunto en el proyecto ontológico-fundamental. En este punto, es donde ahora se advierte una posible vía para dar con el pensar histórico-esencial como el ámbito de las señas, de la sustracción que es una denegación a la reificación de la metafísica:

"Se le atasca a uno la palabra; ello no como suceso [*Vorkommnis*] ocasional, en el que un discurso y enunciado realizable no se cumple, donde simplemente no se logran el enunciado y la repetición de lo ya dicho y de lo decible [*das Aus- und Wiedersagen des schon Gesagten und Sagbaren*], sino originariamente. La palabra no llega aún para nada a la palabra [*Das Wort kommt noch gar nicht zum Wort*], si es justo a través del estar atascado [*Verschlagen*] como llega en el primer salto. Lo que está atascando [*das Verschlagende*] es el acontecimiento propio como seña y arrebató del ser [*das Ereignis als Wink und Anfall des Seyns*]. El atascamiento [*Verschlagung*] es la condición inicial para la posibilidad que se despliega de un originario -poético- nombramiento del ser [*Nennung des Seyns*]"²⁷⁴

²⁷³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 111/123. [trad. modif.].

²⁷⁴ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 46/36 [trad. modif.]. Respecto de este 'nombramiento del ser' traemos aquí a colación algo del primer inicio: "*Phásis* es la Leyenda; decir significa: llevar a aparecer delante. *Phemí*, yo digo, es de la misma, aunque no de igual, esencia que *lego*: llevar a lo presente delante, a su presencia, llevarlo a aparecer y a estar extendido." M. Heidegger, "Moirá", en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 180. Y también: el "percibir corriente [...] no presta atención a la tranquila luz del claro que proviene del despliegue del pliegue y que es la *phásis*, el llevar-a-parecer-delante, el modo en que la palabra dice, pero no los vocablos, el nombrar que suena, el hablar [*das zum-Vorschein-Bringen, die Weise, in der das Wort sagt, nicht aber die Wörter, das verlautenden Nennen, sprechen*]." M. Heidegger, "Moirá", en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 188. [trad. modif.] Algo como esta *phásis* es lo que Hölderlin tienta a partir de un previo vaciamiento de palabras -y plenitud de sensación-, en línea con el 'atascamiento' del que habla Heidegger. En el caso de Hölderlin, esa experiencia es posible "en tanto que el poeta se siente en su entera vida interior y exterior compenetrado con el tono [*Ton*] puro de su sensación originaria, y mira a su alrededor en su mundo, en tal medida le es éste nuevo y desconocido, la suma de todas sus experiencias, de su saber, de su intuir, de su pensar, el arte y la naturaleza, tal como se presentan en él y fuera de él, todo le es presente como si fuese la primera vez y, por ello mismo, incomprendido, indeterminado, disuelto en puro material y vida, y es

De dicha posibilidad que se presenta en la interrupción del flujo enunciativo trata todo este capítulo.²⁷⁵ De momento, recuperamos aquí la distancia respecto del primer inicio que se advierte en el pensar del tránsito al otro inicio. Digamos que tal tránsito se aviene ya con lo propio del otro inicio en el hecho de que, al contrario que en el inicio griego, “esta vez el pensar precede al poetizar [*dieses Mal das Denken dem Dichten voraufgeht*]”.²⁷⁶

Así pues, que nadie entienda el intento de Heidegger, como ‘su’ intento, lo que quiere estar diciendo en los *Aportes*, tiene que ver con que no se trata de una ‘obra’ como exposición doctrinal de una filosofía²⁷⁷ y sí de una obra a la que le corresponde, en lo que tenga de inicial, el carácter de la seña, que nace y muere cada vez que ‘hace señas’:

“En el comienzo, el pensamiento no es una ‘obra’ y ni siquiera un ‘procedimiento’, sino una marcha que va desapareciendo conforme se la camina y que, sin embargo, en cuanto que se la recorre permanece inimitable y llena de indicaciones [*Weisungen*]: que permanece ciertamente solo con aquella constancia [*Beständigkeit*] que encuentra su fijación [*Stand*] cada vez en un nuevo salto del preguntar.”²⁷⁸

La mera posibilidad de que un signo o un conjunto de signos se rebele frente a la totalidad del sentido, de momento ya nos ha metido en el cuerpo un apremio al que

importante ante todo que él en ese instante no acepta nada como dado, no parte de nada positivo, que la naturaleza y el arte, tal como los ha conocido y los ve, no *hablan* antes de que haya *para* él lenguaje [*für ihn eine Sprache da ist*], es decir: antes de que lo ahora desconocido e innombrado llegue a ser, en su mundo, para él conocido y dotado de nombre por el hecho de que ello ha sido comparado con el temperamento [*Stimmung*] de él y ha sido encontrado acorde”. F. Hölderlin, *Ensayos*, pp. 83-4.

²⁷⁵ En contraste con la experiencia de plenitud de sensación desde la que el poeta remoja su palabra ‘como si fuese la primera vez’, la experiencia del pensador le ha seguido el hilo a la interrupción misma del encadenamiento de enunciados que pudieran componer una argumentación filosófica: “Que continuamente tengamos que decir ‘es’ siempre que tenemos que decir algo, indica que lo que nombramos ‘así’, o sea el ser, pide la palabra, una palabra a la que, desde luego, permanecemos a la vez constantemente sordos. Esta mala inteligencia del ‘es’ se asemeja a lo que ocurre cuando no oímos la oscilación diariamente regular del péndulo del reloj dentro del ámbito habitual de residencia cotidiana. Sólo oímos al reloj cuando se para. De la misma forma, sólo estaremos atentos al ‘es’, y a lo con él dicho, cuando tiene lugar una interrupción en el curso del decir.” M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, trad. esp. M. E. Vázquez, Alianza, Madrid, 2006, p. 78.

²⁷⁶ M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, p. 145. Cfr. *infra* los puntos 8.2 y 8.3.

²⁷⁷ Recordemos un pasaje que ya hemos citado: “La obra pensante en la época del tránsito (cfr. *Reflexiones* IV, 90) sólo puede y tiene que ser un *curso* [Gang] en el doble sentido de esta palabra: un andar y a la vez un camino, por lo tanto un camino que anda él mismo.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 81/83.

²⁷⁸ M. Heidegger, “Reflexiones V”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 302. Sobre esto mismo: “La ‘obra’ de quien en este momento tenga que llegar a ser un creador no puede consistir en ser una obra, sino solo en una ensambladura que prepara el espacio [*raumbereitende Fügung*] para otro mundo de la ‘obra’ [*Werk'-welt*].” M. Heidegger, “Reflexiones VI”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 328. [trad. modif.]

atenderemos sólo si ya estamos tocados, despiertos, de algún modo por el ‘aburrimiento’ ante la obra filosófica vigente.

Recuperando aquí lo que se decía en el curso del año 29-30 sobre la ‘tonalidad’ (*Stimmung*) como aquel ámbito inaccesible a una objetivación metafísica,²⁷⁹ en la experiencia de ‘aburrimiento’ ante la producción constante de presencia y novedad de la técnica hay una veta abierta para el pensar que consiste en preservar lo que ya está despierto porque “si ya está despierto, entonces, después de todo, tampoco necesita ser despertado. Realmente no. Despertar esta tonalidad fundamental [del aburrimiento] no significa hacer primero que se despierte, sino hacer que esté despierta, preservarla del dormirse.”²⁸⁰ Dicha preservación trastoca el entramado metafísico en ese ámbito de la tonalidad al hacer tambalear “[e]l predominio del estado interpretativo público [que] ha decidido ya incluso sobre las posibilidades del temple afectivo [*Gestimmtsein*], es decir, sobre el modo fundamental como el Dasein se deja afectar por el mundo”.²⁸¹ Este despuntar lo tonal como indomeñable a lo técnico permite captar en la desafección y aburrimiento ante lo ente como hechura y factura a nuestra disposición la ‘factibilidad’ (*Machenschaft*) como ‘seña’, o sea, como algo del ser en su abandono. En efecto, a raíz de los síntomas de agotamiento de la factibilidad, de la constatación de límites para un proceso que se sostiene en las coordenadas de progreso científico-técnico en cuanto ‘ilimitado’, que todo lo puede, leemos en los *Aportes*:

“Pero estos progresos serán también registrados siempre de modo más insólito aún como algo sorprendente y llamativo [*Überraschendes und Auffälliges*] [...] Tan sólo cuando la ciencia haya alcanzado esta incapacidad de llamatividad por la vía del emprendimiento [*betriebsmäßige Unauffälligkeit*] del desarrollo, estará donde ella misma impele [*hintreibt*]: se disolverá ella misma con la disolución de todo ente. [...] La meta oculta [*verborgene Ziel*], a la que todo ‘esto y otro’ se apresura, sin barruntar [*ahnen*] lo más mínimo, ni poder barruntarlo, es el estado de completo aburrimiento (cfr. Curso 1929-1930) en el circuito de las más propias adquisiciones, que un día ya no podrán ocultar el carácter del aburrimiento [*Charakter der Langeweiligkeit*], en caso de que haya quedado todavía un resto de fuerza del saber [*Wissenskraft*], para, por lo menos, espantarse [*erschrecken*] de ese estado mismo y destapar [*enthüllen*] ahí el abandono del ser en lo ente [*Seinsverlassenheit des Seienden*] que allí bosteza”.²⁸²

²⁷⁹ “Despertar un temple de ánimo [*Stimmung*, tonalidad] significa pese a todo dejar *que se despierte*, y, justamente, dejarlo *ser* en cuanto tal. Pero cuando hacemos consciente un temple de ánimo, cuando sabemos de él y lo hacemos expresamente objeto del saber, entonces alcanzamos lo contrario de un despertar. Justamente entonces se destruye, o cuando menos no se refuerza, sino que se debilita y se modifica.” M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, p. 92.

²⁸⁰ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, p. 112. [trad. modif.]

²⁸¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 192.

²⁸² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 135/157. [trad. modif.]

De igual modo que ocurre en la tendencia interna de la tecnociencia dominante, en el ámbito del pensar el hastío ante la filosofía del momento bien merece, tal parece ser la apuesta de los *Aportes*, que se recupere el ‘espíritu’ de las obras cumbre del pensar –es decir, la grandeza de su fracaso-, que es aquello que habilitará, finalmente, el ‘pase’ (*Zuspiel*) al otro inicio, frente a toda novedad en torno al ‘alma’ de la ultimísima ideología.²⁸³

Esto nos obliga a leer los *Aportes*, obra intempestiva del pensar transitorio, no como una continuación de las obras filosóficas precedentes, que se inscriben dentro de la historia del primer inicio, de la historia de la pregunta por el ente. Es más, por lo que de cumbre tienen los ‘posicionamientos metafísicos fundamentales’, tampoco a esas obras de pensadores

²⁸³ En el contexto de los años treinta, adquiere otro matiz el papel del ‘espíritu’ del que habla Heidegger pensado no tanto a favor de Hölderlin –al que ya leía desde 1908 (cfr. *infra*, n. 734)- sino en contra de Klages, Rosenberg, Spengler, etc. Así del pensamiento de O. Spengler se dirá, ya en el año 29-30: “Expresado en una fórmula, es esto: decadencia de la vida en y mediante el espíritu. Lo que el espíritu, sobre todo como razón (ratio), se configura y ha creado en la técnica, la economía y el tráfico mundial, en toda la reconfiguración de la existencia, simbolizado en la gran ciudad, se vuelve contra el alma, contra la vida, y la oprime, y fuerza a la cultura a la decadencia y el desmoronamiento”. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la metafísica*, p. 101. Respecto a L. Klages, leemos: “El espíritu es una enfermedad que hay que extirpar para liberar el alma. La liberación del espíritu significa aquí: ¡de vuelta a la vida! Pero la vida se toma aquí en el sentido del hervidero oscurecedor de los impulsos, que al mismo tiempo se toma como el suelo nutricio de lo mítico. Esta opinión es dada por la filosofía popular de *Ludwig Klages*.” M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 101-2. Aún más claramente, y ya en el curso del año 34-5 sobre Hölderlin, se aborda esto mismo del siguiente modo: a la poesía, “[s]e la representa como *expresión de vivencias* [...] Estas vivencias pueden ser concebidas como las vivencias de un solo individuo, ‘individualmente’, o como expresión del alma de la masa, ‘colectivamente’ o, con Spengler, como expresión de un alma cultural, o, con Rosenberg, como expresión de un alma racial, o como expresión del alma popular. Todas estas concepciones de la poesía, mezcladas parcialmente unas con otras, se mueven dentro de la misma forma de pensar. [...] Lo decisivo sigue siendo el que la poesía es considerada como *fenómeno de expresión del alma, de la vivencia*. [...] Toda esta manera de pensar en cada una de sus formas, es profundamente no verdadera e inesencial. [...] El escritor Kolbenheyer dice: ‘La poesía es una necesaria función biológica del pueblo.’ No se necesita mucha inteligencia para notar: esto vale también para la digestión [...] Cuando Spengler concibe la poesía como expresión del alma propia de una cultura, esto vale también para la fabricación de bicicletas y automóviles. Esto vale para todo, es decir, no vale en absoluto. [...] [E]sta manera de pensar afecta no sólo a la poesía, sino a todos los hechos y modos de ser de la existencia humana, porque con este hilo conductor se erigen fácilmente construcciones cosmológicas y de filosofía de la cultura. [...] [E]sta manera de pensar [...] tiene su fundamento esencial en el modo de ser del hombre del siglo XIX, y de la época moderna en general. Si para algo se puede y debe reservar el tan distorsionado epíteto de ‘liberal’ [*liberalistisch*], es precisamente para esta manera de pensar. Pues ella se sitúa fundamentalmente y de antemano, fuera de lo que ella quiere decir y piensa, haciéndolo un mero objeto de su opinión [*Denn sie stellt sich grundsätzlich und im vorhinein aus dem, was sie meint und denkt, heraus, macht es zum blossen Gegenstand ihres Meinens*].” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, pp. 39-40.

iniciales les corresponde, en esencia, su inscripción en la continuidad de la historia de la filosofía, en la que cada una fuese el testimonio de su 'época'.²⁸⁴

En definitiva, cuando se habla de la 'incomprensibilidad' y 'accesibilidad', llevadas a los *Aportes*, se nos está señalando el 'espacio de juego' (*Spielraum*) para la activa lectura filosófica, aquel que deja irremediablemente al hablar, al escribir, todo pensador inicial como lo no dicho que entra dentro de lo que hay que interpretar.²⁸⁵ La desesperación en la lectura nos aparta de lo que 'primera y regularmente' se da a leer en el texto. Ahora la interpretación que medita se aparta de todo tener algo por obvio y, así, prepara para la verdad del ser: "La interpretación [*Auslegung*] destruye la invasión del mentar precipitado, que se considera como único criterio de la verdad. La interpretación coloca el querer comprender ante lo extraño [*stellt das Verstehenwollen vor das Befremdliche*]. Prepara una disposición [*Bereitschaft*] a dejarse desbordar en la apropiación [*sich übereignen zu lassen*] por esto extraño a su oculta verdad."²⁸⁶ Esta dificultad que hay en los *Aportes*, el excesivo hermetismo para todos y cada uno de nosotros, y que nos deja en aporía, prácticamente sin capacidad de respuesta ante la incapacidad de seguir en la lectura,²⁸⁷ obedece al estilo de pensar transitorio, un estilo en el

²⁸⁴ "¿Cómo se concilia la unicidad del *Ereignis* con la multiplicidad de las *figuras epocales* en las que se muestra (ocultándose)? Un pasaje de *Der Satz vom Grund* responde a esta pregunta: 'Las épocas no pueden deducirse unas de otras ni disponerse a lo largo del itinerario de un proceso ininterrumpido. Si bien entre las varias épocas hay una tradición, ésta no pasa, sin embargo, entre ellas como un hilo que las ata, sino que llega, cada vez, desde lo oculto del destino, igual que de un manantial surgen muchos riachuelos que alimentan a un río que está en todas partes y en ningún lugar'. Heidegger excluye por tanto una relación directa entre las distintas épocas. Están en relación porque derivan del mismo origen. Pero este origen -lo oculto del destino- no está en el mismo plano que ellas. El origen está en el fondo, al fondo. Como el manantial de un río." V. Vitiello, *Genealogía de la modernidad*, trad. esp. F. Avicoli, Losada, Buenos Aires, 1998, pp. 167-8.

²⁸⁵ Para ello, es preciso que se habilite la posibilidad de pensar lo no dicho, es preciso que se pueda dar cuenta de aquello que no se deja leer en la obra y que la constituye, de modo que la interpretación no recupera el dictado del texto sino que tiene que tener en consideración la distancia entre lo que se da a leer y lo que lo constituye. Así, cuando afirma Heidegger que "todo pensador esencial *piensa*, de cara a un salto decisivo, siempre más originariamente de lo que *habla*" y que "[p]or eso es preciso la interpretación" (cfr. *supra*. p. 77) esto mismo es lo que lleva a cabo en "la interpretación de la filosofía de Nietzsche", por cuanto lo que en ella queda sin decir, como lo propio del pensar de Nietzsche, toma cuerpo en *Ser y tiempo*, "donde por primera vez se hizo visible el ámbito [*Bereich*] para la comprensión de la doctrina fundamental de Nietzsche." M. Heidegger, "Reflexiones IV", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 207.

²⁸⁶ M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, p. 143. [trad. modif.]

²⁸⁷ Con lo que dejaría de ser, propiamente, 'obra' si conviniésemos en que "[d]e algún modo, la obra nos arrastra a la conversación. [...] En el análisis de la estructura de la conversación, se muestra de qué modo surge la pregunta común en la que los hablantes se transforman, encontrando algo común. Me parece que esto vale también, en verdad, cuando tratamos con 'obras'. [...] Evidentemente, lo que llamamos obra no puede ser desprendido de esta corriente de participación común, por medio de la cual habla, dentro de su tiempo o de la posteridad; y, en este sentido, todos pertenecemos mutuamente a este mundo del entenderse y de la comunicación, en el cual alguien tiene algo que decirnos; y, en

que hay un peculiar ‘*pathos* de la distancia’,²⁸⁸ en el que se intenta romper y salirse del haberlo sumido todo –también al ente que es el hombre– en la nivelación técnica. Leer las señas es habitar extramuros de la lectura asimilacionista; renunciar a esta lectura es encaminarse hacia la ‘singularidad’ de la filosofía. El texto nos abre la tramoya del pensar y, así, nos fuerza a ir por detrás de la representación del relato del mundo, nos saca de nuestras casillas y nos exilia del cobijo metafísico desde el que leemos. Dicha singularidad habría que pensarla para el ámbito de la filosofía atendiendo al lugar que se le asigna ya en Homero, es decir, situando al filósofo, junto con el vagabundo y con el extranjero, con todo aquél que “merodea por las ciudades”, sin hogar, atento y vigilante a “los excesos y la sensatez humanas”, tal y como comienza el diálogo *El sofista* (*Del ser*), de Platón.²⁸⁹

Pero, aparte de la imposibilidad de reactivar con fluidez el sentido del texto, se trata, además, de un texto inservible para aquel otro que conciba ya desde la verdad del ser, tal como nos dice Heidegger, pues ese sería alguien que no necesitase pasar por esta tentativa que se hace en los *Aportes*.²⁹⁰ Así pues, parece que esta obra en busca de lector finalmente no lo puede encontrar porque no está pensada para poner algo de lo presente que tengamos en común y ‘tomar ahí la palabra’ sino para preservarla despierta en lo que de seña haya en ella.²⁹¹ Se trata de llevar a una ‘incomprensión esencial’, en la que se

primerísimo lugar, pertenecen a él las cosas que tienen algo que decirnos, no sólo en este momento, sino siempre.” H.-G. Gadamer, *Sobre la lectura de edificios y de cuadros*, p. 264

²⁸⁸ En relación a esta noción nietzscheana: “El *pathos* de la distancia distingue al aristócrata. El rasgo esencial de su estilo es la afirmación de la diferencia, que consiste en sentir, pensar y valorar desde un punto de vista entrenado en la producción continua de distancias y situado en las alturas.” J. E. Esteban, “El aristocratismo político de Nietzsche”, *Cuaderno Gris*, 5 (Nietzsche y la ‘gran política. Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano), 2001, pp. 183-201, p. 192. En línea con esta noción, en los *Aportes*, a la hora de tratar de “la posición metafísica fundamental de Nietzsche”, se advertirá en su “pregunta por la jerarquía” una “pregunta transitoria” por cuanto, frente a la homogeneización de lo ente, abunda en la “necesidad de la distinción [*Auszeichnung*] y de la singularidad [*Einzigkeit*], para realizar la inauguración del ser.” M. Heidegger, *Beiträge/Aportes*, p. 224/185.

²⁸⁹ Cfr. Platón, *Sofista* 216b, en Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 334.

²⁹⁰ Respecto del pensar desde la verdad del ser que no sea una explicación historiográfica, dice Heidegger: “Y el que alguna vez lo conciba, no necesita ‘mi’ intento; pues tiene que haberse abierto camino él mismo hacia allí.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 25/8.

²⁹¹ De modo que, si bien no puede decirse, en base a su ‘accesibilidad’ al menos, que no haya tal obra, la carencia esencial de público que mantenga despierta una determinada tonalidad hace de ella una obra vacía según alguna de las perspectivas hermenéuticas anteriormente citadas, si contamos con lo que dice Gadamer al caracterizar la obra filosófica y la poética: “Ambos modos de discurso, el poético y el filosófico, comparten pues un rasgo común: no pueden ser ‘falsos’. Pues no está dada ninguna regla exterior a ellos con la que medirlos, a la que ellos pudieran corresponder. Y, sin embargo, son cualquier otra cosa que arbitrarios. Son una especie única de atrevimiento: pueden perderse a sí mismos. En ambos casos, esto no ocurre porque falte una correspondencia con la cosa, sino que la palabra se queda ‘vacía’. En el caso de la poesía, eso significa que, en vez de sonar por sí misma, la palabra hace sonar, ya sea otra poesía, ya sea la retórica de la vida cotidiana. En el caso de la filosofía, significa que el discurso filosófico se queda estancado en meras argumentaciones formales o decae en una sofistería

instala uno sólo si presta atención a lo dicho -y con ello dar quizá así con cierto 'nosotros-lector' pero que se ve arrojado a los márgenes del mundo de la técnica-. Ahora bien, atender a los silencios de un texto o de una conferencia es lo que exige lo filosófico para darse a leer o a escuchar:

"En un verdadero curso de filosofía, por ejemplo, no se trata de lo que se dice directamente, sino de lo que, en este decir, es silenciado [*was in diesem Sagen erschwiegen wird*]. Por eso se pueden escuchar cursos de filosofía y tomar apuntes sin dificultades y sin embargo, *entender todo mal*, y no por casualidad [...] sino en el sentido fundamental de una incomprensión esencial [*wesentlichen Verhörens*], que nunca se percata de qué y a quién propiamente se ha hablado."²⁹²

De cara a que se pueda mostrar en lo dicho la distancia con lo silenciado, el primer paso que se da en los *Aportes*, la experiencia en el comienzo de su lectura, es la imposibilidad de todo intento de huida a los *lógoi*²⁹³ ante el 'ruido y la furia', ante el 'frenesí', de la técnica: las palabras aquí no dan cobijo alguno y, en cambio, dan testimonio de 'nuestra' desnuda exposición a lo ente en su abandono, de la puesta a la intemperie que vuelve a percibirse tras la navegación de esos conceptos metafísicos que nos han dado refugio hasta hace poco.

huera. En ambas formas de decadencia del lenguaje, la del poema que no lo es porque no tiene un tono propio, y la de la fórmula huera del pensar que no llega a la cosa, la palabra se pierde a sí misma. Donde se cumple, es decir, donde se vuelve lenguaje, hemos de tomar la palabra." H.-G. Gadamer, "Filosofía y poesía", en H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, pp. 173-181, p. 181.

²⁹² M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'El Rin'*, pp. 49-50. Tener oído para la filosofía, según lo que dirá años más tarde, tiene que ver con un pensar que 'no necesita de ninguna demostración' y cuyo espacio de juego es el de la pregunta: "Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la técnica científica, más sencillo y, por eso, aparte; sin efectividad y, sin embargo, con una necesidad propia. Al preguntar por la tarea de ese pensar, no sólo queda involucrado en la pregunta ese mismo pensar, sino también la pregunta que cuestiona por él. Frente a toda la tradición de la Filosofía esto significa: Todos nosotros tenemos aún necesidad de una educación en el pensar, y, antes de esto, de saber qué significa tener o no educación en materia de pensamiento. A este respecto, Aristóteles nos insinúa en el libro IV de su *Metafísica* (1006 a ss.) [...] 'Es, en efecto, falta de educación no saber, con respecto a qué es necesario buscar una prueba y, con respecto a qué no lo es.' Esta palabra exige una cuidadosa meditación, porque todavía no se ha resuelto de qué manera debe conocerse, para que pueda ser accesible al pensar, lo que no necesita de ninguna demostración." M. Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", p. 92.

²⁹³ "Pues bien -dijo Sócrates-, después de esto y una vez que me había cansado de investigar las cosas, creí que debía prevenirme de que no me ocurriera lo que les pasa a los que contemplan y examinan el sol durante un eclipse. En efecto, hay algunos que pierden la vista, si no contemplan la imagen del astro en el agua o en algún otro objeto similar. Tal fue, más o menos, lo que yo pensé, y se apoderó de mí el temor de quedarme completamente ciego de alma si miraba a las cosas con los ojos y pretendía alcanzarlas con cada uno de los sentidos. Así, pues, me pareció que era menester *refugiarme en los conceptos* [subrayado nuestro] y contemplar en aquéllos la verdad de las cosas." Platón, *Fedón* 99 d, en Platón, *El banquete-Fedón-Fedro*, trad. esp. L. Gil, Labor, 1988, p. 215.

2.6 Un libro para todos y para ninguno

A pesar de la dureza en la expresión y de su exigente lectura, esta obra no promete nada a cambio. No se gana una perspectiva en la que articular los dilemas que embargan al hombre dentro de la técnica, posicionándose y disolviéndolos a favor de una de las partes de la querella (entre individuo y pueblo; entre bolchevismo y cristianismo; entre liberalismo y nazismo, etc.)

Por un lado, el '*pathos* de la distancia' no dota de una mirada desde la lejanía, habilitada gracias a su puesta a salvo del tráfago del mundo, sino que se logra aquí a costa de caer, y de ahondar, en la 'confusión' (*Wirrnis*). En efecto, la posibilidad de que haya de nuevo historia y filosofía -y ya barruntamos que eso nos va a exigir salir del marco de lo historiográfico, y de lo filosófico según eso historiográfico, para poder dar con otro 'marco', el de la Historia del ser,²⁹⁴ contrasta con la seguridad que ofrece para el hombre la 'concepción de mundo', 'cosmovisión' o 'visión del mundo' (*Weltanschauung*) y no redundo, ciertamente, en una ganancia respecto de ésta. Aún más, tras la dolorosa experiencia de la 'indigencia' (*Not*), que comporta un salir a la intemperie, fuera de esa 'visión del mundo', a través de lo que Heidegger llama una 'remoción', un 'dislocamiento' (*Verrückung*) en el hombre, no se arriba a tierra prometida alguna, a no ser que se considere ya que son tal cosa la confusión y la indecidibilidad en las que se está, el no poder pronunciarse en contra, ni a favor, acerca de lo divino o, en relación con la lectura, el que no se pueda tener "una certeza unívoca sobre el 'sentido'; porque no se trata de asir [*fassen*] un 'sentido', sino de alcanzar en la palabra la relación [*Bezug*] al ser (*Seyn*). Ello significa: llegar a esa disposición [*Bereitschaft*], en la que la palabra se dirige [*anspricht*] como palabra del ser (*Seyn*)."²⁹⁵ El salto a lo otro, para serlo, teniendo en cuenta que es un 'salto de' (*Ab-sprung*) la seguridad y certeza, precisa que lo otro sea ahora la imposibilidad misma de lo cierto, la posibilidad de que no haya siquiera eso otro:

"Por más diferentes que sean estas 'visiones del mundo' [...] todas convienen en primer lugar, sin saberlo y sin considerarlo, en que el hombre es planteado como lo que ya se conoce en su esencia [...] [E]l hombre ya ha sido fijado en su determinabilidad, en lugar de determinarlo con respecto a aquello que tiene que ser re-movido [*ver-rückt*] de la fijación vigente [*bisherigen Festlegung*] para justo de este modo estar entonado [*gestimmt*] a una determinabilidad. [...] ¿O se da la posibilidad de que esta remoción sobrevenga al hombre? Sin duda alguna [*allerdings*]. Y ello es la indigencia [*Not*] del abandono del ser. [...] [T]ienen que

²⁹⁴ Tras decir Heidegger, acerca de la expresión "Historia del ser" que "es el nombre para el intento de volver a desplegar, como acontecimiento propio, la verdad del ser en la palabra del pensar y confiarlo así a un fundamento esencial del hombre histórico, al de la palabra y lo decible suyo", matiza que "los Aportes son aún el marco [*Rahmen*], pero no la estructura [*Gefüge*]." M. Heidegger, *GA 69: Die Geschichte des Seyns*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 5

²⁹⁵ M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, p. 142 [trad. modif.].

venir los que despierten [*Erweckenden*], quienes en último término piensan que habrían descubierto la indigencia, porque saben que la padecen [*erleiden*]. El despertar de esta indigencia es la primera remoción del hombre a ese entre, donde la confusión [*Wirrnis*] asedia [*bedrängt*] proporcionadamente y el dios permanece en la huida.”²⁹⁶

Por otro lado, todo posible logro, el que hubiese efectivamente ‘estructura’ (*Gefüge*) pasa irremediabilmente no sólo por la experiencia de renuncia y sacrificio, de pérdida de lo ente,²⁹⁷ sino además por la necesaria caída en desgracia de la palabra que lo instaura:

“El supremo regocijo del primer decir instaurador es, a la vez, el más profundo dolor de la pérdida; pues las primicias [*Erstlinge*] son sacrificadas. El lenguaje, que originariamente fundamenta al ser, está entregado a la fatalidad de la necesaria caída, al achatamiento de la degradada charlatanería (*Gerede*) de la que nada puede sustraerse [*zu entziehen vermag*], porque despierta el parecer [*weil es den Schein erweckt*], en su modo de decir -en caso de que hubiera un decir- de que el ente está aludido y captado [*getroffen und gefasst*]. Decir una palabra esencial significa, en sí, consignar [*ausliefern*] también esta palabra al ámbito de la falsa interpretación, del abuso y del engaño, a la peligrosidad del efecto [*Auswirkung*] inmediatamente opuesto de su determinación.”²⁹⁸

El poeta, “que está ‘bajo las tormentas del dios... con la cabeza descubierta’ [citando Heidegger aquí a Hölderlin], desprotegido, abandonado y apartado a sí”²⁹⁹ y, de la misma manera, el pensador, en la soledad de tener que “mantenerse en la pregunta”³⁰⁰ están, expuestos a la intemperie, atravesados por la ‘sobrepotencia’ (*Übermacht*) del ser: “La existencia no es otra cosa que la exposición a la sobrepotencia del Ser (*Ausgesetztheit in die Übermacht des Seyns*)”.³⁰¹ Para poder decir, el poeta, o el pensador, “debe elevarse y ganar el

²⁹⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 38-9/25-6. [trad. modif]

²⁹⁷ Se trata de ese ‘sacrificio’ (*Opfer*) que consiste en “la despedida de lo ente en ese camino que conduce a la preservación [*Wahrung*] del ser”. M. Heidegger “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 256.

²⁹⁸ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, pp. 66-7 [trad. modif.]. En parangón con unos versos de Hölderlin de ‘Voz del pueblo’ (*Stimme des Volks*) (“Dichosos los idos en paz y caídos / antes de tiempo [*Und vor der Zeit gefallen*], también ellos, / sacrificados como las primicias de la / cosecha [*Geopfert, gleich den Erstlinge der / Ernte*], han tenido su parte.” F. Hölderlin, *Poemas*, trad. esp. E. Gil, Lumen, Barcelona, 2012, p. 321), podría hablarse del necesario sacrificio de los *Aportes*, en cuanto esa obra que trae la ‘primicia’ del otro inicio, si bien que aún no en la ‘estructura’, sí al menos como palabra dicha ‘antes de tiempo’.

²⁹⁹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 42.

³⁰⁰ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 50. [trad. modif.]

³⁰¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 42. En ese carácter de exposición y ‘soledad’ es como creemos que hay que entender la caracterización del hombre no como ‘señor’ (*Herr*) del ente sino como ‘pastor’ (*Hirt*), y vecino, del ser (cfr. M. Heidegger, “Carta sobre el ‘Humanismo’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 281): “El tiempo de los creadores y de los pueblos está abisalmente fisurado [*ist abgründig zerklüftet*], no como la carretera general por la que cada uno puede correr a toda velocidad, ignorando todo y a todos.

campo libre [*ins Freie kommen*] [...] debe, además, distanciarse [*sich entfremden*] de aquellos a quien él pertenece por el tiempo de su vida. Él no conoce a los suyos, y es para ellos objeto de escándalo. Al requerir para su propio tiempo el tiempo verdadero, él se sitúa fuera del tiempo del respectivo hoy.”³⁰²

Es preciso que esta exposición pueda quedar en nada, que el derroche de la palabra esencial, en la que reverbera el ser, sea depuesta, al nivel y al servicio de *to koinón*. En la redacción de los *Aportes*, tenemos la impresión de que Heidegger está a cada paso contando con esto que ha dicho uno o dos años antes de su redacción, a la hora de analizar la recepción de Hölderlin. En esa perspectiva, el uso inhabitual de los términos -éste, intempestivo, *Seyn*; aquel, de uso inaudito, *Ereignis*, como esa otra modulación, *Wesung*; etc.-,³⁰³ la constante interrupción a la que nos fuerza nuestra pretensión de sentido sobre el texto, los devaneos en torno a incesantes recurrencias en las temáticas, etc., provocan en el lector el ‘apartamiento’ de los cauces habituales de la lectura, haciendo patente la ‘incomprensión esencial’ en la que estamos. Ocurre en todo esto, a sabiendas, algo parecido a lo que Heidegger describe en estos años acerca del *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche, obra igualmente abocada a la mala interpretación y que parece situarse en el extremo opuesto del acompasamiento entre obra y público, recurso del que habíamos visto cómo se servía de él Hegel.

Se trata, de modo análogo a los *Aportes*, de un libro imposible de leer para el público, en el que “la mala interpretación” es parte inherente a “una comunicación de este tipo”.³⁰⁴

Aquel tiempo de las cimas [*Zeit der Gipfel*], empero, aquel oleaje de la más separada cercanía de las alturas abisales, lo presiente [*ahnt*] solamente aquel que es como el pastor, que no conoce más que el sendero pedregoso y la fuente, los pastos y las nubes, el sol y la tormenta.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 59.

³⁰² M. Heidegger, *op. cit.*, p.57. Lo que se considera aquí que es la creación -del poeta, del pensador, del político- es un desbordamiento del lugar de lo histórico, dicho en términos griegos, como lo *hipsípolis ápolis* respecto de la *pólis*, entendiendo que ésta es el “sitio de la historia”, en cuanto el ahí (*die Geschichtsstätte, das Da*): “Al destacarse en el lugar del acontecer histórico llegan a ser, al mismo tiempo, *ápolis*, sin ciudad ni lugar, aislados [*Ein-same*], pavorosos [*Un-heimliche*], sin salidas en medio del ente en su totalidad y, a la vez, sin norma [*Satzung*] ni límite, sin construcción ni orden [*Fug*], porque los hombres, en cuanto son creadores, tienen que fundar ellos mismos todo eso en cada ocasión.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 141. Sobre esta consideración del poeta y el pensador como ‘objeto de escándalo’ para los suyos *cfr. supra*, n. 88, donde se trata del mito platónico de la caverna, en el que el filósofo tendría que comprender a los encadenados, que “no pueden conocer las sombras como sombras [...] [p]or eso, tampoco se intranquilizará si los habitantes de la caverna se ríen de él y de sus discursos [...] Al contrario: se mantendrá firme y para él será importante que los encadenados le odien.” M. Heidegger, M. Heidegger, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, p. 93.

³⁰³ Se trata de apuestas no por otros términos sino por otros significados que, a veces, obligan a forzar los términos que, de cualquier forma, tienen un marcado uso técnico dentro del desarrollo de los análisis.

³⁰⁴ “Después de la publicación de *Así habló Zaratustra* a Nietzsche por momentos le resultó difícil de soportar el hecho de haber osado revelar su experiencia más íntima y elevada. Pero con el tiempo aprendió también a sobrellevar ese dolor, guiado por el saber de que la publicación era necesaria y de que la mala interpretación era algo que formaba parte de una comunicación de este tipo.” M.

Ahora bien, en lo ya afirmado por Heidegger acerca de qué entiende por ‘texto’, es decir, como lugar de decisión entre un ‘mentar común’ y el ‘ocultamiento de una meditación’ insólita,³⁰⁵ se trata entonces de cómo leer una obra que puede ser otra cosa aparte de una manifestación de la ‘cultura’ -manifestación que requiere un modelo de lector determinado- y en la que se pueda dar lugar para el encuentro de un, digámoslo así, ‘cada-vez-mío’ lector. Se trata, en definitiva, de una obra no dirigida a nadie y, por lo tanto, abierta a todos y cada uno de nosotros:

“A la obra que lleva por título *Así habló Zaratustra* Nietzsche le puso un subtítulo que reza: ‘Un libro para todos y para ninguno’. Lo que el libro dice está dirigido a cada uno, a todos; pero nadie tiene el derecho de leer verdaderamente el libro mientras permanezca tal como simplemente es, es decir, si previa y simultáneamente no se transforma [*wenn er sich nicht zuvor und zugleich verwandelt*]; o sea que es un libro para ninguno de todos nosotros tal como simplemente somos [*so wie wir gerade sind*]: un libro para todos y para ninguno, por lo tanto un libro que nunca puede ni debe simplemente ‘leerse’”.³⁰⁶

Pero, recordemos que el ‘leer propio’ para Heidegger es una ‘colecta’, una ‘conjunción’ (*Sammlung*), que requiere un pensar como ‘actuar’ (*Handeln*) sin el cual no “estamos en condiciones de ver lo que dirige nuestra mirada ni de apreciar lo que se manifiesta y aparece”.³⁰⁷ El punto conflictivo, tras lo que llevamos dicho, es cómo se pueda conjuntar un texto, cómo se pueda ‘lograr lo propio’ en un texto en el que se trata de ganar una distancia respecto al juntar mismo, es decir, respecto al sentido como totalidad y trama de significados, para conseguir así la propiedad de la palabra, de esa que refiere a lo único y sin par, en su desajuste con lo sígnico, con lo universal o lo particular.³⁰⁸ Lo que entonces el título esencial señala, apareciendo entre un paréntesis que puede que lo esté reteniendo o que lo esté anunciando, es la lectura doble a la que se prestan los *Aportes*: una lectura que sigue el uso de las palabras, sus significados establecidos en la lengua en la que los estemos leyendo y, a la vez, una lectura que lee de dónde le viene el sentido a las palabras, las cuales

Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. esp. J. L. Vermal, Ariel, Barcelona, 2014, pp. 209-377, p. 234.

³⁰⁵ Cfr. *supra*, n. 213.

³⁰⁶ M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, *op. cit.*, p. 235.

³⁰⁷ Cfr. *supra*, n. 251.

³⁰⁸ “Toda palabra pensante y poetizante de las pocas singulares que en nuestra historia son dichas tiene que lograr lo propio [*das Eigene zu werden*], por ella misma sobrepensado y sobrepoetizado [*überdacht und überdichtet*]. Lo que el pensador y el poeta tienen respectivamente en el saber, nunca lo agota su palabra. [...] Aquí no se da la univocidad de los cálculos y de las definiciones. Aquí se da aún menos la vaguedad de un ‘vivenciar’ irreflexivo. Aquí está sólo la agudeza del saber desde la única referencia a lo único esencial, es decir al ser (*Seyn*). Sólo de aquí procede un acuerdo, es decir el pensar uno junto a otro de los pensadores [*das Aneinanderdenken der Denkenden*].” M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, p. 134.

ya no remiten principalmente a su uso establecido sino, propiamente, a su carácter de instauración de sentido. ‘Propiamente’, decimos, por cuanto en el conjunto que pide el ‘leer propio’, tiene que anteponerse el ser, lo que ‘primera y regularmente’ no se deja leer, lo que es una denegación a la lectura, a aquello que, ‘primera y regularmente’ se muestra en la lectura, a los significados de los signos. Carácter de ‘instauración’, pues, en la que se hace la experiencia, de nuevo, si es que se trata en los *Aportes* de lo inicial, de “una abundancia excesiva [Übermass]”, donde “todo está en transgresión simultánea [Zubewältigende ausbricht]”,³⁰⁹ pendiente de decirse y, en ello, de caer o del lado del ente o del no-ente.³¹⁰

Así pues, asistimos aquí a un fenómeno que se ha originado en el lenguaje dominado por la técnica, un fenómeno que se capta a partir de la constante interrupción de la fluidez de los enunciados, de la plena disponibilidad de sus significados -y así, también de lo ente-, haciéndose patente el marco dentro del cual se mueve nuestro pensar, que no es otro que el marco ya establecido en Grecia y que consiste en guiarse por el aparecer como tal del ente, también para aquello que tiene que ver con lo humano. En efecto, esa delimitación de lo humano a partir de la referencia a cierta noción de ente, queda marcada en el arranque griego que llega hasta nuestros días (según lo caracteriza Heidegger en el curso de 1924-5) por el mundo inmediatamente dado, de tal modo que el “aparecer ante la vista que se da del modo más próximo (*nächst-gegebene Augenschein*)”³¹¹ se convierte en el criterio para preguntar por, y dar significado a, todo aquello que comparece posteriormente. En definitiva, los griegos, “no se ajustaron en la orientación de todo su preguntar científico primeramente a los contextos antropológicos, sino que para [los griegos] eso dependía de aclarar el ser del *mundo* en el que el hombre vive”.³¹²

Ahora bien, lo que la Historia del ser capta en su radicalidad es la co-originariedad de decir y aparecer, de ahí lo que antes se ha señalado respecto del ‘leer propio’, del que se precisaba para ‘apreciar lo que se manifiesta y aparece’. En relación al vínculo con el modo de existencia histórica de los griegos que nos determina, leemos:

“El hecho de que el lenguaje sea *lógos*, conjunción [*Sammlung*], no es en sí mismo en absoluto evidente. Pero entendemos esta definición del lenguaje como *lógos* a partir del inicio [*Anfang*] de la existencia histórica de los griegos, es decir, a partir de la dirección fundamental en la que el ser se les manifestó en general y en la que consiguieron detenerlo y sostenerlo en el ente. La palabra, el nombrar, retira al ente que se hace patente del embate [*Andrang*] sometedor inmediato y lo vuelve a colocar

³⁰⁹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 143.

³¹⁰ Cfr. *supra*, 271.

³¹¹ M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, p. 369.

³¹² M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, pp. 369-70.

en el ser, manteniéndolo [*bewahrt*] en esta manifestación, delimitación y permanencia. No es el nombrar lo que le confiere a un ente ya manifestado, retroactivamente, una designación [*Bezeichnung*] y una señal [*Merkzeichen*] llamada palabra, sino a la inversa: la palabra desciende de la altura de su actitud violenta originaria de hacer patente el ser y se convierte en mero signo, de tal modo que este signo luego se antepone al ente [*Das Wort sinkt aus der Höhe seiner ursprünglichen Gewalt-tat als Eröffnung des Seins zum blossen Zeichen herab, so zwar, dass dieses selbst sich dann vor das Seiende schiebt*].”³¹³

Contando con esa permanencia en lo vigente del vaciado de una ‘palabra’ que hace patente el ser en lo ente y pasa a ser un ‘signo’ que interpone un significado entre el aparecer del ente y el ente del que se habla, lo que los *Aportes* generan dentro del lenguaje de la técnica, es un estado de ‘transgresión simultánea’, una *stásis* interna a lo lingüístico, que parece llevar la voz cantante ahora en este otro inicio: si en el primero, la palabra tenía que contener al ser en el ente, ahora parece preciso que sea la palabra vacía la que dé testimonio del ‘abandono del ser’ en lo ente, el ‘olvido del ser’, desplazando así la tarea de dar con lo ente en su comparecencia a la tarea de hacer memoria y llegarse a lo inicial de la metafísica que domina en nuestros hábitos. Para esto, es el devenir la palabra signo el fenómeno por el que mejor comenzar dicha tarea. Una tarea que no puede desechar lo que nos pueda decir la totalidad del ente en su abandono, dada la igual originariedad de decir y aparecer, por lo cual, hablando ahora Heidegger en clave holderliniana, “nuevamente hay que decir que la presencia [*Gegenwart*] de los dioses y la aparición [*Erscheinen*] del mundo no son una consecuencia del acontecimiento [*Geschehnis*] del lenguaje, sino que son uno con él y simultáneos [*gleichzeitig*]. Y esto es tan verdad que es precisamente en nombrar a los dioses y en hacerse palabra el mundo en lo que consiste el auténtico habla que nosotros mismos somos [*Und das so sehr, dass im Nennen der Götter und im Wort-Werden der Welt gerade das eigentliche Gespräch besteht, das wir selbst sind*].”³¹⁴

³¹³ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 157 [trad. modif.].

³¹⁴ M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2009, pp. 37-53, p. 44. En base a esta coincidencia de lo divino y el aparecer, tan chocante para nuestra ‘visión moderna del mundo’, podemos cifrar el trazado de los *Aportes* que va desde el ente en su abandono, analizado en la ‘Resonancia’, hasta ‘El último dios’ como el despliegue del intento por mostrar en su necesidad tal coincidencia. Lo que la cercanía de lo divino comporta es una entrada de nuevo del ente en su totalidad en la historia así como una asignación de tarea y meta al hombre. Para hacernos brevemente una idea aquí de esa coimplicación de lo divino y el aparecer del ente en los griegos, señalaremos el significado que tenía en lo mítico el Aparecer que, en cuanto “Fanes, el primero de los dioses primordiales”, es “la claridad de lo divino” y del que se dice: “Toda la teología griega parece condensarse en la imagen luminosa de este constitutivo primordial; todos sus dioses investirse sólo a través suyo de su condición divina. Los dioses son, en efecto, los inmortales, los que no conocen la muerte, los que participan (porque de él están hechos) del tiempo sin vejez. Pero esa comunión lo es de *Anánke*, de la necesidad que los ata al Uno indiferenciado. La determinación del Tiempo, en que se cumple el misterio griego

Contando con esta doblez inherente al proceso de lectura, el desacompañado título *Aportes a la filosofía (Del acontecimiento propio)* empieza a parecer menos fallido. Puede que no sea tanto una impotencia y titubeo del autor cuanto una indicación que debe aparecer precisamente en el punto de partida, marcando desde el comienzo el doblez que recorre todo el texto. Dudamos ahora, nosotros, ‘tal como simplemente somos’, acerca de si es posible seguir una pauta de lectura atendiendo a lo que refleja el título. Parece que, para que el salto de lo público a lo esencial, como algo pendiente de nuestro salto, sea posible, es preciso que arribe a un nosotros que se determine en ese salto, un ‘nosotros-lector’ configurado de parte a parte por un ‘diálogo propio’ (*eigentliche Gespräch*), en el que esté ya despierta una tonalidad fundamental -que acoja la totalidad de lo ente bajo cierto respecto- en la que coagule de nuevo la palabra y no el signo.

Es cierto que se dice del título público que “corresponde también a la ‘cosa’ [*Sache*]”, pero no porque “a la *esencia* misma le sea esencial la *apariencia*”, en el sentido en que lo es para Hegel,³¹⁵ es decir, lo público no es aquí figura a asumir y superar en lo esencial, sino que es también algo del ‘asunto’ (*Sache*) porque sólo se puede tratar, en esta obra, de la provisionalidad de un mero “intento” (*Versuch*) de pensar de modo más originario; un intento de pensar partiendo de un “posicionamiento fundamental [*Grundstellung*] más originario en la pregunta por la verdad del ser”.³¹⁶ Posicionamiento que aquí propiamente no hay, contando con que todo posicionamiento fundamental habido arraiga en una

de lo divino, consiste, así, en mostrar (*phainesthai*) la diferencia singularizadora, en aparecer. Lo propio se arranca al velamiento de lo indistinto; deviene *dîos*, luz que acompaña a la aparición, claridad. Y entonces -sólo entonces- se ejecuta la división: la realidad ‘tiembla’ y todo se ofrece ‘lleno de dioses’ (Tales, DK 11A2).” Q. Racionero, “Lo sagrado y lo perfecto. Contextos de lo divino en la Antigua Grecia”, en F. Duque (ed.) *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 77-138, pp. 84-5.

³¹⁵ O sea, como trasunto de un espíritu dominador que dicta el guión de la historia -del arte, de la religión, de la filosofía- que sería el lugar de desenvolvimiento de su en sí que se va volviendo *expresivamente* para sí: “[A] la *esencia* el es esencial la *apariencia*; la verdad no sería tal si no pareciera y apareciera, si no fuera *para* alguien, *para* sí misma tanto como para el espíritu en general. [...] [S]ólo es de veras efectivamente real lo-que-es-en-y-para-sí, lo sustancial de la naturaleza y del espíritu, lo cual se da por cierto a sí mismo presencia y ser-ahí, pero en este ser-ahí sigue siendo lo que es en y para sí, y sólo así es de veras efectivamente real.” G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Estética*, trad. esp. A. Brotons, Akal, Madrid, 1989, p. 12. La misma expresividad la encontramos exigida para lo filosófico, en el paso de la proposición en general a la proposición especulativa: “El que la forma de la proposición se supere no debe acaecer solamente de un modo *inmediato*, por el simple contenido de la proposición, sino que este movimiento opuesto debe expresarse; no debe tratarse tan sólo de un entorpecimiento interno [*ungewohnte Hemmen*, inhibición inhabitual], sino que debe *exponerse* este retorno del concepto a sí mismo. Este movimiento, que en otras condiciones haría las veces de la demostración, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Solamente él es lo especulativo *real*, y sólo su expresión constituye la exposición especulativa.” G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. W. Roces, p. 43.

³¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 21/3.

consideración ya determinada del ente en su totalidad,³¹⁷ más bien, en la pregunta que anida en tal totalidad,³¹⁸ y es la falta de ese arraigo incontrovertible lo que queda reflejado en un título así de titubeante, en cuya obra se trata, precisamente, no de ‘posicionamiento fundamental’ alguno sino del fundar mismo, de una ‘fundación del ahí’ (*Dagründung*), a la que se nombra, entre otras cosas, como ‘acontecimiento propio’: “El ser (*Seyn*) se esencia como acontecimiento propio de la fundación del ahí [*Ereignis der Dagründung*] y determina de modo nuevo aún la verdad de la esencia desde el esenciarse de la verdad.”³¹⁹

Por lo que de forzado hay en el uso de las palabras podemos preguntarnos si en los *Aportes a la filosofía* (*Del acaecimiento propio*) asistimos a otra cosa distinta a ese extraño ‘tránsito’ del que se habla, y en base al cual se nos dice que este texto es aviso y ‘preparación’ para el otro inicio y no, sin más, pensar del otro inicio de pleno derecho. Cabe, efectivamente, una lectura que resuelva que estamos ante el fruto de un desgaste del pensar, ante el gesto ya desfasado de una filosofía vuelta sobre sí misma, que tiene que hacer torsiones de este tipo para subsistir y que hace tiempo que ha dejado de arraigar en las cosas, quedándose a solas con un idiolecto, vacío y sin sentido.³²⁰

En línea con esa consideración, si entendemos la mayor complejidad en el lenguaje como un debilitamiento del posicionamiento nuclear de una filosofía –con este argumento ataca

³¹⁷ “La determinación [*Bestimmung*] del saber hay que fundamentarla en el ‘ser ahí’, es decir, en el fundamento de la esencia [...] del ser y de la verdad [*im Grund des Wesens des Seyns und der Wahrheit*]. Pero eso exige una transformación del posicionamiento fundamental en lo ente en general, o bien, puesto que no hay tal posicionamiento fundamental, exige volver a ganarlo. [*Das fordert aber eine Umwandlung der Grundstellung im Seienden überhaupt, bzw. da eine solche nicht da ist -ihre Wiedergewinnung*]” M. Heidegger, “Reflexiones IV”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros* (1931-1938), pp. 176-7. [trad. modif.]

³¹⁸ “Al nombrar el ente en su totalidad, ‘en su totalidad’ [*‘im Ganzen’*] debe entenderse siempre como una expresión interrogativa [*Fragewort*], como una expresión cuestionable [*fragwürdiges Wort*], es decir, que merece que se la cuestione, que se pregunte: ¿Cómo está determinado el ‘en su totalidad’, cómo se fundamenta esa determinación y cómo está puesto el fundamento para tal fundamentación?” M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 209-377, p. 347.

³¹⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 155/183. [trad. modif.]. Y, más adelante: “El ser esencia como acontecimiento propio de la fundación del ahí, dicho abreviadamente: como acontecimiento propio [*Das Seyn west als das Ereignis der Dagründung, in der Abkürzung: als Ereignis*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 204/247. [trad. modif.]

³²⁰ Eso invitan a pensar las afirmaciones de R. Safranski (*cfr. supra*, n. 36) que, abundando sobre la misma obra, dice: “Es natural que para Heidegger mismo fuera manifiesto lo extraño e incluso absurdo de su manera de hablar” (R. Safranski, *op. cit.*, p. 363); “Heidegger contra el resto del mundo, así se ve él a sí mismo en el solitario diálogo de las *Aportaciones*.” (R. Safranski, *op. cit.*, p. 364); “en las *Aportaciones* no hay ningún puesto para aquella disciplina filosófica, venerada desde la Antigüedad, que tendía a tomar conciencia y hacer examen de sí mismo. Con ello se echa a perder un ideal de ‘existencia propia’: la transparencia del ser-ahí para sí mismo. El famoso silencio de Heidegger es también un silenciar interiormente, casi una obstinación contra sí mismo. También eso es una aportación al olvido del ser.” (R. Safranski, *op. cit.*, p. 367).

Heidegger a la 'cultura'-,³²¹ la lectura de los *Aportes* como continuación de *Ser y tiempo* nos puede llevar a la conclusión de que se ha producido un debilitamiento del pensar, de que no hay ya siquiera 'vínculo con la esfera de lo finito',³²² apostándolo todo aquí a un ser del que nada se sabe y habiéndose dejado llevar por la inercia del pensar, más parecido a intrincadas sofisterías que obligan al lector a desinteresarse finalmente por el texto.

La materialidad del texto está ahí, en un documento *accesible*, pero es indudable que obliga a una lectura tortuosa -no sólo por la traducción, también el original es un sufrimiento para el lector en alemán-, dejando que en cada párrafo gane la partida el lado de lo *incomprensible*, avanzando el texto dando vueltas sobre sí, en frases sin acabar, en desarrollos que quedan pendientes de seguir en otros textos a los que constantemente se alude en esta obra, la cual está plagada de repeticiones y meandros en los que no se advierte ya por dónde vamos.³²³

2.7 Los decires relevantes

Aunque es cierto que el número de trabas que le pone la escritura a la lectura es exagerado en los *Aportes*, tampoco es novedad alguna, en lo que a obras filosóficas se refiere, que lo que se imponga en la experiencia de su lectura sea un no comprender inicial, y que sólo a través de un trato

³²¹ "La 'cultura' como algo emprendido y acondicionado tiene como presupuesto la hominización del hombre. El pensamiento cultural de Nietzsche, a pesar de su concepto de cultura, delata el carácter retrógrado y moderno de su pensamiento. [...] Cuando un pueblo se consagra a los 'cuidados', es decir, a la 'cultura' de la 'cultura', entonces ya se ha retirado el peligro de decisiones esenciales y de arriesgarse a ellas. La cultura de la cultura se corresponde con el dominio de un 'sujeto' girado y enrollado sobre sí mismo". M. Heidegger, "Reflexiones X", en M. Heidegger, *Reflexiones VII-XI, Cuadernos negros (1938-1939)*, p. 272. En contraposición con esa 'cultura de la cultura' pone el ejemplo Heidegger de los griegos, a los que se sitúa como lo opuesto a lo cristiano: "El único pueblo que no tuvo ninguna 'cultura', porque estando todavía en el ser no necesitaba de ella, fueron los griegos del siglo VI antes de Cristo." *Ibid.*

³²² "Si no se quiere caer en el error de la metafísica cosificante, el ser no puede pertenecer a un ámbito especial que renuncie a cualquier vínculo con la esfera de lo finito. Si no se quiere estar esclavizado al atentismo del último Heidegger, que se dispone preparando el 'acontecimiento' imprevisible del ser, tiene que tener un rostro aquello de lo que dependemos." R. Bubner, "Acerca del fundamento del comprender", *Isegoría*, 5, 1992, pp. 5-16, p. 13.

³²³ Se podría pensar que le tiembla la mano aquí a Heidegger, en su intento de dar forma a la Historia del ser, atenazado quizá por cómo se vaya a recibir su legado pues, ciertamente, habrá momentos en los que tenga que reafirmarse en lo esencial de su tarea, más allá de otras cuestiones externas al asunto: "Sobre *Ser y tiempo* [...]. Si yo hablara usando la forma impersonal que emplean los eruditos tendría que decir: editar el libro en una nueva edición significaría escribirlo de nuevo, pero 'no hay tiempo para eso', pues hay otras tareas. ¿Y si eso fuera un error? ¿Otras tareas en la filosofía distintas de la pregunta que ahí se plantea -aunque solo se la elaborara parcialmente-? La pregunta por el ser. No queda otra opción que escribir *una y otra vez* este libro y solo este. Corriendo el peligro de quedarme en un *homo unius libri*, en un 'hombre de un solo libro'. Más allá de este *unum* no hay ningún *aliud*. Así que hay que elaborar la pregunta con mayor apremio [*die Frage eindringlicher ausarbeiten*], y de momento nada más que esto, sin llegar a elaborar la respuesta. Que al final acabe llegando su respuesta es algo enteramente propio [*etwas ganz Eigenes*]" M. Heidegger, "Señas x Reflexiones (II) e indicaciones", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938)*, p. 26 [trad. modif.]

prolongado con la obra, en su relectura, se pueda uno ir dando cuenta del peso esencial de la obra, de lo que tiene de inagotable. El propio Heidegger sitúa el áspero lenguaje de *Ser y tiempo*, exigido por lo allí analizado, dentro de la experiencia usual que la obra filosófica supone ya desde los inicios, haciendo hincapié en lo que para el oído de un griego suponía el discurso filosófico:

“una cosa es hablar en forma narrativa sobre el *ente* y otra, captar el ente en su *ser* [*ein anderes ist es, über Seiendes erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem Sein zu fassen*]. Para este último cometido, con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la ‘gramática’. Si se me permite una referencia a anteriores investigaciones analíticas acerca del ser, por cierto de un nivel incomparablemente superior, póngase en parangón algunos pasajes ontológicos del *Parménides* de Platón o el cuarto capítulo del libro séptimo de la *Metafísica* de Aristóteles con un trozo narrativo de Tucídides, y se verá las exigencias inauditas que en sus formulaciones hicieron a los griegos sus filósofos.”³²⁴

En ese sentido, en el que ‘lo inaudito’ (*Unerhörte*, que es también ‘lo extraño’, ‘lo raro’, ‘sin ejemplo’ y ‘sin antecedentes’)³²⁵ prevalece como una exigencia en la obra filosófica, también para el lector coetáneo, podemos nosotros ahora escudriñar lo que se juega en esta contraposición que Heidegger establece para referirse a lo que se podría considerar un asunto menor, como es el del modo de exposición del tema del que se trate, pero que hace de los *Aportes* un texto por momentos inaccesible. A partir del modo en que consideremos que surge la exigencia de lo inaudito en la obra filosófica por contraste con otros géneros de escritura, veremos si se puede establecer un parentesco, en ese mismo plano constituido por el decir y el mostrar, entre lo que pueda entenderse como ‘modo filosófico de expresión’ y los *Aportes*, para que podamos así decidir si, ya por su mera factura, por cómo se sirve del lenguaje, se trata de una obra fallida, vacía de sentido, en la que quizá sea esto inaudito lo que se ha adueñado tan desmesuradamente del texto que llega a invalidarlo o, por el contrario, si su estilo, viniendo exigido por eso inaudito mismo persiste en el intento filosófico de ‘captar el ente en su *ser*’.

Releyendo la cita anterior, tenemos, de un lado, el ‘informar narrando’ (*erzählend zu berichten*) que es lo que nos encontramos en ‘un trozo narrativo’ (*einem erzählenden Abschnitt*) de Tucídides, del otro, el ‘captar’ (*fassen*) al ente en su ser que es lo que obliga al modo de expresión de ‘algunos pasajes ontológicos’ (*ontologische Abschnitte*) del *Parménides* de Platón. Decimos que ‘obliga’ porque el tono en el que presenta esto Heidegger, es el de que, frente a lo que ocurre en la narración que en su decir plasma una familiaridad y avenencia con aquello de lo que trata, con el ente, por el lado de la captación del ser parece haber un desajuste de partida en la pretensión de servirse del lenguaje con vistas a algo para lo que no está hecho.

³²⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. esp. J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2006, p. 61.

³²⁵ Cfr. R. J. Slabý, R. Grossmann y C. Illig, *Diccionario de las lenguas española y alemana*, Herder, Barcelona, 1999.

En efecto, justo antes de lo que acabamos de citar, en el mismo párrafo de *Ser y tiempo*, se habla, de manera tangencial, de este asunto de la expresión conceptual que busca captar lo ontológico, simplemente como una advertencia al lector en la que se justifica el autor de la rudeza de los términos que se le vienen encima. En ese punto, quedémonos aquí con que esa advertencia se hace “[c]on respecto a la pesadez y ‘falta de belleza’ de la expresión [*das Ungefüge und ‘Unschöne’ des Ausdrucks*] en los análisis que habrán de seguir”.³²⁶

Bien, de esta contraposición que hay para el propio oído griego entre ‘narrar sobre el ente’ y ‘captar el ente en su ser’, primero, vamos a delimitar qué puede caracterizar lo histórico y qué lo filosófico en cuanto modos de expresión. Después, vamos a situar ambos decires, el histórico y el filosófico, en el contexto de los ‘decires relevantes’ griegos, en un punto en el que ya se ha producido un despliegue importante respecto de modos de expresión precedentes -como la épica-. En dicho contexto, se vuelve esta contraposición entre filosofía e historia algo menor respecto a lo que luego Heidegger querrá tematizar cuando hable de la ‘vecindad’ del decir poético y del decir pensante (o sea, del decir que se sirve de la imagen como modo de expresión y del decir conceptual, que constituye la materia de lo filosófico). Para ilustrar lo que en dicha vecindad late, repararemos en uno de esos pasajes en los que se bifurcan los senderos que ha tanteado Heidegger a lo largo de su vida. En este caso, nos referiremos a aquello que es relevante porque ya no está en *Ser y tiempo* pero que sí ha quedado registrado en el curso del verano de 1925, los *Prolegómenos*, en uno de los muchos párrafos de estas lecciones que se metamorfosean luego en la obra capital de Heidegger. Con este trayecto, seguimos pretendiendo localizar si hay en los *Aportes*, en cuanto el puntal de la Historia del ser, eso que hayamos establecido como rasgo o rasgos que debemos encontrar en una obra cuando es filosófica.

En relación al primer punto, digamos brevemente que, en puridad, no se constituye lo histórico como transmisión de lo visto y oído tal cual, es decir, que no se impone en eso histórico, tal y como lo genera Tucídides en sus obras, el acontecer y los hechos sino la estructura narrativa que los sostiene coherentemente. En efecto, frente a la ‘falta de ajuste’, la incoherencia o tosquedad (*Ungefüge*), así como frente a la ‘falta de belleza’ (*Unschöne*) en la exposición filosófica, lo histórico en Tucídides remite a una equilibrada composición de coherencia -tan necesaria para las pretensiones didácticas del relato histórico- y de belleza en la expresión -para deleite del público, como recurso por el que atraer su atención-:

“Se considera que el historiador en su narración debía proporcionar algún deleite al lector, pero al mismo tiempo la existencia de una historia era difícilmente justificable si no era también útil. Es justamente la relación precisa entre deleite y utilidad -juntamente con las formas del disfrute y del uso- lo que ha sido objeto de discusión y de preferencia personal, al menos desde que Tucídides acusó a Heródoto de poner el deleitar delante

³²⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 61.

del instruir. El cuidado que Tucídides puso en su prosa indica, sin embargo, que tampoco él se desinteresó de hacer agradable su exposición.”³²⁷

Lo que importa aquí, para la caracterización de la narración histórica sobre el ente que estamos buscando, es que esa composición narrativa, de fluida escucha e, incluso, de disfrute para el oído griego, no es la plasmación de algo óntico tal cual, que ‘ya no’ se nos ofrezca, en la narración. No se trata de un decir que sea un apelar, que esté buscando al ente mismo -algo que, como veremos, sí se ocurre en géneros griegos precedentes-. En ese ‘informar narrando sobre el ente’ no se convoca al fenómeno mismo, no es ‘sobre lo que se habla’ lo que nos llega, sino que, en eso histórico, lo que domina es lo lógico, la trama en la que quedan dichos los acontecimientos:

“El pensamiento histórico de los griegos, al igual que el pensamiento técnico, permanece tributario de la lógica y de la dialéctica. I. Meyerson escribe: ‘La sucesión de los hechos es lógica en Tucídides... El tiempo de Tucídides no es cronológico: es, por así decirlo, un tiempo lógico.’ Y, al recordar las observaciones de J. de Romilly según la cual en Tucídides, el relato de una batalla es una teoría y la victoria de un razonamiento verificado, añade: ‘El mundo de Tucídides es un mundo repensado y su historia una dialéctica realizada’ (‘Le temps, la mémoire, l’histoire’, *Journal de Psychologie*, 1956, p. 340).”³²⁸

Así pues, también para los griegos lo histórico, que nos podía a nosotros parecer que trataba eminentemente de este o aquel hecho concreto puestos en amalgama, tiene que ver en realidad con una imposición de lo lógico, de la estructura de la narración, de tal forma que el suceso o sucesos de los que se trate quedan asignados a un lugar de inscripción en la totalidad de una composición narrativa. Por su parte, lo filosófico, que bien podemos pensar que tiene que ver con lo abstracto y general, si contamos con que eso de captar el ser en lo ente comporta apresar en la generalidad del concepto lo que es un caso concreto -es el lugar común de la recepción de la teoría platónica de las ideas-, pasa en cambio a mostrarse como más concreto que la concreción misma, diríamos, pues se muestra, finalmente, como una singularidad sin par si miramos no a

³²⁷ A. Momigliano, *La historiografía griega*, trad. esp. J. Martínez, Crítica, Barcelona, 1984, pp. 18-9.

³²⁸ J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, trad. esp. J. D. López, Ariel, Barcelona, 2007, p. 292 n. Por traer esto de los griegos a nuestra historia doméstica, sería más histórica, por lo que de general tiene, la *Historia general de las Indias*, de F. López de Gómara, que la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, por lo que de verdadera tiene, es decir, por el hecho de que esté escrita, como testimonio directo, a partir de lo allí visto y oído. El propio Díaz del Castillo comienza su obra declarándose “autor de esta muy verdadera y clara historia”, en la que “también van declarados los borrones y escritos viciosos en un libro de Francisco López de Gómara, que no solamente va errado en lo que escribió de la Nueva España, sino que también hizo errar a dos famosos historiadores que siguieron su historia [...]; y a esta causa, digo e afirmo que lo que en este libro se contiene va muy verdadero, que como testigo de vista me hallé en todas las batallas y reencuentros de guerra; e no son cuentos viejos, ni historias de romanos de más de setecientos años, porque, a manera de decir, ayer pasó lo que verán en mi Historia, e cómo e cuándo e de qué manera”. B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Selección), Castalia, Madrid, 1999, pp. 55-6.

lo lógico de una doctrina sustantiva -o sea, a lo que de sistemático tiene- sino al esfuerzo del pensar en su producción conceptual, estrictamente como tal esfuerzo.³²⁹

Para localizar tal esfuerzo del pensar, es preciso advertir en el modo filosófico de expresión del que deriva el discurso filosófico vigente, es decir, en la dialéctica platónica, el gesto de 'ruptura radical' con todo lo anterior. Dicho modo de expresión es el atrevimiento para adentrarse en la vía de renuncia de los elementos narrativos 'míticos' que pueda haber en lo filosófico. En estos términos de ruptura se interpreta el gesto del "primer período clásico de la filosofía, en la época de Platón", es decir, cuando "[e]l intento de constituir la filosofía en términos de ciencia genuina se comprende a sí mismo como una ruptura radical con respecto a toda filosofía anterior: *Mýthos tina ékastos pháinestai moi diegeisthai paisin hos ousin hémin*. [en nota al pie: Platón, *El sofista* (ed. Burnet) 242c 8s.] 'Me parece que cada uno de ellos (los antiguos filósofos del ser) nos narra un cuento, como si fuésemos niños'."³³⁰

³²⁹ Se trata de la caracterización que encontramos en varios textos de Heidegger, que entiende la filosofía, por contraste con la disciplina filosófica, como actividad del pensador: "Según su fundamento más intrínseco, la filosofía es el conocimiento conceptual más radical, más universal y más estricto, pero la verdad de este conocimiento no es la de las proposiciones que flotan libremente y son cognoscibles sin más, sobre cualquier estado de cosas. La piedra de toque de la verdad filosófica se encuentra solamente en la fidelidad de cada individuo que filosofa consigo mismo." M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 28. No podemos evitar señalar de estas páginas, además, lo que conformaría el 'contenido' de la filosofía si se entiende como disciplina, centrada en "la permanencia del mundo celeste del cosmos" o, por el contrario, en el respecto aquí señalado, en el que se atiende a "la existencia humana y su historia [que] es, sin duda, fugacísima, sólo un 'instante', pero la fugacidad es, asimismo el modo supremo del ser cuando se convierte en el existir desde la libertad y para la libertad. ¡La altura del ser y de su modo de ser no depende de la permanencia!" M. Heidegger, *op. cit.*, p. 29.

³³⁰ M. Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. esp. J. A. Escudero, Herder, Barcelona, 2005, p. 24. Es quizá en este punto de atrevimiento de Platón en el que Heidegger está pensando cuando compara el preguntar de Platón -de Platón, 'el oscuro'- respecto de la filosofía de Aristóteles -Aristóteles, 'el claro'-: "La cuestión que Platón plantea en el *Sofista* [...] (244 a) '¿Qué es lo que queréis decir cuando empleáis (la palabra) 'ser'?': dicho brevemente: ¿qué significa 'ser'? -esa cuestión está ahí tan vivamente planteada... Desde Aristóteles, sin embargo, queda enmudecida [*Diese Frage ist so lebendig gestellt, seit Aristoteles aber ist sie verstummt*], y tan enmudecida, por cierto, que ya ni se sabe que esté enmudecida, puesto que en adelante constantemente se trata del ser, con las características y las perspectivas recibidas de los griegos." M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 164. El giro que se produce aquí en lo que, de primeras, se puede entender en el paso de la claridad de Aristóteles a la oscuridad de Platón, tal como se propone en *Platón: Sophistes*, de 1924-5, nos puede poner en la pista de que quizá esa oscuridad sea algo de la tierra que haya que preservar, si tenemos en cuenta la afirmación de Heidegger de que allí donde hombres y dioses entran en lucha es "el único sitio desde el que el mundo destella y desde el que la tierra recupera su oscuridad." M. Heidegger, "Reflexiones VII", en M. Heidegger, *Reflexiones VII-XI, Cuadernos negros (1938-1939)*, pp. 69-70. Parece haber un abismo entre la figura de Platón y el dominio del platonismo que se destapa en los *Aportes*. De una cosa y otra dejamos aquí una breve indicación: respecto de la figura de Platón, hay que tener en cuenta que, "[d]espués de dos decenios de ocupación intensa con Platón, al final de los años treinta Heidegger le dice a Georg Picht: 'Una cosa he de concederle: para mí es completamente oscura la estructura del pensamiento platónico.'" R. Safranski, *op. cit.*, p. 369. De la distancia con el platonismo se hablará en los *Aportes* de una "historia del platonismo", no como la historia de las variaciones de la teoría platónica, sino en cuanto "únicamente la historia del tratamiento

Bien, parece que lo narrativo, siendo ya también ‘lo lógico’, en Tucídides y lo dialógico en Platón podría cumplir con esa función de contraste que Heidegger le otorga en este punto relativo a la áspera terminología y dureza en la expresión de la Ontología fundamental. Ahora bien, si abrimos el angular de nuestra mirada a otros modos griegos del decir, estos dos géneros que se situaban cada uno a un extremo de ese contraste, quedan retratados en un mismo lugar³³¹, y ello a raíz del *éschaton* que supone para el decir griego el hacer entrar en el decir la distancia misma respecto de lo dicho. Es la distancia en la que se sostienen los modos de expresión del ver del historiador y del teorizar del filósofo griego, pero que se erige sobre otro decir que viene de antes que es ya, como tal, un mostrar, en el que la distancia no es lo que mueve al decir -lo que hemos visto que es lo lógico en la narración histórica o lo que es el captar filosófico, posible en cuanto establece una distancia en la ‘ruptura radical’ con el decir mítico anterior (haciéndonos eco aquí sin más de la consideración platónica acerca de ese decir de los ‘filósofos de la naturaleza’ que estarían narrando un cuento)-.

En esa perspectiva más amplia, lo que cuenta de los géneros griegos es su consideración en cuanto ‘decires relevantes’.³³² Hay que contar con que en todos estos decires relevantes, y en Grecia en general, hay una “ausencia de delimitación de una esfera del ‘decir’ distinta de la del conducirse y habérselas” con las cosas,³³³ de manera que lo que implica el saber sin más, “un saber que no lo sería de ámbito particular alguno” es “una pérdida de entidad o de ser”. Aquí, paradójicamente, “la referencia al ser como tal comporta distancia con respecto al ser, pérdida de ser.”³³⁴ De igual modo que ocurre con el saber, tampoco hay un decir como tal, un “decir cero”³³⁵ a partir del cual surjan esos géneros relevantes, en los cuales el ritmo y la melodía son parte

de la pregunta conductora bajo el dominio [*Herrschaft*] esencial del platonismo”, de modo que a lo que se refiere Heidegger con “platonismo” es al “concepto de esa pregunta por el ser, que pregunta por la entidad del ente y pone el ser así captado en referencia con el re-presentar (pensar)”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 179/216.

³³¹ De modo más general, se pueden situar a un mismo lado lo histórico y lo filosófico simplemente poniendo en el otro una cierta noción de ‘lo mítico’. Ya hemos visto cómo se distancia el diálogo platónico de lo mítico; respecto de la contraposición de lo histórico griego con eso mítico, leemos: “[L]os antiguos no distinguían la ‘historiografía’ contraponiéndola a las ciencias naturales (por ejemplo la *epistémē physiké*), sino al *mýthos*; es más, la historiografía (el *historéin*) aportó justamente una determinada interpretación (que es lo que hace toda contraposición) del *mýthos*; según esa interpretación, el *mýthos* es lo fabuloso, la ‘narración de prodigios’ [...]. La historiografía quiere lo correcto -lo que en realidad es [...]- esa definición que hemos aducido la historiografía no la refiere a lo pasado, sino simplemente a lo que está al descubierto, lo que no está velado por ninguna niebla del tipo que sea.” M. Heidegger, “Reflexiones VIII”, en M. Heidegger, *Reflexiones VII-XI, Cuadernos negros* (1938-1939), pp. 146-7.

³³² Para este punto, sigo la exposición de los decires relevantes en Grecia según aparece en F. Martínez Marzoa, *El decir griego*, A. Machado Libros, Madrid, 2006.

³³³ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 67.

³³⁴ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 67.

³³⁵ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 69.

constitutiva del decir como tal. En la Grecia que va de Homero hasta Aristóteles, un decir es relevante si es “capaz de hacer comparecer cada cosa en su irreductibilidad [...] y los dioses son aquellas figuras que forman parte de ese decir por cuanto son las figuras implicadas en la posibilidad de decir cada cosa en su irreductibilidad”.³³⁶

Contando con la capacidad de los decires relevantes de hacer comparecer en la cosa lo irreductible suyo, eso divino resulta ser algo de la cosa, no del decir sobre ella, que sólo puede testimoniar, en ese tanteo sobre la cosa, que hay una resistencia que no entra como tal en el decir, en el que hay un choque, un enfrentamiento de algo que, compareciendo, se hurta al decir. Dependiendo de la relación primordial en la que se establece esa comparecencia, se puede hablar de distintos decires relevantes según se muestre esa irreductibilidad. Así, en la épica homérica, lo irreductible es el fondo sobre el cual se dicen las cosas: diciendo sólo cosas, es el ritmo lo que hace patente un “fondo constante”, “siempre el mismo metro produciendo siempre el mismo período”,³³⁷ fondo que queda patente como lo no dicho: “Lo siempre ya supuesto, el juego que siempre ya se está jugando [...], suena en el *épos* precisamente porque no es dicho, como corresponde a su carácter de aquello que siempre ya ha quedado atrás.”³³⁸

Respecto a este mero recitar cosas, en la oda olímpica pindárica, como otro ejemplo de decir relevante, lo irreductible se muestra en el movimiento contrario: el decir hace pie en las cosas en su detalle para, a partir de ellas, volverse y “arrancarse en dirección a lo que siempre ya había estado en el fondo”.³³⁹ Ese fondo, que antes era el del ritmo monocorde de lo que siempre queda atrás, sustentando el decir las cosas, ahora es el del *nómos*, un espacio de uniformidad en el que se iguala cada cosa, de modo que la irreductibilidad de la cosa constituye una transgresión del fondo relevante. En este contexto, en el que se establece un espacio homogéneo de intercambio, lo irreductible es el límite a ese proceso de intercambio, es decir, el ser como lo finito no se instancia en el fluido intercambio sino en su interrupción. Así pues, se trata de “arrancarse a partir de lo ente, de las cosas, por lo tanto no arrancar en dirección a ente alguno (tampoco pues, y eso menos que nada, a lo ente ‘total’ o ‘uno’), de manera que el arrancarse ha de ser quedar en ninguna parte, encontrar nada.”³⁴⁰

³³⁶ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 27.

³³⁷ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 39.

³³⁸ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 42.

³³⁹ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 43.

³⁴⁰ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 62. Sobre esto mismo y el paso obligado que ahí hay hacia lo trágico, se aclara en otro lugar, en el contexto de la interpretación holderliniana de los géneros poéticos griegos. En ese contexto, “en el que el gozo en la irreductibilidad y la entrega a la particularidad de cada cosa es en cierta terminología de Hölderlin lo *naiv*, a saber, el tono o el carácter *naiv*”, para Hölderlin, “en el *épos* lo *naiv* es el *Kunstcharakter* (‘carácter artístico’) o el *Schein* (‘apariencia’), mientras que otra cosa, otro tono o carácter, es en el *épos* la *Grundstimmung* (‘temple de fondo’) o el *Grundton* (‘tono de fondo’) o la *Bedeutung* (‘significación’)”. Contando con esa terminología, se describe el modo en que el desplazamiento entre épica y lírica desemboca en lo trágico: “[E]l trayecto lírico, que arranca del punto a donde el *épos* conducía, no puede, sin embargo, conducir a aquello que en el *épos* quedaba atrás; lo

Respecto al decir relevante de la tragedia, hay tanto un sustraerse de lo común ya siempre supuesto, del *nómos* que hace *pólis*, así como una “búsqueda del contacto directo con los dioses, de la abolición de la distancia”.³⁴¹ En la tragedia, los personajes que buscan ese contacto con lo divino, con eso que coincide con ‘lo irreductible’, se caracterizan por “no tener ya morada”, lo cual es ser “desde el punto de vista de la *pólis* misma, alguien en cierta manera sagrado.”³⁴² El personaje trágico, siendo de la *pólis*, es lo *hipsípolis ápolis*, su lugar propio son los alrededores de la *pólis*, habitar en el límite. Es la distancia con la *pólis* lo que es aquí lo irreductible.³⁴³

Llegando ya a la contraposición que se establece en *Ser y tiempo* para ejemplificar un decir bello y compuesto, el decir de Tucídides, como ‘narrar sobre el ente’, respecto de un decir tosco y de duro al oído, como el del *Parménides* de Platón, en cuanto ‘captar al ente en su ser’, diremos que el decir del *hístōr* es un decir en el que el que no haya ya ritmo ni melodía -gracias a los que se podía hacer notar una irreductibilidad a ser dicho en el decir de los géneros precedentes-, es “una opción determinada y no mero descuido.”³⁴⁴

Dentro de esa consideración en la que el saber como tal comporta una distancia que, en Grecia, es un desarraigo, una pérdida de ser, tiene relación con ello el que la *historie* se defina

‘ideal’, el *Kunstcharakter* de lo lírico, no puede ser a la vez la *Grundstimmung* del *épos*; porque el canto lírico remite a ‘uno’ y ‘lo mismo’ en y desde el reconocimiento de lo ente, de las cosas, y, por lo tanto, si eso pudiese ser ya el ‘uno’ y ‘mismo’ que estuviese en el origen del camino de vuelta, entonces sería el ‘uno’ y ‘mismo’ de la génesis, del cual saldría todo o del que todo sería momento. Hace falta un tercer tramo en el que, por el hecho de instalarse en la pretensión del ‘uno’ y ‘mismo’, el punto de llegada sea la ruina y el puro desarraigo, y entonces sí se habrá llegado del punto de llegada de lo lírico al punto de partida del *épos*, lo ‘ideal’ será la *Grundstimmung*, lo ‘heroico’ será *Kunstcharakter* y el género será la tragedia.” F. Martínez Marzoa, “La poesía griega y la teoría hölderliniana de los géneros”, *Sileno*, 4, 1998, pp. 53-60, p. 54 y pp. 57-8, respectivamente.

³⁴¹ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 64.

³⁴² F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 64.

³⁴³ Esto mismo que se acaba de decir respecto del lugar del personaje trágico, lo podemos encontrar atendiendo a la pregunta acerca de lo divino de otro personaje trágico, el filósofo, que es con lo que hemos visto más arriba que arranca el diálogo platónico *Sofista* (*Del ser*). Por otro lado, respecto de ese movimiento de delimitación de lo divino del filósofo, que se lleva a cabo definiendo a aquél que no es filósofo, es decir, al sofista -no habiendo, por tanto, definición directa de eso divino que es lo filosófico-, señalaremos aquí simplemente que tampoco es lo ente lo que lleva a perplejidad a Sócrates, sino lo que no es. Para entender la aporía, la dificultad a la que se refiere la famosa cita platónica que encabeza *Ser y tiempo*, del *Sofista* 244 a –“Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir [*eigentlich meint*, traduciendo aquí el *boúlesthe semáinen* griego] cuando usáis la expresión ‘ente’ [*Seiend*], lo que está siendo]; en cambio nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía [*Verlegenheit*, perplejidad].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 23- hay que anteponer la experiencia que la origina: “Pues, cuando yo era joven, creía comprender claramente cuando se hablaba de esto que ahora nos tiene a mal traer, el no-ser. Pero ves hasta qué punto estamos ahora en dificultades acerca de él.” Platón, *Sofista* 243 b, en Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 405.

³⁴⁴ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 70.

por la actividad del *hístōr*, “del que ve, observa, averigua e investiga”³⁴⁵, primando la actividad del ver mismo antes que la aparición de los fenómenos. De hecho, es de este género histórico “de donde se obtiene buena parte del material textual fragmentario que se emplea para ‘llenar’ el uso anacrónico de la categoría ‘filosofía’.”³⁴⁶ Con Heródoto y Tucídides el decir de Occidente vira hacia el relato, poniendo la base para que posteriormente pueda dominar en la historia de Occidente la prosa narrativa.

No habiendo en estos géneros ni ritmo ni ‘melodía’ (*mélōs*) la escritura, que era mero soporte para la ejecución de la lectura en los géneros precedentes, adquiere un papel propio, ahora que ya hay una distancia establecida respecto de los ámbitos específicos de cosas, respecto del saber como saber habérselas con tal ámbito de cosas. En el ‘narrar sobre el ente’ de Tucídides al que se refería Heidegger, está ya el foco puesto en el ver como tal, se está ya en el desarraigo, en la distancia y pérdida del ser respecto de los otros decires anteriores. Así, cuando, en este contexto, se habla también de *theorós*, se habla del que “toma parte de un juego viniendo de fuera, esto es, estando a la vez fuera de él, no en parte otra alguna, sino, por así decir, en la distancia misma.”³⁴⁷ En esa distancia se revela y, por eso, a la vez se pierde aquello relevante. Es la “distancia inherente a que algo comparezca” así como “la distancia de la pérdida”. Ahí, en la comparecencia misma, lo que se testimonia es una pérdida. Lo que en el *épos* era un rítmico fondo monocorde que, en el recitar de cosas, quedaba aludido como lo siempre precedente, ahora es pensado como la distancia misma entre el fondo -el espacio homogéneo de intercambio que establece el *nómos* en la *pólis*- y lo que comparece, de modo que lo relevante “se vuelve relevante porque se suspende, y se suspende porque se vuelve relevante”³⁴⁸. Así, la *historíē* “habita la distancia, habita ese espacio, el cual, por su origen en el desarraigo, es espacio de peregrinaje.”³⁴⁹

Hemos visto que esa distancia, que es una pérdida,³⁵⁰ es en la que se sostiene el decir del historiador como el dominio de lo lógico, primando en la historia, como relato, el ensamblaje y composición de la narración. Lo que, respecto de esa composición se advierte en lo

³⁴⁵ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 70.

³⁴⁶ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 71 n.

³⁴⁷ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 73.

³⁴⁸ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 73.

³⁴⁹ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 73.

³⁵⁰ ‘Distancia’ equivale para el griego a ‘pérdida’, porque “a diferencia de nosotros, habita básicamente en cierta noción de presencia o aparecer que es lo mismo que la noción de ser” F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 75. No hay la posibilidad de expresar el parecer de uno en estos decires, sino que estos decires muestran un aparecer, es decir, “para el griego decir algo acertado es decir algo y decir algo erróneo es no decir nada, no hay decir de algo que no sea”. F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 17. De modo que, teniendo en cuenta lo dicho del ‘como tal’ antes, que se diga, que aparezca, “la presencia misma como tal (no unas u otras cosas presentes, sino la presencia misma) comporta que haya para la presencia un contrario, por lo tanto que haya el sustraerse”. F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 76.

filosófico, que escribe siempre en la premura y falta de ‘estructura compositiva’ (*Ungefüge*) es que, por sobre su pretensión ‘didáctica’ -en esto coincidente con el papel edificante de la historia, tal como se constata en los inicios del modo de expresión filosófico, con el ‘poema didáctico’ parmenídeo- predomina el modo en que se articula y se asimila la distancia de un ver como el del *hístor* y el del *theorós*.

Lo que entonces caracterizaría, al menos si partimos de su inicio, lo inaudito del decir filosófico es que es un preguntar, un establecimiento de la distancia misma que coincide con la propia distancia. Así, lo divino en el preguntar por lo irreductible, por el límite, por el ser, se halla en el propio preguntar, de modo que,

“en Parménides, nos encontramos ya en él una conexión peculiar que, aunque no se conciba de modo tan estrecho, es el hecho de que en cierto sentido aquello por lo que se pregunta y cuyo ser se caracteriza se halla identificado con la actitud del experimentar y el preguntar [*das, wonach gefragt ist, und was, in seinem Sein bestimmt ist, mit der fragenden und erfahrenden Haltung identifiziert wird*]. *To gár autó noeîn estín te kaí êinai*. ‘El ser es lo mismo que el percibir [*Vernehmen*] lo ente en su ser’. Aquí, ya en la cuestión acerca de lo que sea el ser se tiene expresamente en cuenta el experimentar aquello que se pregunta [*das Erfahren des Befragten selbst*], aun cuando la cuestión misma no se halle todavía explicitada en su estructura. Posteriormente, cuando la cuestión acerca del ser esté elaborada en un grado superior -en Platón y en Aristóteles-, entonces le corresponderá a la cuestión acerca de la *ousía* tener en consideración el carácter interrogativo [*fragenden Bestimmens*], el *lógos*; a la cuestión acerca del ser, el *dialégesthai*, la dialéctica; [...] El que Platón llegue a la cuestión acerca del *lógos* en el sentido de la dialéctica radica simplemente en el sentido de la propia cuestión que él planteó tal como la planteó, en el sentido de la cuestión acerca del ser, la cual obliga a que se caracterice el preguntar como un ente.”³⁵¹

El rasgo inaudito que vemos en la composición textual filosófica tiene que ver con la puesta en cuestión de la distancia misma, con que aquello divino irreductible es algo que corresponde y forma parte del modo de expresión mismo de lo filosófico que, tal como se caracteriza aquí no tiene que ver con la belleza del entramado lógico sino con hacer la experiencia del planteamiento de la pregunta por el ser. Ese carácter interrogativo que domina lo sustantivo del decir filosófico es lo que hace inadecuado el modo de expresión por medio de enunciados, del decir ‘algo acerca de algo’.³⁵² Heidegger considera que la filosofía

³⁵¹ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 186-7.

³⁵² Visto así, la dificultad de los *Aportes* bien podría considerarse una prueba a favor de lo filosófico. Podría valer aquí lo que se ha dicho de esta obra, es decir, que “ya es hora de desmitificar los *Beiträge zur Philosophie*. Ciertamente, es un texto difícil pero, contando con el carácter casi inaccesible de ciertas obras monumentales de la tradición filosófica, no debería esto ser un criterio para descalificarla.” A.

es un poner en cuestión, que hace necesario tener en cuenta, en el establecimiento de la pregunta por el ser, por lo irreductible, la experiencia de aquello a lo que se pregunta por el ser, es decir, el ente, pero, a su vez, hace necesario tener en cuenta la experiencia del preguntar mismo -si lo que se quiere es preguntar por lo irreductible, que es lo que no se deja decir, y no por alguna región determinada del ente-, la cual remite al núcleo temático de la filosofía de Heidegger, la existencia, que precisa de un nosotros que establezca la pregunta. De ahí, que “[l]a cosa preguntada misma [*erfragte Sache selbst*], que aquí es el ser, exige que se exponga [*verlangt die Ausweisung*] lo ente –el *Dasein*. Únicamente la tendencia fenomenológica –revelar y entender el ser en cuanto tal- conlleva el cometido de explicar el ente que el propio preguntar es –el *Dasein* que nosotros, los mismos que preguntamos, somos [*die Aufgabe einer Explikation des Seienden in sich, das das Fragen selbst ist -das Dasein, das wir, die Fragenden selbst, sind*].”³⁵³

En esta perspectiva, en la que se pone el acento en la exigencia de tener que dar por completo cuenta del fenómeno, en este caso, el del preguntar, lo que a partir del inicio griego de la filosofía haya pasado con el desenvolvimiento de la prosa tética como modo de expresión de lo filosófico es, según lo ve Heidegger, meramente la historia donde poder registrar el esfuerzo filosófico por establecer la pregunta por el ser pero no la perspectiva en la que advertir lo filosófico de esos intentos. Esta historia, efectivamente, es la de la metafísica. De ella no habrá que tener en cuenta, en la perspectiva histórico-esencial, otra cosa que lo que de inicial tenga y no los movimientos internos, en los que siempre se pueden establecer sinergias o continuidades y se puede avanzar la necesidad interna de todo el movimiento, tal como haría una filosofía de la historia al uso. No es ésa la perspectiva histórico-esencial en la que se puedan leer estos *Aportes*.³⁵⁴

Dicho esto, si lo que protagoniza el diálogo en Platón, dejando ahora aparte la deriva del platonismo, no es el desarrollo lógico sostenido por medio de la concatenación de refutaciones y enunciados sino la experiencia de hundimiento, una y otra vez, en cada intento de decir el ser de la cosa como *eîdos*,³⁵⁵ entonces lo inaudito en Platón tiene que ver

Schnell, “*Ereignis et Da-sein dans les Beiträge zur Philosophie*”, en A Schnell (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Herrmann, Paris, 2017, pp. 159-78, p. 159.

³⁵³ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 187.

³⁵⁴ Cfr. *supra*, n. 27.

³⁵⁵ Esa es la lectura de Marzoa: En el contexto del decir platónico, que es aún el contexto de la presencia como tal, en el que “sigue valiendo la identidad básica de parecer con ser y de decir(se) con ser [...] no hay nada más que el ser de la cosa” (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 78). Es en el decir como tramo en el que se dice “‘algo acerca de algo’” donde cabe la posibilidad de “‘apariencia engañosa o decir equivocado” (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 77). En relación con ese ‘algo acerca de algo’ en Platón, hay que tener en cuenta el distingo acerca del discurso moderno y del decir griego que llega hasta Aristóteles, según el cual, “nuestro discurso (moderno) sólo acepta referir el ‘producir’ a la ‘obra’, esto es, al ‘poema’; pero lo que el griego dice del *poietés* es que él *poiēi* la cosa, ‘produce’ la cosa” (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 17). Entendiendo aquí que, en ese producir, “el *poietés* no es sino el dicente (*légon*) señalado o excelente,

con el estar interpelado ante ese ‘exigir la exposición’ (*verlangen die Ausweisung*) del ente por parte del ser, exposición que consiste en la experiencia de finitud, de límite, de ser, en definitiva, en esa imposibilidad de decir la cosa como *eîdos*. La tragedia aquí es la del intento al que está abocado la filosofía, que es ella misma un habitar la distancia del preguntar que la constituye, pero que, en cuanto se ve llamado a decir el límite, a decir el ser,³⁵⁶ está en la obligación de abolir dicha distancia.³⁵⁷

esto es, aquel que mejor dice, y todo ello de manera que *poieîn* no es sino aquello -a saber, el que uno siempre ya se las ha con las cosas- en lo cual cada cosa es lo que ella es.” (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 18) De ese modo, lo que rige en el diálogo platónico no es la articulación dual, el ‘algo acerca de algo’, desde la que se decide sobre la cosa, no es la vinculación, el paso fluido de un algo *de lo que* se dice, el *ónoma*, a un *lo que* dice, el *rhêma*, por mucho que sean “los dos momentos inseparables” (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 80) de esa articulación que surge dentro del contexto de la presencia y del decir como tales y en el que se da cabida al decir erróneo. Lo que rige, en cambio, en ese vínculo del ‘algo acerca de algo’ es la irreductibilidad, aquello que vimos que tiene que ver con lo divino, y que ahora es “la irreductible diferencia de estatuto” (*Ibid.*) entre aquello *de lo que* se dice y *lo que* se dice de ello. En el contexto platónico, la palabra para *lo que* se dice de la cosa es *eîdos*, de tal forma, que el peligro, la *hybris* para el griego, que consiste en apagar lo divino de la cosa, se corresponde con la formulación de la pregunta por el *eîdos*, es decir, que en la pregunta ‘¿Qué es el *eîdos*, qué es ser un *eîdos*?’ se está igualando *lo que* se dice de la cosa, el *eîdos*, con aquello *de lo que* se dice, la cosa misma. Lo que en Platón ocurriría, según lo transmite Marzoa, no es la realización de tal suplantación o confusión de los extremos del ‘algo acerca de algo’, sino el reconocimiento del peligro que es la transgresión de la cosa, la profanación de lo divino. De ese modo, “[l]a transgresión es reconocimiento [...] si y sólo si se produce como la desmesura necesaria para que resplandezca la medida, esto es: si el intento se mantiene en el sentido de que siempre de nuevo fracasa y precisamente por ello sigue en pie” (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 82). Así pues, lo que en la historiografía al uso se interpreta como un fracaso, como el carácter aporético del diálogo platónico es, en verdad, el esfuerzo por sostener en su delimitación al ente como tal, por captar al ente en su finitud, en su límite, en su ser. Para ello, para hacer valer la distancia insalvable entre cosa y *eîdos*, se muestra cómo al intentar responder a la pregunta ‘¿qué es ser B?’ con un ‘ser B es ...’, se consigue “que comparezca el interno hundimiento de uno y otro y otro de tales intentos”. Este salvar las distancias, es decir, sostenerlas y no anularlas, es lo que Marzoa entiende que constituye “la base mínima para un diálogo de Platón” (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 84). Es éste el punto que prima y no la refutabilidad de la postura de cierto personaje de que ‘ser B es ...’ tal cosa, en favor de la postura de otro de los personajes del diálogo, pues “una lectura del diálogo de Platón bajo esas condiciones es anacrónica, es decir, no es sino la recepción de Platón cada vez más dominante desde comienzos del Helenismo y que ha dado lugar al posterior significado de la palabra ‘Platón’” (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 86). Por el contrario, antes que la exposición acabada de una doctrina de las ideas, lo que hemos visto que se lleva a cabo en el diálogo aporético platónico es una resistencia a la inclusión en un mismo plano ilimitado de inmanencia de lo irreductible divino. Para ese logro, el género dialógico es la producción de una distancia – ‘producción’ en el sentido griego, es decir, es el habérselas con la cosa en su irreductibilidad-. Así pues, el diálogo “produce su propio ‘con respecto a qué’; éste, pues, no es nada que tenga consistencia alguna por sí mismo, nada que tuviese lugar también al margen del diálogo; no es, pues, la prosa tética, pero quizá sí aquello que, si llega a ser considerado en sí mismo (lo cual, desde luego, sólo podrá hacerse violentando su modo de presencia en el diálogo), será la prosa tética” (F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 87).

³⁵⁶ En los años sesenta aún deja abierta Heidegger una ‘superación’ de la metafísica en la tarea de ‘decir’, esta vez, el ‘acontecimiento propio’ (*Ereignis*). Cfr. *supra*, n. 8.

³⁵⁷ A pesar de lo que acabamos de establecer, se podrá decir que Heidegger no habla de ‘filosofía trágica’. Según él mismo lo explica, esto tiene que ver con evitar una redundancia, de modo parecido a la que hay, por ejemplo, cuando se habla de ‘cuidado de sí’, *Selbstsorge* (cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p.

2.8 La tarea de decir el ser

Siguiendo este trazado, lo que se recupera y lleva a primer plano en la filosofía de Heidegger, es decir, el carácter interrogador de lo filosófico, le lleva a presentar su análisis de la existencia como el análisis de eso que no se ha tenido en cuenta desde el primer inicio de la filosofía, es decir, la existencia como 'ente que pregunta', como aquel "ente cuya manera de ser es el propio preguntar."³⁵⁸ Lo interesante aquí es traer el pasaje relativo a este punto del modo de expresión filosófico tal como aparece en los *Prolegómenos*, y que nos ayudará para entender lo que constituye el preguntar de los *Aportes*. Leamos:

"En esta explicación del *Dasein* vamos a tropezar con una serie de formulaciones que a primera vista resultarán un tanto extrañas y puede que sobre todo un tanto retorcidas y pedantes. Mas lo torpe [*Ungefüge*] de la formulación y la caracterización es algo que radica en el tema y en la manera misma de investigarlo. Pues una cosa es contar una historia acerca de algo [*über Seiendes erzählend zu berichten*] y otra, bien distinta, captar y concebir lo ente en su ser [*das Seiende in seinem Sein zu fassen*]. Para este último cometido, captar y concebir lo ente en su ser, por lo general no sólo nos faltan las palabras, sino incluso la gramática, puesto que nuestro lenguaje [...] por sus rasgos naturales, de entrada aborda y expresa el ente que es el mundo, y no el ente que es el propio hablar [*zunächst das Seiende als Welt anspricht und ausspricht und gerade nicht das Seiende, das das Sprechen selbst ist*]. De ahí que el acervo de términos y de expresiones del lenguaje esté en principio, por su propio sentido, orientado a lo ente que aquí, en nuestro caso, no es precisamente el tema [es decir, la existencia (*Dasein*)]. Pero incluso cuando se pretende explicar el ser de lo ente cuya expresión en principio [*zunächst*] el lenguaje intiente [*intendiert*], el ente del mundo tal como existe, está aquí, para nosotros, también entonces suele haber dificultades bastantes como para lograr una formulación adecuada de las estructuras de ser que se encuentran en lo ente; pues también en este caso la tendencia se orienta en principio a lo ente y no al ser. Así pues, si nos vemos forzados a introducir aquí expresiones abstrusas y acaso nada lúcidas [*schwerfällige und vielleicht unschöne Ausdrucks*], no es

215): "Si la filosofía es pensar del ser (*Seyn*) en el sentido del pensar previo interrogador en la fundación de la verdad del ser (*Seyn*), entonces el nombre de 'filosofía trágica' dice dos veces lo mismo. Filosofía es en sí 'trágica', según el contenido mencionado de esta palabra. No existe aquí motivo alguno a partir de los modos usuales de sentimiento, para tomar a la filosofía 'trágicamente'." M. Heidegger, *Meditación*, p. 195. El contenido de lo trágico al que se refiere aquí esta cita es el siguiente: "Si vemos la esencia de lo 'trágico' en que el inicio [*Anfang*] es el fundamento del ocaso, pero ocaso no es fin sino redondez del inicio, entonces lo trágico pertenece a la esencia del ser (*Seyn*). Pero ello posibilita que allí donde el ente alcanza el origen del ser (*Seyn*), en la historia del ente [*Geschichte des Seienden*], y, a saber, sólo de aquel ente cuya esencia está enraizada en la referencia al ser (*Seyn*), haya 'tragedias'. La gran -esencial- poesía, en tanto instauración (*Stiftung*) del ser (*Seyn*), es 'trágica'. Y tal vez las 'poesías trágicas' vigentes sean sólo antepatios, porque conforme a su pertenencia a la metafísica de Occidente poetizan al ente y sólo mediatamente al ser (*Seyn*)."^{Ibid.} [trad. modif.]

³⁵⁸ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 188.

por capricho mío ni porque tenga especial afición a emplear terminología propia, sino por imperativo de los fenómenos mismos [*der Zwang der Phänomene selbst*].”³⁵⁹

Desde la perspectiva del preguntar, el movimiento de la Ontología fundamental respecto de la filosofía precedente consiste en una ampliación del preguntar desde y por el ‘ente en cuanto mundo’ (*das Seiende als Welt*) que incluye un preguntar desde y por ‘el ente que es el hablar mismo’ (*das Seiende, das das Sprechen selbst ist*). Con ese desplazamiento, con esta inclusión del lenguaje en tema del ser y de lo ente, confía Heidegger en poder exorcizar, a partir del cuestionamiento por el lenguaje, los peligros del naturalismo e historicismo en cuya lógica se objetivaba al hombre, es decir, a aquel ente al que le es propio la existencia.³⁶⁰ En ese desplazamiento se podía plantear la pregunta por el ser ya no como el extremo de una gradación de lo óntico sino como una sustracción de la consideración óntica del lenguaje, un apartarse de esa lógica que nivela palabras y hechos. Y esto es el tema, creemos, de la analítica de la existencia, es decir, que llamar la atención sobre la peculiaridad óntica del ‘ente que pregunta’, de la existencia, peculiaridad que consiste en su carácter ontológico, es el modo de romper con dicha nivelación en lo óntico.

Pero, además de esta sustracción de lo ente nivelado por lo lógico, también al nivel del lenguaje se apunta esto mismo, si bien que queda pendiente y sin desarrollar en la parte publicada de *Ser y tiempo*. Pues, tal como se dice en el texto, “forma parte, en definitiva, del quehacer de la filosofía preservar la *fuera de las más elementales palabras* [*die Kraft der elementarsten Worte zu bewahren*] en que se expresa el Dasein, impidiendo su nivelación por el entendimiento común a un plano de incomprensibilidad [*Unverständlichkeit*], que a su vez opera como fuente de pseudoproblemas.”³⁶¹ Además de al *lógos* de Heráclito, a la palabra que se refiere aquí esta afirmación acerca del ‘negocio’ (*Geschäft*) de la filosofía es a la verdad y, además, en su significado de no-ocultación del que se tenía experiencia habitual entre los griegos, es decir, “de la comprensión prefilosófica que subyacía para los griegos ‘como cosa obvia’ [*‘selbstverständlich’*] en el uso del término *alétheia*.”³⁶² El preguntar filosófico -que vemos que es la existencia

³⁵⁹ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 189-90.

³⁶⁰ Se puede ver el papel que tienen naturalismo e historicismo en lo que luego será “La estructura formal de la pregunta” en *Ser y tiempo* (§2), en cuanto aquello que hay que evitar a la hora de establecer la pregunta por el ser. Sobre este punto, *cfr.* M. Heidegger el § 10 “Clarificación de los problemas, en M. Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. esp. J. J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2008, pp. 85-90. Dicha necesidad de salirse de un modo cosificante de preguntar por lo humano marcará, así lo pensamos, el trazado de *Ser y tiempo*. Se quiere evitar la consideración del hombre en la que, en cuanto *zoon*, en cuanto animal, se considera un “objeto de la naturaleza que tiene lugar en el mundo”, lo cual “encierra en sí una posición teórica bien definida, la de que todo ente se entiende a priori en cuanto discurrir legalmente reglado de acontecimientos que tienen lugar en la exterioridad espaciotemporal del mundo.” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 146.

³⁶¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 240.

³⁶² *Ibid.*

existiendo-, tiene que preservar entonces esa obviedad de la verdad, y tiene que hacerlo en su necesidad, es decir, acreditándola en el ‘pasar por alto’ (*überspringen*) el fenómeno del mundo tal como se da en el inicio del pensar, en Parménides. De ello iba a tratarse en la Tercera Sección, “Tiempo y ser”,³⁶³ pero quedó allí pendiente por una ‘insuficiencia esencial’, diríamos,³⁶⁴ hasta que, más adelante, se vuelve desde otra perspectiva sobre esta misma ‘necesidad’ de pasar por alto ‘la esencia de la *alétheia*’, que se explica en base a la pura inmediatez en la experiencia que de ella tenían los griegos: “De acuerdo con la ley que rige el inicio en su inicio, los griegos [...] *pasan necesariamente por alto* lo que es más próximo a la esencia de la *alétheia*. Este pasar por alto no procede de una falta de atención; no es la consecuencia de negligencia o de incapacidad, sino al contrario: debido precisamente a su fidelidad a la experiencia más inicial del inicio que aún se retrae, los griegos *pasan por alto lo inicial del inicio*.”³⁶⁵

Si es cierto que dentro de una historia de la filosofía como desarrollo de lo lógico del pensar los *Aportes* tienen difícil encaje, en esta otra vertiente que se propone de lo filosófico como preguntar, no parece faltarle tarea en lo que ha quedado pendiente en el proyecto ontológico-fundamental, en concreto, en este vínculo entre existencia, que es el preguntar como tal, y verdad, en cuanto no-ocultamiento, vínculo que ahora vemos que nos envía a lo inicial mismo. De ese modo, los mimbres de resabio ontológico con los que se anudan ‘verdad’ y ‘existencia’ se renuevan en un desplazamiento a lo histórico al tratarse ya de lo inicial –desconocido esto para la mirada historiográfica-. Es decir, en línea con lo que se pone en juego en el primer inicio del pensar, se trata de lo esencial de una verdad en conflicto, oscilando entre desocultación y ocultación. En este sentido, son un claro índice de la consideración de Heidegger acerca de la tarea encomendada a la filosofía a la altura de los *Aportes*, cuya consideración de la totalidad del ente³⁶⁶ exige un volver a plantear la pregunta por el ser.³⁶⁷

³⁶³ Según se anticipaba en *Ser y tiempo*, en la parte finalmente no publicada de la obra “habrá que mostrar (cf. *Primera Parte, Tercera Sección*) lo siguiente: (1) ¿Por qué se pasó por alto, en el comienzo [*Anfang*] de la tradición ontológica decisiva para nosotros -explícitamente, en Parménides- el fenómeno del mundo? ¿De dónde procede el constante retorno de este pasar por alto [*Woher stammt die ständige Wiederkehr dieses Überspringens*]? (2) ¿Por qué el ente intramundano reemplaza como tema ontológico al fenómeno pasado por alto? (3) ¿Por qué este ente es encontrado en primer lugar en la ‘naturaleza’? (4) ¿Por qué la complementación de tal ontología del mundo, sentida como necesaria, se realiza con la ayuda del fenómeno del valor?”, M. Heidegger *Ser y tiempo*, p. 126.

³⁶⁴ Obra contra la que Heidegger escribe, mostrando su insatisfacción: “*Ser y tiempo I* es un intento bastante defectuoso [*ein recht unvollkommener Versuch*] de llegar hasta la temporalidad de la existencia para volver a preguntar de nuevo, desde que lo hiciera Parménides, la pregunta por el ser”. M. Heidegger, “Señas x Reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 16. [trad. modif.]

³⁶⁵ M. Heidegger, *Parménides*, p. 175.

³⁶⁶ Cfr. *supra*, n. 318.

³⁶⁷ En el parágrafo de los *Aportes* que tratan del paso o la distancia que hay entre *Ser y tiempo* y el ‘acontecimiento propio’ (*Ereignis*) leemos sobre la necesidad del preguntar de tomarlo todo de nuevo en consideración: “Todo preguntar esencial, cada vez que pregunta más originariamente tiene que

Lo que aquí parece comportar dicho despliegue del preguntar, en la tarea de ‘preservación de las palabras elementales’, es una vuelta hacia un decir más temprano, donde no hay aún diferenciación rígida establecida ni objetivación, un decir de más atrás de donde antes hemos situado el contraste entre lo histórico-historiográfico y lo filosófico pero, precisamente, para indagar sobre él desde un preguntar que se despliega en el ámbito de la existencia. Se tiene que contar con que la tarea del despliegue del preguntar filosófico es eminentemente ‘crítica’, es decir, ‘decisiva’ en un sentido histórico. Hablar ahora de crítica es hablar de una ‘confrontación’ (*Auseinandersetzung*) con el pensar inicial: “Confrontación es auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades. ¿Y para qué esto? Para que nosotros mismos, por medio de la confrontación, nos volvamos libres para el esfuerzo supremo del pensar [*Damit wir selbst durch die Auseinandersetzung für die höchste Anstrengung des Denkens frei werden*].”³⁶⁸ Ahora bien, allí donde más claro se advierte ese inicio del pensar es en lo inicial mismo tal como se muestra en su final: “Si en el pensamiento de Nietzsche la tradición anterior del pensamiento occidental se concentra y llega a su acabamiento en un respecto decisivo, entonces la confrontación con Nietzsche se convierte en una confrontación con todo el pensamiento occidental.”³⁶⁹ En dicha decisión en favor de un cierto

transformarse radicalmente. No se da aquí ninguna ‘evolución’ gradual. Todavía menos se da esa relación de lo posterior con lo anterior, según la que en esto ya se encontraría aquello. Porque en el pensar del ser [*Seyn*] todo se dirige a lo único, ¡aquí las subversiones son en cierto modo la regla!”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 82/84-5.

³⁶⁸ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 19. No se aleja esto a lo que, *mutatis mutandis*, dirá Gadamer de una experiencia de lectura que no persiga certificar su propia postura en lo que se le haga decir al texto sino ‘robustecer’ (*stärker zu machen*) el sentido de lo dicho. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 474.

³⁶⁹ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. esp. J. L. Vermal, Ariel, Barcelona, 2014, pp. 17-205, p. 18. Pero en la mirada crítica a ese final lo que se advierte en Nietzsche es lo inicial como captura, como aquello en lo que nos deja prendidos (*An-fang*), como aquello en lo que estamos ‘captados’ o ‘capturados’ (*fangen*), de lo que con una mera ‘inversión’ no se sale (es el inicio en cuanto “autofundante captar por anticipado [*Sichgründende Vorausgreifende*]”, M. Heidegger, *Beiträge/Aportes*, p. 55/60). La singularidad del pensar transitorio es que limita con el primer inicio, que no queda en el tránsito expuesto como algo ajeno al otro inicio, al contrario, es el suelo nutricio del que arranca su posibilidad, en este caso, desplegando la noción de verdad del ámbito del aparecer -ocultamiento/desocultamiento- al ámbito de lo histórico, pudiendo hablarse de la ‘verdad’ de la historia de la metafísica como algo de la historia del ser: “El otro inicio [*Anfang*] no es la dirección opuesta al primero, sino que *como otro* está fuera del contra [*Gegen*] y de la inmediata comparabilidad. Por ello la confrontación tampoco es oposición [*Gegnerschaft*] alguna, ni en sentido del rechazo grosero, ni en el modo de una sobreasunción [*Aufhebung*] del primero en el otro. El otro inicio proporciona [*verhilft*], desde nueva originariedad, al primero la verdad de su historia y con ello su inajenable otredad más propia [*unveräusserlichen eigensten Andersartigkeit*], que sólo se hace fructífera en el diálogo histórico de los pensadores [*in der geschichtlichen Zwiesprache der Denker*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 158/187 [trad. modif.].

decir del ser, en el que lo lógico, lo categorial o lo metafísico no impere, es en el que se anudan el final y el inicio del pensar según la ontología griega.

Pero dicho entrelazamiento no es 'lo más general' de la historia. Al contrario, la mirada de Heidegger sobre la historia de la metafísica no es un sobrevolar y anudar los distintos 'posicionamientos fundamentales' en su mínimo común denominador -la falta de un despliegue de la verdad; la consideración de lo ente como 'presencia estable'- sino, más bien, la historia concreta de quien asiste, a partir del fenómeno de abandono del ser en lo ente -y puede hacerlo por cuanto 'el inicio es aún'-, a la concreción de un 'giro' en la historia, a la transformación de la verdad entre uno y otro inicio que se describe así: en el primer inicio, "la verdad (como desocultación) es un carácter del ente como tal"; en el otro inicio, "la verdad es reconocida y fundada como verdad del ser (*Seyn*) y el ser (*Seyn*) mismo como ser (*Seyn*) de la verdad, es decir, como *el acontecimiento propio que gira sobre sí* [das in sich kehrlige Ereignis]".³⁷⁰ En la concreción de esta historia es en la que se puede entender, en su justa medida, que la Historia del ser busque volver hacia lo más temprano e inicial del pensar, si bien sea en afirmaciones tan altisonantes como la siguiente: "Si se puede permitir una comparación de esta clase, las tragedias de Sófocles encierran [*bergen*, albergan] en su decir el *êthos* de modo más inicial que las lecciones sobre 'ética' de Aristóteles."³⁷¹

Para poder leer los *Aportes*, en línea con lo que se indicaba antes, en la exigencia de una 'previa y simultánea' transformación en la lectura, de modo que es un libro 'para ninguno de todos nosotros tal como simplemente somos', lo que se le pide al lector es una mirada despierta, atenta a la 'tonalidad fundamental' en la que arraigan ciertas experiencias de desafección ante lo que le ofrece el mundo de la técnica, algo que está en consonancia con el esfuerzo que exige 'crear' (*schaffen*) una obra, es decir una completa inmersión en la tarea hasta verse expuesto y comprometido uno mismo en ella. Uno de los aspectos que hacen de Nietzsche el otro referente, además de Hölderlin, para el pensar transitorio es ese estar expuesto ahí el pensador con toda su existencia en el pensar: "*Las miradas retrospectivas* [Rückblicke] *y panorámicas* [Umblicke] *que Nietzsche dirige a su propia vida son siempre y exclusivamente miradas anticipatorias* [Vorblicke] *en dirección de su tarea*. Ésta es para él la

³⁷⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 158/187. [trad. modif.] El pensar transitorio, en esta perspectiva histórico-esencial de la verdad, entiende lo crítico como la confrontación con el modo en que lo inicial captura el pensar griego, pero no como una crítica de ese pensar en su desarrollo interno, en el que impera un estrechamiento de la plenitud de lo ente. Lo que se criba de cada uno de los pensadores fundamentales del primer inicio es el modo en que se les otorga una mirada sobre la totalidad del ente, como mirada que domina en su pensar y a ellos mismos. Por eso mismo, la experiencia de lo inicial del primer inicio es ya la acreditación de un desprendimiento de la captura, lo cual comporta a la vez, un avistamiento de aquello inagotable que habilita lo inicial del inicio.

³⁷¹ M. Heidegger, "Carta sobre el 'Humanismo'", en M. Heidegger, *Hitos*, p. 289.

auténtica realidad. En ella vibran todas sus relaciones, tanto las que mantiene consigo mismo como con las personas cercanas o con los extraños que quiere conquistar.”³⁷²

Esa tarea encomendada a la lectura crítica, en confrontación con un pensar como tarea, se sostiene mientras haya una interpelación que nos llame a querer saber lo que allí se dice. Es preciso que ‘nos suene’ aquello de lo que habla. Debemos saber ya de una distancia abierta en la experiencia ante la plena disponibilidad del ente, saber del espanto ante el hecho de que “lo ente ya no habla”;³⁷³ así también, cuando se hace la experiencia de que el ‘carácter de emprendimiento’ (*Betriebscharakter*) no sólo opera y manipula el ente que no es conforme a la existencia, el ente del que tratan las categorías, sino que afecta también al modo en que entendemos el nosotros del que formamos parte -manteniéndonos en “la convicción de estar decidido desde toda la eternidad quiénes somos”-.³⁷⁴ Así, para la lectura de la obra hay ‘primera y regularmente’ que deshacerse de la predeterminación de un ‘nosotros-lector’ ya establecido, que vea confirmados sus rasgos definidos en la lectura. Al contrario, esta obra es legible poniendo en entredicho las nociones que aseguraban nuestro lugar en el mundo -por ejemplo, cierta noción de ‘pueblo’ que “‘es’ él mismo cuando sólo se ejerce el aumento y disminución de sus reservas [*Bestand*]”-³⁷⁵ y que, en el momento de la redacción de los *Aportes*, son las nociones que determinan y coagulan en una ‘visión total del mundo’.³⁷⁶

Lo que en este texto filosófico, en el que se trata, recordémoslo, de ‘captar lo ente en su ser’, en cambio, encontramos de primeras es que la cuestionabilidad en torno al ‘nosotros-lector’ surge a raíz de esa experiencia de enmudecimiento del ente. Y eso, por cuanto el modo cotidiano con el que nos comportamos respecto a lo ente se guía por lo inmediato ante los ojos, enfocando a lo visible del aparecer, tal como estamos instalados dentro de la inercia de la ‘óptica griega’.³⁷⁷ No

³⁷² M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 213-4.

³⁷³ Tal como se lee en una anotación de 1949 a M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2014, p. 100 n.

³⁷⁴ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 59/53.

³⁷⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 56/50. [trad. modif.]

³⁷⁶ “‘Visión del mundo’ es al igual que el dominio de ‘imágenes de mundo’ una excrecencia de la modernidad, una consecuencia de la metafísica moderna. [...] *La visión total del mundo tiene que cerrarse a la inauguración de su fundamento y al ahondamiento [Ergründung] del reino de su ‘crear’ [‘Schaffen’]; es decir su crear no puede nunca llegar a la esencia ni devenir un crear por encima de sí, porque con ello la visión total del mundo tendría que ponerse a sí misma en cuestión.*” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 48-9/38-40. [trad. modif.]

³⁷⁷ Si bien en la mirada de los griegos no domina una ‘óptica’, por cuanto lo que ellos ven en la ‘figura’ (*Gestalt*) y en la *phýsis* “no es ningún ‘fenómeno’ óptico, sino metafísicamente el estar puesto en sí, el levantarse al puro presenciarse” (M. Heidegger, *Meditación*, p. 312), lo que luego pasa a dominar en el modo de considerar el ente en la factibilidad, se habilita a raíz de que “[l]os griegos acentúan lo ‘óptico’”, aunque en su caso sea “porque piensan como *phýsis*; pero este pensar no es la consecuencia de que los griegos sean ‘hombres ópticos’; como en suma un ‘órgano sensorial’ no puede hacer nada sobre un planteo esencial del *ser*” (*Ibid.*). Basta seguir el desenvolvimiento de lo tecno-científico que se describe en los *Aportes*, para advertir cómo a partir del órgano de la vista, agrandándolo por medio de

habiendo ya nada más que eso inmediato ante los ojos, lo que el preguntar por el ente obtiene como respuesta es el propio eco de su pregunta, dando testimonio así del ahuecamiento del ente en su totalidad, haciéndose, por lo tanto, la experiencia de una pérdida -en cuanto es un 'ya no' hablar más y un 'ahuecamiento'-, dentro del mundo que se rige, en sus cálculos, por la constante mejora del 'término medio'. En efecto, en la experiencia de enmudecimiento del mundo, la pregunta por el ser lanzada al ente se queda a solas, en el eco de su formulación. El lugar, pues, del 'nosotros-lector' que pueda reactivar el 'sentido' de los *Aportes* no es un lugar previo al texto, desde el que el se acceda a partir de una determinada forma de instalarse en la metafísica. Si fuera eso, estaría ya todo decidido en la lectura, que sería lo que antes se entendía como mera certificación de lo que ya se suponía, o sea, "la comunicación de algo comprensible, con lo cual la sensatez sin meditación y transformación estuviera ya de acuerdo, de modo que por adelantado ya todo lo habría hecho suyo y ante ello se habría asegurado".³⁷⁸ Pero, además de advertir la decisión que hay en un 'nosotros' previo a la obra,³⁷⁹ tampoco puede ser un 'nosotros-lector' que surja y se afiance como una 'figura' a lo largo de la experiencia que propone la lectura. Más bien, lo que la lectura comporta es la desestabilización de todo afianzamiento de un 'nosotros'. Si se tiene en cuenta que "no podemos plantear el 'nosotros' y 'a nosotros' intocados [*unberührt*] por la pregunta-quién como si fuéramos algo presente ante la mano",³⁸⁰ comporta la puesta en cuestión de la seguridad acerca de que formemos aquí y ahora, en lo vigente, parte de

instrumental, es como las ciencias -las empíricas- nos permiten 'ver más ser', diríamos, es decir detectar más regularidades en lo ente 'natural'. En el 'ensayo' experimental, de prueba-error, hay una "agudización [*Verschärfung*]" en el instrumental que mide y extrae leyes en lo material, considerado de partida como algo indeterminado: "Lupa, microscopio, agudización del ver, condiciones de observabilidad. Recolección de toda clase de observaciones también sobre 'regularidades' en un orden totalmente *indeterminado*, algo llamativo [*Auffälliges*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, 138/161. La inercia de este proceso de recolección basado en lo empírico, que recoge las peculiaridades en un ámbito de lo ente más o menos indeterminado, por cuanto responde al instrumental del mismo modo, se trastoca en el 'experimento' que busca la 'exactitud', cuando se aborda lo ente desde el 'proyecto matemático de la naturaleza'. Ahí, deja de haber un cúmulo de recolecciones de datos a partir de lo ente, de 'lo que hay', para violentar eso ente y verificar la exactitud de lo anticipado matemáticamente. Entonces, ya no se trata de seguir procesos observados en lo ente sino de producir procesos que permitan "llevar algo a lo dado [*Gegebenheit*]" (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 141/165 [trad. modif.]). Se trata, por tanto, de que 'lo que hay' en el lugar del ente se capta como un 'resultado'. Así, finalmente, "[l]o decisivo en el 'experimento' moderno, el ensayo como *intento* [*Probe als Versuch*], no es el 'aparataje' como tal, sino el planteamiento, es decir, el *concepto de naturaleza* [*Naturbegriff*]. [...] Porque es exacto, por eso es *experimento*. Ahora la diferencia *ya no es sólo con respecto al discutir* [*Reden*] y reunir opiniones de 'autoridades' sobre un estado de cosas [*'Autoritäten' über einen Sachverhalt*], sino también *con respecto al mero describir, asumir y constatar lo que se ofrece* [*Beschreiben und Aufnehmen und Feststellen, was sich bietet*], donde no hay una anticipación [*Vorgriff*] que traza el proceder [*Vorgehen*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 141-2/166. [trad. modif.]

³⁷⁸ Cfr. *supra*, pp. 94-5.

³⁷⁹ Es decir, que "'nosotros' contiene ya una decisión sobre el quién" M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 55/48.

³⁸⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 55/49.

algún 'nosotros': "En la pregunta 'quiénes somos' se encuentra y está la pregunta de *si* somos. Ambas preguntas son inseparables, y esta inseparabilidad es [...] sólo el anuncio de la esencia oculta del ser humano y, ciertamente, del histórico."³⁸¹ La ganancia de la lectura en perspectiva histórico-esencial es, pues, aquella en la que la presuposición del nosotros y, por ende, de lo humano -por cuanto hay una decisión por lo humano en la pregunta por quién (*Wer-frage*)-³⁸² se deshace como tal presuposición,³⁸³ de modo que el lugar del nosotros no es algo que precede al texto o que se configure en él, es el lugar que le corresponde a la experiencia de haber lugar para el preguntar mismo, por tanto, tampoco para un 'nosotros los que preguntamos'. El 'nosotros-lector' debe persistir en la pregunta que aquí se quiere plantear, o sea, que "la pregunta: quiénes somos, debe permanecer pura y plenamente inserta [*eingefügt*] en el preguntar de la pregunta fundamental: ¿cómo se esencia el ser [*wie west das Seyn*]?"³⁸⁴

Para la posibilidad de tal planteamiento, es preciso repasar lo que en la Ontología fundamental quedaba registrado como la dependencia que hay en nuestra consideración acerca de nosotros mismos respecto de nuestra mirada sobre las cosas, a raíz de la cual nos plantamos en el mundo: "Son primariamente las cosas, no como tales, tomadas aisladas, sino como intramundanas, donde y a partir de las cuales nos encontramos a nosotros mismos. Por ello la

³⁸¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 57/51. [trad. modif.]

³⁸² "Lo que así es interrogado en el quién no es sino el hombre *qua existencia*, de modo que sigue valiendo para el tránsito del pensar histórico-esencial lo que define la apuesta de Heidegger por la vía ontológico-fundamental; lo que debe exponerse, precisamente, para la pregunta por el sentido del ser es una aclaración previa de la constitución esencial del hombre como 'quién'." H.-H. Gander, "Grund- und Leitstimmungen in Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'", *Heidegger Studies*, 10, 1994, pp. 15-31, p. 28.

³⁸³ Que es la presuposición de lo humano que tiene ese que "se pavonea tomando la figura del señor de la tierra [*spreizt sich in die Gestalt des Herrn der Erde auf*]", tomando todo lo existente como 'artefacto del hombre' (*Gemächte des Menschen*), con lo que parecería "como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo. [...] Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia. El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de la estructura de emplazamiento, que no percibe ésta como una interpelación [*Anspruch*], que deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él ec-siste [*ek-sistiert*] desde su esencia en la región de una exhortación [*Bereich eines Zuspruchs*], y con ello *nunca puede* encontrarse consigo mismo.", en M. Heidegger, "La pregunta por la técnica", en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 25.

³⁸⁴ Cfr. *supra*, n. 185. No hay que identificar sin más, entonces, el hecho de que el 'nosotros' sólo se muestre en la pregunta, con el hecho de quién pregunte. En efecto, del hecho de que los 'venideros' (*Zukünftige*) que, en cuanto 'van al ocaso' (*Unter-gehenden*) -pues ocaso, "mentado en sentido esencial, es el camino a la callada preparación de lo venidero" (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 318/397)- son los que "incesantemente se exponen al preguntar" (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 319/397), se podría entender que el 'nosotros' corresponda a la comunidad de los venideros. En nuestra línea de lectura, lo que se habilita al caracterizar a los venideros como "los que siempre preguntan [*die immer Fragenden*]" (*ibid.*) es que toda posible coagulación de un 'nosotros' se tambalee, que quede siempre expuesta a crítica la ubicación de un 'nosotros' en el lugar de la respuesta, como sería la de decir que el 'nosotros' lo conforman los que preguntan.

cotidiana comprensión de sí del Dasein no depende tanto de la extensión y penetración de nuestro conocimiento de las cosas como de la inmediatez y originalidad del ser-en-el-mundo.”³⁸⁵

Cuando en la mirada a lo más próximo se hace la experiencia de un abandono, que es en la que el nihilismo nietzscheano hace pie para recrear volitivamente otro mundo, entonces es posible advertir ahí, desde la perspectiva histórico-esencial, un ‘ámbito’ distinto, que asoma como ‘otro inicio’ en el agotamiento de la metafísica, del que ya hemos hecho la experiencia, por todas partes y de manera extendida,³⁸⁶ y que es lo que se recoge en los *Aportes* como la ‘imposibilidad’ de mantenernos en aquellos rasgos que definen la consideración del ente según la metafísica. En la lectura de esta obra, hacemos la experiencia, cada vez, del ‘hundimiento’ de ‘lo que se dice’ en ‘aquello de lo que se dice’, pero ahora en las nociones rectoras del discurso filosófico, del ámbito categorial asentado a lo largo de la historia de la metafísica:³⁸⁷ presencia estable; unidad, figura, límite y sustancia de la cosa; cualidad; cantidad; universal; unidad; particular; posibilidad-realidad efectiva-necesidad; etc., todas se hunden en una ‘hendidura’ (*Zerklüftung*) que ‘entona’ para la pregunta por el ser.³⁸⁸

Arraigar en la ‘imposibilidad’ de habitar metafísicamente un mundo, ésa sería la tarea de los *Aportes* cuyo decir, en esencia, tiene que quedar pendiente de confirmación, pues es cuestión de ‘educación’ saber ‘con respecto a qué es necesario buscar una prueba y, con respecto a qué no lo es’. Tiene que quedar así, en vilo, estando como estamos en el punto de la perplejidad al que nos lleva su lectura, si mínimamente puede interpelarnos. Lo que sí hemos visto es que hay por parte

³⁸⁵ M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. esp. J. J. García, Trotta, Madrid, 2000, p. 215. La Ontología fundamental se centraba en el ser-en-el-mundo para hacer notar la mundaneidad del mundo. Partiendo, pues, de esa consideración de las cosas intramundanas, se trataba de dar con el mirar de la existencia. En ese punto es en el que la poesía, dentro del proyecto ontológico-fundamental, cumplía con su papel desvelador: “Lo que importa es sólo si el Dasein existente, en conformidad con su posibilidad de existencia, es suficientemente originario para *ver* todavía de modo propio el mundo que está ya siempre develado con su existencia, para verbalizarlo, y, así, hacerlo expresamente visible a otros. La poesía no es sino el elemental venir a la palabra, es decir, el llegar a descubrir la existencia como ser-en-el-mundo”. *Ibid.*

³⁸⁶ Se puede aplicar al ámbito del pensar histórico-esencial lo mismo que se dice respecto del ámbito del pensamiento del eterno retorno, o sea, que se habría pensado muy externamente este pensamiento “si este *ámbito* no se hubiera hecho presente ya por todas partes [*wenn nicht überall schon dieser Bereich sich mit aufgedrängt hätte*].” M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche* p. 346. Teniendo en cuenta que con “el concepto de ‘ámbito’ del pensamiento del eterno retorno entendemos la conexión unitaria [*einheitlichen Zusammenhang*] de aquello desde donde se determina este pensamiento y aquello en dirección de lo cual él mismo resulta determinante; el ámbito se refiere a la unidad de la región de su origen y de la región de su dominio [*Einheit des Bezirkes seiner Herkunft und des Bezirkes seiner Herrschaft*].” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 347.

³⁸⁷ “La metafísica se vincula a sí misma necesariamente a la cadena de ‘categorías’, cuya esencia ha sido decidida desde Platón y Aristóteles, cuya derivación y orden y número e interpretación (‘subjetiva’-‘objetiva’) es variable en el *interior* de la decisión del ser en tanto entidad y ésta como lo categorial.” M. Heidegger, *Meditación*, p. 184.

³⁸⁸ *Cfr. infra*, n. 1693.

de Heidegger una decisión a favor de cierta noción de filosofía, como comportamiento interrogador, que deja fuera de la filosofía a ese posterior desenvolvimiento en que lo lógico ha ido produciendo textos filosóficos. La matriz de lo filosófico consiste estrictamente en la exposición del pensador a la totalidad del ente, exposición de la que surge un determinado preguntar, palpable en el modo de decir. No se contempla, entonces, la posibilidad de que la uniformidad que se logra en el medio lingüístico gracias al fluido paso de ‘aquello de lo que se dice’ a ‘lo que se dice’, de sujeto a predicado, redunde en algún logro para el propio preguntar filosófico. Cuando afirma Heidegger en los *Aportes* que ya no vivimos en los tiempos del sistema,³⁸⁹ queda cancelado ese movimiento del pensar que lleva más allá de sus coordenadas al pensamiento griego, ajeno éste a lo sistémico en cuanto tal.³⁹⁰ Lo que la historia de la metafísica es, en cuanto progreso, podrá ser síntoma e indicio de lo filosófico, pero ya no eso mismo. De hecho, es en esa vertiente de la filosofía en la que el platonismo, el ‘yugo’³⁹¹ que se arma entre

³⁸⁹ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 22/5. Sobre esto mismo: “El inicio de la filosofía occidental se mantuvo sin sistema; pero sin embargo, precisamente por eso fue este filosofar enteramente ‘sistemático’, es decir, orientado y llevado por un interno ajustar y ordenar del preguntar [*Fügung und Ordnung des Fragens*] determinado por completo, un preguntar que, en general, ha creado [*geschaffen*] el presupuesto esencial para toda sistemática y posible sistema”. M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 42, Schelling: Von Wesen der Menschlichen Freiheit* (1809), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 47. A este respecto: “En el gran inicio del pensar occidental todavía no había, y de hecho necesariamente, sistema alguno, y después del final de este primer inicio ya no habrá sistemas. ¿Por qué? Porque los aspectos necesarios profundos [*tieferen Notwendigkeiten*] guiarán el pensar y el preguntar y porque su *orden interno y rigor* estarán más ocultos que la aparentemente insuperable, por transparente, completud [*Geschlossenheit*] de un sistema.” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, pp. 134-5.

³⁹⁰ Se podría establecer la diferencia entre Platón y el platonismo que domina la era técnica en la presencia o no de sistema: “Si recorremos con la mirada la totalidad de la filosofía de Platón que ha llegado hasta nosotros, notaremos que se trata de diálogos y de ámbitos singulares. En ninguna parte se encuentra un ‘sistema’, en el sentido de una construcción proyectada y desarrollada de modo unitario que abarque equilibradamente todas las cuestiones y asuntos esenciales. Lo mismo puede decirse de la filosofía de Aristóteles y de la filosofía griega en general. [...] No obstante, en el pensar de Platón reina un modo de proceder fundamental. Todo queda recogido en la pregunta conductora de la filosofía: qué es el ente. Aunque en la filosofía de Platón y por su intermedio se prepara la fijación del preguntar filosófico en doctrinas y tratados escolares, tenemos que precavernos de pensar sus preguntas siguiendo el hilo conductor proporcionado por los diferentes cuerpos y títulos doctrinales de las posteriores disciplinas filosóficas. Lo que Platón dice acerca de la verdad y el conocimiento o lo que dice acerca de la verdad y el arte no debemos captarlo y disponerlo de acuerdo con la teoría del conocimiento, la lógica y la estética desarrolladas posteriormente.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 179-80.

³⁹¹ Partiendo de *Fedro*, *República* y *El Sofista*, para Heidegger la *alétheia* queda apartada e infundada -y así se ha mantenido-, es decir, la verdad queda desvinculada del ámbito de fundación, del despejamiento para el ocultarse el ser, que es el ‘ser-ahí’ (*Da-sein*): “La *alétheia* no puede ser *zugón* [yugo] porque, al fin y al cabo, en primer lugar, siempre se nombra al lado de la *ousía* y sólo *resplandece* como lo que está iluminado y como claridad. [...] La *phýsis* queda fijada en la constancia del estar, se la hace un *poióúmenon* detenido y ya terminado: límite, figura. Este es el *criterio y la norma* para la interpretación de lo ente. [...] La metafísica consiste en pensar lo ente en cuanto tal al hilo conductor del *lógos*.” M. Heidegger, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental. Ejercicios en el semestre de invierno de 1937-1938*, trad. esp. A. Ciria, Herder, Barcelona, 2011, pp. 91-3.

sujeto y predicado, pasa a ser el punto de referencia de esta otra historia de la filosofía en la que se van encadenando problemas y sus respuestas en un desarrollo lógico que pasa a ser, en algún momento, una ‘formación’ (*Bildung*) para lo humano mismo como ‘espíritu’.

2.9 Cómo saltar el cerco del enunciado...

“Antes de devorarlas, el búho digiere mentalmente a sus presas. Nunca se hace cargo de una rata entera si no se ha formado un previo concepto de cada una de sus partes. La actualidad del manjar que palpita en sus garras va haciéndose pasado en la conciencia y preludia la operación analítica de un lento devenir intestinal. Estamos ante un caso de profunda asimilación reflexiva. Con la aguda penetración de sus garfios el búho aprehende directamente el objeto y desarrolla su peculiar teoría del conocimiento. [...] Armonioso capitel de plumas labradas que apoya una metáfora griega; siniestro reloj de sombra que marca en el espíritu una hora de brujería medieval: ésta es la imagen bifronte del ave que emprende el vuelo al atardecer y que es la mejor viñeta para los libros de filosofía occidental.”

Juan José Arreola

Sin embargo, la historia que narra el desenvolvimiento de la filosofía atiende más, ya lo sabemos, a la lógica y a la vocación de sistema, que al preguntar y a la aporía. Se ampara tal preferencia en el uso habitual del lenguaje, que tiende a asumir la totalidad del ente como el mundo en el que se está inmerso.³⁹² De ese modo, localizar las reglas que rigen la estructura del lenguaje se convierte a la vez en dar con las coordenadas ontológicas del ámbito óntico. Una historia de la filosofía que se rija por esta mirada, lo que ofrece son las distintas propuestas de estructuración de la realidad, es decir, los andamiajes que articulan la densidad del medio y el flujo de las acciones, que saben ver en el choque de material bruto y concepto el punto esencial medio que los articula. Lo que se precisa contemplar ahora es si se puede desde dentro de la lógica, de la forma lógica de la proposición, abrir una vía de ruptura en ese ‘ente que es el hablar mismo’ que nos lleve al ámbito propio del ‘ente que pregunta’, a ese ‘preguntar’ que somos nosotros mismos y que queda fuera de ‘lo sustantivo’ del relato metafísico.

Respecto a la posibilidad de una ruptura en el interior de lo lógico, cabe preguntarse si no ha generado ya la propia prosa tética un refutación, ella misma, de su modo de decir, pues,

³⁹² Es una de las nociones habituales de ‘mundo’ que no sigue la Ontología fundamental y que se describe así: “Mundo se emplea como concepto óntico, y significa entonces la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo [*das All des Seineden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 92.

¿no es el pensar a partir de la ‘proposición especulativa’ hegeliana un modo de desbordar desde dentro el tramo lingüístico homogéneo de sujeto-predicado que define el pensar metafísico de la representación?³⁹³ ¿No invalidaría una superación de la metafísica que se hiciera desde dentro un proyecto como el que se presenta en los *Aportes* que, según lo establecido en sus primeras páginas, es el intento de un decir esencial que se hace sitio apartándose de la estructura de la proposición? ¿Puede la metafísica, ella misma, revertir el proceso de devastación del mundo que le constituye?

Desde cierta perspectiva la proposición especulativa, ciertamente, da un salto respecto de la proposición del entendimiento por medio del cual la generación del concepto se produce a expensas del tramo sujeto-predicado, cuyos extremos quedan incluidos en una unidad. ¿Es ahora la distancia entre proposición y concepto, ganada con un ‘contragolpe’, en términos de los ‘decires relevantes’ de los que hablábamos, la distancia entre lo homogéneo y lo irreducible? Puede ayudarnos sobre esto escuchar a Hegel afirmar

“que la naturaleza del juicio o de la proposición en general, que lleva en sí la diferencia del sujeto y del predicado aparece destruida por la proposición especulativa y que la proposición idéntica, en que la primera se convierte, contiene el contragolpe frente a aquella relación. Este conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que la destruye es análogo al que media en el ritmo entre el metro y el acento. El ritmo es la resultante del equilibrio y la conjunción de ambos [*Der Rythmus resultiert aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beyder*]. También en la proposición filosófica vemos que la identidad del sujeto y el predicado no debe destruir la diferencia entre ellos, que la forma de la proposición expresa, sino que su unidad debe brotar como una armonía [*Harmonie*]. La forma de la proposición es la manifestación del sentido determinado o el acento que distingue su cumplimiento [*Erfüllung*]; pero el que el predicado exprese la sustancia y el sujeto caiga en lo universal es la *unidad* en que aquel acento da su último acorde [*ist die Einheit, worin jener Accent verklingt*].”³⁹⁴

De esta manera se explicaría aquello inaudito de los textos filosóficos que para Heidegger caracteriza al pensar conceptual filosófico y que surge para Hegel con un ‘desacostumbrado inhibirse’ (*ungewohnten Hemmen*) que se realiza sobre la proposición del lenguaje natural, sobre la concatenación de sujeto y predicado, a partir de lo

³⁹³ “El pensamiento como representación, puesto que tiene por naturaleza el seguir su curso en los accidentes o predicados y el ir más allá de ellos con razón ya que sólo se trata de predicados y accidentes, se ve entorpecido en su marcha cuando lo que en la proposición presenta la forma de predicado es la sustancia misma. Sufre, para representárnoslo así, un contragolpe [*Gegenstoss*].” G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. W. Roces, p. 41.

³⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 41-2.

filosófico, para arrancar de su nostalgia al pensamiento de la representación,³⁹⁵ pasando así de leer, allí donde se leía con el entendimiento habitual, a hacerlo con el pensamiento conceptual, con las consiguientes ‘quejas acerca de la ininteligibilidad de los escritos filosóficos’.³⁹⁶ Habría, por tanto, una sintonía en el vuelco del enunciado, ‘de las relaciones usuales entre las partes de una proposición’, y en el vuelco del concepto usual del entendimiento que se lleva a cabo en el concepto filosófico indicativo-formal.³⁹⁷ Además, la alusión hegeliana a lo melódico, en la que lo filosófico introduce una melodía sobre la pauta del metro que da el acento,³⁹⁸ parece recuperar a su manera, tras lo expuesto acerca de los primeros decires que, si bien no se está reintroduciendo el *mélos* como parte esencial para la mostración de lo irreductible, sí al menos hay una lectura para lo filosófico distinta a la de la prosa tética como tal, una lectura con un melodía propia para las palabras: una peculiar armonía en el texto que, con la estructura de una ‘fuga’ musical,³⁹⁹ se mueve con frases en las que sujeto y contrasujeto se van alternando, en la que se vuelve hacia atrás, una y otra vez insistiendo en torno a los mismos motivos y pasajes -o melodías, en el caso de la pieza musical-, pero desde distintas perspectivas de lectura -o tonalidades en la escucha-, para hacer sonar ahí lo inaudito.⁴⁰⁰ En esta

³⁹⁵ Cuando la relación sujeto-predicado no se corresponde, al modo habitual de la representación, con la relación del sujeto, como aquello *de lo que* se dice, con el predicado, como *lo que* se dice, ocurre que el pensamiento del entendimiento “en vez de pasar adelante en el tránsito del sujeto al predicado, se siente al perderse el sujeto, más bien entorpecido y repelido hacia el pensamiento del sujeto, porque echa de menos a éste” G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 42.

³⁹⁶ “Sobre este desacostumbrado inhibirse [*ungewohnten Hemmen*] descansan en gran parte las quejas acerca de la ininteligibilidad de los escritos filosóficos [...] Las proposiciones filosóficas, por ser proposiciones, suscitan la opinión de la relación usual entre el sujeto y el predicado y sugieren el comportamiento habitual del saber. Y este comportamiento y la opinión acerca de él son destruidos por su contenido filosófico; la opinión experimenta que las cosas no son tal y como ella había creído, y esta rectificación de su opinión obliga al saber a volver de nuevo sobre la proposición y a captarla ahora de otro modo. [...] [S]ólo logrará adquirir un relieve plástico [*plastisch zu seyn*] la exposición filosófica que sepa eliminar rigurosamente el tipo de relaciones usuales entre las partes de una proposición.” G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 42-3 [trad. modif.].

³⁹⁷ Cfr. *supra*, n. 264.

³⁹⁸ En relación a esa alusión a ritmo, melodía y armonía, se ha advertido que “la comparación remite más al campo de la prosodia (ritmo de la frase) que al de la música”, F. Duque, *Hegel. La especulación de la indigencia*, Granica, Barcelona, 1990, p. 48.

³⁹⁹ Sobre la analogía entre el desarrollo del tema central de los *Aportes* como composición musical que pide ejecución, cfr. M. J. Callejo, “Heidegger y la otra historia de Occidente, Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*”, p. 60.

⁴⁰⁰ Respecto de una recuperación de lo melódico y rítmico para el lenguaje, la dirección en Heidegger va en sentido contrario al intento de hacer coincidir sustancia y sujeto, en sí y para sí, partiendo de la estructura proposicional del enunciado. Se trata, en cambio, de mirar allí de donde surge la estructura del enunciado por fuera de ésta: “El Decir [*Sage*], su peculiaridad, no se deja capturar en ningún enunciado. Exige de nosotros que alcancemos por el silencio (*er-schweigen*) la puesta-en-camino apropiadora en el despliegue del habla, sin hablar del silencio. El Decir que descansa en el advenimiento apropiador es, en tanto que mostrar [*Zeigen*], el modo más propio de apropiar. Esto

perspectiva, la de la apuesta por el rigor del concepto,⁴⁰¹ se acercaría más Heidegger a Hegel que al estilo de Nietzsche que, a pesar de su ‘fundamentación pensante’, experimenta con formas de ‘narrar sobre el ente’ que se asocian antes a Tucídides que a la ‘captación del ente en su ser’ del diálogo platónico.⁴⁰²

Sin embargo, tal como suponíamos, este hermanamiento con el pensador del Saber absoluto poco recorrido tiene. Pues, en efecto, el “relieve plástico”⁴⁰³ que se le pide a la

suenas como un enunciado. Si sólo lo oímos como tal, entonces no dice lo que está por pensar. El Decir es el modo por el que habla el advenimiento apropiador, el modo no tanto como modalidad o género, sino como el *mélós*, el canto que cantando, dice.” M. Heidegger, “El camino al habla”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 198.

⁴⁰¹ Respecto al poeta, que ‘esconde’ (*verhüllt*) la verdad en la ‘imagen’ (*Bild*), el pensador ‘pone a resguardo’ (*birgt*) la verdad del ser en la “lentitud pesada del transcurso de sus avances interrogantes”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 19/34. A la hora de abordar el pensar del fin de la historia de la metafísica, hace hincapié Heidegger en no perderle el hilo al modo de expresión propio de la filosofía, por lo que “del modo de expresión nietzscheano no debe sacarse la conclusión, sin embargo, de que para el trabajo filosófico el rigor y la verdad del concepto, la implacabilidad de la fundamentación pensante, sean algo meramente incidental.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 70. La exigencia de una conceptualidad que conciba ‘lo captado en el concepto’, tal como reclama el proyecto histórico-esencial, debe leerse como un exilio, la salida de dicha trama disolvente de toda exterioridad en la que, no obstante, aún habitamos como lo ‘nuestro’ más propio. En ese sentido es en el que se hace posible establecerse en el camino del preguntar auténtico, manteniéndose al margen respecto de dicha inmersión técnica: “Pero un concepto no es un concepto -por lo menos en la filosofía no lo es- si no está fundado y fundamentado de manera tal que haga que aquello que concibe se vuelva para él medida y camino de un preguntar, en lugar de cubrirlo con la figura de una simple fórmula. [...] Conocer y saber: no se trata del mero conocimiento de conceptos, sino de concebir lo captado en el concepto; concebir (*begreifen*) el ser, esto es: estar expuesto a sabiendas al ataque (*Angriff*) del ser, es decir, al pre-senciar (*An-wesen*).” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 63-4.

⁴⁰² Así, cuando Nietzsche expone el “pensamiento más grave sobre el peso más grave” de su Zarathustra, “esto ocurre también de un modo poético, con parábolas que exponen el sentido y la verdad en imágenes, es decir, en un medio sensible, o sea como símbolo (*Sinnbild*).” M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, p. 234. Respecto a la predilección de Nietzsche por lo narrativo y a la dependencia de esto narrativo de lo filosófico escribe Heidegger: “Para el pensador de la voluntad de poder, de los griegos sólo es esencial Tucídides, el pensador de la historia que ha pensado la historia de la guerra del Peloponeso; por eso, en el pasaje citado [se refiere a un pasaje del *Crepúsculo de los ídolos*, sección ‘Lo que le debo a los antiguos’, en el que concluye Nietzsche: “De los griegos no se aprende.”], que contiene además las más duras palabras de Nietzsche contra Platón dice: ‘Mi cura de todo platonismo ha sido siempre Tucídides.’ Pero Tucídides, el pensador de la historia, no era capaz, sin embargo, de superar el platonismo que impera en el fondo del pensamiento nietzscheano. Puesto que la filosofía de Nietzsche es metafísica y toda metafísica es platonismo, en el final de la metafísica el ser tiene que ser pensado como valor, es decir, computado como una condición meramente condicionada del ente.” M. Heidegger, “El nihilismo europeo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. esp. J. L. Vermal, Ariel, Barcelona, 2014, pp. 549-722, p. 696. En esta afirmación, se advierte que entre lo lógico de lo histórico y lo filosófico no puede haber discrepancia. Lo filosófico discrepa ahora con lo poético, en cuando decires relevantes donde se trata del mostrar mismo, si bien uno como imagen y otro como concepto.

⁴⁰³ Cfr. *supra*, n. 396.

exposición filosófica nos da una idea de lo que el salto a la proposición especulativa comporta: el allanamiento del ámbito del lenguaje, que debe ser un medio lo más permeable y transparente posible para que el pensar se pueda mover sin pérdida de sentido en el proceso comunicativo.⁴⁰⁴ Es decir, corresponde más a la pretensión de un lenguaje fluido y manipulable, en línea con la consideración metafísica del lenguaje que Heidegger quiere sortear, que a la consideración del lenguaje como el sitio que preserva la irreductibilidad, allí donde hacer la experiencia de extrañamiento respecto de lo habitual, teniendo que saltar para ello desde la representación.

El salto, que en los *Aportes* es un ‘atrevimiento’ (*Wagnis*) por ser salto hacia la ‘confusión’ (*Wirrnis*), para Hegel, de hecho, es el salto que llega a concepto, y es eso lo que anda en realidad detrás de ese extrañamiento del ‘contragolpe’, y no el ‘misterio’ del lenguaje ni lo divino del ‘éxtasis’.⁴⁰⁵ Aún más, la proposición especulativa, en cuanto

⁴⁰⁴ De ahí la concepción negativa del signo en Hegel: “El signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo”, G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. esp. R. Valls, Alianza, Madrid, 1997, § 458, p. 499. Concepción según la cual cuanto menos sensible sea el lenguaje, mejor hará su función, de ahí que frente a la “escritura jeroglífica” con sus “representaciones mediante figuras espaciales”, la “escritura alfabética es en sí y de por sí la más inteligente; en ella, la palabra, que es el modo de exteriorización de sus representaciones más propio y digno de la inteligencia se ha llevado a la conciencia y se ha hecho objeto de la reflexión.” G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 459 pp. 502-3.

⁴⁰⁵ En esta línea, se refiere Hegel a “que el *Parménides*, de Platón, probablemente la más grande obra de arte de la *dialéctica* antigua, pasaba por ser el verdadero descubrimiento y la *expresión positiva de la vida divina* [positiven Ausdruck des göttlichen Lebens], y en la que, a pesar de la oscuridad de lo creado por el éxtasis [*Ekstase*], este éxtasis mal comprendido no debía ser, en realidad, otra cosa que el *concepto puro*. Y también me parece que lo que hay de excelente en la filosofía de nuestro tiempo cifra su valor en la cientificidad y que, aun cuando otros piensen de manera distinta, sólo gracias a la cientificidad se hace valer esa filosofía.” G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 47. De cómo se llega a tal cientificidad, nos puede ayudar la comparativa, que G. Agamben saca a relucir, en la consideración del lenguaje como medio universal, en la *Fenomenología del espíritu*, respecto del tratamiento anterior que en ‘Eleusis’, poesía del año 1796 que Hegel le dedica a su amigo Hölderlin, se hace de los misterios eleusinos como ‘indecible sentimiento’. Respecto a este cambio de perspectiva en Hegel, nos dice Agamben: “Que el filósofo de la dialéctica y del *lógos* se presente aquí [en el poema ‘Eleusis’] como custodio del silencio eleusino y de lo indecible es una circunstancia que suele dejarse expeditivamente de lado. Este ejercicio poético juvenil -se dice- está compuesto evidentemente bajo la influencia de su amigo Hölderlin, el poeta de aquella *Begeisterung* de la que Hegel habría de renegar tan decididamente diez años más tarde. [...] Es superfluo recordar que tales consideraciones descuidan la más elemental corrección hermenéutica, porque omiten examinar justamente aquello que debería constituir para ellas el problema, es decir, la relación interna entre el ‘misterio’ de *Eleusis* y el pensamiento de Hegel. Precisamente en la medida en que lo indecible ha sido en cierto punto para el joven Hegel un problema vital, el modo en que, en el desenvolvimiento subsiguiente de su pensamiento, se deshizo del misterio se hace tanto más significativo y debería ser objeto de una consideración problemática.” G. Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, pp. 25-6. Respecto a dicho problema, que es el de “la resolución de lo indecible de la certidumbre sensible en el lenguaje que Hegel se propone en el primer capítulo de la *Fenomenología*” (G. Agamben, *op. cit.*, p. 28), consiste en lo siguiente: “Intentar decir la certidumbre sensible significa, para Hegel, hacer la experiencia de la imposibilidad de decir lo que queremos-decir, pero esto no como en *Eleusis*, por una incapacidad del lenguaje para

surge de la forma de la proposición ordinaria del lenguaje natural queda presa de la interpretación ya decidida que hay en este lenguaje, de modo que lo especulativo se enreda en la representación al tomar a la proposición ordinaria como ‘modelo’ del que no puede salir de la forma en que lo pretende.⁴⁰⁶

Finalmente, esa cercanía en lo tocante a la preferencia por el rigor conceptual que había acercado momentáneamente el texto filosófico hegeliano al heideggeriano se aleja más allá de Nietzsche, por cuanto, en el pensamiento de éste, centrado en el ente, queda en cierto sentido liberado el espacio de lo divino y, en cambio, en la dialéctica de Hegel se anega toda irreductibilidad,⁴⁰⁷ haciendo entrar a lo divino mismo en el espacio homogéneo de la causalidad. En lo divino como *Causa sui*, Dios queda dentro, en el extremo, de una uniformidad ilimitada.⁴⁰⁸

proferir lo indecible (es decir a causa de la ‘pobreza de las palabras’ y de los ‘signos desecados’), sino porque precisamente el universal es la verdad de la certidumbre sensible, y es, por lo tanto, precisamente esa verdad lo que el lenguaje dice perfectamente. [...] Mostrar algo, querer asir el Esto en la indicación (*das Diese nehmen*, dirá Hegel más adelante), significa, por tanto, solamente tener la experiencia de que la certidumbre sensible es, en verdad, un proceso dialéctico de negación y de mediación; o sea, que la ‘conciencia natural’ (*das natürliche Bewusstsein*) que quisiera ponerse en el comienzo como el absoluto, es, en verdad, ya siempre una ‘historia’ [*Geschichte*]” G. Agamben, *op. cit.* pp. 28-9.

⁴⁰⁶ “Modelo [*Modell*] es más bien aquello de lo cual el pensar ha necesariamente menester de desembarazarse como de una presuposición natural, de manera tal que este ‘aquello de lo cual’ sea a la par el ‘aquello mediante lo cual’ se desembaraza. En la necesidad de usar modelos, el pensar coincide con el lenguaje. El lenguaje del pensar sólo puede partir del lenguaje natural. Pero éste está, en el fondo, determinado por la historia de la metafísica. En él ya está dada de antemano -al modo de lo evidente de suyo- una interpretación. [...] Como ejemplos de contenidos temáticos pensados a partir de modelos se nombraron [...] la proposición especulativa de Hegel, que es desarrollada tomando por modelo la proposición ordinaria [...] El discurso de modelos ónticos da por supuesto que el lenguaje tiene principalmente un carácter óntico, de manera que el pensar, que sólo puede manifestar mediante la palabra lo que quiere decir ontológicamente, se encuentra en el trance de tener que utilizar al respecto modelos ónticos.” M. Heidegger, “Protocolo de un seminario sobre ‘Tiempo y ser’”, trad. esp. M. Garrido, en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 70.

⁴⁰⁷ El carácter de la dialéctica de ser algo carente de pregunta contrasta con la filosofía heideggeriana como intento de planteamiento de la pregunta por el ser. Así, para Heidegger: “La dialéctica es la dictadura de lo aproblemático. En su red toda cuestión se asfixia [*Die Dialektik ist die Diktatur des Fraglosen. In ihrem Netz erstickt jede Frage*]”. M. Heidegger, “Signos”, en M. Heidegger, *De la experiencia del pensar*, p. 170.

⁴⁰⁸ En la perspectiva onto-teo-lógica de la metafísica se “hace patente y se da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que *Causa sui*. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios.” M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, pp. 98-157, p. 153.

2.10 ...callando de lo divino

Si en Hegel se avanza por la vía lógica “hasta llegar a Dios”⁴⁰⁹, de modo que se predice, profanando, el lugar de lo divino, para Heidegger hay un vaciado en Nietzsche de esta irrefrenable dialéctica de lo divino como *Causa sui*: sería un error, nos dice, creer “que Nietzsche coloca al hombre en el lugar de Dios.”⁴¹⁰ Justamente, el que haya tal vacío en torno a lo divino (por metafísico) es lo que habilita y obliga a la creación de nuevas metas para el superhombre, pero cabe también la posibilidad de que callar acerca Dios sea la vía que rehabilite lo divino: “tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *Causa sui*, se encuentre más próximo al Dios divino.”⁴¹¹

Desde la experiencia de un pensar forzado al abandono, un obligado callarse de lo divino acompaña a aquello que se dice con las palabras. Desde esa experiencia, la afirmación, la proposición indicativa deja de ser gesto de dominio sobre lo dicho y se muestra ahora como un modo de aludir a aquello de lo que no se puede hablar, como tanteo de los límites de lo decible y lo indecible. Siendo el acallamiento en lo dicho con el lenguaje metafísico el modo de nombrar lo divino en el otro inicio, se produce un ‘giro’ en la consideración del propio lenguaje. Si en el primer inicio le tocaba a la palabra retener lo desbordante del fenómeno en su aparecer, ahora despunta como ‘vaciamiento’, como una llamada la atención de lo desbordante en el fenómeno del ‘ahuecamiento’ del ente, de lo que de ser hay ahí. Si para el primer inicio, dar con la palabra era mostrar en el decir mismo el aparecer -primando la fuerza apelativa del decir-, para el otro inicio, la palabra en su cotidianeidad es parte del fenómeno de disolución del ente en su ser, un

⁴⁰⁹ M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 131.

⁴¹⁰ M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, p. 230. Donde se dice a renglón seguido: “Los que así opinen, desde luego piensan poco divinamente la esencia de Dios. El hombre nunca puede ponerse en el lugar de Dios, porque la esencia del hombre no alcanza nunca el ámbito de la esencia de Dios. Por el contrario, sí que puede ocurrir algo que, en comparación con esta imposibilidad, es mucho más inquietante y cuya esencia apenas hemos empezado a pensar todavía. El lugar que, pensado metafísicamente, es propio de Dios, es el lugar de la eficiencia causal y la conservación de lo ente en tanto que algo creado. Pues bien, ese lugar de Dios puede quedarse vacío. En su lugar puede aparecer otro lugar, esto es, un lugar que metafísicamente le corresponda, que no sea idéntico ni al ámbito de la esencia de Dios ni al del hombre, pero con el que el hombre vuelva a alcanzar una relación destacada. El transhombre no ocupará nunca el lugar de Dios, porque el lugar al que se abre el querer del transhombre es otro ámbito de otra fundamentación de lo ente en su otro ser. Este otro ser de lo ente se ha convertido mientras tanto –y es lo que caracteriza el inicio de la metafísica moderna- en la subjetividad.” *Ibid.*

⁴¹¹ M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 153. Lo que en este texto de una conferencia de 1957 se expone como ‘callar’ de lo divino se alinea con la ‘indecidibilidad’ de lo divino de los *Aportes*. En ambos casos, se trata de mantener en vilo lo que sobre lo divino nos toque decir, limitando, pues, las posibilidades de lo dicho en la constatación de la imposibilidad de decirlo todo.

hito más en el rastro que deja la huida de lo divino y el abandono del ente por parte del ser. Será preciso entonces dejar de considerar a la palabra en la positividad de su función referencial y mostrar, a partir de la negatividad del signo, su no ser aquello que no se deja decir. De ese modo, se desplaza la atención de aquello que se mienta en la palabra hacia la posibilidad de la palabra de desmarcarse de la trama de la significatividad que hace mundo. Y ello es posible por ese ‘vaciamiento’ de lo significativo que ha ocurrido en la historia de la metafísica. En este otro inicio del pensar, es preciso que la palabra sea a la vez su otro, la ‘seña’; es preciso que se desdiga eso en lo que la palabra dice, la trama textual, destapándose así su propia posibilidad de poner en entredicho la totalidad de sentido que, sin embargo, se ejecuta en el acto mismo de ruptura con tal totalidad, cada vez que, leyendo propiamente, leemos ‘señas’ en las palabras. La referencialidad es aquí lo negativo y el ‘acontecimiento’ de la lectura es, positivamente, el sustraerse de un mundo vacío por dentro. Es menester, pues, advertir la capacidad de acallamiento que ofrece la palabra en el medio del lenguaje como un indicio de su ‘rebeldía’ (*Aufsässigkeit*), como una ‘llamatividad’ (*Auffälligkeit*) que obliga a prestar atención, a que ‘estemos despiertos’ (*Wachtsein*) ante la posibilidad de que la totalidad de sentido se vuelva imposible; como un tenso ‘apremio’ (*Aufdringlichkeit*) al que nos lleva un acallamiento al que no se puede hacer oídos sordos y dejarse llevar, ‘ausente’ (*Wegsein*). Se trata, pues, de hacerse eco de la grieta que atraviesa la totalidad de sentido, de que en dicha grieta ‘tal vez el pensar sin Dios [...] se encuentre más próximo al Dios divino’ y ello, por cuanto ante ese dios lógico de ‘la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios’.⁴¹²

Cuando Heidegger se desmarca de la lógica hegeliana -en la que el lenguaje es el medio que facilita el movimiento del concepto absoluto-, y lo hace en favor de un lenguaje de la diferencia,⁴¹³ pone el acento en lo cada vez irreductible para dar con los armónicos del ser. En el contexto de una lógica que se fundamenta a sí misma, la imposición de un silencio supone una ‘inhibición desacostumbrada’, en palabras de Hegel, que pone en suspenso al sistema lógico en su pretensión de dar cuenta por completo de la totalidad de lo real. La

⁴¹² “Para Heidegger, se trata de atenerse a lo que no se ha hecho presente con el Dios judío, el Dios cristiano, el Dios de la onto-teología, esto es, que el hombre se halla consigo mismo en el ser, donde él habita antes de todo advenimiento del dios. Si el dios debe advenir, debe presentarse en este habitar del hombre. El ‘dios’ de Heidegger es esta presentación misma, este advenimiento extraño, radical alteridad en el seno del ser.” P. Capelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, trad. esp. P. Corona, FCE, Buenos Aires, 2012, p. 154.

⁴¹³ “Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo, y por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente. Digámoslo con más precisión todavía: para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar -usando un nombre provisional-, es la diferencia en cuanto diferencia.” M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 109.

experiencia de tener que callar acerca de lo divino, su irreductibilidad a lo lógico, reabre la distancia entre lo dicho y el decir o, si lo decimos en términos de la historia de la metafísica, entre la metafísica que ‘se ha tornado cuestionable para el pensar’ y su esencia ‘aún impensada’: “Hoy en día, el que por medio de una larga tradición [*Herkunft*] haya conocido directamente tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere callarse [*schweigen*] cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios. Pues el carácter onto-teológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teología la unidad aún *impensada* de la esencia de la metafísica.”⁴¹⁴

Dicho acallamiento, en el que la metafísica se ve envuelta, nos muestra otra distancia distinta a la que hay entre la proposición del entendimiento y la proposición especulativa. Respecto a la mera escansión del *tempo* para hacer sonar lo armónico del concepto absoluto, la vía heideggeriana entendería el ritmo no como flujo proposicional pendiente de acentuación, no como la lectura lineal a la que obliga la materialidad del texto -para, apenas alusivamente, apuntar a la quizá sufriente “unidad del todo y de sus partes”-,⁴¹⁵ o la dicción que pide cada estrofa del poema -tal sería la consideración de que el que sabe llevar el ritmo es el que sabe cortar el *tempo*-, sino sabiendo que el ritmo de la obra, en este caso la del pensar transitorio, es el “ensamblaje [*Fügung*] del ser (*Seyn*) mismo, de la seña [*Wink*] y de la

⁴¹⁴ M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 121.

⁴¹⁵ No se dice aquí que la lectura de obras hegelianas sea un avanzar lineal, se dice que su pensar reposa en el tramo de la proposición para sacar de ahí la unidad del concepto como momento aglutinante, no como apartamiento y ruptura con lo enunciativo. De la perspectiva total, y por ello concreta, que se precisa para la lectura de Hegel nos habla T. W. Adorno: “La forma hegeliana concuerda con tal intención: nada puede entenderse aislado, todo únicamente en conjunto (con el dolor que, una vez más, el conjunto tiene únicamente en sus momentos singulares); duplicidad de la dialéctica que, verdaderamente, se le escapa a la exposición literaria, ya que ésta es necesariamente finita, en cuanto que denote unívocamente algo unívoco; y por eso es menester concederle en Hegel tanta ventaja. (El hecho de que, por principio, no pueda hacer efectiva de un golpe la unidad del todo y de sus partes se convierte en su flaqueza.) Si bien se convence de su propia inadecuación con respecto a la filosofía hegeliana a toda frase individual de ésta, la forma expresa este hecho al no ser capaz de captar de modo plenamente adecuado contenido alguno [...]; por lo cual la comprensión de Hegel se fragmenta en momentos mutuamente mediados y que, sin embargo, se contradicen. Hegel se resiste a quien no esté familiarizado con su intención total [...] Hegel exige objetivamente, y no sólo para que el lector se habitúe a la cuestión, varias lecturas; mas, indudablemente, si centramos todo en esto, se lo puede falsear una vez más: entonces se produce con facilidad lo que hasta la fecha ha sido más perjudicial para la interpretación, esto es, una conciencia vacía del sistema; la cual es incompatible con que frente a sus momentos no se forme ningún sumo concepto abstracto, sino que sólo pasando por sus momentos concretos se alcance su verdad.” T. W. Adorno, “*Skoteinos*, o cómo habría de leerse”, en T. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, trad. esp. V. Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1974, pp. 121-2.

sustracción de su verdad, algo no forzable.”⁴¹⁶ Si atendemos al ritmo, como ‘ensamblaje’,⁴¹⁷ de los *Aportes*, lo que ‘visto exterior y fragmentariamente’ nos da la impresión de repeticiones vacías en un lenguaje abstruso, se revela en su ‘unidad esencial’. En esa línea hay que entender lo que se nos dice en relación a la ordenación del texto, donde cada una de las secciones de su trazado son totalidades, ‘ensamblajes’, en los que “se intenta decir cada vez lo mismo sobre lo mismo, pero respectivamente desde otro ámbito esencial de lo que el acontecimiento propio nombra”, por cuanto “persistir en lo mismo [*Verharren beim Selben*]” es el ‘testimonio’ (*Zeugnis*) “de la auténtica instancia del pensar inicial [*der echten Inständigkeit des anfänglichen Denkens*], realizarlo puramente según el ensamble [*fugenmässig rein zu vollziehen*], esto es lo más difícil.”⁴¹⁸

La otra distancia que hay aquí, respecto a la aludida entre entendimiento y concepto, no sigue el ritmo cortando el tiempo, de modo que se nos presenta en una unidad armónica, sino que busca instalarse y habitar en la distancia entre lo dicho y el decir, en línea por tanto con la noción de *theorós*, ‘el que asiste a un juego’, como el dar cuenta del carácter desoculto de aquello que se toma en consideración.⁴¹⁹ El habitar en la distancia, que es lo propio del trágico preguntar filosófico, en el primer inicio pasaba por contener el ente en su aparecer; para el pensar transitorio, que es quizá ya el del otro inicio, la experiencia de habitar en la distancia sólo es posible como algo inherente a la ‘seña’. Entonces, una misma sustracción de lo enunciado cada vez, en cada sección de los *Aportes*, en cuanto son ‘ensamblajes’ (*Fügungen*) nos hacen señas hacia lo que de ser, de una ‘demasía’ (*Übermass*) inagotable, hay en este decir del ser.⁴²⁰

Es preciso, no obstante, para la comprensión de la distancia inherente a la seña como aquello, palabra o ente, significativo para el otro inicio, determinar igualmente la distancia que constituye a la palabra inicial del primer inicio y que Heidegger entiende que se corresponde con su ‘significado fundamental’, sobre el que el lenguaje del ente ha ido añadiendo capas de encubrimiento.

⁴¹⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 79/81. Cfr. *supra*, n. 63.

⁴¹⁷ A raíz de la caracterización del ritmo de un poema de S. George, dice Heidegger en términos generales: “Ritmo, *rysmóz*, no quiere decir fluvio o flujo, sino juntura (*Fügung*). El ritmo es lo que reposa, lo que junta y dispone la puesta en camino (*Be-wegung*) de la danza y del canto y que de este modo los deja reposar en sí mismos. El ritmo concede el reposo.” M. Heidegger, “La palabra”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 171.

⁴¹⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 80/82 [trad. modif.]

⁴¹⁹ Tal modo de acentuar conviene con el *témnein* que “significa: cortar, separar una parte” y que sería el modo en que los romanos entienden el *theoréin*, traduciéndolo por *contemplari*, de modo que “[e]n la *theoría* convertida en *contemplatio* se anuncia el momento del mirar incisivo y separador, preparado ya por el pensar griego.” Por su parte, la *theoría* en el sentido más temprano “es la respetuosa atención al estado de desocultamiento de lo presente. La teoría, en el sentido antiguo, es decir, primero -en modo alguno en el sentido anticuado-, es el mirar cobijante de la verdad [*hütende Schauen der Wahrheit*].” M. Heidegger, “Ciencia y meditación”, en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 39.

⁴²⁰ Cfr. *supra*, n. 63 y cfr. *infra*, n. 1770.

2.11 *Dar un paso atrás en la palabra*

Entiéndase aquí que no se trata del proceso de recubrimiento de un significado prístino originario que, gastado por el tiempo de la historia y por el uso de las sociedades, haya perdido su autenticidad. Se trata, más bien, de un proceso por el que se le pierde el rastro al carácter constitutivo de la distancia que domina en el 'significado fundamental' de la palabra inicial. Visto así, el recorrido hacia eso primero inicial no consiste en quitar capas de significado para dar con un núcleo unívoco primigenio, no es una profundización en el ámbito de la semántica, y sí en una recuperación del carácter indecible en el que hace pie ese decir la palabra inicial en su 'significado fundamental', de la exterioridad invocada en la significatividad inicial del mundo griego más temprano.

Se trata de una distancia que se hace notar de otro modo en el agotamiento del sentido del que parte el nihilismo y que da pistas de cómo entender la palabra cuando sostiene el decir del ser, en cuanto experiencia de un pensamiento 'concreto' en cuanto 'fundamental',⁴²¹ lo cual se advierte sólo en la llegada de la metafísica a su límite, es decir, en el hecho de que el desenvolvimiento del modo de pensar metafísico hace patente, a través de su desbocada inercia, una falla, la necesidad de interrumpir la concatenación de enunciados -o sea, de cortocircuitar el modo de reificación de la metafísica- en torno a eso divino que, tal como entiende Heidegger que ocurre, se vuelve transparente y se nivela con lo óntico. Esa llamada al acallamiento que se produce dentro de la metafísica se convierte en una provocación para el estilo metafísico de pensar, es decir, para la seguridad obtenida a partir de la consideración del ente como 'presencia estable' (Grecia), como 'representación' (Modernidad) o como 'planificación' (Cibernética).⁴²²

Tomando la lógica hegeliana como la vía metafísica que llega a los límites de su fundamentación, se hace notar que el incremento en la capacidad de hacer transparente y dominable a lo ente en su totalidad precisa de la equiparación de lo ontológico, como pensar,

⁴²¹ "Nunca se puede filosofar 'así en general', sino que todo auténtico problema filosófico es, en cada caso, un problema único específico. Pero, por otra parte, ningún problema filosófico auténtico es lo que podría llamarse una cuestión especial: todo problema auténtico es un problema fundamental." M. Heidegger, *Problemas metafísicos de la lógica*, trad. esp. J. J. García, Síntesis, Madrid, 2009, p. 17.

⁴²² Leyendo a Heidegger, en una afirmación del año 64: "No hace falta ser profeta para saber que las ciencias que se van estableciendo, estarán dentro de poco determinadas y dirigidas por la nueva ciencia experimental, que se llama Cibernética. Ésta corresponde al destino del hombre como ser activo y social, pues es la teoría para dirigir la posible planificación y organización del trabajo humano. La Cibernética transforma el lenguaje en un intercambio de noticias. Las Artes se convierten en instrumentos de información manipulados y manipuladores. El despliegue de la Filosofía en ciencias independientes -aunque cada vez más decididamente relacionadas entre sí- es su legítimo acabamiento. La Filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que opera en sociedad. Sin embargo, el rasgo fundamental de esa cientificidad es su carácter cibernético, es decir, técnico. Presumiblemente, se pierde la necesidad de preguntarse por la técnica moderna, en la misma medida en que ésta marca y encauza los fenómenos del mundo entero y la posición del hombre en él." M. Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", pp. 79-80.

con lo óntico. Un pensar en el que el ámbito de la esencia se inscribe en un movimiento sobre sí para el que la “verdad de la esencia es el concepto, en el sentido del saber in-finito que se sabe a sí mismo”,⁴²³ siendo a la vez un pensar que atiende exclusivamente al ente: “Hegel, fiel a la tradición, encuentra el asunto del pensar en lo ente en cuanto tal y en su conjunto, en el movimiento del ser desde su vacuidad hacia su plenitud desarrollada”⁴²⁴. De ese modo, en este pensar ‘esencia’ y ‘verdad’ se inscriben dentro del sistema, formando parte de un movimiento circular perfecto, el de un pensar que da vueltas sobre sí,⁴²⁵ anegando todo estar expuesto a ‘lo otro’, obturando todo preguntar, por tanto,⁴²⁶ y exigiendo para su completud incluir los saberes de la *metaphysica specialis*, como el teológico. Es ahí donde el movimiento en torno a sí del ser se muestra inane para las propias pretensiones de la filosofía en cuanto preguntar ‘abarcante’ -y, por eso, ‘metafísico’ en un sentido concreto en la obra de Heidegger-, donde el discurso filosófico ‘no nos dice nada’ de lo humano.⁴²⁷ En definitiva,

⁴²³ “Para Hegel, ser quiere decir en primer lugar, pero nunca únicamente, la ‘inmediatez indeterminada’. Aquí, el ser está visto desde la perspectiva de la mediación determinante, es decir, a partir del concepto absoluto, y, por eso mismo, apuntando hacia él. ‘La verdad del ser es la esencia’, esto es, la reflexión absoluta. La verdad de la esencia es el concepto, en el sentido del saber in-finito que se sabe a sí mismo. [Die Wahrheit des Wesens ist der Begriff im Sinne des un-endlichen Sichwissens]. El ser es el absoluto pensarse a sí mismo del pensar. Sólo el pensar absoluto es la verdad del ser, ‘es’ ser, y aquí verdad quiere decir siempre el conocimiento con certeza de sí mismo de lo conocible en cuanto tal [Wahrheit heisst hier überall: die ihrer selbst gewisse Gewusstheit des Wissbaren als solchen].” M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 101.

⁴²⁴ M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 125.

⁴²⁵ “El ser se manifiesta como movimiento que da vueltas en torno a sí mismo desde la plenitud a la más extrema enajenación, y desde ésta, hasta la plenitud consumada en sí misma. De este modo, el asunto del pensar es, para Hegel, el pensar que se piensa a sí mismo en cuanto ser que gira en torno a sí. Dándole una vuelta, no sólo justificada, sino necesaria, la frase especulativa dice así acerca del comienzo [Anfang]: ‘El resultado es el comienzo’. En realidad, hay que comenzar [anfangen] con el resultado, puesto que el comienzo resulta de él.” M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 119.

⁴²⁶ Cfr. *supra*, n. 407.

⁴²⁷ Citaremos ahora uno de los textos en la órbita de la Metaontología, aclarando antes que en ese momento Heidegger piensa ‘lo metafísico’ en el sentido en que venía pensando ‘lo hermenéutico’, es decir, que hay aquí por un tiempo una “apropiación positiva del concepto de metafísica, al final de los años veinte [...] en tanto en cuanto justamente bajo el título ‘metafísica’ emprendía Heidegger entonces un regreso desde el ámbito ‘ontológico-fundamental’, y en esa medida, ‘trascendental’ y ‘de filosofía primera’, a la totalidad de lo ente [...] en la que siempre ya se encuentra arrojado el proyecto (la trascendencia). Reganaba así la hermenéutica de la facticidad de su primeros años de Friburgo en aquella ‘catolicidad’ es decir, universalidad como totalidad situada en la apertura del instante (y, por tanto, solidaria de la más radical singularización de la existencia comprometida en la tarea del pensamiento), que sólo desde la ontología radicalizada y universalizada puede alcanzarse.” M. Callejo, “Hermenéutica como metafísica en la dimensión de la ontología fundamental. Consideraciones en torno a un concepto de filosofía (Parte I)”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 26, 1992, pp. 135-65, p. 140. Contando con esto, leemos en el comienzo de “¿Qué es metafísica?”: “Según Hegel -desde el punto de vista del sano sentido común- la filosofía es el ‘mundo al revés’. Por eso, lo particular de nuestra

se trata de la interpelación de unos interrogantes insoslayables para el ser humano, que definen y delimitan además su esencia -recordemos de nuevo el papel motor del 'ente que pregunta' que posibilita el arranque de la Ontología fundamental- aquellas preguntas que no se puede evitar hacer y en cuyo abordaje se perfila el ser humano.⁴²⁸

Esta imposibilidad de deshacerse de los interrogantes metafísicos, que desbordan toda posible respuesta y que la dialéctica hegeliana parece haber desestimado, tal como refleja Heidegger cuando la califica de 'lo carente de pregunta' (*fraglos*), se vuelve para éste el ámbito en el que es posible una decisión acerca de lo humano. En el curso del año 29-30, coetáneo de la conferencia "¿Qué es la metafísica?", por tanto, en la misma órbita metaontológica, se resalta de la filosofía que "[e]lla misma *es* sólo cuando filosofamos. *Filosofía es filosofar*. [...] Metafísica como filosofar, como nuestro propio filosofar, como hacer humano: ¿cómo y adónde se nos ha de retirar la metafísica como filosofar, como nuestro

manera de comenzar hace precisa una caracterización previa, que surge de una doble característica del preguntar metafísico. Por un lado, toda pregunta metafísica abarca siempre la totalidad de la problemática de la metafísica. Es esa propia totalidad. Así pues, toda pregunta metafísica sólo puede ser preguntada de tal modo que aquel que la pregunta -en cuanto tal- está también incluido en la pregunta, es decir, está también cuestionado en ella. De aquí deducimos que el preguntar metafísico debe ser planteado en su totalidad y desde la situación esencial del *Dasein* que pregunta. Preguntamos aquí y ahora, para nosotros. Nuestro *Dasein* -en la comunidad de investigadores, profesores y estudiantes- está determinado por la ciencia. ¿Qué ocurre de esencial con nosotros en el fondo del *Dasein*, desde el momento en que la ciencia se ha convertido en nuestra pasión?" M. Heidegger, "¿Qué es metafísica?" (1929), en M. Heidegger, *Hitos*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2014, pp. 93-108, pp. 93-4.

⁴²⁸ Respecto a este punto, afirmaba Kant que "[e]s inútil la pretensión de fingir *indiferencia* [Gleichgültigkeit] frente a investigaciones cuyo objeto *no* puede ser *indiferente* a la naturaleza humana. Incluso esos supuestos *indiferentistas*, por mucho que se esfuercen en disfrazarse transformando el lenguaje de la escuela en habla popular, recaen inevitablemente, así que se ponen a pensar algo, en las afirmaciones metafísicas frente a las cuales ostentaban tanto desprecio." I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. esp. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1993, pp. 8-9. Haciendo de la necesidad virtud, en ese indiferentismo advertía Kant una situación de llegada, que se trataba en realidad de una consecuencia de la recaída en un "anticuado y carcomido *dogmatismo*" en lo relacionado con la ciencia y sus métodos, de tal forma que en esa situación en la que "reina el hastío [*Überdruß*]", el indiferentismo no es mera desatención sino que surge en una época "que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas", es decir, la de una "*crítica de la razón pura*". I. Kant, *ibid.* De forma parecida, hemos visto cómo Heidegger apela a la tonalidad fundamental del aburrimiento para establecer un punto de arranque en los *Aportes* desde el que quedarse al margen del modo metafísico de habitar un mundo sostenido por el 'emprendimiento' (*Betrieb*). Ese mismo 'llamamiento', si bien que no 'a la razón', se vuelve a llevar a primer plano al reparar en la omisión de la pregunta por el ser (cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 25). Será también la indiferencia ante tal pregunta lo que posibilite la tarea encomendada al proyecto histórico-esencial, por cuanto "la 'indiferencia' del ser, su vaciedad y generalidad en el final de la Modernidad es [...] el inquietante estado de cosas que, como experiencia del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), mueve la 'meditación' heideggeriana como preparación de la que Heidegger denomina 'decisión única' (*Besinnung*, §41 y 68)." M. J. Callejo, "Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de 'los límites de la sensibilidad' (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)", p. 220 n.

propio filosofar, como hacer humano, si después de todo nosotros mismos somos los hombres? ¿Pero sabemos pues lo que nosotros mismos somos? ¿Qué [Was] es el hombre?"⁴²⁹ En ese preguntar, permaneciendo en él, es como se advierte la 'oscuridad esencial' para el hombre que es su existencia,⁴³⁰ de tal modo que, contando con que el 'acaecer' o 'acontecer' (*Geschehen*) remite a la existencia,⁴³¹ la propia metafísica "es un acontecer fundamental [*Grundgeschehen*] en la existencia humana".⁴³² Para que se lleve a cabo tal acaecer, es preciso que la metafísica -entendida aquí en clave metaontológica- nos incluya dentro de aquello por lo que pregunta: "La metafísica es un preguntar en el que preguntamos en el conjunto de lo ente, y en el que preguntamos de tal modo que nosotros mismos, los inquirientes, somos puestos conjuntamente en la pregunta, somos puestos en cuestión."⁴³³

Contando con el constitutivo carácter abarcante de la metafísica, la expansión de lo filosófico en lo divino, en una suerte de 'teología de la causalidad' permite advertir un desajuste en el procedimiento lógico que nos hace retroceder,⁴³⁴ que nos inhibe de esa

⁴²⁹ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, p. 27.

⁴³⁰ Algo a lo que no se accede por vía comparativa: "Si esta pregunta de qué es la metafísica queremos indagarla por *las* vías tal como se nos sugieren inmediatamente y como han sido seguidas desde antiguo, si determinamos la filosofía como ciencia o como proclamación de una visión del mundo, o si intentamos comparar la filosofía con el arte y la religión, o si finalmente pasamos a determinar la filosofía mediante una orientación histórica, entonces resulta que con todo ello nos estamos moviendo por rodeos, por rodeos no sólo en el sentido de que sean más extensos, sino en el sentido de que sólo estamos dando vueltas en torno al asunto. Estos rodeos son en realidad sendas perdidas, caminos que de pronto se interrumpen, que conducen a un callejón sin salida." M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. esp. A. Ciria, Alianza, Madrid, 2010, pp. 30-1. Por el contrario, frente a estas 'sendas perdidas', a lo que a esta altura se refiere Heidegger con ellas, resalta el carácter de atingencia que corresponde al abordaje directo de las preguntas metafísicas "que nos muestran algo esencial: que no hemos de rehuir en absoluto la tarea de captar la filosofía y la metafísica mismas inmediata y directamente; que precisamente esto es lo difícil, permanecer realmente en aquello por lo que se pregunta y no sustraerse a sí mismo por rodeos. Este permanecer allí es la dificultad peculiar, sobre todo porque la filosofía, tan pronto como la indagamos seriamente a ella misma, se nos retira hacia una oscuridad peculiar, hacia allí donde realmente está: como hacer humano en el fondo de la esencia de la existencia humana." M. Heidegger, *op. cit.*, p. 31.

⁴³¹ Pues la dimensión del 'acontecer' o 'acaecer' (*Geschehen*) a la que remite la 'historia' (*Geschichte*), no es sino la de la "historia de la existencia [*Daseinsgeschichte*]" . Así, refiriéndose Heidegger a los conceptos filosóficos, indicativo-formales, nos dice que "*la conexión original y única de los conceptos está fundada ya por la existencia misma. [...] La conexión es en sí misma histórica, está oculta en la historia de la existencia [Der Zusammenhang ist in sich geschichtlich, in der Daseinsgeschichte verborgen].*" M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, p. 358.

⁴³² M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, p. 32.

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ "Pero suponiendo que la filosofía, entendida como pensar, sea la entrada libre y emprendida espontáneamente dentro del terreno de lo ente en cuanto tal, entonces el Dios sólo puede llegar a la filosofía en la medida en que ésta exige y determina según su esencia que Dios entre en ella, así como el modo en que debe de hacerlo. Por ello, la pregunta ¿cómo entra el Dios en la filosofía?, nos hace retroceder a la pregunta [*fällt darum auf die Frage zurück*]: ¿de dónde procede la constitución de la esencia onto-teológica de la metafísica? Pero aceptar la pregunta, planteada en estos términos, significa

tendencia a la unidad del concepto que se mueve en círculos en torno al ser, en el que lo no puesto en cuestión en la metafísica hegeliana -el 'nosotros-lector' del que venimos hablando- se hace patente como lo impensado que desestabiliza la seguridad y pretensión de un cierre sobre sí del binomio pensar-y-ser. La contra-argumentación frente a la pretensión de totalidad de la lógica se acredita ante la falta de interpelación que lo divino como *Causa sui* tiene para el que pregunta en la propia falta de preguntas y de cuestionamiento acerca de lo ente,⁴³⁵ aquello a lo que la Ontología fundamental acude para preguntar por el ser. La metafísica, allí donde no hay un 'ente que pregunta', como somos 'nosotros' -'ente', que es tanto 'aquello respecto de lo que nos comportamos' como 'nosotros mismos'-,⁴³⁶ se pierde como pensar, por cuanto lo que de esencial hay en ella tiene que ver con ese carácter insoslayable de establecer preguntas y no con el hallazgo de un movimiento perfecto cerrado sobre sí como respuesta.

Pero, gracias a esta *hybris* lógica, se hace hueco en el interior del movimiento circular sobre el ser una inseguridad, una imposibilidad de cubrir con el lenguaje metafísico dicho hueco en su interior, que pone en solfa la seguridad ganada con la consideración del ente como 'factura' (*Gemächte*), tal como lo produce el mundo de la técnica.⁴³⁷ Entiéndase que este dominio de la técnica, o de la 'factibilidad', tanto monta, no traduce el predominio del hacer sobre el pensar y sí el de un determinado modo de decir el ente, de nombrarlo, que guía un determinado modo de interpretar, de obrar y de actuar habilitados, y encapsulados, por dicho decir el ente en la verdad de su aparecer.⁴³⁸ A partir del acallamiento que se produce en el interior de la metafísica, se puede hablar de un periclitar de eso que en los *Aportes* se llama 'factibilidad' -que corresponde a lo que, posteriormente, nombra el 'emplazamiento' (*Gestell*)- y que se refiere al proceder sistemático con el que se reifica la mirada metafísica sobre el ente. Un periclitar de un proceder que se sostenía en el relato de ser, pretendidamente, lo ilimitado y que ahora se hunde ante una inminencia, anunciada como 'preludio', en la propia metafísica: "Lo que experimentamos en la com-posición [*Ge-stell*]

consumar el paso atrás [*den Schritt zurück vollziehen*]." M. Heidegger, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", p. 123.

⁴³⁵ Para la mirada metafísica, "el ente, en el sentido de lo objetivamente presente ante la mano" es tanto 'lo incuestionable' (*Fraglose*) como 'lo impalpable' (*Untastbare*). M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 353/444.

⁴³⁶ Cfr. *infra*, n. 555.

⁴³⁷ Cfr. en M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, por ejemplo en p. 102/111, donde se habla del ente como 'factura' o 'hechura' (*Gemächte*), "en tanto ahora el ente es tomado y dominado sólo en su objetividad".

⁴³⁸ "Factibilidad [*Machenschaft*] como dominio del hacer [*Machens*] y de la factura [*Gemächtes*]. Pero en esto no ha de pensarse en obrar y actividad [*Tun und Treiben*] humanos y su emprendimiento [*Betrieb*], sino al revés, que tal cosa es sólo posible en su incondicionalidad y exclusividad en base a la factibilidad. Ésta es el nombramiento de una determinada verdad del ente (de su entidad) [*die Nennung einer bestimmten Wahrheit des Seienden (seiner Seiendheit)*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 131-2/117.

como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es sólo el *preludio* [Vorspiel] de lo que se llama acontecimiento de transpropiación [*Er-eignis*].”⁴³⁹

Recupera aquí Heidegger un término que le permite apuntalar lo esencial del proyecto histórico-esencial -es decir, el proyecto dedicado a diferenciar y acreditar la vinculación del ser con la existencia, así como la de ésta y el ser con lo humano y la totalidad del ente- como es el de ‘acontecimiento propio’ (*Ereignis*), que seguirá siendo básicamente aquello a lo que remitía en los primeros textos de Heidegger, es decir, lo que queda al margen del proceder de todo ‘procedimiento’ (*Vorgang*) aquello que no se puede llevar a significado.⁴⁴⁰ Esta marginalidad define igualmente en lo histórico-esencial a aquello que tiene ‘carácter de apropiación’ (*Ereignischarakter*) como lo inservible, no forzable, que no puede ser puesto en

⁴³⁹ M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, M. Heidegger, “El principio de identidad”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, pp. 61-97, p. 87. Ese carácter dislocado del ‘emplazamiento’ (*Gestell*), que trasparece desde el vínculo entre ser y hombre vuelto hacia ‘lo otro’, lo encontramos en nota al pie de la edición de 1950 de “La sentencia de Anaximandro”, donde se habla del emplazamiento “como el olvido más extremo y a la vez como señal del acontecimiento propio [*Wink in das Ereignis*]”. M. Heidegger, *GA 5: Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 373 n.

⁴⁴⁰ El joven Heidegger, en sus trabajos dedicados a delimitar la teoría del conocimiento frente a lo que irá conformándose como una hermenéutica de la vida fáctica, centrada en la noción fenomenológica de vivencia, señala dos ámbitos distintos: “Llamamos pro-ceso [*Vor-gang*] al acontecer objetivado, al acontecer como algo objetivo y conocido; este acontecer pasa simplemente delante de mí yo cognoscente y establece con ese yo una relación meramente cognoscitiva, de manera que esta depauperada referencia al yo queda reducida a una vivencia mínima. La naturaleza de la cosa y del conjunto de cosas se da sólo en el conocimiento, es decir, en el comportamiento teorético y para el yo teorético. En el comportamiento teorético me dirijo hacia algo, pero yo no vivo (en cuanto yo histórico) en contacto con este o aquel elemento mundano.” M. Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. esp. J. A. Escudero, Herder, Barcelona, 2005, p. 89. “En el ver de la cátedra estoy plenamente presente con mi yo [...] mi yo resuena en ese ver, es una vivencia exclusivamente mía, y así la veo. Sin embargo, no se trata de un proceso, sino de una *apropiación* [*Ereignis*] (un no-proceso, en la vivencia interrogativa un residuo de esta apropiación). La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia. En el momento en que comprendo la vivencia de esta manera, dejo de comprenderla como un proceso, una cosa o un objeto para pasar a comprenderla como algo completamente nuevo, como una apropiación. [...] A-propiación no significa que yo me apropie la vivencia desde fuera o desde cualquier otro lugar; ‘fuera’ y ‘dentro’ tienen aquí tan poco sentido como ‘físico’ y ‘psíquico’.” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 91. En este texto, se sirve Heidegger de la noción de ‘apropiación’ en el contexto de la vivencia como preguntar, como aquella actitud interrogativa específicamente filosófica que “está movida por un impulso que busca el conocimiento, y este impulso surge del *thaumádsein*, del sorprenderse y del maravillarse.” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 81. Así, en el apartado “El papel del que pregunta”, tras señalar el carácter no objetivo, no observable, de la vivencia dice: “Yo pregunto: ¿hay o se da algo? El ‘se da’ es un ‘darse’ para un yo -y, con todo, no soy yo para *quien* y hacia *quien* se dirige el sentido de la pregunta. Se ha abierto todo un conjunto de problemas completamente nuevos. [...] cuestiones que en sí mismas apuntan hacia nuevos contextos de significado. Por extrañamente simple y primitiva que sea la vivencia de la pregunta, ésta mantiene una peculiar dependencia con respecto a todos sus componentes. Sin embargo, con esta vivencia se puede lograr ahora una comprensión fundamental y esencial (de la caracterización de la vivencia como apropiación, como algo adherido a un significado, como algo no objetivo).” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 84.

circulación en aras de hacer efectivo procedimiento significativo alguno, tal como corresponde a un decir “que no está frente a lo por decir, sino que es éste mismo en tanto el esenciarse del ser”.⁴⁴¹

Volviendo a la distancia en el ahora de la metafísica, la herida que se abre en su interior no se queda en un gesto de ruptura, no se sostiene como mero franqueamiento de la metafísica sino que inaugura un ámbito para el pensar que, por contraste con “la ciencia de Dios”, que correspondería a la vía hegeliana de pensar lo divino, nos recuerda lo divino según “el decir mítico-poético sobre los dioses”,⁴⁴² un decir estrechamente vinculado a prácticas rituales y cultos que se convierte en una objeción *de facto*, incapaz de llevarse a síntesis especulativa, la caracterización de lo divino tal como la lógica metafísica la describe.⁴⁴³ En esa vinculación mítico-poética, el decir mismo es tal como limitación a partir de lo divino, que es aquello irreductible al decir mismo. El decir es un retroceder ante lo divino, preservando así un espacio inviolable de silencio en el que la distancia con lo divino se muestre. Lo divino mismo es esa irreductibilidad de la distancia, es lo indecible como tal, lo inaparente que no puede profanarse.

Esta perspectiva, en la que se advierte un exceso en el procedimiento lógico metafísico que se tiene que salir de las pretensiones abarcales del preguntar metafísico mismo, la lleva Heidegger al ámbito del pensar, para contrastar en él el proceso acumulativo del desarrollo y ‘formación’ (*Bildung*) del pensar especulativo hegeliano con un pensar que atiende a eso irreductible. Así, coincidiendo con Hegel en que “la norma para el diálogo con la tradición histórica [*die Massgabe für das Gespräch mit der geschichtlichen Überlieferung*]” consiste en “penetrar en la fuerza del pensar anterior [*früheres Denken*]”,⁴⁴⁴ sin embargo, la perspectiva adoptada por éste para su filosofía de la historia se centra en la doctrina positiva de cada uno de los pensadores.⁴⁴⁵ Por su parte, para el pensamiento de lo irreductible, de la finitud, que ya desde lo divino como lo indecible está indicando hacia la distancia abierta en el interior de la totalidad de lo ente, el modo de atestiguar esa fuerza del pensar anterior no se recoge

⁴⁴¹ Cfr. *supra*, n. 13.

⁴⁴² “‘*theología*’ significa en primer lugar el decir mítico-poético sobre los dioses, fuera de cualquier relación con alguna doctrina de fe o de una iglesia”, M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 119

⁴⁴³ O sea, repitiendo lo ya citado anteriormente, que “[a]nte la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios.” M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 153.

⁴⁴⁴ M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, p. 111.

⁴⁴⁵ “Hegel encuentra la fuerza de los pensadores en lo que pensó cada uno [*in dem von ihnen Gedachten*], en la medida en que esto puede ser asumido como un grado [*Stufe*] correspondiente del pensar absoluto. Y éste sólo es absoluto porque se mueve dentro de su proceso dialéctico-especulativo, para el que requiere la gradación.” M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, pp. 109-11.

“en lo ya pensado, sino en un impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial. Pero lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado [*erst bereitet das noch Ungedachte*], que en su sobreabundancia [*Überfluss*], retorna siempre de nuevo. La medida [*Massgabe*] de lo impensado no conduce a integrar lo pensado con anterioridad dentro de un desarrollo y una sistematización [*Entwicklung und Systematik*] todavía más altos y que lo superan, sino que exige la puesta en libertad del pensar transmitido [*Freilassung des überlieferten Denkens*] para que pueda entrar en su ser anterior [*Gewesenes*] todavía conservado.”⁴⁴⁶

Esto, nos dice Heidegger, es lo que ‘domina desde el inicio a la tradición’, al legado transmitido del pensar (*dies durchwaltet anfänglich die Überlieferung*), es lo que esencia anticipadamente en ella, “y con todo, sin ser pensado expresamente como lo que inicia”.⁴⁴⁷ Con ello, lo que se hace patente en el acallamiento de todo lo dicho, del todo dicho en el lenguaje metafísico, es que el fondo sobre el cual se produce presencia -ámbito del aparecer para la factibilidad- y se informa sobre ella, se difunde novedad -ámbito del lenguaje como instrumento-, es el fondo de un disimulo, de un encubrimiento de la totalidad del fondo que, vuelto monocorde en su capacidad de llamar la atención, imita aquel *épos* que permitía, en el decir cosas, advertir la distancia siempre ya diferida de las cosas respecto del fondo -es lo que corresponde al *a priori* como fundamentación del ente en su entidad-. Ahora, la factibilidad cubre por completo y asimila esa distancia como modo de producción de objetos (*Gemächte*), a partir de una decisión, de un pronunciarse sobre esa distancia con el que arranca el pensamiento occidental.

Respecto de esa decisión, y en contraste con la mirada hegeliana que sigue el desenvolvimiento del pensar a partir de las doctrinas positivas, se trata de dar un “paso atrás”, de retroceder para pensar a raíz de la experiencia de la metafísica en su cuestionabilidad:

“El pensar retrocede ante su asunto, el ser, [*Das Denken tritt vor seiner Sache, dem Sein, zurück*] y con ello, lleva lo pensado a una posición contraria [*Gegenüber*], que nos permite contemplar el conjunto de esta historia [*das Ganze dieser Geschichte erblicken*], al prepararle [*bereitstellt*] el ámbito que va a ocupar, y en concreto, desde la perspectiva de lo que se constituye en fuente de todo ese pensar [*Quelle dieses ganzen Denkens*]. A diferencia de lo que ocurre en Hegel, éste no es un problema heredado y ya formulado, sino precisamente lo no preguntado [*Ungefragte*] por nadie a lo largo de toda esa historia del pensar. Lo llamaremos provisional e inevitablemente, con

⁴⁴⁶ M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, p. 111.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

palabras del lenguaje de la tradición [*im Sprache der Überlieferung*]. Hablamos de la *diferencia* [Differenz] entre el ser y lo ente.”⁴⁴⁸

Esto que es ya la metafísica en perspectiva histórico-esencial, a lo que se llega dentro de la propia metafísica en su desenvolvimiento lógico más logrado, es decir, que hay algo impensado en la pretendida totalidad de la ‘factibilidad’, o del ‘emplazamiento’, y que Heidegger ha signado como la distancia de un paso atrás que “va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica”, sólo ha podido mostrarse a partir del propio desenvolvimiento de la metafísica y es ésta misma la que habilita a recuperar una distancia, irreductible, entre lo metafísico y lo esencial -que en la lógica hegeliana remitía a la certeza de un saber de sí-:

“[e]l paso atrás [*Schritt zurück*] desde la metafísica hasta su esencia, recaba una duración y una capacidad de resistencia [*Dauer und Ausdauer*] cuya medida desconocemos. Sólo está clara una cosa: el paso precisa de una preparación [*Vorbereitung*] que debe ser intentada aquí y ahora, pero teniendo presente a lo ente en cuanto tal en su conjunto tal y como es ahora [*dies jedoch angesichts des Seienden als solchen im Ganzen, wie es jetzt ist*] y como empieza a mostrarse cada vez de modo más claro [*und sich zusehends eindeutiger zu zeigen beginnt*]. Lo que es ahora, se encuentra marcado [*geprägt*] por el dominio de la esencia de la técnica moderna”.⁴⁴⁹

Este punto, descrito así en el año 57, es el que encontramos en los *Aportes*, donde se contempla la metafísica en ‘el conjunto de su historia’, en el abordaje fenomenológico del ente en su totalidad, y que habilita a esa preparación de un retroceso respecto de la inercia del ser de la metafísica. Pero dicha ‘preparación’ no puede hacerse oír en los moldes de un lenguaje construido con lo dicho y pensado en los ‘posicionamientos metafísicos fundamentales’. De ahí que, en *Identidad y diferencia*, tras resaltarse el resabio metafísico de la palabra *Differenz*, se haga sonar el ámbito inicial en el que se inscribe la concatenación de posicionamientos metafísicos:

⁴⁴⁸ M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 113. Hemos visto cómo a partir de un ‘retroceso’ en relación a lo divino se abría la posibilidad de un ‘paso atrás’ respecto de todo lo metafísico – *cfr. supra*, n. 434- que se apuntala ahora con este pasaje en el que el pensar ‘retrocede’ ante el ser. En esta perspectiva, en la que el parapeto ante el avance de lo lógico que se logra en torno al asunto de lo divino, se abre luego a la totalidad de lo ente, es interesante la referencia que se ha establecido en el uso por parte de Heidegger de la noción del ‘paso atrás’ (*Schritt zurück*). Sobre dicha referencia, leemos que Heidegger “sostiene la afirmación según la cual el acceso al verdadero saber no se realiza en el progreso acumulativo, sino en el retroceso ante lo original. Decía Lutero en ocasión de la controversia de Heidelberg: ‘Que aquel que quiera transformarse en sabio no busque la sabiduría progresando, sino que se vuelva loco buscando la locura, es decir, retrocediendo’. ¿Qué se dice allí sino la determinación del *Schritt zurück*? Podemos recoger de este modo un nuevo rasgo de la ‘procedencia teológica’ de Heidegger.” P. Cappellet-Dumont, *op. cit.*, pp. 215-6.

⁴⁴⁹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 115.

“El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferencia [*Differenz*] en cuanto tal, hasta lo por pensar [*das zu-Denkende*]: el olvido [*Vergessenheit*] de la diferencia. El olvido que está aquí por pensar es ese velamiento pensado a partir de la *Léthe* (encubrimiento) de la diferencia en cuanto tal, velamiento que se ha sustraído desde el principio [*anfänglich entzogen hat*]. El olvido forma parte de la diferencia, porque ésta pertenece a aquél. [...] La diferencia de ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia [*das abendländische Denken im Ganzen seines Wesens*], puede ser lo que es. Por ello, el paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica.”⁴⁵⁰

Tenemos aquí los dos trazados que se precisan para que se habilite un franqueamiento desde la trabazón cerrada sobre sí de la metafísica: de una parte, la ‘preparación’ a partir de la consideración de la totalidad del ente “aquí y ahora”, tal como es según la factibilidad, según la técnica moderna pero, de otra parte, y antes aún, el ‘recuerdo’ del olvido acreditado en el propio desenvolvimiento de la metafísica que cae en la cuenta de una distancia respecto de sí y lleva así a cabo un vuelco por el que la esencia se disloca de su inscripción dentro del movimiento circular de ser-y-pensar, y pasa ahora a esta ‘totalidad de la esencia’ referida al pensamiento occidental. Lo esencial deja de referirse a un movimiento lógico y pasa a indicarnos un proyecto histórico, el del pensamiento occidental. El movimiento aquí no va del tráfago de lo ente a una huida en los *lógoi*, sino de lo lógico del pensar a lo histórico de un pensar y esto es algo que se puede localizar en la dependencia del término *Differenz* que, al apelar en él a la experiencia de un olvido, nos remite a la palabra *Léthe*.

Hemos visto cómo Heidegger, en *Identidad y diferencia*, una vez ha resaltado la *Differenz* frente al Absoluto hegeliano, vincula dicha diferencia entre ser y ente a un campo semántico y un lenguaje distintos, al olvido de esa diferencia tal como es “pensado a partir de la *Léthe* (encubrimiento) de la diferencia en cuanto tal.” De esa manera, lo que ahí está pensado como “paso atrás”, urgido por el propio modo de preguntar de la metafísica, queda retratado como el retroceso que el mismo desenvolvimiento metafísico ha vuelto necesario, hacia lo inicial del pensar occidental del que se hace depender así lo esencial del pensar metafísico. Se habilita con ello un pensar de lo inicial que no consiste en retomar el hilo de conversación filosófica que han dejado pendiente de respuesta los sistemas filosóficos de la Modernidad -de la recuperación ‘positiva’ de lo sustantivo de sus doctrinas, como hace Hegel- y sí en arrancar el decir a partir del silencio que la interrupción del discurso metafísico ha

⁴⁵⁰ M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, pp. 113-5.

generado, “justamente callando en la más expresa meditación [*in der ausdrücklichsten Besinnung gerade erschweigend*]”, tal como se podrá leer en los *Aportes*.⁴⁵¹

Ese acallamiento, que hemos visto que no puede surgir dentro del desenvolvimiento del saber absoluto, es la experiencia de una falta que se ha registrado en la incapacidad de interpelarnos en ese movimiento cerrado del pensar metafísico, que ‘ya no le dice nada’ al hombre, haciendo necesario captar la historia misma de la terminología filosófica, lo que se ha ejemplificado hablando de la dependencia de la experiencia griega del pensar en palabras de distinto campo semántico como *Léthe*. A partir de esta palabra, establece Heidegger una conexión entre lo inicial griego y el final de la metafísica, ese final en el que el propio discurrir dentro de los cauces marcados por la metafísica desborda el modo de pensar representativo en el que está instalada. Leemos, a este respecto, en otro lugar:

“El hombre moderno, quien hace hasta lo imposible por olvidar todo, tendría seguramente que saber lo que es el olvidar. Pero él no lo sabe. Ha olvidado la esencia del olvidar [...] Esta indiferencia frente al ‘olvidar’ no depende de ninguna manera de la precipitud de su modo de ‘vida’. Lo que sucede aquí proviene de la esencia del olvido mismo, la cual se retrae a sí misma y se oculta. Por eso, podría ser también que una nube en sí misma invisible del olvido, el olvido del ser [*Seinsvergessenheit*], se halle sobre el completo globo terráqueo y su humanidad [...] [P]odría ser también que surgiera justamente en un tiempo apropiado [*zu ihrer Zeit*, en su tiempo] una experiencia de este olvido del ser como una necesidad [*Not*, indigencia] y ser así necesario. Podría ser que, en vista de este olvido del ser, pueda manifestarse [*erwachen*] un recuerdo [*Andenken*] que piense el ser mismo y nada más que éste, en tanto considera el ser mismo en su verdad, y piense la verdad del ser y no sólo, como en toda la metafísica, el ente con respecto a su ser. Para ello se requeriría, ante todo, de una experiencia de la esencia del olvido, de lo que se oculta en la esencia de la *alétheia*.”⁴⁵²

Antes de recuperar elementos de otras filosofías, inscritas en lo que Heidegger llama el ‘primer inicio’ del pensar occidental, referido lo inicial a esa Grecia de la que se quiere ahora establecer la dependencia de los sistemas filosóficos de palabras fundamentales en la experiencia griega como *Léthe*, antes de esa reactivación de elementos de filosofías que ahora se advierte que dependen de lo griego inicial, se pretende acreditar -también los *Aportes*, en los que la noción de metafísica como ‘olvido del ser’ es nuclear- el ‘otro inicio’ del pensar en la exigencia de que sea “obtenido por entero” directamente a partir del ser, pensado como acontecimiento

⁴⁵¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 62/58.

⁴⁵² M. Heidegger, *Parménides*, p. 39.

propio,⁴⁵³ lo cual no puede consistir en dar carpetazo a la metafísica surgida del primer inicio sino que el logro de un proyectar que consume el ‘desprendimiento’ de lo metafísico pasa por atravesar por completo el itinerario de la dependencia de los términos filosóficos, como, por ejemplo, el de *Differenz*, hasta “el origen de la filosofía” -origen que es un ‘salto primordial’ (*Ur-sprung*)-, para registrar ahí la distancia constitutiva de lo inicial del primer inicio.

Tal ‘incursión en lo que nos ha sido otorgado’ (*Einrückung in das Mitgegebene*) se realiza atendiendo al ‘recuerdo interiorizante’ (*Erinnerung*) que no restaura sobre lo ya pensado en la historia de la metafísica sino que se anticipa cada vez hacia lo no pensado de esa historia, como única vía de acceso y realización misma de la historia del ser: “El recuerdo que se interna [*Erinnerung*] en la historia del ser es un pensar anticipador que se dirige al inicio [*Vordenken in den Anfang*] y es acaecido por el ser mismo.”⁴⁵⁴ Este internarse en la historia del ser, ese movimiento interiorizante, es el que indaga en el olvido para, desde ahí, hacer sonar al ser que nada tiene que ver con la entidad del ente. Se trata entonces de “[s]acar a la luz este olvido de su oculto poder a través de un recuerdo *como* olvido [*Erinnerung als Vergessenheit*], y en ello la resonancia del ser [*Anklang des Seyns*]. El reconocimiento de la indigencia [*Not*].”⁴⁵⁵

Pero tal remontada al primer inicio sólo se puede llevar a cabo si ese recuerdo anticipador es capaz de atender en el ‘paso atrás’ del pensar, que es propiamente el gesto de un ‘retroceso ante el ser’ -experiencia ésta que constituye como tal la palabra fundamental del pensador del primer inicio-, a una palabra como la que hemos nombrado antes de *Léthe*. Contrastando el ‘pensar ordinario’ con el ‘pensar del pensador’, se dice:

“El pensar ordinario, sea científico, precientífico o no científico, piensa el ente, y lo hace siempre de acuerdo con sus regiones individuales, con sus estratos separados y con sus aspectos circunscritos. Este pensar es un enterarse en el ámbito del ente, cuyo conocer sujeta y domina [*meistert und beherrscht*] el ente de diferentes maneras. A diferencia del dominio del ente, el pensar del pensador es el *pensar del ser*. Su pensar es el *retroceso ante el ser* [*Zurücktreten vor dem Sein*]. Llamamos inicio a lo que es pensado en el pensar del pensador.”⁴⁵⁶

⁴⁵³ “El pensar inicial *remonta* su preguntar por la verdad del ser (*Seyn*) muy atrás, hacia el primer inicio [*Anfang*] como origen de la filosofía. Con ello se procura la garantía [*Gewähr*] de llegar *lejos* hacia su otro inicio y de encontrar en la herencia dominada su máxima estabilidad futura [*und im bewältigten Erbe seine höchste künftige Beständigkeit zu finden*] y con ello de recuperarse a sí mismo en una necesidad transformada [*gewandelten Notwendigkeit*] (con respecto al primer inicio).” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 63/59. [trad. modif.]

⁴⁵⁴ M. Heidegger, “El recuerdo que se interna en la metafísica (1941)”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 921.

⁴⁵⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 99/107.

⁴⁵⁶ M. Heidegger, *Parménides*, p. 13.

Llegamos aquí, atendiendo al vínculo de 'lo fundamental' con lo que se acaba de llamar 'inicio', a dar con lo que constituye el 'significado fundamental' de la palabra inicial griega, es decir, con esa retracción ante el ser que el pensador anuda en la palabra, pero que, como todo lo inicial, sólo al final se muestra:

"Lo que llamamos el significado fundamental de las palabras es lo inicial en él, lo cual no aparece al principio [*zuerst*] sino al final [*zuletzt*] e, incluso, nunca como una formación [*Gebilde*] preparada para que nosotros pudiéramos representar como algo por sí misma. El así llamado significado fundamental actúa [*waltet*, *rige*] de una manera oculta en todos los modos de decir la respectiva palabra."⁴⁵⁷

El significado inicial, así pues, es el nombrar mismo como retroceso ante el ser, el nombrar en el que se decide qué es ente y qué no es ente, en el que se juega el aparecer como tal. La confusión del primer inicio es la de un ámbito

"en el cual todavía no está determinado lo que es y lo que no es, y en donde sin embargo la completa confusión [*Verwirrung*] de la no diferenciación del ente y del no-ente ya lo arrebató todo y lo trae de aquí para allá [*alles in alles fort- und umherreisst*]. Esta necesidad [...] es una forma del 'ser', en la que el ser humano alcanza o quizás es arrojado y por primera vez experimenta -pero todavía no considera- lo que llamamos el (*estar-*,) *en-medio* del ente. [...] pensar significa aquí dejar levantar [*aufstehen*] al ente en el carácter decisivo de su ser y dejarlo estar ante sí, percibirlo como tal y con ello nombrarlo por primera vez [*erstmal nennen*] en su entidad."⁴⁵⁸

Lo que se puede escuchar en el significado fundamental de la palabra inicial del pensador es, precisamente, el carácter de lo inicial: "Comienzo es aquello con que algo empieza, inicio es aquello de lo cual algo se origina [*Beginn ist jenes, womit etwas anhebt, Anfang das, woraus etwas entspringt*]. [...] El comienzo es inmediatamente dejado atrás, desaparece en el curso del acontecer. El inicio, el origen, en cambio, aparece, antes que nada, en el acontecer [*Geschehen*], y está plenamente presente recién en su final [*ist voll da erst an seinem Ende*]."⁴⁵⁹

Desde esta consideración, la vía que más propiamente nos desplaza al ámbito del pensar del que depende la terminología y las doctrinas filosóficas en su totalidad, pues todas pertenecen a la historia de la metafísica -también la Ontología fundamental, que oscila entre la apertura que supone su establecimiento de la pregunta por el sentido del ser y la

⁴⁵⁷ M. Heidegger, *Parménides*, p. 31.

⁴⁵⁸ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de filosofía*, p. 142.

⁴⁵⁹ Cfr. *supra*, n. 68. También sobre esta distinción: "El 'comienzo' [*Beginn*] concierne al surgimiento y a la inauguración [*Aufkommen und Hervortreten*] del pensar. Con 'inicio' mencionamos algo diferente. El 'inicio' [*Anfang*] es lo que, en este pensar temprano, hay que pensar y lo que es pensado [*das in diesem früher Denken zu Denkende und Gedachte*]." M. Heidegger, *Parménides*, p. 12.

dependencia del trascendentalismo-⁴⁶⁰ no es la del abordaje fenomenológico del ente de la factibilidad sin más -si bien, ciertamente, en el carácter de abandonado por el ser de este ente nos interpela una irreductibilidad que pone límites a la inercia ilimitada de la producción de bienes de consumo-. Es preciso, antes de esto, legitimar el proyecto histórico-esencial, es decir, mostrar la interpelación del ser, la 'llamada' (*Zuruf*) que hay en el pensar transitorio en el otro inicio, y es en la palabra inicial del primer inicio, tal como pueda ser aludida en nuestra 'verdad' o 'esencia', donde debemos dar con esa interpelación.

Ahora bien, cuando leemos la palabra de los pensadores del primer inicio, tendemos a considerar que nuestra traducción e interpretación de esas palabras -de las que, por otra parte, depende, pues lo constituyen, nuestro habitual modo de pensar y de representar- es inevitablemente espurio, que hay una imposibilidad por nuestra parte de rescatar de lo más temprano la experiencia originaria desde la que se dicen tales palabras. Se entiende, con ello, que el tramo que tiene que salvar la lectura es el que va desde un presente palidecido hacia lo originario que atesora la plenitud de un arcano, indecible de puro refulgir. Pero, en realidad, lo que está pendiente de leer ahí no es eso.⁴⁶¹ Lo que hay que leer en una obra como los *Aportes* no es su estructuración 'conceptual' ni su 'lógica', siendo sus secciones como son, 'ensamblajes' (*Fügungen*) que, por tanto, coagulan del choque entre *díke* y *téchne* -y son, así, algo del ser, inaccesible para lo meramente técnico-; lo que hay que leer es el tramo que va de la palabra a la 'tonalidad' (*Stimmung*) en la que arraiga lo esencial de esa palabra. Así, la unidad del texto, la estructuración de las diferentes secciones, se vuelve legible si vamos

⁴⁶⁰ Es interesante cómo, y cuándo, Heidegger comienza a pergeñar el proyecto histórico-esencial, a raíz de la 'extrañeza' respecto de su propio pensar: "Hoy, en marzo de 1932, estoy con toda claridad ahí desde donde se me ha vuelto extraña toda esa producción anterior de escritos (*Ser y tiempo*, '¿Qué es metafísica?', el libro sobre Kant y 'De la esencia del fundamento' I y II). Extraña como un camino que ha quedado fuera de servicio y que se ha ido desdibujando llenándose de hierbas y matorrales; un camino que, sin embargo, conserva para sí el hecho de que conduce hasta el 'ser ahí' como temporalidad; un camino en cuyo margen hay mucho de contemporáneo y mendaz, sucediendo a menudo que estas 'marcas' se toman como si fueran más importantes que el camino mismo." M. Heidegger, "Señas x Reflexiones (II) e indicaciones", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 24.

⁴⁶¹ "Erramos al pensar que las palabras de un lenguaje poseerían originalmente el puro significado fundamental, el cual se perdería con el paso del tiempo y se distorsionaría. El significado fundamental y el de la raíz permanecen precisamente ocultos y sólo aparecen en las así llamadas 'derivaciones'. Pero esta caracterización nos conduce al error, porque presupone que habría en alguna parte, por sí mismo, el 'puro significado fundamental' a partir de lo cual podrían 'derivarse' luego otros significados. Estas representaciones erróneas, que también hoy dominan aún en lingüística, tienen su origen en que la primera reflexión sobre el lenguaje, la gramática griega, fue desarrollada bajo el hilo conductor de la 'lógica', es decir, de la doctrina del decir aseverativo, como doctrina de la proposición. De acuerdo con eso, las proposiciones están compuestas de palabras, y las palabras designan 'conceptos'. Éstos indican lo que es representado 'en general' en la palabra. Esto 'general' del concepto es considerado luego como el 'significado fundamental' y las 'derivaciones' son particularizaciones de lo general." M. Heidegger, *Parménides*, p. 30.

siguiendo las distintas ‘tonalidades conductoras’ (*Leitstimmungen*) de cada ‘ensamblaje’, es decir, los distintos respectos en los que se va captando lo ente en su totalidad -como lo factible; como presencia estable; como sustracción; como lo verdadero-. Por lo tanto, lo que le viene asignado a un posible ‘nosotros-lector’, en ese estar interpelados por el ‘retroceso ante el ser’ que resuena en el final mismo de la metafísica, es lo que nos permite ver lo inicial del pensar griego de un modo que les permanece oculto a esos pensadores. Algo sólo divisible desde la ‘derivación’ de las palabras, desde el proceso de su vaciamiento -pues, como se ha dicho, “el significado fundamental y el de la raíz permanecen precisamente ocultos y sólo aparecen en las así llamadas ‘derivaciones’”-. Así pues, a la hora de leer a un pensador inicial como Parménides, “ni la traducción ni la explicación tendrán peso alguno mientras lo pensado en la palabra de Parménides no nos interpele por sí mismo. Todo radica en que atendamos a la apelación [*Anspruch*] que proviene de la palabra pensante. Sólo de este modo, prestando atención [*achten*] a la apelación, llegaremos a saber la sentencia [*Spruch*; en referencia al poema parmenídeo].”⁴⁶²

En este punto, en el que estamos buscando cómo leer el pensar inicial tal como se anuncia en la Historia del ser o, al menos, un pensar en tránsito al otro inicio, en el que se mueven los *Aportes*, se trata de advertir, primero en el lenguaje de la metafísica, que el paso de la ‘esencia de la verdad’ a la ‘verdad de la esencia’ es un ‘paso atrás’ localizable dentro de la propia palabra inicial, ésa a la que le corresponde “un poder semántico dominante”,⁴⁶³ que para ello debe distinguirse respecto de la consideración literal de la palabra como vocablo. Se trata, pues, de un “saber de las palabras”⁴⁶⁴ que se sale de la literalidad de los términos, apuntando así a un ámbito inaccesible desde el lenguaje que aparece diluido en la trama de la factibilidad entre los entes. Dicha disolución es a lo que antes se ha llamado la “depotenciación de las palabras”.⁴⁶⁵ Pues bien, eso que vemos que se ha generado dentro de la historia de la metafísica, el paso al ámbito propio de nuestro pensamiento europeo-occidental como algo del primer inicio del pensar a partir de la detección de una falta de interpelación y desde la experiencia de un acallamiento, es un ‘retroceso ante el ser’ y, por eso, es algo ya de la Historia del ser y, por ende, de lo humano:

⁴⁶² M. Heidegger, *Parménides*, p. 9.

⁴⁶³ En su análisis de los albores del pensamiento occidental, Heidegger encuentra en la constelación alrededor de *alétheia* el campo semántico que determina al pensar del primer inicio. Así, respecto de la ‘contra-palabra’ de *alethés*, como ‘lo desoculto’, que sería *pseudos*, como ‘lo falso’, leemos: “Quizá debamos comprender realmente el *pseudos* a partir del ocultar y del estar oculto y, específicamente, si las palabras de la raíz ‘ocultar’ y ‘oculto’ tienen dentro del pensar y decir [*Sagens*] griegos un poder semántico dominante [*beherrschende Bedeutungskraft*]. Y de hecho lo tienen. Es justamente lo que queda completamente abolido en el latín y en todos los lenguajes romances, pero también en el modo de hablar y de pensar alemanes.” M. Heidegger, *Parménides*, p. 32.

⁴⁶⁴ M. Heidegger, *Parménides*, p. 23.

⁴⁶⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 111/123.

“La historia del ser no es ni la historia del hombre y de una humanidad ni la historia de la relación [Bezugs] humana al ente y al ser. La historia del ser es el ser mismo y sólo eso [Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses]. No obstante, puesto que el ser interpela [in den Anspruch nimmt] al ser humano para fundar su verdad en el ente, el hombre queda incluido en la historia del ser, pero en cada caso sólo respecto del modo en que, a partir de la referencia del ser a él y de acuerdo con ella, asume, pierde, pasa por alto, libera, profundiza o dilapida su esencia.”⁴⁶⁶

Tras lo que, seguidamente, se aclara que la pertenencia del hombre a la historia del ser no es “respecto de su estar, actuar y producir en el interior del ente” sino en aras de esa “interpelación del ser [Seinsanspruch]”.⁴⁶⁷

Pues bien, lo que era el carácter propio del preguntar metafísico -en la órbita metaontológica, en la que ‘metafísico’ está diciendo ‘hermenéutico’- que todo lo envuelve, que rompe con la estructura lineal del enunciado lógico y que, en vez de en un rodeo inane nos involucra en “el torbellino de un preguntar más originario”,⁴⁶⁸ es eso en lo que podemos habilitar nuestro ‘recuerdo interiorizante’ (*Erinnerung*) de modo que se nos muestre lo inicial del primer inicio. En efecto, esta ‘interpelación’ (*Anspruch*) del ser es lo que se precisa y mueve a seguir preguntando, en un ámbito que se ha salido ya de la pregunta conductora por el ser del ente, pero en el que es aún más necesario permanecer en un preguntar que lo pone todo en cuestión más originariamente: “En la pregunta por la esencia del ser se pregunta de modo tal que nada queda fuera de la pregunta, ni siquiera la nada. Por ello la pregunta acerca de qué es en verdad el ser tiene que preguntar al mismo tiempo qué es la verdad en la que se despejará el ser. La verdad se encuentra junto con el ser en el ámbito de la pregunta fundamental”.⁴⁶⁹

Ciertamente, lo que se diga del vuelco forzado de la ‘esencia de la verdad’ en la ‘verdad de la esencia’, nos sitúa ya dentro del proyecto histórico-esencial. Centrándonos primero en la insuficiencia de lo que la metafísica piensa en su final, es decir, allí donde la palabra ‘esencia’ se tiene por lo inmutable y donde la palabra ‘verdad’ aparece en su oculto modo de ‘regir’ (*walten*) el pensar del primer inicio y que, no obstante, sigue sin ser advertido -tal es la interpretación heideggeriana de lo que Nietzsche piensa en la ‘esencia de la verdad’-,

⁴⁶⁶ M. Heidegger, “El recuerdo que se interna en la metafísica (1941)”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 920 [trad. modif.].

⁴⁶⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 920 [trad. modif.].

⁴⁶⁸ “Si se quiebra [...] el poder del entendimiento en el campo de las preguntas por la nada y el ser, con esto también se decide el destino del dominio de la ‘lógica’ en el seno de la filosofía. La idea de la propia ‘lógica’ se disuelve en el torbellino [Wirbel] de un preguntar más originario”. M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?” (1929), en M. Heidegger, *Hitos*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2014, pp. 93-108, p. 104.

⁴⁶⁹ Nietzsche: M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 71.

haremos patente cómo se cuela por esa insuficiencia el pensamiento histórico-esencial, legitimando en ello una reclamación de otro inicio ‘más inicial’ para el pensar, uno en el que ‘verdad’ no tenga que encajar con cierta noción ‘esencialista’ de ‘esencia’:

“En la historia del ser, el acaecimiento apropiante [*Ereignis*] se le manifiesta al hombre en primer lugar como transformación de la esencia de la verdad [*als Wandel des Wesens der Wahrheit*]. Esto podría suscitar la opinión de que la caracterización esencial del ser depende del dominio [*Herrschaft*] del respectivo concepto de verdad que guía el representar humano y con ello también el pensar del ser. Pero la posibilidad de los respectivos *conceptos* de verdad está previamente delimitada por el modo de la *esencia* de la verdad y por el reinar [*Walten*] de esa esencia.”⁴⁷⁰

Para el proyecto histórico-esencial, es preciso mostrar el ‘paso atrás’ desde las nociones que manejamos habitualmente de ‘verdad’ y de ‘esencia’ hacia su ámbito ‘fundamental’, por medio de un recuerdo que atraviesa la historia de estas palabras. Igualmente, habrá que determinar el estatuto que corresponde a ‘lo inicial’ en el pensar transitorio del otro inicio tal como viene apuntado en la ‘seña’ y en la peculiar construcción sintáctica en la que se presenta en la Historia del ser y en los *Aportes*.

Antes de abordar la singularidad del lenguaje histórico-esencial, vamos a ver cómo lee Heidegger lo inicial a partir de la deriva que ha tomado en la historia de la metafísica, allí donde se deja entrever como final, o sea, en la filosofía de Nietzsche. De ‘lo que se dice’ en ella sonsacará Heidegger cuál es la falta constitutiva que posibilita ese pensar, de qué modo esencial tiene que quedar ahí sin desplegar la pregunta por la verdad.

2.12 Lo que le falta al final

En relación a este asunto de la verdad, en una de sus lecturas de la filosofía nietzscheana, arranca Heidegger de la vinculación que se establece en ella entre arte y verdad, de la experiencia de ‘sagrado pavor’ (*heiligen Entsetzen*) ante su ‘discrepancia’ (*Zwiespalt*),⁴⁷¹ para,

⁴⁷⁰ M. Heidegger, “El recuerdo que se interna en la metafísica (1941)”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 920-1.

⁴⁷¹ Interesa tener en cuenta la dimensión originaria que arte y verdad comparten, y que se aclara al delimitar lo que se entiende bajo ‘discrepancia’: “La discrepancia es la separación de dos que están desunidos. Pero la separación no constituye aún una discrepancia. Para referirnos a la separación que se abre entre dos rocas prominentes, hablamos de una hendidura (*Felsspalt*), pero las rocas no están en discrepancia (*Zwiespalt*) y no pueden nunca estarlo; [...] Pero tampoco la oposición es aún una discrepancia. [...] En la oposición reina siempre en un respecto el acuerdo, en otro la diferencia. En cambio, aquello que en el mismo respecto en el que concuerda también diverge cae en la discrepancia. Aquí la contraposición surge de la divergencia de lo que converge, de manera tal que en su separación alcanza precisamente su mayor copertenencia. [...] ‘Discrepancia’ tiene, por lo tanto, dos sentidos: (1) Desunión que en el fondo puede ser armonía. (2) Desunión que tiene que ser discrepancia (desgarramiento). Dejaremos deliberadamente esta ambigüedad de la palabra ‘discrepancia’. En efecto, si en el platonismo invertido de Nietzsche reina una discrepancia, y si ésta sólo es posible en la

desde esa consideración, establecer qué entiende Nietzsche por verdad pero, y ese el motivo de que nos centremos aquí en este texto del *Nietzsche* de Heidegger del que vamos a hablar (de cara a discernir luego cómo cabe leer los *Aportes* en cuanto obra histórico-esencial), estableciendo antes una serie de distinciones con carácter genérico entre el modo usual de considerar palabras fundamentales, como ‘verdad’, en su uso habitual, y el modo histórico-esencial de considerarlas, que es el que quiere resaltarse. En la perspectiva de este último, se dice lo siguiente: “Es necesaria una meditación de principio acerca del ámbito [*Bereich*] en el que nos movemos cuando pronunciamos [*sagen*], más allá de un laxo uso lingüístico, la palabra ‘verdad’.”⁴⁷² En esa dependencia, a la hora de decir una palabra, del ‘ámbito’ en el que ésta se puede decir hay igualmente una dependencia de este ámbito respecto de la palabra, por cuanto, según cómo se haga significar a la palabra, según la relación a la que aluda, el decir se inscribirá en uno u otro ámbito. Así, “[s]iempre que tratemos de obtener claridad sobre palabras fundamentales tales como verdad, belleza, ser, arte, conocimiento, historia, libertad” hay que tener en cuenta que:

“El hecho de que sea necesaria una aclaración tiene su fundamento en el ocultamiento de la esencia de lo que se nombra con tales palabras [*in der Verborgenheit des Wesens dessen, was in solchen Worten genannt ist*]. Tal aclaración se vuelve ineludible en el instante en que se experimenta que la existencia humana [*menschliche Dasein*] -en la medida en que es ella misma- está especialmente remitida a las referencias [*Bezüge*] nombradas en esas palabras fundamentales y se encuentra ligada a esa referencia. Esto se muestra cuando la existencia humana se vuelve histórica, es decir cuando se confronta al ente en cuanto tal para conquistar un estar en medio de él y fundar ese lugar de estancia de modo determinante [*wenn es sich dem Seienden als solchem zur Auseinandersetzung stellt, um inmitten desselben Stand zu gewinnen und diesen Standort massgebend zu gründen*]. Según que el saber se mantenga en una cercanía o en una lejanía esencial de lo nombrado en tales palabras fundamentales, el contenido nominal y el ámbito [*Bereich*] de la palabra serán distintos, así como será diferente el carácter vinculante que posea la fuerza de su nombrar.”⁴⁷³

medida en que ya hay una discrepancia en el platonismo, y si la discrepancia es para Nietzsche pavorosa, entonces para Platón tiene que tratarse de la discrepancia inversa, es decir de una desunión que es, sin embargo, una armonía. En todo caso, los que pueden entrar en una relación de discrepancia tienen que estar recíprocamente en un plano de igualdad, tienen que tener el mismo origen inmediato, poseer la misma necesidad y el mismo rango. [...] Lo superior y lo inferior son diferentes en aquello mismo que cada uno es y no concuerdan en un respecto esencial.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 178-9

⁴⁷² M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 139.

⁴⁷³ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 139.

Además de la relación primordial de las palabras fundamentales con la totalidad del ente en cuanto tal, de ser, por tanto, esas palabras las que hacen habitable un mundo para el hombre, resalta Heidegger, por otro lado, que hay que tener en cuenta también “el modo [*Art*] en que tales palabras fundamentales tienen significados diferentes. Se dan aquí vías principales [*Hauptbahnen*], dentro de las cuales oscilan a su vez los significados. Este oscilar [*Schwanken*, ‘titubear, vacilar’] no es una mera negligencia del uso lingüístico sino el aliento de la historia”,⁴⁷⁴ lo que quiere decir que, con la inscripción de una misma palabra en una u otra ‘vía principal’, no se modifica sólo el significado de la palabra, sino que se desplaza la totalidad de sentido en la que se inscribe, es decir, cambia “no sólo el contenido formal del significado de la palabra” sino además “el mundo contenido en el decir”.⁴⁷⁵

Hay aquí una relación de la palabra no advertida en la ‘polisemia’ tal como se entiende normalmente, como “pluralidad de significados de una expresión lingüística”.⁴⁷⁶ Así leída, la multiplicidad de significados que una sola expresión aglutina, hablaría en favor de la fluidez de dicha palabra, de su mayor utilidad expresiva -o también, de su mayor eficiencia en la ‘función de descarga’ del lenguaje-. Sin embargo, cuando se trata de una multitud de ‘vías principales’, éstas apuntan a la posibilidad de una transformación completa de la totalidad de sentido con la que se nos presenta uno u otro mundo. Hay un intento de mostrar en las palabras fundamentales la ligazón de la existencia con el mundo en su posibilidad. Lo ‘fundamental’, o ‘fundacional’, de la palabra se sale del discurso metafísico en el que se sostiene ‘nuestro’ mundo, el del ‘nosotros-lector’ de las sociedades modernas. Esto mismo es lo que se pretende acreditar ahora, de modo que, desde la perspectiva de la Historia del ser, la totalidad de sentido en la que se da lo mundano se presenta como “la muerte del lenguaje y la congelación y devastación de la existencia” a las que llevaría la consideración del lenguaje exclusivamente como “la rigidez de una serie de signos unívoca” (univocidad que propicia el afianzamiento en el signo de la consideración unidimensional de lo ente como un algo factible y cuantificable), queriendo insistir nosotros aquí en la doble consecuencia de esa rigidez, en la dependencia que indirectamente se establece en esta afirmación: la ‘muerte del lenguaje’ comporta la ‘devastación de la existencia’.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 140.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ Citado según versión electrónica del Diccionario de la RAE: <https://dle.rae.es/?id=TZIPkGU>

⁴⁷⁷ “La forma más externa en la que se nos aparece [*uns... begegnet*] la multivocidad [*Mehrdeutigkeit*] de una palabra es la ‘léxica’. En el diccionario los significados están enumerados y listos para que se los escoja. La vida del lenguaje real reside en la multivocidad [*Vieldeutigkeit*]. La transformación de la palabra viviente y fluctuante en la rigidez de una serie de signos unívoca y mecánicamente fijada sería la muerte del lenguaje y la congelación y devastación de la existencia [*der Tod der Sprache und die*]

Para anudar esa vinculación entre un lenguaje plural, abierto a distintos ámbitos posibles, y la existencia -la necesidad de la existencia de que el lenguaje no muera como mero sistema de signos-, no sirve la 'riqueza' (*Reichtum*) del signo, que no tiene que ver con lo que ahora se está diciendo del 'ámbito' (*Bereich*) de la palabra. En efecto, con el referido "ocultamiento de la esencia"⁴⁷⁸ de lo que nombran las palabras fundamentales, se nos previene de tomar la palabra meramente como signo,⁴⁷⁹ y ello,

"puesto que el lenguaje, en cuanto significar por medio de sonidos, nos enraíza de fondo en nuestra tierra y nos transporta y liga a nuestro mundo [*in unserer Erde verwurzelt und in unsere Welt versetzt und bindet*], la meditación sobre el lenguaje y sobre su poder histórico [*Geschichtsgewalt*] es siempre la acción misma de configurar la existencia [*die Handlung der Daseinsgestaltung selbst*]. La voluntad de originariedad, de estrictez y medida en la palabra [*Wille zur Ursprünglichkeit, zur Strenge und zum Mass des Wortes*] no es, por tanto, un jugueteo estético sino el trabajo en el núcleo esencial de nuestra existencia en cuanto existencia histórica."⁴⁸⁰

En esta caracterización de lo que anida en toda palabra fundamental, o sea, una meditación sobre el lenguaje que es un habérselas de la existencia con el mundo en cuya 'configuración' (*Gestaltung*) entran en juego tierra y mundo, ése es el ámbito al que aquí se aludía y en el que se lleva a cabo la confrontación con lo ente en cuanto tal. A partir de aquí, decimos, es decir, desde el establecimiento ya de lo que es originario, de lo que es riguroso y de lo que da la medida de la palabra, mide Heidegger el 'posicionamiento metafísico fundamental' de Nietzsche.

En esa medición, hay una primera caracterización del uso de la verdad en la que depende de la noción de esencia como *quidditas* ("la esencia de algo es aquello en lo que coincide todo lo que tiene tal esencia"),⁴⁸¹ de tal forma que "[s]i verdad quiere decir esencia de lo verdadero, la verdad es sólo una",⁴⁸² la misma que se puede aplicar a todos los casos de enunciados verdaderos. De esa caracterización, se presenta la consideración de la verdad como algo unitario, por relación a su esencia, pero a la vez en una multiplicidad, la de los enunciados verdaderos. Esta duplicidad se pliega finalmente, de modo que

Vereisung und Verödung des Daseins]." M. Heidegger, "La voluntad de poder como arte", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 140.

⁴⁷⁸ Cfr. *supra*, n. 473.

⁴⁷⁹ "Si el lenguaje no fuera más que un conjunto de signos para comunicarse, sería algo tan arbitrario e indiferente como la simple elección de los signos y su utilización." M. Heidegger, "La voluntad de poder como arte", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 141.

⁴⁸⁰ M. Heidegger, "La voluntad de poder como arte", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 141.

⁴⁸¹ M. Heidegger, "La voluntad de poder como arte", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 141.

⁴⁸² *Ibid.*

“[s]e denomina a lo verdadero simplemente la verdad. El nombre ‘verdad’ es ambiguo en un sentido esencial. Nombra tanto a la esencia una como a la multiplicidad que satisface la esencia. El lenguaje mismo tiene una peculiar tendencia a esta ambigüedad. [...] La razón interna de esta ambigüedad es la siguiente: cuando hablamos, es decir, cuando nos comportamos respecto del ente por medio y a través del lenguaje, cuando hablamos partiendo del ente y volviendo a él, nos referimos generalmente al ente mismo.”⁴⁸³

Es decir, en la referencia usual a los entes particulares que constituye nuestra cotidianidad, está incluido el carácter óntico del ente, que “es de tal género y especie, de tal esencia.”⁴⁸⁴ Lo importante aquí para Heidegger, es que en la equiparación que hacemos en el uso habitual del lenguaje, hablando de ‘lo verdadero particular’ se lo nombra directamente como la ‘verdad’ sin más, de tal forma que arrastra a la esencia misma: “El nombre de la esencia se desliza hacia la denominación de aquello que tiene tal esencia.”⁴⁸⁵ La ‘esencia de la verdad’ pasa así a referirse igualmente a la ‘esencia de lo verdadero’, ocurriendo que aquella verdad en su unidad que no era reducible a la multiplicidad de los enunciados verdaderos queda absorbida por dicha multiplicidad, a la que le imprime el carácter de validez universal. La unidad de la verdad es ahora lo universal, algo que queda fijado como ‘la esencia de la verdad’:

“La identificación de la esencia con el carácter de universalidad, en cuanto consecuencia esencial aunque sólo válida de modo condicionado, no sería en sí misma tan funesta si no obstruyera desde hace siglos el camino en una cuestión decisiva. [...] Lo verdadero es en cada caso diferente; la esencia, en cambio, en cuanto universal, es decir válida para muchos, es una. Esto que es válido en general, es decir para la multiplicidad correspondiente, se transforma entonces en lo universalmente válido sin más. [...] Así se llega al principio de la inmutabilidad [*Unveränderlichkeit*, inalterabilidad] de la esencia, y por lo tanto también de la esencia de la verdad”.⁴⁸⁶

⁴⁸³ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 142.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 143. Sobre este punto de la inalterabilidad como rasgo de la esencia: “Nietzsche toma completamente en el sentido de la tradición platónica más antigua el ‘ser’ como lo ‘estable’ [*das ‘Beständige’*] y como tal es, visto a partir de la vida y hacia ésta, lo sujetado [*Festgemachte*] y así, en correspondencia [*jeweils*], lo ‘verdadero’.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 291/362 [trad. modif.]. Tomando Nietzsche la verdad como “aseguramiento de estabilidad [*Bestandsicherung*]” de la vida, que para él es la “realidad fundamental” y que tiene el carácter del ‘devenir’ (*Werden*), deja a un lado la noción de esencia por entenderla en este sentido de ‘inalterabilidad’ en el que lo entiende la metafísica. Con ello, no parte del asunto mismo del pensar, del comportamiento de ese asunto (*Sachverhalt*) sino que permanece en una concepción metafísica a la hora de interpretar el devenir y el ser: “Este concepto de la verdad, orientado a ‘la vida’ y determinado a partir del concepto

El dispositivo que se activa con este principio equipara aquello en lo que coincide una multiplicidad de casos particulares tenidos por verdaderos con la ‘inalterabilidad’, con el carácter ‘inmodificable’ de la esencia, conclusión que, para Heidegger, “no se sigue de ninguna manera”. Por el contrario, la ‘inmutabilidad’, el no que pueda haber ‘transformación’ de la esencia, no va asociado a una noción determinada de verdad, sino que “suponiendo que la esencia de la verdad cambie”, persiste aquella asignación inicial que hemos visto de la esencia a la verdad como ‘unidad’, con lo cual,

“lo que se mantiene en las mutaciones [*Verwandlung*, transformación] es lo inmutable [*Unwandelbare*] de la esencia (*Wesen*) que esencia (*west*) en su mutación. Con esto se afirma la esencialidad de la esencia, su inagotabilidad [*Unerschöpflichkeit*], y con ello su auténtica identidad y mismidad, en tajante oposición con la vacía mismidad de la uniformidad indiferente, único modo en que puede pensarse la unidad de la esencia mientras se la tome sólo como lo universal.”⁴⁸⁷

Lo que desde este marco interpretativo resulta al considerar la noción de ‘verdad’ según la considera Nietzsche es que, al desligar éste la noción de ‘esencia’ de la de ‘verdad’, considerando que la verdad no tiene que ver con la esencia de lo verdadero sino que es “lo verdadero mismo”,⁴⁸⁸ no llega entonces “a la auténtica pregunta por la verdad en el sentido de un examen de la esencia de lo verdadero”,⁴⁸⁹ de modo que, concluye Heidegger, al no hacer “la pregunta por la necesaria posibilidad de mutación de su [de la verdad] esencia [*die Frage nach der notwendigen Möglichkeit ihres Wesenswandels*] [...] nunca desarrolla el ámbito [*Bereich*] de esa cuestión”,⁴⁹⁰ lo que es

tradicional de ser, está además totalmente en la vía de lo tradicional [*Bahn des Überkommenen*], en tanto la verdad es una determinación y un resultado del pensar y del re-presentar.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 291/362. Además, lo verdadero como ‘lo sujetado’ rivaliza con la noción de ‘vida’ como devenir, de modo que “voluntad de verdad es voluntad de apariencia y ello necesariamente como una voluntad de poder, aseguramiento de estabilidad de la vida, y esta voluntad supremamente en el arte, por lo que éste, [tiene] mayor valor que la verdad. Pero entonces la voluntad de ‘verdad’ es equívoca: en tanto sujetar [*Festmachen*] es aversión [*Widerwille*] a la vida y en tanto voluntad de apariencia, como transfiguración [*Verklärung*], elevación de la vida. Qué quiere en nosotros [*bei uns*] esta voluntad, es la pregunta de Nietzsche.” Finalmente, para Nietzsche, la verdad es ‘aquello contra lo cual’ (*Wogegen*) que la vida ‘precisa’ (*bedarf*) someter para su propio sostenimiento. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 292/364.

⁴⁸⁷ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 144.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 144. Sobre esto mismo: “Nietzsche no pregunta originariamente por la verdad. Pues en la mayoría de los casos mienta con esta palabra siempre ‘lo verdadero’, y donde pregunta por la esencia de lo verdadero sucede enredándose con la tradición [*Überlieferung*] y no desde una meditación originaria” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, 290/362.

⁴⁹⁰ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 145.

crucial “para evaluar y medir el grado de originariedad en el preguntar que adopta la totalidad de su filosofía.”⁴⁹¹

Sólo una vez aclara Heidegger lo que está en juego en palabras fundamentales como ‘verdad’, entra a considerar esto que Nietzsche entiende por ‘verdad’ y por ‘esencia’, de tal forma que lo que se está caracterizando, en realidad, no es lo que Nietzsche entiende por ambas palabras, sino lo que a la caracterización de Nietzsche le falta para dar con el ‘ámbito de la palabra’.⁴⁹²

⁴⁹¹ Y, también, para evaluar al resto de la filosofía occidental: “El hecho de que en el pensamiento de Nietzsche falte la pregunta por la esencia de la verdad es una omisión de un tipo peculiar, omisión que, en caso de que pueda achacarse a alguien, no sería sólo ni en primer lugar a él. Esta ‘omisión’ atraviesa, desde Platón y Aristóteles, toda la historia de la filosofía occidental.” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 145.

⁴⁹² La cuestión que se plantea Heidegger en los *Aportes* acerca de “la decisión de si proporcionamos futuro a su auténtica [*eigentlichen*] filosofía [la de Nietzsche] (sin convertirnos en ‘nietzscheanos’), o si lo clasificamos ‘historiográficamente’” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 292/364) no es tal dilema: ni se está en un enfoque historiográfico ni es posible considerar como originario el pensar de Nietzsche, teniendo en cuenta que Heidegger hace depender la “confrontación con Nietzsche” del modo en que “domina y no domina su concepción [*Auffassung*] de la ‘verdad’”, de la que ya ha afirmado que está incardinada en la concepción metafísica. En realidad, lo que de Nietzsche interesa a Heidegger es el hecho de que sea el máximo impedimento para dar con la dimensión de la existencia, o, dicho en el campo del lenguaje, con el ámbito histórico de las palabras fundamentales. Tal como se dice en los *Aportes*, lo que el “más propio pensamiento” de Nietzsche “casi impide [*verhindert*]” es el ‘entendimiento’ o ‘inspección’ (*Einsicht*) acerca del “esenciarse de la verdad [*Wesung der Wahrheit*]”, que significa estar de la existencia, ex-sistencia, o ser-ahí, *Da-sein*, “es decir, estar en medio del claro de lo que se oculta y sacar de ello fundamento y fuerza del ser humano.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 291/363. Ese máximo impedimento tiene que ver con la “experiencia fundamental” de Nietzsche, el “extasiado estar fuera [*entrückte Hinausstehen*] en lo desconocido” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 291/363), que puede llegar a confundirse con aquello de lo que precisa el estilo de la Historia del ser, la ‘contención’ (*Verhaltenheit*) (cfr. *infra*. punto 8.2), es decir, con una ‘instancia’ (*Inständigkeit*) en lo que de persistir en el ‘estar fuera’ (*Hinausstehen*) tiene y que se aviene con la experiencia de ‘espanto’ ante lo ente pero a la que le falta eso que en los *Aportes* se describe como un ‘contenido’ volverse y estar cabe lo ente en su abandono y, persistiendo ahí, poder ‘captar lo ente en su ser’. A causa de esa dependencia de la metafísica a la hora de entender ‘ser’, ‘esencia’, ‘verdad’ o ‘vida’, el “extasiado estar fuera [*entrückte Hinausstehen*] en lo desconocido, que para Nietzsche ciertamente era experiencia fundamental, no podía volvérselo [...] centro fundado [*gegründeten Mitte*] de su preguntar” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 291-2/363-4. De ese modo, Heidegger interpreta la trágica imposibilidad que constituye la experiencia fundamental del pensar nietzscheano que, como última configuración de la metafísica, lleva el lenguaje del ente hacia el grito, hacia el punto opuesto en la oscilación del ser, previo al hacerse oír del silencio: “¿El Así habló Zarathustra de Nietzsche es un clamor [*Aufschrei*], quizá el grito clamando por el silencio de la diferencia de ser [*der Schrei -nach der Stille des Seyns*]? Lo es porque aquí se está poniendo en marcha una transición [*ein Übergang in Gang kommt*]: el arco único de un puente cuyos pilares permanecen invisibles, de manera que el combamamiento del arco traza su cauce tanto más vibrantemente.” M. Heidegger, “Reflexiones V”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938)*, p. 273.

2.13 El giro del lenguaje: leer al límite

En esta perspectiva, característica del modo de leer heideggeriano, se lleva a cabo una confrontación: la de la Historia del ser respecto de toda 'posición metafísica fundamental'. En dicha confrontación, a partir de la experiencia de un nihilismo radical que pasa por encima del propio Nietzsche, acallándolo, esa posición ya no nos interpela primordialmente en lo ente tal como nos viene dicho, pues se ha ganado una distancia respecto de todo posicionamiento metafísico, es decir, respecto de lo que está decidido que cae del lado del ente y de lo que cae del lado del no-ente advirtiéndose ahí, por otro lado, la quilla metafísica que aún rige en la filosofía nietzscheana. Tal dependencia metafísica es lo que Heidegger describe aquí por medio de la relación entre verdad y esencia, y respecto de la cual los *Aportes* son la habilitación y despliegue de una distancia. Despliegue que tiene la forma de un 'desprenderse' (*Loslösung*) de una metafísica ya desfigurada, pero aún más devastadora en el frenesí de su final, y que se concreta en torno a la pregunta por la verdad: un decir interrogador que, así, interrogando, contiene al ser en su abandono. De ahí que se pueda afirmar que "[e]sta pregunta por la verdad, sólo una figura [*Gestalt*] esencial de la pregunta por el ser, mantiene a ésta en el futuro fuera de los circuitos de la 'metafísica' [*hält diese künftig heraus aus den Bezirken der 'Metaphysik'*]." ⁴⁹³

Ese despliegue en la palabra como pregunta, remite a un 'ámbito' de silencio abierto en medio del decir metafísico, a un 'fondo silente' que le hace un sitio al hombre en medio de lo ente. Aquí, apela Heidegger a la 'pregunta previa' por una verdad que se atiene tanto a la verdad que se mueve con familiaridad en las 'vías principales' del lenguaje del ente en su más actual configuración -o sea, del lenguaje regido por la verdad como validez- como a la verdad protagonista en el primer inicio del pensar -en la decisión por la verdad como 'presencia estable'-, de tal forma que, abriendo en su historicidad el ámbito de la palabra 'verdad' se habilite el planteamiento de la pregunta fundamental por el ser, que hemos dicho que es la pregunta por 'cómo esencia el ser', es decir, bajo qué respecto de lo ente deja constancia el ser de su 'inagotabilidad' y no de su 'inmutabilidad', en el sentido en el que se acaba de ver más arriba. Ganarle un espacio a la metafísica es llegar en esa atención a un silencio en el que éste no sea el punto cero desde el que la voz pueda emitir algo audible, sino el acallamiento 'robado' a un

⁴⁹³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 157/186. La pregunta por la verdad es "la pregunta previa [*Vorfrage*], que tenemos que atravesar en primer lugar. Sólo así se funda un ámbito de decisión para la meditaciones esenciales. [...] La pregunta por la verdad es la pregunta por el esenciarse de la verdad." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 278/345. El acceso a la pregunta por el ser no puede ser un 'más allá' que continúe según el modo de preguntar de la pregunta conductora de la metafísica por el ser del ente. Para dar con el ser, se tiene que realizar "el salto a la *verdad* (claro y ocultación)" del ser. "De la pregunta conductora [la pregunta por el ente] a la pregunta fundamental [la pregunta por cómo esencia el ser] no se da nunca un progreso [*Fortgang*] inmediato, de igual sentido, que aplique la pregunta conductora nuevamente (al ser -*Seyn*-), sino sólo un salto, es decir, la necesidad de otro inicio [*Anfang*]. Bien por el contrario, puede y tiene que hacerse a través de la desplegada superación [*Überwindung*] del planteo de la pregunta conductora y de sus respuestas como tal, un tránsito [*Übergang*] que prepare el otro inicio y en general lo haga visible y vislumbrable [*sichtbar und ahnbar*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 75/76. [trad. modif.].

estado de constante dominio y violencia de voces que se imponen, sostenido por la 'habladuría' (*Gerede*), un silencio al podemos llegar a partir de la experiencia de lo 'inaudito' de la obra filosófica del pensar transitorio, justamente ahora que parece haberse dicho todo lo que la metafísica podía decir y se está en el tiempo espectral de la 'teatralidad'.⁴⁹⁴

Hay, por lo tanto, un 'conflicto interpretativo' en la asignación de un 'ámbito' a esa 'verdad' que es, a la vez, lo que rige la construcción de enunciados -la verdad como valor que hay que preservar por medio de una correcta formalización del lenguaje, desde las premisas a la conclusión, o del sujeto al predicado- así como en cuanto gozne entre la historia del primer inicio -la verdad más temprana como juego ocultamiento/desocultamiento- y la del otro inicio -el despliegue de la verdad como pregunta necesariamente acallada-. Hay, igualmente, una problemática en torno al modo en que la 'verdad' queda vinculada a la 'esencia', en qué 'ámbito' se lee ésta, si como 'inmutable' o como 'inagotable'. Lo que en torno a estas palabras ocurre, su carácter de 'gozne' sobre el que gira el decir metafísico y torna en decir histórico-esencial -giro que se da en los *Aportes*, donde se nombran ambas palabras ya transformadas: la 'esencia', como 'esenciarse' (*Wesung*); la verdad, como pregunta- semeja lo que Heidegger detecta en la historia de otra palabra fundamental, *eudaimonía*, que, a finales de los años veinte, se capta como palabra-bisagra para el 'tránsito' (*Übergang*) entre lo mítico y lo filosófico.⁴⁹⁵ Hay, por tanto, la posibilidad de rastrear el desplazamiento desde el mito a la filosofía en la historia de ciertas palabras, cuando son 'fundamentales' o 'esenciales', a partir de las que se delimita el curso de la historia de la metafísica. Esa misma posibilidad se vuelve a presentar en la experiencia de un final de la metafísica. También aquí es posible seguir la historia concreta de ciertas palabras esenciales, indicadoras de lo otro por venir. La palabra que, como gozne, destapa el 'tránsito' del mito a la filosofía, puede también, en cuanto palabra fundamental, localizar el 'tránsito' de la metafísica a la Historia del ser, como la posibilidad aún de haber 'filosofía futura'.

Acabamos de decir que ese situar la palabra por relación al 'ámbito' desde el cual se pronuncia es algo característico del modo de leer heideggeriano. En dicha perspectiva, se mira no a lo que en una filosofía se presente como problema, no se mira al problema como tal, sino que se indaga qué es lo que hace que para tal filosofía tal cuestión o tal otra se presente como un problema. Se trata, de modo parejo al poetizar la poesía de Hölderlin, de un pensar sobre la filosofía en cuanto experiencia de lo inagotable del ser, de lo irreducible en lo ente. En la lectura heideggeriana en clave histórico-esencial de las obras filosóficas, aquello que falta en las propuestas filosóficas -lo que hemos visto en el caso de Nietzsche como el despliegue de la verdad que falta ahí y que

⁴⁹⁴ Cfr. *infra*, n. 709.

⁴⁹⁵ "[E]l término *eudaimonía* [...] si se le entiende bien, conserva todavía el recuerdo [*Erinnerung*] de ese tránsito [*Übergang*] desde la existencia mítica y su cobijo y protección (*Bergung*) a lo que llamamos posición o postura (*Haltung*)."*Eudaimonía* se traduce entonces no como felicidad, sino como: "la adecuada forma de encontrarse y mantenerse [*Sichhalten*] en esa sobrepotencia del ente [que es el ser]". M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 393. [trad. modif.]

delimita su filosofía- no es algo que haya que restañar para que no obstaculice la conexión de la trama conceptual de un posicionamiento metafísico determinado sino lo que hay que resaltar como el límite esencial de ese pensar. Es el ‘ámbito’ en el que se dicen y se leen las palabras lo que apunta, como hemos visto, hacia uno u otro mundo, como posibilidades de habitar el hombre, en medio de lo ente pero extrañado a un tiempo de eso ente que él mismo es.

Cuando Heidegger capta en ese ‘ámbito’ algo como la ‘seña’ (*Wink*), que sólo puede quedar aludida a través de la experiencia de vaciado y ruptura, en lo sígnico y en lo fenoménico, de la significatividad, acredita con ello en nuestra experiencia del lenguaje el fenómeno de lo que perdura como carente de sentido. Así por ejemplo, la apelación holderliniana a un ‘nosotros’, que sabemos unos de otros en la conversación pero que, a la vez, “un signo somos, sin interpretación [*ein Zeichen sind wir, deutunglos*]” se lleva a primer plano como un ‘nosotros’ constituido por dicho olvido, por dicho desarraigo y abandono del ser, un nosotros al que le corresponde en propiedad esa atribución del olvido: “Somos ‘un signo’, una seña estupefacta, en cierto modo olvidada por los dioses [*ein erstarrter, von den Göttern gleichsam vergessener Wink*], ‘un signo’ para el cual previamente deben ser educados los intérpretes”.⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 123. “Un signo somos, sin interpretación/ sin dolor somos, y casi hemos perdido/ el lenguaje en el país extraño.” F. Hölderlin, de su poema “*Mnemosyne*”, citado según M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 122, donde, a raíz de este verso de Hölderlin, se comenta: “La existencia se ha vuelto extraña a su esencia histórica, a su misión y su encargo. Para sí misma, queda extrañada [*Ich selbst entfremdet bleibt*], sin determinación, indeterminable y, por eso, ‘sin interpretación’. Falta la determinación [*Bestimmung*], porque la tonalidad fundamental del persistir [*Grundstimmung des Innestehens*] en las disputas esenciales está sin la fuerza entonadora, sin dolor, es decir, sin la forma fundamental del saber del espíritu, por eso ‘sin dolor somos’. Donde no hay una inauguración entonante de las fisuras [*Klüfte*] del Ser, ahí tampoco hay ninguna indigencia de tener que nombrar y decir [*keine Not des Nennen- und Sagenmüssens*]; de aquí que ‘casi hemos perdido el lenguaje en el país extraño’. Somos ‘un signo’, una seña estupefacta, en cierto modo olvidada por los dioses [*ein erstarrter, von den Göttern gleichsam vergessener Wink*], ‘un signo’ para el cual previamente deben ser educados los intérpretes”. M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, pp. 122-3. [trad. modif.] Y si Heidegger toma la noción de ‘seña’ de Hölderlin, cuyo tiempo coincide con el de los *Aportes* en ser el tiempo de los dioses huidos, el tiempo de un lenguaje al que ya no le urge tener que nombrar ni decir, es porque la seña de Hölderlin apunta hacia el ámbito del primer inicio del pensar, el correspondiente a Anaximandro, Parménides y Heráclito, siendo la seña no algo del signo -es decir, del signo que tiene el carácter de ‘ser a la mano’, *Zuhandensein*, del signo cuya utilidad es al modo de la ‘función de descarga’ del lenguaje de las sociedades modernas, en el sentido de A. Gehlen- sino algo de eso divino, algo que, tal como veremos, habla en favor de la traducción del *semainen*, de lo que en *Ser y tiempo* es el ‘querer decir’ de la cita del *Sofista* de Platón, por el ‘hacer señas’ del Fragmento 93 heraclíteo: “*hó áanax, oú to manteión esti tó en Delphois, oute légei oute krýptei allá semáinei*. ‘El señor, cuyo oráculo está en Delfos (el dios Apolo), ni dice [*sagt*] ni oculta [*verbirgt*], sino que *hace seña* [*winkt*].’ El decir originario no se manifiesta sólo en forma inmediata, ni simplemente vela [*verhüllt*], sino que este decir es ambas cosas en una, y, en cuanto este Uno [*Eine*], una seña (*Winken*) donde lo dicho indica hacia lo no-dicho, lo no-dicho hacia lo dicho y por decir; lo disputado hacia la armonía [*Einklang*, consonancia], que es la armonía hacia la disputa, en la cual ella oscila sola. ‘Señas son el lenguaje de los dioses’, escuchamos [...] de Hölderlin. No casualmente esta armonía [*Anklang*, resonancia] está en Heráclito. Todo el pensar de Hölderlin, y su comprensión del Ser en su poetizar instaurador de ser, estaba bajo el poder [*Macht*] de Heráclito, ya desde su época de estudiante en Tubinga hasta en los años de la creación culminante, y más allá. La sabiduría de Heráclito fue resumida, casi emblemáticamente, en la palabra del fragmento 50: *hén pánta einai* -uno es todo.

También para leer los *Aportes* es preciso que los intérpretes estén educados ‘con respecto a qué es necesario buscar una prueba y, con respecto a qué no lo es.’⁴⁹⁷ Al hacer patente Heidegger en las palabras del título que nos ocupa una distancia irrestañable -pues para leer la expresión “(Del acontecimiento propio)”, “(Vom Ereignis)”, es preciso dejar de intentar leer un signo que nos es desconocido, de tratar de darle un contenido, para hacer la experiencia ahí de una imposibilidad en la lectura que trate de confirmar la totalidad de sentido en la que ya está. Nos vemos forzados a dejar en su carácter enigmático la doblez del título, tenemos angustiosamente que ‘sostenerlo en vilo’ (*schweben*) en su desconexión, hacer patente la *metábasis allós genós* a la que lleva la pauta de lectura habitual que va de un lado a otro de lo público a lo esencial y viceversa. Se da así cuenta de una ‘doble lectura’ que recorre todo el texto, que oscila entre, de un lado, lo dicho y lo comprensible y, del otro, lo no-dicho y lo esencialmente incomprensible, una oscilación que replica el entreveramiento de *téchne* -aquí, el texto sometido por la totalidad del sentido en el que habitamos- y *dike* -aquí, lo inagotable que queda por fuera en cada intento de encajar el texto en ese sentido-. La obra histórico-esencial, los *Aportes*, son el esfuerzo del pensar por hablar en ‘otro lenguaje’ que no es el de la metafísica, son el “intento por decir sencillamente la verdad del ser [*die Wahrheit des Seins einfach zu sagen*]”,⁴⁹⁸ o sea, eso por decir eso ‘simple’ (*einfach*) que el discurso filosófico dominante no puede decir porque es lo indecible suyo, el límite esencial del pensar metafísico. En esa oscilación de la ‘doble lectura’, según lo metafísico o según lo histórico-esencial, el texto puede leerse fragmentariamente, notando lo tortuoso y críptico de las palabras y frases -*semáinen*, como ‘querer decir’-, o puede leerse, apartándose, cada vez, a partir de las palabras, para captar ahí una distancia en la seña -*semáinen*, como ‘hacer señas’-. Distancia sólo posible si no leemos ‘tal como simplemente somos’, haciéndonos cargo, pues, de ese ‘quedar atascados’ anteriormente referido y desde cuya experiencia nos ‘desplazamos’ o ‘transponemos’ (*versetzen*), tonalmente, al ‘ámbito’ liminar entre lo dicho y lo no-dicho, haciendo así que ‘lo que se dice’ y ‘aquello de lo que se dice’ no remitan a la estructura de la proposición, a la ‘positividad’ del decir, sino a la doblez en la que ‘lo que se dice’ y ‘lo por decir’ coinciden, en la que el decir “no está frente a lo por decir [*zu Sagenden*], sino que es éste mismo en tanto el esenciarse [*Wesung*] del ser”.⁴⁹⁹

Dado que ‘lo que dice’ el texto es el límite mismo del decir, mantener la atención en la lectura acarrea que, en ningún caso, la palabra, en cuanto vocablo, haga suya la seña ni al revés. Es lo que, en el repaso a los decires relevantes de Grecia, hemos visto que conllevaría la disolución de

Pero ‘Uno’ no significa uniformidad, mismidad vacía, y ‘todo’ no significa la variedad incontable de cualquier cosa, sino que *hén*, Uno=Armonía [*Eines=Einklang*], es todo; es decir, es aquello que, cada vez, constituye esencialmente el ente todo como diferente, y lo levanta disputante [*was je wesentlich das ganze Seiende ausmachend als verschieden und widerstreitend gegeneinander aufsteht*].” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin* ‘Germania’ y ‘El Rin’, p. 117.

⁴⁹⁷ Cfr. *supra*, p. 292.

⁴⁹⁸ Cfr. *supra*, n. 17.

⁴⁹⁹ Cfr. *supra*, n. 13.

la distancia, un apagamiento allí de la irreductibilidad de lo divino que, en esta obra transitoria, se advertiría como una tergiversación de la 'inagotabilidad' del ser en 'lo inmutable', 'lo universal', 'lo obvio', 'lo indiferente'. El aparente repliegue entre 'decir' y 'lo por decir', es en realidad el despliegue y sostenimiento de una distancia que atraviesa y da unidad a los *Aportes*. Leerlos es leer una irreductibilidad, la constatación -fugaz, sólo mientras y cada vez que hace señas-⁵⁰⁰ de que esta obra filosófica no puede ser forzada por el sentido y, por ende, es captarla en su 'inservibilidad' para lo de hoy.

Ahora bien, esta inhibición de la inercia del flujo enunciativo es posible por el extrañamiento generado a partir la experiencia de un 'vacío' de la existencia en el uso de las palabras, una existencia que 'casi ha perdido' el lenguaje y que, por eso, "se ha vuelto extraña a su esencia histórica".⁵⁰¹

Es esa 'singularidad' histórica la que los *Aportes* tratan de llevar a primer plano, en una 'pugna con el lenguaje y en el lenguaje' en la que asistimos a un pensar dominado por el medio, incapaz de imponerse a lo lingüístico. En efecto, ese 'atascarse' y 'faltarle' a uno las palabras -al que lee no menos que al que escribe- no queda resuelto en el texto. No hay, ni se está buscando, una *mejané* como la "de los antiguos" que permita al pensar cristalizar en otra 'conceptualidad', ya ajena a la metafísica; no hay una suerte de 'técnica' para la 'producción' de *theoría*.⁵⁰² Pero, según creemos, no porque estemos ante una obra 'a medio hacer', a la que le falte el barniz de la legibilidad que debería haber llegado para adelantar su publicación en vida del autor sino que se trata, más bien, de una obra en la que el lenguaje está 'medio deshecho'. Es decir, que ahí habla aún el lenguaje de la metafísica pero en descomposición, como algo de un mundo en despedida que se esté empezando a deslavar aquí. En este sentido, se marca aquí una distancia respecto del intento de una 'doctrina

⁵⁰⁰ Cfr. *supra*, n. 218.

⁵⁰¹ Cfr. *supra*, n. 496.

⁵⁰² Que es lo que echa en falta Hölderlin de la poesía moderna, abocada a lo marginal: "Sería bueno, para asegurar a los poetas, incluso entre nosotros, una existencia ciudadana [*eine bürgerliche Existenz zu sichern*], que, incluso entre nosotros, salvo la diferencia de los tiempos y de las constituciones, se elevase la poesía a la altura de la *mejané* de los antiguos. Incluso a otras obras de arte les falta, comparadas con las griegas, la seguridad [*Zuverlässigkeit*, fiabilidad, solidez]; al menos, hasta ahora han sido juzgadas más según impresiones que ellas hacen que según su cálculo legal [*gesetzlichen Kalkul*] y restante modo de proceder por el cual lo bello es producido [*wodurch das Schöne hervorgebracht wird*]. Pero la moderna poesía tiene falta, en particular, por lo que se refiere a la escuela y el oficio; le falta, en efecto, que su modo de proceder pueda ser calculado y enseñado y que, cuando ha sido aprendido, pueda siempre ser repetido con seguridad en la práctica [*dass nemlich ihre Verfahrensart berechnet und gelehrt, und wenn sie gelernt ist, in der Ausübung immer zuverlässig wiederholt werden kann*]. Entre los hombres, en cada cosa hay que mirar ante todo a que ello es algo, es decir: a que ello es conocible en aquello que sirve de medio (*moyen*) de su aparición, a que el modo en que ello está condicionado puede ser determinado y enseñado. Por eso y por más altas razones necesita la poesía en particular de principios y límites seguros y catacterísticos. A esto precisamente pertenece, en primer lugar, aquel cálculo legal." F. Hölderlin, *Ensayos*, p. 146. El texto original se ha citado según F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe in fünf Bänden*, edición crítica de F. Zinkernagel, Leipzig, volumen 3, Leipzig, 1915, p. 330.

filosófica', digámoslo así, por parte de Hölderlin. De él retoma Heidegger su poetizar la poesía y su intempestividad (respecto de los venideros, Hölderlin es "su poeta venido de lejos y por ello el más futuro. Hölderlin es el más futuro porque procede de lo más lejos y en esta amplitud [*Weite*] *recorre* y transforma lo más grande [*das Grosste durchmisst und verwandelt*]").⁵⁰³ Pero, por otra parte, no interesa su propuesta teórica.⁵⁰⁴ No cabe ningún intento de 'mitología'⁵⁰⁵ ni ninguna nostalgia de lo divino ya huido -tan esencial es que haya de nuevo 'lo divino' como que sea 'lo completamente otro' que lo divino sido-. Así, respecto del verso holderliniano "No a ellos, los bienaventurados", con el que comienza el poema "Germania", afirma Heidegger que "esta negativa de Hölderlin llega demasiado tarde", por cuanto "[p]ara nosotros, hoy, [...] este 'No a ellos, los bienaventurados' queda sin contenido [*bleibt ohne Gehalt*] y, ya que no lo cargamos [*beladen*], tampoco necesitamos sacudirnos previamente esa carga. Este 'No a ellos, los bienaventurados' ya no nos interpela."⁵⁰⁶

Ahora bien, además de esa intempestividad y de las nociones holderlinianas recogidas por Heidegger para lo suyo, hay también en los *Aportes*, en su singularidad como texto en el que se asiste a una 'pugna con el lenguaje', un parangón con el estilo del poetizar de Hölderlin. Ciertamente, el formato que presentan los *Aportes* no es lo que deliberadamente se propuso Heidegger, que ya hemos escuchado que estuvo el resto de su vida dándole vueltas a cómo 'darle forma' a la obra.⁵⁰⁷ No obstante, lo que sí es deliberado es la publicación de este texto así, tal cual está escrito, e, igualmente, el criterio de la *Gesamtausgabe* que lo pone, precisamente con esa redacción medio desmontada, como el culmen de su entera producción, como el lugar donde su pensar está al límite. Contando con esto, se puede advertir en el texto una tendencia a lo paratático, una "renuncia a la afirmación predicativa" que rige el modo de expresión de los *Aportes*.⁵⁰⁸ Aquí,

⁵⁰³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 321/401. [trad. modif.] Ése es el sentido, el de la intempestividad y la huida y venida de los dioses, en el que se ha hablado del "*factum* Hölderlin", referido al "imperativo (que el estruendo tecnológico de la Vida [o la vivencia] no puede acallar) de asumir el abismo como Principio de historia, como régimen de la historicidad occidental aún posible." M. J. Callejo, "El último Heidegger", p. 471.

⁵⁰⁴ Un proyecto del que podemos traer aquí, por ejemplo, lo que se dice del "fragmento teórico *Sobre Religión*", que era "una de las utopías que vieron la luz en vinculación con la idea romántica de una Nueva Mitología: la recomposición de la fragmentada sociedad burguesa en una comunidad unida en torno a la Nueva Mitología (de cuya materia bebe la nueva poesía de la misma manera que la tragedia clásica bebía de *su propia* mitología), una comunidad semejante a la que sólo fue posible en una idealizada Antigüedad clásica bajo los auspicios de la religión." M. Frank, *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 285-6.

⁵⁰⁵ Como el de la "mitología de la Razón" de Hölderlin, para el cual "[e]l filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. [...] Mientras no hagamos estéticas, es decir, mitológicas, las ideas, ningún interés tienen para el *pueblo*, e inversamente: mientras la mitología no sea racional, el filósofo tiene que avergonzarse de ella." F. Hölderlin, *Ensayos*, pp. 30-1.

⁵⁰⁶ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'El Rin'*, p. 55.

⁵⁰⁷ *Cfr. supra*, n. 7.

⁵⁰⁸ T. W. Adorno, "Parataxis", en T. W. Adorno, *Notas sobre literatura. Obra completa*, 11, trad. esp. A. Brotons, Akal, Madrid, 2003, pp. 429-72, p. 454. En parangón con lo que Adorno dice acerca de "la cesura de 'Pan y

siendo como es una obra filosófica adherida al decir conceptual, no obstante, también “contenido y forma son determinables como una unidad”,⁵⁰⁹ haciendo notar así “la complicidad de la lógica de la consciencia ordenadora y estructuradora con aquello práctico que, como ‘lo útil’ según el verso de Hölderlin, a partir de ahora ya no es reconciliable con lo sagrado”.⁵¹⁰ También en los *Aportes* hay una suerte de “sublevación paratáctica contra la síntesis”⁵¹¹ a la hora de dar cuenta del fenómeno de la técnica y del de la metafísica por entero, un movimiento de ruptura que nos

vino” de Hölderlin, también en los *Aportes* “[l]a forma [de expresión] refleja una vez más el pensamiento, como si ya fuese una *hybris* fijar téticamente” (*Ibid.*), en este caso, lo otro inicial del pensar. Es chocante encajar a Heidegger en este texto de 1964, que trata de apartarse, precisamente, de su lectura ‘esencialista’ de Hölderlin. Una lectura en la que se habría perdido lo más genuino de la poesía, que para Adorno tiene que ver con la forma de expresión. Leemos: “La desmesurada veneración a Hölderlin engaña sobre éste en lo más sencillo. Sugiere que lo que el poeta dice sería así, inmediata, literalmente; lo cual podría explicar la desatención de lo poetizado al mismo tiempo glorificado. La súbita desestetización del contenido hace pasar lo indispensablemente estético por algo real, sin tener en cuenta la refracción dialéctica entre forma y contenido de verdad. [...] Puesto que la interpretación de la poesía se ocupa de lo no dicho, no se le puede objetar que no esté dicho. Pero es demostrable que lo que Hölderlin calla no es lo que Heidegger extrapola.” T. W. Adorno, *op. cit.*, pp. 436-7. En esta ‘desestetización’ de lo poético en Hölderlin (“Toda interpretación de poemas que los reduzca a mensaje viola su modo de verdad al violar su carácter de apariencia”, T. W. Adorno, *op. cit.*, pp. 435-6), se adivina una coartada para introducir Heidegger su propia filosofía, que separa forzosamente al poeta de su contexto histórico -dejando “aparentemente sin respuesta la pregunta por la relevancia de la tradición filosófico-histórica de la que procedía Hölderlin, pero sugiriendo no obstante que la conexión con ella es irrelevante para lo poetizado”, T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 442-, para ir “hasta allí donde Heidegger percibe lo mítico y, en la medida en que lo rebusca y fija, desfigura su constelación con el contenido de verdad. El método heideggeriano no se podría contrastar abstractamente con ningún otro. Es falso en la medida en que, en cuanto método, se desliga de la cosa; a lo que en la poesía de Hölderlin es filosóficamente pobre le inyecta filosofía desde fuera. El correctivo habría que buscarlo allí donde Heidegger, por mor del *thema probandum*, se detiene: en la relación del contenido, incluido el intelectual, con la forma. Sólo en esta relación se constituye lo que a la filosofía le cabe esperar de la poesía sin forzarla.” T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 450.

⁵⁰⁹ En relación al modo de expresión holderliniano: “[P]or parataxis no han de pensarse sola, estrictamente, las formas micrológicas de la transición en serie. [...] Hölderlin conoce formas que, en sentido ampliado, podrían globalmente denominarse paratácticas. De entre ellas la más conocida es ‘Mitad de la vida’”, en cuyo poema “[l]o alineado es, en cuanto no ligado, tanto brusco como fluido. La mediación se coloca en el interior de lo mediado mismo en lugar de servir de puente. Cada una de las estrofas de ‘Mitad de la vida’ ha menester en sí [...] de su contrario. También en eso se demuestra que contenido y forma son determinables como una unidad; a fin de convertirse en expresión, la antítesis de contenido entre amor sensual y abatimiento hace estallar las estrofas tanto como, a la inversa, la forma paratáctica consume el corte entre las mitades mismas de la vida.” T. W. Adorno, *op. cit.*, pp. 454-5. De modo parejo, habría en cada uno de los ensamblajes de los *Aportes* una antítesis interna al fenómeno analizado en cada caso. Una antítesis irreductible al análisis, que más bien se sostiene en aquel choque entre *dike* y *téchne* que posibilita una perspectiva como la histórico-esencial. *Cfr. supra*, n. 63.

⁵¹⁰ T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 458. Sobre el vuelco de la parataxis: “En el mismo Hölderlin se encuentra una reflexión que arroja plena luz sobre la función poética del procedimiento paratáctico: ‘Se tiene inversiones de las palabras en el período. Pero mayor y más eficaz tiene que ser la inversión de los períodos mismos. La posición lógica de los períodos, en la que al fundamento (al período fundamental) sigue el devenir, al devenir el fin, al fin la finalidad, y las oraciones subordinadas cuelgan siempre detrás de las principales a las cuales se refieren inmediatamente, el poeta ciertamente sólo muy raras veces la puede utilizar’.” T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 457.

⁵¹¹ Sublevación abocada al fracaso, por cuanto “tiene su límite en la función sintética del lenguaje en general”. T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 458.

muestra en su unidad eso que rompen, cuál es el sentido de eso en lo que ya no se está.⁵¹² Se gana así, por otra vía pero estando igualmente la forma de expresión en ‘pugna con el lenguaje’, “el momento de la descomposición, en el que se manifiesta la inalcanzabilidad del ideal lingüístico”,⁵¹³ que comporta en este caso que esas rupturas apelen a otra unidad, de carácter histórico esta vez, que apunta a lo inicial del pensar.

En relación al decir histórico-esencial en general, el extrañamiento que hay en la experiencia de ‘faltarnos’ la palabra se intensifica con el vuelco de la relación usual del discurso filosófico que habla de ‘la esencia de la verdad’ o de ‘la esencia del lenguaje’. El vuelco de ambos sintagmas, la inversión interna de las palabras, que pasan a ‘la verdad de la esencia’ y a ‘el lenguaje de la esencia’, deja de servirse de la esencia como fijación de un grupo de rasgos que corresponden a lo que se piensa bajo ‘verdad’, o bajo ‘lenguaje’, y hablan de ‘verdad’ y ‘lenguaje’ como pertenecientes y referidos al ámbito de la esencia. El vuelco no se produce por un choque ‘semántico’, por el hecho de que al invertir el orden carezca de significado la expresión, sino que se produce porque lo esencial es un ocultar/desocultar, tal es el ‘significado fundamental’ del que hemos hablado, relativo a la verdad como *alétheia*, que desplaza la consideración de lo que es el lenguaje y de lo que se da a leer en una obra filosófica. En clave histórico-esencial, leer es estar a la escucha de una ‘indicación previa’ a todo decir, de la dependencia ahí de un escuchar y dejarse decir previos, incardinados ya en “lo presente” y que remiten a algo otro que lo humano, de modo que el lenguaje no sea algo del hombre sino que hay algo en él -no como flujo informativo pero sí “en cuanto que dice, esto es, muestra”- que rompe con ese dominio del hombre, dado que “[e]n lo que se refiere a la estructura [*Gefüge*] del Decir no podemos [...] atribuir el mostrar en exclusiva ni decisivamente a la actividad humana”.⁵¹⁴

⁵¹² En parangón con “el movimiento poético [que] sacude por primera vez en Hölderlin la categoría del sentido. Pues éste se constituye mediante la expresión lingüística de una unidad sintética. Junto con el sujeto legislador, se cede al lenguaje la intención de éste, la primacía del sentido. [...] El procedimiento de Hölderlin da cuenta del hecho de que el sujeto, que se cree equivocadamente como lo inmediato y lo último, es algo completamente mediatizado. Este cambio del gesto lingüístico, de consecuencias incalculables, ha sin embargo de entenderse de manera polémica no ontológica; no como si el lenguaje en sí, reforzado por el sacrificio de la intención subjetiva, se encontrara simplemente más allá del sujeto.” T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 459.

⁵¹³ T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 460. Lo que, teniendo en cuenta lo que se dirá más abajo acerca del platonismo (punto 3.2.3), convierte a los *Aportes* en una suerte de *Anti-Platón*.

⁵¹⁴ Sobre el ‘lenguaje’ o ‘habla’ (*Sprache*) como escuchar y dejarse-decir: “hablar [*das Sprechen*] no es simultáneamente [*zugleich*] sino *previamente* [*zuvor*] un escuchar. [...] No sólo hablamos el habla, hablamos desde el habla. Somos capaces de ello solamente porque ya desde siempre hemos escuchado el habla. [...]” M. Heidegger, “El camino al habla”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, trad. esp. I. Zimmermann, Serbal, Barcelona, 2002, p. 189. Donde habla y escucha hacen pie es en un ‘decir’ (*Sagen*) que se fía a su vez del ‘mostrar’ (*Zeigen*), pero de una mostración que no se rige por lo presente sino que asigna a ‘lo que asiste’ o ‘lo presente’ (*Anwesenden*) tanto ‘presencia’ o ‘asistencia’ (*Anwesen*) como ‘ausencia’ (*Abwesen*). Sobre la remisión al decir, en cuanto mostrar, de habla -o lenguaje- y escucha: “El habla habla en cuanto que dice, esto es, muestra. [...] Así que escuchamos el habla de tal modo que nos dejamos decir su Decir. Cualquiera que sea, por lo demás, el modo de nuestro escuchar, donde sea que escuchemos algo, el escuchar es el *dejar-se-decir* [*Sichsagenlassen*] que ya contiene en sí toda percepción

Bien, volviendo al peculiar ‘vuelco’ sintagmático, la fórmula heideggeriana en la disposición de las palabras, el modo de rearticular un sentido por sobre el atasco inicial que experimentamos en el decir histórico-esencial, no es sin más una inversión de los términos –‘la esencia del lenguaje: el lenguaje de la esencia’; *Aportes a la filosofía (Del acontecimiento): Del acontecimiento (Aportes a la filosofía)*– sino un desplazamiento del ‘ámbito’ en el que se inscriben las palabras, que dejan de ser los signos de un sistema que la actividad humana construye, para inaugurar, en ese ‘giro’ o vuelco, una distancia respecto del lenguaje de la metafísica y de lo sistemático:

“La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia. La pregunta por la esencia de la verdad entiende ante todo la esencia en el sentido de la pregunta por el qué-es (*quidditas*) o la coseidad (*realitas*), pero entiende la verdad como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia entiende la esencia verbalmente y, quedándose todavía dentro del representar metafísico, piensa con esta palabra el ser en cuanto esa diferencia que reina entre ser y ente. [...] La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*. Después de nuestras observaciones es fácil observar que la frase no se limita a invertir un determinado orden de las palabras para despertar la impresión de una paradoja. El sujeto de la frase, si es que está permitido usar todavía esta fatídica categoría gramatical, es la verdad de la esencia. [...] La frase no es dialéctica. En realidad no se trata de ninguna frase [*Satz*] en el sentido de un enunciado [*Aussage*]. La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro dentro de la historia del ser [*Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die Sage einer Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns*].”⁵¹⁵

Este mismo ‘giro dentro de la Historia del ser’ que se lleva a cabo dándole una vuelta al decir de la metafísica, no es el movimiento de inversión de los extremos de un sintagma sino el de hacer girar en espiral la estructura lineal ‘algo de algo’ y, con ello, dar paso a un ámbito del decir en el que la mostración no sea presencia sin más. Lo que ocurre en la frase, ni dialéctica ni enunciativa,

y toda representación.”. M. Heidegger, “El camino al habla”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 189. Sobre la vinculación del decir como mostrar: “*Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración* (Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige). Su mostrar no se funda en cualesquiera signos, sino que todos los signos derivan su origen de un mostrar en cuyo ámbito [*Bereich*] y para cuyas intenciones pueden ser signos. En lo que se refiere a la estructura [*Gefüge*] del Decir no podemos, sin embargo, atribuir el mostrar en exclusiva ni decisivamente a la actividad humana. El mostrarse como aparecer caracteriza la presencia y la ausencia de lo presente de cualquier clase y rango [*Das Sichzeigen kennzeichnet als Erscheinen das An- und Abwesen des Anwesenden jeglicher Art und Stufe*]. Incluso donde el mostrar viene cumplido por obra de nuestro decir, un dejar-se-mostrar precede a este mostrar entendido como indicar [*dort, wo das Zeigen durch unser Sagen vollbracht wird, geht diesem Zeigen als Hinweisen ein Sichzeigenlassen voraus*].” M. Heidegger, “El camino al habla”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, pp. 188-9.

⁵¹⁵ M. Heidegger, del añadido de 1949 a la “Nota” de “De la esencia de la verdad”, en M. Heidegger, *Hitos*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2014, p. 170.

‘la esencia de la verdad es la verdad de la esencia’ debe leerse fuera de las coordenadas de su estructura lógica, debiendo primar la llamada de atención al ‘significado fundamental’ y a la relación que se establece entre las palabras iniciales -esencia, verdad- que no es una relación lógico-gramatical y sí histórico-esencial, que no constata un estado de cosas, como lo que ‘primera y regularmente’ nos encontráramos, y sí explicita un determinado desenvolvimiento de la “historia del ente”,⁵¹⁶ así como una tarea, aquello ‘encomendado’ que es en esta dimensión lo que comporta una carga de sentido en el lenguaje: “*Las palabras fundamentales son históricas*. Esto no quiere decir sólo: tienen diferentes significados en las diferentes épocas de su pasado que podemos recorrer historiográficamente, sino: son ahora y en el futuro, fundadoras de historia, dependiendo de la interpretación que en ellas se vuelva dominante.”⁵¹⁷

Hay aquí otra consideración del estatuto de las palabras, de su estar en ‘transgresión simultánea’, en lucha por los significados, que posibilita resituar la estructura del lenguaje como sistema de reglas y signos a partir de la densidad semántica de las palabras fundamentales por las que nos decidimos. En esa decisión no se trata de quedarse sin más con el desplazamiento semántico de las palabras ‘fundamentales’, es decir, llevadas a una cierta ‘historia conceptual’ sobre las que se montaría el ‘andamiaje’ (*Gerüst*) del lenguaje como ‘sentido’ (*Sinn*).⁵¹⁸ Lo ‘fundamental’ o ‘fundacional’ de esas palabras es que hacen patente lo que hemos visto antes que corresponde a ‘lo inicial’, la decisión sobre lo ente y no-ente. Es eso lo que viene señalado en la experiencia en los *Aportes* de una ‘pugna con y en el lenguaje’, así como en el ‘giro del decir en la Historia del ser’. Visto al trasluz de ‘lo inicial’, siguiendo el análisis que hace Heidegger de la relación entre ‘verdad’ y ‘esencia’ en el final del inicio griego del pensar, es decir, en la filosofía de Nietzsche, hemos visto concretamente cómo el decir histórico-esencial cobra cuerpo a partir de lo que falta por desplegar en ese final de la filosofía griega, a partir de aquello que resuena en la obra de Nietzsche como lo no pensado por él pero a lo que no es ajeno, aquello sustraído a su pensar que es ‘lo suyo’ más propio. Además, resaltando lo que Nietzsche tiene ‘necesariamente’ que pasar por alto, el vínculo entre una ‘verdad’ transformada y una ‘esencia’ inagotable, se deja constancia de lo característico de la lectura heideggeriana de las obras filosóficas, de cómo despliega él lo que está en liza, sólo barruntado, en el pensador del que se ocupa, pudiendo quizá así nosotros señalar las implicaciones que tiene esto para el estatuto del lenguaje ‘rapsódico’ de los textos histórico-esenciales en general, e ‘incomprensible’ de los *Aportes* en concreto, o sea, qué se le exige ahí al lector para ‘escuchar y dejarse decir’ por esta obra.

⁵¹⁶ Cfr. *supra*, n. 357.

⁵¹⁷ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 140

⁵¹⁸ Sobre la consideración del ‘sentido’ como ‘andamiaje’, que aparece en el análisis preparatorio de *Ser y tiempo*, comenta von Herrmann: “El sentido, considerado formalmente, es un andamiaje ontológico-existencial, es decir, una totalidad originaria de relaciones, una totalidad de relaciones.” F.-W. von Herrmann, “Fundamentalontologie der Sprache”, en F.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationem zu Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, pp. 92-224, p. 122.

Hemos visto cómo en Nietzsche no busca Heidegger detectar fallas y suturarlas en favor de su propuesta filosófica. Lo que busca, en cambio, es hacerse con lo delimitante de su pensar respecto del ser, con el modo en que plantea Nietzsche la pregunta por el ser, algo muy distinto a la delimitación de una propuesta filosófica respecto de otras filosofías que ayude a perfilar y clasificar su pensamiento en ese contraste. Se trata de ver por qué camino ha llegado este pensar hasta su abismo, hasta lo anonadante que determina su pensar, sin saber de ello el pensador. Heidegger lleva la lectura al límite del pensar del que se trate, 'límite' que es algo del ser, que destapa en el decir algo otro que lo humano. Leer al límite es hacer la experiencia en 'lo impensado' del pensador no de una 'incapacidad' sino de lo negado al pensar como algo 'suyo', que lo constituye. Así pues:

“Todo pensador sobrepasa el límite interno de todo pensador. Pero este sobrepasar no es un saber más, ya que él mismo sólo consiste en mantener al pensador en la inmediata reivindicación del ser, permaneciendo así en su límite. Esto, a su vez, consiste en que el pensador mismo no puede nunca decir lo que le es más propio. Tiene que quedar no dicho porque la palabra decible recibe su determinación desde lo indecible. Lo más propio del pensador no es, sin embargo, posesión suya sino propiedad del ser, del cual el pensamiento recoge en sus proyectos lo que él arroja, proyectos que no hacen más que admitir la implicación en lo arrojado. La historicidad de un pensador (el modo en que es reivindicado para la historia por el ser y en el que corresponde a la reivindicación) no se mide jamás de acuerdo con el papel historiográficamente calculable que desempeñan al circular públicamente sus opiniones, siempre y necesariamente mal interpretadas en su tiempo. La historicidad del pensador, que no se refiere a él sino al ser, tiene su medida en la fidelidad originaria del pensador a su límite interno. No conocer este último, y no conocerlo gracias a la cercanía de lo indecible no dicho, es el oculto regalo del ser a los pocos que son llamados a la senda del pensar. Por el contrario, el cálculo historiográfico busca el límite interno de un pensador en el hecho de que aún no está enterado de algo que le es extraño y que otros, posteriores, asumirán como verdad después de él, y a veces sólo por mediación suya.”⁵¹⁹

⁵¹⁹ M. Heidegger, “El recuerdo que se interna en la metafísica (1941)”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. esp. J. L. Vermal, Ariel, Barcelona, 2014, pp. 911-21, p. 916. Esto que se describe ahora como 'historicidad' de un pensador, no aparece sin más en los textos de estos años, como si fuera algo no tratado previamente por Heidegger. Se trata de una reconsideración en el ámbito de lo histórico de lo que anda en juego en el de lo fenomenológico. Así, en la “interpretación fenomenológica” (*phänomenologische Interpretation*) que se hace de Kant en el curso de invierno del año 25-6, nos dice Heidegger que “avanzamos hacia [*wir dringen zu dem vor*] lo que Kant tiene que haber tenido implícitamente presente. Ahí donde en una filosofía se ofrecen posibilidades objetivas [*sachliche Möglichkeiten*] se tiene que tomar este camino: es el único filosófico, es decir, hay que salir al encuentro [*entgegenkommen*] del filósofo en el diálogo de la comunicación [*Zwiesprache der Kommunikation*] y ayudarlo en cierta manera a un engendramiento correcto. Esto no es ninguna novedad, sino el viejo método de la mayéutica de Sócrates.” M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. esp. J. A.

Así pues, en la experiencia fundamental del pensar se trata de captar de cada uno de los pensadores fundamentales una experiencia íntima al pensador mismo pero ajena a su doctrina positiva, a lo que ha dejado dicho. Punto éste, por otra parte, que forma parte de lo dicho efectivamente por Heidegger, de modo que su pensar podemos decir que repara en la experiencia de la 'imposibilidad' de un 'poder' (*können*), en este caso, la de no poder hacerse con, ni dominar, tal experiencia fundamental de la que bebe su pensar. Atendiendo a dicha experiencia, que es a la vez la de la imposibilidad de cristalizar ya en sistema, el pensar transitorio remite en su historicidad a un desamparo, a una necesaria 'confusión', para poder establecerse como saber. Según esto, oscilando entre el final de un inicio y lo inicial de otro inicio, la tarea del pensar como 'decir el ser' sólo puede erigirse en la confusión y el titubeo, en la zozobra, acerca del límite del pensar: sólo es fiel al pensar 'quien desconoce el límite de su pensar', es decir, quien es capaz de habitar en el sobrepasamiento de ese límite del pensar. 'Límite' que linda con el ser, que

Ciria, Alianza, Madrid, 2009, p. 248. Lo que sí es propio del la consideración histórico-esencial del tiempo de acabamiento de la metafísica es acreditar en su inevitabilidad la confusión a la que lleva el intento de pensar a partir del fenómeno del nihilismo. Es decir, lo que en los años previos a *Ser y tiempo* es tomar el riesgo de caer en la confusión en ese intento de diálogo con el filósofo del que nos ocupamos (siguiendo con la lectura del pasaje citado: "Salir al encuentro también del riesgo [*Risiko*] que se muestra -que no es el caso en Kant- de que todo acabe en una oscuridad y una confusión [*Verwirrung*] fundamentales." *Ibid.*) pasa a ser el atreverse a renunciar a todo aquello sustantivo de una filosofía en su consideración acerca de lo ente, todo aquello que no sea tomarla en consideración en la inagotabilidad de su preguntar, la cual pasa inevitablemente por intentar mantenerse en la confusión a la que nos lleva, en el nihilismo, el choque entre las categorías del pensar y la experiencia del ente como nada. La vía histórico-esencial profundiza en ese punto de confusión -en lo que comporta que sea algo inevitable- que, algo más adelante en el texto que citamos ahora, vemos que también vendría apuntado para Kant, en la distancia entre lo que él 'barrunta' (*ahnen*) y lo que 'expresa' (*ausdrücken*), de modo que, respecto de sus análisis -en concreto, los relativos al esquematismo-, se dice que "[t]enemos que sacar de ahí lo que Kant quizá pudo haber intuido [*geahnt*] pero que pese a todo le quedó inaccesible [*unzugänglich blieb*], es más, lo que él, en la medida en que lo intuyó, expresó y tuvo que expresar en conceptos y caracterizaciones inapropiadas [*ja was er, sofern er es ahnte, in unangemessenen Begriffen und Charakterisierungen ausdrückte und ausdrücken musste*]." M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 302. Lo que la Historia del ser se propone es localizar en su necesidad eso que en este curso era lo que en Kant queda oscuro, tratando pues de "fijar el contenido específico de lo que Kant pretendía" (*ibid.*). Para ello, en vez de atender a esta o aquella falla del sistema para subsanarlas, allí donde el trascendentalismo kantiano llama la atención es en su límite esencial, en aquello ante lo que el pensador retrocede y a lo que queda asignado, algo que Heidegger encuentra en el esquematismo, en el pasaje en el que Kant lo llama "un arte oculto en las profundidades del alma humana": "Kant está mirando aquí de hecho a un abismo, pero sólo para retirar [*zurückziehen*] de inmediato la mirada, es decir, para renunciar a un descubrimiento real de esta estructura fundamental. Quizá también porque vio que con sus medios metódicos de interpretación del 'alma humana' - digamos que de la estructura de nuestra existencia- se encontraba situado ante un límite. Él sabe incluso disculpar este retroceder [*Zurückweichen*] ante una explicación estructural radical." (M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 297). Dicho retroceso consiste en apartarse de un tiempo originario, que no entra en las coordenadas del ahora, ni del "tiempo del mundo y de la naturaleza [*Welt- und Naturzeit*]" (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 302) y pasar a exponer los esquemas ajustándose al orden que ofrecen las categorías.

lucha por una legitimidad propia como 'reivindicación del ser'. 'Límite', no una 'línea' a la que corresponde un 'más allá' de la línea, sino 'cercanía', 'vecindad' de aquello indecible que mueve al pensar.

Lo que se hace notar, entonces, en la lectura de los 'grandes pensadores' de la filosofía, su 'grandeza', es la irreductibilidad del sobrepasamiento único que hay en todo pensamiento que constituya un 'posicionamiento fundamental' de la metafísica, atendiendo a esa irreductibilidad en cada uno de dichos posicionamientos sin que, por otra parte, en ese llevar al límite suyo a cada pensador quepa ya la posibilidad de aglutinar en un sistema esas otras filosofías 'en sus descubrimientos y en sus fracasos'.⁵²⁰

Ahora bien, no pudiendo haber en el pensar del tránsito 'posicionamiento metafísico fundamental', lo que se lleva al límite en la lectura en los *Aportes* es la imposibilidad del pensar transitorio de habitar con familiaridad en lo metafísico, la denegación a cristalizar en sistema para un pensar que parte de la experiencia nihilista del ente como nada de ser. Lo que en los *Aportes* se da a leer es la resaca que el abandono del ser deja en lo ente.

Contemplando ahora este modo de leer los 'problemas filosóficos' -leídos a cierta distancia, en vecindad con lo otro en el decir-, encontraremos también un mismo vuelco de la terminología metafísica, que aparece en el contexto en el que Heidegger intenta esclarecer la cercanía del decir poetizante y del decir pensante, en cuanto 'modos del decir', para lo cual se propone resaltar la "indicación [*Weisung*]" que contiene la expresión: "La esencia del habla [*Sprache*]: El habla de la esencia"⁵²¹, en la que no se establece una equivalencia ni se da paso a una aclaración, sino que

"el doble punto debe indicar que lo que precede a este signo se abre hacia lo que le sigue. En el conjunto de la frase juega una apertura, un hacer seña [*Eröffnen*]

⁵²⁰ Se trata de la cuestión acerca de "*si puede haber más de una filosofía*". No sólo ha habido distintos modos de filosofar y de remontarse a los primeros principios de la razón, para fundar en ellos un sistema, con mejor o peor fortuna, sino que tuvo que haber numerosos intentos de este tipo, cada uno de los cuales también para el actual tiene su mérito; pero como, objetivamente considerado, sólo puede haber una razón humana, tampoco puede haber muchas filosofías, es decir, sólo es posible un verdadero sistema de la misma según principios, por muy diversa, y a veces contradictoriamente, que se haya filosofado sobre una y la misma proposición. [...] [S]ólo hay un principio para el sistema de la clasificación de las enfermedades (el de Brown), sin que, por el hecho de que el *nuevo sistema* excluya todos los demás, mengüe el mérito de los antiguos [...]: porque sin sus descubrimientos, o incluso sus intentos fracasados, no hubiéramos logrado aquella unidad del verdadero principio de la filosofía toda en un sistema. -Por ello, cuando alguien presenta un sistema de la filosofía como su propio producto, es como si dijera: con anterioridad a esta filosofía no ha habido ninguna. Porque, si quisiera admitir que ha habido otra (y verdadera), tendría que haber habido sobre los mismos objetos dos verdaderas filosofías, lo cual es contradictorio. -Por tanto, cuando la filosofía crítica se anuncia como una filosofía, a la que no ha precedido todavía filosofía alguna, no hace más que lo que han hecho, harán, incluso tienen que hacer, todos los que bosquejan una filosofía según un plan propio." I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, trad. esp. A. Cortina, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 7-8.

⁵²¹ M. Heidegger, "La esencia del habla", en M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 148.

und Winken] que apunta a algo que nosotros, al proceder de la primera frase a la segunda, no suponíamos en esta última, porque esta segunda frase no se agota en absoluto en una simple inversión del orden de las palabras de la primera frase [*denn diese erschöpft sich keineswegs in einer blossen Umstellung des Wörterbestandes der ersten Wendung*]. Si es este el caso, entonces las palabras ‘esencia’ y ‘habla’, a ambos lados del doble punto, no sólo no dicen lo mismo [*Gleiche*] sino que también la forma de la frase es distinta cada vez [*sondern auch die Form der Wendung ist von Mal zu Mal verschieden*].”⁵²²

He aquí el giro histórico-esencial de la palabra, este dar vueltas que desestabiliza la forma de la expresión, ‘cada vez’ de manera distinta si se lee desde el movimiento giratorio en el que quedamos incluidos, que extrae del ‘torbellino del lenguaje’ la riqueza de un ámbito oculto para el decir que sigue la corriente del enunciado, de modo que es la palabra, cuando es fundamental, es decir, histórica, y así se la lee en esos términos, a la que hay que atender antes que a la fórmula de una mera inversión de la disposición de las palabras, que parece no decir nada o dejarnos en aporía. Nada queda comprometido aún para la metafísica si contemplamos cada genitivo como objetivo o subjetivo: ‘La esencia de la verdad’, tanto si se refiere a la universalidad de la esencia, de la que un caso es la verdad, como si se refiere a la verdad única de la que la esencia es una propiedad; ‘la verdad de la esencia’, en este caso, como la referencia de la unicidad de la verdad como uno de los rasgos de la esencia, o como la universalidad de la esencia a la que, por ser tal universal, corresponden la verdad y lo verdadero. En cambio, la entera construcción, desde la que se mueve el pensar de Heidegger, arroja que

“la pregunta por la *esencia de la verdad es a la vez y en sí* [*zugleich und in sich*] la pregunta por la *verdad de la esencia*. La pregunta por la verdad -interrogada como pregunta fundamental- gira ella misma en ella misma contra ella [*kehrt sich in sich selbst gegen sich selbst*]. Este giro (Kehre), con el que hemos dado, es la señal [*Anzeichen*] de que estamos entrando en el ámbito de una pregunta genuinamente filosófica [*Umkreis einer echten philosophischen Frage*]. Y ya que apenas estamos penetrando el umbral de la región [*Bezirks*] de la meditación filosófica, no podemos por ahora reconocer lo que implica este giro, en qué está fundado. Sólo una cosa es clara: si todo el pensar filosófico debe moverse tanto más inevitablemente [*unausweichlicher*] en este giro cuanto más originariamente lo piensa, es decir, cuanto más se acerca [*näher*] a aquello que en la filosofía es pensado y reflexionado siempre y en primer lugar, entonces el giro debe pertenecer esencialmente a aquello sobre lo que solamente la filosofía medita. (El ser [*Seyn*] como acontecimiento apropiador -*Ereignis*-).”⁵²³

⁵²² M. Heidegger, “La esencia del habla”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 148.

⁵²³ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía. ‘Problemas’ selectos de ‘lógica’*, p. 47.

2.14 Un camino hacia el abismo de la nada

Es obligado, si lo que se quiere es establecer una “pregunta filosófica”, que “en tal pregunta nada debe quedar no preguntado.”⁵²⁴ En esa obligación, tras el ‘atasco’ del que se hace la experiencia en la lectura de las palabras fundamentales haciendo señas, es preciso que aquello a lo que se pregunte por el ser (lo *Befragte*) incluya no lo ente en su estabilidad (y la nada, entonces, como lo no-estable) sino la totalidad del ente en su vaciamiento, es decir, según esa experiencia del nihilismo que arroja que “el ente en su totalidad es nada”.⁵²⁵ La pregunta hace pie en aquello que pregunta no por ser algo óntico-ontológico, y por ello, privilegiado para la tarea de acreditar lo que primera y regularmente no se muestra en aquello que se muestra, sino que hace pie allí donde lo que primera y regularmente se le muestra a quien pregunta ya no es el ente en su ‘mostrarse’ (*sich zeigen*) desde sí en el modo de un comparecer sino en su abandono y en su ‘sustracción’ (*Entzug*). No es ya la pregunta por el sentido y sí por la verdad del sinsentido.

A ese ‘nosotros-lector’, que está aquí pendiente en la lectura, hemos visto que le corresponderá, en cualquier caso, el lugar de la pregunta y no el de un ‘nosotros’ previo a la lectura que, precisamente, es algo aquí a purgar en su condición europea-occidental. Es preciso ahondar en el planteamiento de la pregunta por el ser que, en el arranque de la Ontología fundamental, designaba y delimitaba al ente como aquello a lo que se pregunta por el ser y a la existencia como el ‘ente que pregunta’, planteándose ahora histórico-esencialmente la pregunta por ‘la verdad del ser’ a partir de lo dicho y pensado, y de lo ahí callado e impensado, siendo preciso incluir, si nada debe quedar fuera de la pregunta, la experiencia de atasco y confusión inicial que tal preguntar comporta. Se trata, así pues, de un decir en el que rige el cuestionamiento de todo lo obvio, en el que hay un giro que se vuelve sobre lo ya dicho acerca del ser: “Transformar en preguntas las frases sobre el ser que nos han sido transmitidas, transponer de nuevo estas preguntas como un torbellino en el fundar de la posibilitación [*Die überlieferten Sätze vom Sein in Fragen verwandeln, die Fragen als Wirbel in das Gründen der Ermächtigung zurückversetzen*].”⁵²⁶

Partiendo de la vecindad de poesía y pensamiento en sus decires relevantes, podemos hacer la experiencia en los *Aportes* como obra que transforma lo afirmativo en interrogativo, ‘las frases sobre el ser’ trastocadas en un preguntar fundante, para lo cual

⁵²⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 55.

⁵²⁵ M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 349, entendiéndolo además que ahí es donde despunta la metafísica como final, pues “[e]n la experiencia del hecho del nihilismo se enraiza y palpita [*schwingt*] la totalidad de la filosofía de Nietzsche”. *Ibid.*

⁵²⁶ M. Heidegger, “Señas x Reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 52. [trad. modif.]

es preciso antes el enmudecimiento,⁵²⁷ el que ‘se le atasque a uno la palabra’, que posibilita hacer la experiencia de que “de pronto, ya no estamos en el lenguaje”,⁵²⁸ que, la obra filosófica -decimos nosotros-, al igual que el poema para Heidegger, “es lenguaje”,⁵²⁹ en el sentido en que es el propio lenguaje el que habla; que no hay ‘yo’ poético, ni ‘yo’ del pensar, ni hay ‘yo’ al que circunscribir la interrogación, eso en lo que quedan trastocadas las ‘frases sobre el ser’ en los *Aportes*. Citando Heidegger a Hölderlin, lo que él afirma del decir poético, lo consideraremos nosotros aquí también para el decir pensante de aquél, un decir, que, igualmente “es algo múltiple. Lo que dice se transforma en algo dicho e, inversamente, éste en aquel, un decir del decir. Todo gira [*dreht*] sobre sí, de tal modo que ‘nadie sabe lo que le acontece’.” “El poema”, prosigue Heidegger,

“ya no es un texto más, con un ‘sentido’ chato, sino que esta estructura lingüística [*Sprachgefüge*] es en sí un torbellino [*Wirbel*] que nos arrastra hacia alguna parte. [...] Pero ¿adónde [*wohin*] nos arrastra este torbellino? Al hablar [*Sprechen*], cuya configuración lingüística [*Sprachgefüge*] es el poema. ¿Qué hablar es éste, quién habla a quién, con quién, acerca de qué? Somos arrastrados hacia un diálogo [*Gespräch*] que lleva el lenguaje al lenguaje [...] No asimos el torbellino del diálogo si solamente lo contemplamos atónitos, en lugar de entrar en su movimiento. Pero ¿cómo? Bien, lo primero será que comencemos simplemente a caminar, que abandonemos nuestra situación de observador pasivo. Esta situación debe ser sacudida [*erschüttert*], para que nuestra lectura ya no pueda mantenerse reposadamente en el desciframiento regular de un texto.”⁵³⁰

Esto que se dice del ‘poetizar pensante’ holderliniano, este retirar toda interpretación en favor del lenguaje, es algo también del otro decir relevante que se alimenta de lo insalvable de una distancia, el que corresponde al ‘pensar poetizante’ que tiene que decir

⁵²⁷ “La pregunta, en cuanto pensamiento suspendido de un eco buscado -la ‘piedad del pensar’, según la famosa expresión posterior de *La pregunta por la técnica*-, es la única posibilidad de dar voz al silencio de un pensar a la escucha, que aguarda y se abstiene de construir soberbios edificios especulativos. El análisis heideggeriano alcanza, pues, su cumbre en la afirmación de la necesidad de ‘decir en silencio y por el silencio’, dando la palabra en forma de pregunta. Proyecta de ese modo otro estilo de pensar (un estilo ‘noble’), fundado en la sintonía afectiva de la ‘reserva’ [refiriéndose a la *Verhaltenheit*] -a la que Heidegger llamará el pensar del acaecimiento propicio (*Ereignisdenken*), un pensar él mismo propicio, o sea capaz de propiciar la imprimación, la *Gründung* de otra relación al Ser. Una vía seguramente angosta, en vilo entre lo filosófico, lo religioso y lo poético. No les falta verdad a los críticos que ven en esto la decisión de transgredir los límites de la filosofía, un abandono de la ‘lógica’ a ella inherente. Sólo que, en definitiva, eso es exactamente lo que Heidegger pretende.” I. Borges-Duarte, “Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las *Contribuciones a la filosofía*”, *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento*, 11, 2001, pp. 43-52, p. 49.

⁵²⁸ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 51

⁵²⁹ Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 52.

⁵³⁰ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 53.

el ser, de tal modo que la obra filosófica -y de manera señalada en el tiempo del tránsito en el que el ente, en su falta de fiabilidad, ya no frena la desesperada huida de sí del lenguaje- también se caracteriza por la ‘estructura lingüística’ (*Sprachgefüge*) de un torbellino, que ya no lleva de vuelta al hogar y sí al abismo y la carencia de hogar, título éste que desde Homero conviene al filósofo en su divinidad:⁵³¹ “El carácter propio [*Eigentümlichkeit*] del pensar filosófico es el de moverse en un torbellino [*Wirbel*] que lleva al abismo [*Abgrund*]. La filosofía siempre está en torbellino [*Philosophie ist immer im Wirbel*]. Por el contrario, en la ciencia el objeto está ahí delante, objetivamente, y nosotros estamos en algún respecto siempre frente a él, no dando en ello nunca con un planteamiento filosófico [*philosophischen Fragestellung*].”⁵³²

Quizá en ningún otro texto filosófico de Heidegger encontremos tan explícitamente ese ‘verse arrastrado’ el pensar por ‘un torbellino que lleva al abismo’ como en los *Aportes*. La experiencia desquiciante de su lectura debe haber llevado al ‘Heidegger lector de sí mismo’, al convencimiento de que ahí queda expresado el carácter errático del pensar que pregunta por el ser. Sin hogar, exiliado en lo más propio, el proyecto histórico-esencial se va adentrando hacia el ‘abismo’ (*Abgrund*) por medio de un preguntar a lo ente que apenas sí comparece desde sí mismo como lo extraño y lo que se sustrae al marco conceptual de la metafísica. Para eso, para que lo extraño del ser le sea familiar en lo ente, también el pensador debe habitar en ese mismo vecindario. Tal es nuestra ‘trágica’ condición humana, que “[s]olo cuando realmente erramos, es decir, cuando *vamos* extraviados, podemos toparnos [*stossen*] con una ‘verdad’. La honda e inhóspita [*unheimlich*] -y por tanto, al mismo tiempo, grande- tonalidad del errante [*Stimmung des Irrgängers*], tomándolo en su conjunto: *el filósofo*.”⁵³³

Sensible, pues, el pensar para ‘barruntar’ (*ahnen*) toda la falta que rodea lo presente, podrá barruntar también en los *Aportes* algo que llama, que reclama ser dicho ahí y que el pensar no lo puede. Aun no pudiéndolo, persiste aquí el lema filosófico: “Hay que atreverse a todo”.⁵³⁴ Dicho atrevimiento define el pensar griego. Pues en efecto, en este ‘*panta gar tolmétein*’ que se le pide al pensar se vuelve a encontrar algo que ya había en lo

⁵³¹ Recuérdese lo que antes se ha comentado sobre esto: que al comienzo de la andadura del *Sofista*, de lo que se trataba era de pasar por el cedazo de la *diáiresis* la consideración de Homero, que “sostenía que a los hombres respetuosos de la justicia los acompañan los dioses” (Platón, *Sofista* 216 b 1, en Platón, *Diálogos V*, pp. 333-4), entendiéndose en el diálogo platónico que los filósofos eran esos hombres.

⁵³² M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 38: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 32.

⁵³³ M. Heidegger, “Señas x Reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938)*, p. 19. [trad. modif.]

⁵³⁴ Platón, *Teeteto* 196 d, en Platón, *Diálogos V*, trad. esp. M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo y N. L. Cordero, Gredos, Madrid, 1988, p. 286. Es la cita que, a modo de lema, acompaña el título de las “Señas x Reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 11.

más temprano, eso que Platón rechaza por mítico. Pues también este atrevimiento es lo determinante en el lugar inicial de decisión, es decir, en las vías parmenídeas del ser, no-ser y aparecer, por cuanto allí el saber

“sólo le es dado al que haya experimentado la tempestad que da alas en el camino hacia el ser, al que no le haya quedado extraño el espanto del segundo camino hacia el abismo de la nada [*dem der Schrecken des zweiten Weges zum Abgrund des Nichts nicht fremd geblieben ist*] y al que haya aceptado, como constante necesidad, el tercero, el de la apariencia. A este saber pertenece lo que los griegos, en su gran época, llamaron *tólma*: atreverse [*wagen*] a la vez con el ser, el no-ser y la apariencia; es decir, asumir la existencia llevándola a la decisión entre el ser, el no-ser y la apariencia [*das Dasein über sich bringen in die Ent-scheidung von Sein, Nichtsein und Schein*].”⁵³⁵

Pues bien, la ‘filosofía futura’ entrevista como posibilidad en los *Aportes*, en ese hacer notar el necesario arraigo de la palabra en la ‘tonalidad fundamental’ del otro inicio del pensar -en la ‘contención’ (*Verhaltenheit*)-, es también un atrevimiento, el de “querer volver al inicio de la historia y de este modo el querer sobrepasarse [*Übersichhinauswollen*]”.⁵³⁶ Atraverse a esa vuelta no busca dar con lo originario sino con lo otro: con lo ente que espanta en su abandono -y cabe lo que se habita, recatadamente-, con lo extraño del primer inicio -con lo que hay que entrar en diálogo-. En cuanto se trata de atreverse a entrar en ‘diálogo’ con eso otro, la obra histórico-esencial es lo menos ‘alemán’ del pensar heideggeriano, en el sentido en que ‘lo alemán’, en el asunto del pensar, significa ‘vocación de sistema’ y ‘planificación de lo homogéneo’, es decir, el ‘pueblo metafísico’. Así pues, siendo ‘lo alemán’ algo *átolmos*, es aquel modo de habitar el mundo más claramente dominado por la inercia de la técnica, más susceptible de obediencia ciega y de enclaustrarse en la ‘fe total en lo político’, enemigo de todo lo ‘exterior’. De ahí que sea el ‘fin de la metafísica’ en el que mejor deletrear lo extraño, lo otro que lo atraviesa desde el inicio.⁵³⁷

Dar una alternativa a la lectura metafísica -la de un ‘nosotros-lector’ ya previo- consiste en el atrevimiento a hacer el ‘camino hacia el abismo de la nada’ que al primer

⁵³⁵ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 107-8. [trad. modif.]

⁵³⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 47/36. [trad. modif.]

⁵³⁷ En esta perspectiva es en la que entendemos lo siguiente: “El alemán: *átolmos* [...] Eso hay que decirlo justamente de él, porque solo a él le está aguardando la asunción de la lejana disposición del inicio [*Verfügung des Anfangs*]. Una debilidad que viene de antiguo para amoldarnos a la disposición [*Die langherige Unkraft zur Einfügung in die Verfügung*]. [...] *átolmos*: sin la pujanza propia para avenirse a la ineludibilidad de la lejana disposición del acontecer del ser, sin la gran amplitud de la conservación también de lo extraño y adverso.” M. Heidegger, “Señas x Reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, pp. 83-4. [trad. modif.]

inicio del pensar le está vedado, pues dicho camino precisa del despliegue de la pregunta por la verdad del ser. Lo que vamos a intentar en lo que sigue es recorrer ese camino pero no tal cual se articula en el interior de los *Aportes* sino según le viene dada esa 'nada' desde lo extraño al propio proyecto histórico-esencial, de allí donde ya no está Heidegger cuando aborda este asunto en los *Aportes*, es decir, arrancando desde *Ser y tiempo* -no sólo desde ahí, ciertamente- como aquella obra que, al menos en lo tocante al estilo de su escritura, es también liminar pero, en este caso, porque en ella aún se impone el discurso filosófico de la autofundamentación, un relato de autosuficiencia que los *Aportes*, obra menesterosa en múltiples sentidos, echan por tierra.⁵³⁸

⁵³⁸ Tal como se ha afirmado, "[e]l mérito de escritura de los *Beiträge* -de ahí su mayor valor al no ser publicada como obra que viniera a despistar más por su aparición como tal- puede sobrevenir (porque no viene dado) si se registra el esforzado intento, la esforzada tarea, de escribir filosofía después de toda la historia de la filosofía; después de la *Metafísica* de Aristóteles, tampoco publicada, y difícilmente comprensible sólo como obra. Pero su extensión no ha de ser recogida quizás en su enorme valor si se la considera como la segunda obra más importante de Heidegger. En las comparaciones, incluso podría ser la primera, excepto que no debe funcionar como obra. Heidegger escribió sólo una obra de filosofía, *Ser y tiempo*, y por eso fracasó, porque quiso ser obra. No hagamos fracasar ahora a los *Beiträge* entendiéndolos como una obra cerrada de la que se deriva una doctrina, la críptica doctrina del Segundo Heidegger o cosas así, de la que pudieran expurgarse tales o cuales intenciones. Atiéndase a los *Beiträge* en el horizonte completo del 'trayecto-heidegger'." A. Leyte, "*Da-sein* y *Ereignis*. La intraducibilidad filosófica del significado 'ser'", *Éndoxa: Series Filosóficas*, 20, 2005, pp. 745-56, p. 756.

II. De *Ser y tiempo* a los *Beiträge*

3. Nihilismo

3.1 Introducción: hacia el proyecto de una “Historia del ser”

A partir de la publicación de parte del proyecto ontológico-fundamental, *Ser y tiempo*, Heidegger profundiza en varias de las sendas allí abiertas y de las que había quedado pendiente saber a dónde llevaban. Sin duda, los análisis que nos ofrece este texto han sentado las bases de un modo de hacer filosofía y de posicionarse en nuestro presente pero, paradójicamente, lo que enseguida atrapa a Heidegger de su obra fundamental no son los logros de lo publicado, desde donde otros pensadores han comenzado su propio camino, sino todo aquello que falta en el texto. Si se nos permite decirlo así, todo aquello que está en el pensamiento ontológico-fundamental como lo que esencialmente le falta, lo no dicho en él pero que es algo suyo. Recordando lo que se ha citado ya: “Todo pensador esencial *piensa*, de cara a un salto decisivo, siempre más originariamente de lo que *habla*; y en *ese* pensar [...] debe quedar dicho eso *suyo* que no se ha dicho. Por eso es preciso la interpretación.”⁵³⁹

Así pues, también la interpretación de *Ser y tiempo* exige una fidelidad a esa distancia que se abre en lo que queda dicho y parece que es este el respecto por el que se mide toda la filosofía posterior que hace Heidegger, como “el intento –repetidamente emprendido desde 1930- de configurar de una forma más originaria el planteamiento de *Ser y tiempo*.”⁵⁴⁰ Teniendo esto en cuenta, en la incansable producción de textos que se amontonan sobre su obra fundamental -las conferencias, artículos y lecciones de los años siguientes-, así como en la breve apuesta por una Metaontología,⁵⁴¹ no se encuentra uno con el afianzamiento de las tesis y los abordajes de los fenómenos tal como se acreditan en el proyecto ontológico-fundamental sino con las fallas y dependencias esenciales de ese proyecto en cuanto tal. Se trata de aquellos conflictos y problemas que han quedado acallados en el hilo conductor que arranca desde lo existencial del “ente ejemplar”, en cuanto “se destaca frente a los demás

⁵³⁹ M. Heidegger, GA 94: *Überlegungen IV*, p. 258. Cfr. M. Heidegger, “Reflexiones IV”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, trad. esp. A. Ciria, Trotta, Madrid, 2015, p. 203.

⁵⁴⁰ M. Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, trad. esp. J. L. Molinuevo, en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 77-93, p. 77.

⁵⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, trad. esp. J. J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2009, pp. 182-6. Una primera traducción de este proyecto metaontológico se encuentra en M. J. Callejo, “Hermenéutica como metafísica en la dimensión de la ontología fundamental. Consideraciones en torno a un concepto de filosofía (Parte I)”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 26, 1992, pp. 135-65, pp. 159-63.

entes”⁵⁴² y que debía haber llegado hasta el cuestionamiento por el ser en general. En esos “problemas” que no han sido desarrollados, hay que atender a lo que ha quedado ‘necesariamente’ encubierto en el trazado del análisis existencial, que deberá ser apuntalado de nuevo. Dicha atención es una constante de toda la filosofía heideggeriana, siempre pendiente de que en el “carácter de ser del problema se halla la necesidad de un encubrir aquello de lo que se pregunta, un encubrimiento que se funda necesariamente en el planteamiento del problema.”⁵⁴³

Tras años de darle vueltas a eso problemático, en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* se propone un arranque fenomenológico diferente, en el que rige en el ente el abandono del ser y desde el que se erige el proyecto histórico-esencial como un *replanteamiento completo* al que abocan las limitaciones de la Ontología fundamental.⁵⁴⁴ Este replanteamiento no significa una ‘evolución’ del pensar ni una profundización de lo doctrinal y sustantivo de lo ontológico-fundamental y sí, en línea con lo que se ha indicado, un desplazamiento del ‘lugar de la pregunta’ hacia el encubrimiento necesario que hay en el trazado de *Ser y tiempo*.⁵⁴⁵ Se trata, en definitiva, de lo que ya se había señalado años antes como la “finitud de la filosofía”, que remite a “una riqueza que exige una y otra vez un nuevo despertar”.⁵⁴⁶

Lo que queremos mostrar en este capítulo es la oportunidad que el nihilismo, en cuanto una experiencia e interpretación del ente, antes que como concepto de una doctrina filosófica, le ofrece a la Historia del ser para hacer visible el contexto más amplio en el que se reinscriben algunos de los problemas de la Ontología fundamental. Y lo queremos mostrar como uno de los puntos pendientes, esta vez no explicitado como tal, de *Ser y tiempo*. Si no se hace mención explícita es porque, según creemos, hasta más adelante no se tiene en cuenta la centralidad de otra ‘nihilidad’ que no sea la relativa a experiencias como la de la angustia. Otra ‘nihilidad’ que no habría que activar en el recorrido de los análisis sino que queda por detrás, fuera de lo que es propiamente el tema ahí, es decir, en lo publicado, en el análisis que se lleva a cabo de la existencia en la complejidad de su estructura y en su ‘temporeidad’ (*Zeitlichkeit*).

Pensamos que el arranque de los *Aportes* le sigue el hilo a eso que no se afronta en *Ser y tiempo*, dado el objetivo en esta obra de apuntalar y parapetar un espacio para lo humano en cuanto ‘existencia’ (*Dasein*), de dar con un conjunto de existenciales no asimilables en lo categorial del ente que no es ‘conforme a la existencia’ (*daseinsmässig*). Pretendemos anudar esa problemática, que sería la de un ‘platonismo’ latente en la descripción de la cotidianeidad

⁵⁴² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. esp. J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2006, p. 34.

⁵⁴³ M. Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. esp. J. J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2008, p. 89.

⁵⁴⁴ “Todo preguntar esencial, cada vez que pregunta más originariamente, tiene que transformarse radicalmente”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 82/84.

⁵⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 82/85.

⁵⁴⁶ M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 184.

impropia, tal como leemos *Ser y tiempo*, con lo que, ya en la perspectiva histórico-esencial, se advierte a partir de la experiencia del nihilismo y que tiene que ver con la estructura del pensar metafísico que ha dominado la historia de Occidente. Dicho dominio, tal es nuestra consideración, se capta como algo del lenguaje, es decir, como la oscilación en el lenguaje de ser para lo humano tanto el ‘mayor de los bienes’ como el ‘mayor peligro’, tanto el ámbito de su existencia más propia como el de su pérdida. Será esta consideración del lenguaje la que, vista a otra luz, posibilite ese cambio de ‘proyecto filosófico’, entendido esto en el sentido en que Heidegger entrelaza ahí al hombre, al ente en su totalidad y a la verdad.⁵⁴⁷

Con las miras puestas en el modo en que cristaliza una dimensión anteriormente no avistada con claridad o, al menos, no analizada en el fenómeno del lenguaje, buscando ahí esa conexión de la impropiedad del ‘uno’ con el referido ‘platonismo soterrado’, diríamos, transitaremos entre los textos ontológicos y los histórico-esenciales privilegiando, no obstante, más allá del cambio de un proyecto a otro, la consideración de que la obra entera de Heidegger obedece a un mismo núcleo esencial, constantemente revisitado.⁵⁴⁸ Lo cual, no obstante, le da al proyecto histórico-esencial cierta primacía respecto a los otros proyectos heideggerianos por cuanto, en su condición de histórico, se trata ya del ‘proyecto del ser’ o, más certeramente, del “proyecto de la verdad del ser”,⁵⁴⁹ de lo que se hablará más abajo.

⁵⁴⁷ En línea con la caracterización que hace Heidegger de “[l]o esencial de una posición metafísica fundamental”, todo proyecto filosófico comprendería: el modo de ser hombre, es decir, el modo en que en cuanto mismidad se relaciona con el ser; la interpretación del ser del ente; el proyecto de verdad y, el sentido según el cual el hombre es medida. Cfr. M. Heidegger “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 101. A pesar, por lo tanto, de su raigambre ‘moderna’, la consideración heideggeriana de lo proyectivo está por fuera de las coordenadas en las que la Modernidad piensa lo proyectivo. De ahí, que lo que da la medida de un proyecto moderno, como pueda ser el ‘proyecto matemático de la naturaleza’, también pueda aquilatar y discriminar entre la Ontología fundamental, la Metaontología o la Historia del ser, pongamos por caso. Ya dentro de las referidas coordenadas, el proyecto adquiere otro cariz, por cuanto “como producción genuinamente moderna, la idea de proyecto está tejida con los conceptos de ‘método’, ‘cogito’, ‘origen’ o ‘fundamento’, ‘trascendentalidad’ como actividad posibilitante y constitutiva, totalización arquitectónica y sistemática en la unidad dialéctico-especulativa de la identidad y de la diferencia; tejida, en fin, tanto con la constitución y donación de sentido desde una conciencia o subjetividad trascendental, como con su recolección a través del mundo y de la historia en el retorno a sí mismo de dicha subjetividad, en el retorno al origen. Todo ello regido y guiado por el reino inmóvil y pacífico de la verdad.” J. M. Navarro Cordón, “Proyecto y filosofía (a propósito de el proyecto filosófico de Foucault)”, p. 51.

⁵⁴⁸ V. Vitiello hace hincapié en lo que considera “un posible error” en la interpretación de la obra de Heidegger, que es “el de creer que haya una primera y una segunda fase del pensamiento de Heidegger, un primer y un segundo Heidegger. No, los dos Heidegger conviven desde el comienzo hasta el final. Es verdad que en determinadas épocas una u otra tesis trataba de prevalecer sobre la opuesta, cierto, pero el contraste no se apagó jamás.” V. Vitiello, “Heidegger y el nihilismo”, *Er, Revista de Filosofía*, 29, 2000, pp. 9-27, pp. 26-7. Esas dos tesis mencionadas se explican un poco más arriba, al tratar acerca del ‘giro’ (*Kehre*) del pensar: “El ‘giro’, el verdadero ‘giro’ ha sido éste: el paso de la concepción del ser como pura posibilidad a la concepción del ser como destino; el paso del pensar interrogante al pensar de la escucha del ser.” V. Vitiello, art. cit., p. 26

⁵⁴⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 248/304.

3.2 El aparecer del fenómeno y el decir sobre el ente

De cara a entender qué se pone en juego en la consideración histórico-esencial del nihilismo, vamos a desplegar primero algo que queda al menos apuntado en el texto de *Ser y tiempo*, en concreto, en la experiencia de que “[l]a insignificancia del mundo abierta en la angustia desvela la nihilidad de todo lo que puede ser objeto de ocupación”,⁵⁵⁰ y vamos a tratar después del referido ‘platonismo’ contra el que se erige el modo propio de la existencia en *Ser y tiempo* donde, no obstante, no se hace mención expresa a ‘platonismo’ alguno. Si con la ‘nihilidad’ de la angustia se entra de lleno en lo que sería el ‘tema’ de *Ser y tiempo*, la preservación de lo humano (que ahí pasaba por escindir lo propio de lo impropio, abriendo así el camino para ‘poder-ser-sí-mismo’), por su parte, ese ‘platonismo’ que decimos que protagoniza parte de esta obra, habría quedado entonoado entre los fenómenos del ámbito de lo impropio, ámbito en el que no sería preciso llegar más allá de una descripción de esos fenómenos tal como se dan en nuestro modo de existencia moderno vigente.

3.2.1 ‘Nihilidad’

Así pues, en relación a esta ‘nihilidad’, si seguimos la argumentación del texto, no se trata ahí de la experiencia de una ‘ausencia’ (*Abwesenheit*) de lo que está delante, sino de que todo ‘lo que está a la mano’ (*Zuhandene*) y todo ‘lo que está ahí delante’ (*Vorhandene*) “ya no le ‘dice’ a uno absolutamente nada [*einem schlechthin nichts mehr ‘sagt’*]”.⁵⁵¹

En esta “nada del mundo”⁵⁵² sigue habiendo comparecer del ente, pero mostrándose ahora como la obturación de toda posibilidad de articulación en la trama de la significatividad, mostrándose entonces el comparecer “en una vacía inexorabilidad [*Erbarungslosigkeit*]”,⁵⁵³ en una ‘falta de compasión y de piedad’. Se trata, pues, de la experiencia de una desconexión entre el aparecer, que sigue habiendo, y el decir, que falta. Por lo tanto, en ese enmudecimiento de la angustia se hace notar la distancia que hay entre el fenómeno, de eso ahora espectral que se mostraba a sí mismo,⁵⁵⁴ y el ente, como aquello de lo que hablamos, pensamos y respecto de lo que nos comportamos,⁵⁵⁵ y que es una experiencia desconocida para aquella mirada griega en

⁵⁵⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 360.

⁵⁵¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 359.

⁵⁵² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 359.

⁵⁵³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 359-60.

⁵⁵⁴ Tal como se podía leer en los *Prolegómenos*: “Fenómeno mienta [...] un modo de la comparecencia [*Begegnisart*] de lo ente en sí mismo, el del mostrarse a sí mismo [*sich selbst zu zeigen*].” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 110. [trad. modif.]

⁵⁵⁵ Cfr. la definición de ente en la que no se vincula con su aparecer sino con nuestro decir: “Ente es todo aquello de lo que hablamos [*reden*], lo que mentamos [*meinen*], aquello con respecto a lo cual nos comportamos [*verhalten*] de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos.” Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 30. Repárese, por otra parte, en que se está definiendo un ámbito óntico a la vez que se está separando algo en la definición -leyendo aquí que

la que fenómeno y ente coinciden: “Los *phainómena*, ‘fenómenos’, son [...] la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con *tá ónta* (los entes).”⁵⁵⁶

Lo que, a partir de la experiencia del nihilismo, pondrá de relieve el proyecto histórico-esencial es que en el mostrarse y en el comparecer habituales lo que hay es un decir, el de la metafísica, y que lo que falta, y se tiene que producir constantemente, es el aparecer -el ‘mostrarse a sí mismo’- del fenómeno; aparecer que se constata en el decir metafísico y en el que queda cegada la posibilidad ahí de hacer la experiencia de un ‘ya no’ tratarse de algo que se mostraba a sí mismo en cuanto estaba desoculto, de un ‘ya no’ ocurrir sin más lo que entre los griegos se daba de consuno, fenómeno y ente. Lo que descollará en la experiencia del nihilismo es, por tanto, algo que ya viene apuntado en *Ser y tiempo*: que el imperar de cierto decir acapara todo modo de aparecer el ente, que aquello en que se da el aparecer tal como aparece es ya algo de este decir.

Ahora bien, en la Ontología fundamental, en el movimiento que va de lo impropio a lo propio de la existencia, es la existencia la que, por sí misma, sale de esa espiral en la que ‘uno mismo’ está de partida dentro, y como tal ‘uno’ (*Man*).⁵⁵⁷ Sin embargo, en la experiencia del nihilismo que se describirá en los *Aportes*, es el montaje de ese decir acaparador, que se antepone y cubre el aparecer, el que periclita por sí solo. En ambos casos, el pensador se mantiene en una misma actitud fenomenológica,⁵⁵⁸ atendiendo en lo que ‘primera y regularmente se muestra’ también a aquello que

‘ente es tal cosa; y ente es también tal otra’-. En esa escisión, en la que hace pie el análisis de *Ser y tiempo*, rige una ruptura, dentro de lo óntico, entre lo categorial y lo existitivo.

⁵⁵⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 52. Sobre la noción de ‘fenómeno’ de la existencia griega, la posición de Heidegger no varía en relación a algunos de sus aspectos: “Los griegos fueron los primeros en hacer la experiencia y en pensar como tales los *phainómena*, los fenómenos. Pero a ellos les era del todo extraño acuñar en una obstancia lo que es presente [*die Prägung des Anwesenden in die Gegenständlichkeit*], o sea, en un ‘estar-en-frente’; *phainesthai* quiere decir para ellos que un ser asume su resplandor y que aparece en este resplandor [*sich zum Scheinen bringen und darin erscheinen*]. El aparecer [*Erscheinen*] permanece así como rasgo fundamental de la presencia de todo lo que es presente, en la medida que ésta asciende a la desocultación [*insofern dieses in die Entbergung aufgeht*].” M. Heidegger “De un diálogo del habla”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 99.

⁵⁵⁷ ‘*Man*’, contracción de ‘*Mann*’ (hombre) -en un proceso por el que la concreción referida en ‘homo’ deriva ‘en lo abstracto de un sujeto sin especificar’, cfr. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*- que usualmente encontramos traducido como ‘se’, ‘uno’, ‘cualquiera’ o, más rara vez, ‘don uno de tantos’, refiriéndose a esa consideración indiferente con respecto a los demás, o sea, el pasar de largo que impera en el día a día de los individuos en las ciudades, sumidos en el anonimato -o amparados por él-. En ese sentido, la forma probablemente más literal de decir ‘*Man*’ en español sea la de ‘mengano’. Tanto en el *Diccionario de la RAE* como en el *María Moliner*, se dice que lo más probable es que provenga “del ár. hisp. *man kán*, y este del ár. clás. *man kân* ‘quien sea’” (RAE); “del ár. ‘*man kan*’, quien sea, u. en documentos notariales para designar a alguien cuyo nombre se ignoraba” (*María Moliner*).

⁵⁵⁸ Del “carácter básicamente ‘fenomenológico-hermenéutico’” del “pensar ‘histórico-esencial’” ha hablado F.-W. von Herrmann, que ha insistido en un ‘cambio inmanente’, es decir, interno a esa fenomenología, en el desplazamiento desde el proyecto ontológico-fundamental. En base a pasajes de algunos textos tardíos de Heidegger, se sostiene que ese ‘cambio inmanente’ llega hasta el final de su trayecto filosófico. Un cambio, por lo demás, donde ‘lo hermenéutico’, en la “estructura del proyecto [*Entwurf*] [ontológico-fundamental] reside en el ‘llevar un mensaje’ [*Bringen von Kunde*], mientras que en la estructura del arrojo que acontece

“primera y regularmente *no* se muestra”.⁵⁵⁹ Asistimos ahí, ya en la perspectiva histórico-esencial, al fenómeno de un agotamiento, de un venir en primer término ese ‘no’ que, en la Ontología fundamental, sólo despuntaba hurgando en la comparecencia del fenómeno. Ese ‘no’, que descuella ahora como ‘agotamiento’ del decir metafísico, es el declive que le viene de dentro al sistema del pensar, un expirar de aquello que, en clave ontológico-fundamental, se advertía como el ámbito de la ‘impropiedad del uno’, pero cuyo calado en lo humano se percibe, partiendo del nihilismo, como la imposibilidad de salir el hombre por su cuenta y riesgo de ese atolladero. De ese modo, lo que se hace patente, en ambos proyectos, es que el ente, aquello a lo que se dirige el hablar y opinar, el pensar y el comportamiento, ese ente, decimos, compareciendo como comparece en nuestro cotidiano habitar el mundo -en su vigencia, en una perspectiva; en su final, en la otra-, es algo de antemano ya dicho, o sea, que en lo mentado “[l]a cosa es así porque se la dice [*die Sache ist so, weil man es sagt*]”.⁵⁶⁰

Si, recuperando la perspectiva ontológico-fundamental, reparamos en lo que con la nihilidad de la angustia queda separado, vemos que del lado del decir quedan, indistintamente, ‘lo que está a la mano’ (*Zuhandene*) y ‘lo que está meramente ahí delante’ (*Vorhandene*). Con ello, lo que se hace es abrir otra distancia sobre la que se venía hablando en el análisis de la existencia. En efecto, lo que se pretendía en primer lugar era acceder a una experiencia cotidiana básica, el estar a la mano lo ente, que el estar ahí meramente delante tiende a cubrir. Se trataba, pues, de acceder a *ta prágmata*: “La *alétheia*, que [...] es identificada por Aristóteles con el *prágma* y los *phainómena*, significa las ‘cosas mismas’ [*bedeutet die ‘Sachen selbst’*], aquello que se muestra, *el ente en el cómo de su estar al descubierto*.”⁵⁶¹

A partir de ahí, se podría abordar una segunda distancia, la que habría entre la ‘ontología antigua’ y la Ontología fundamental, que es la del tramo descubierto en *Ser y tiempo* entre el primario ‘en cuanto’ hermenéutico y el ‘en cuanto’ apofántico.⁵⁶² Ahora bien, en este paso atrás desde la *apóphansis* hacia lo hermenéutico, se presenta aquí un escollo para el intento ‘filosófico’ de captar dicha distancia, por cuanto la experiencia primera y habitual con lo ente, con aquello de lo que ‘se’ opina y piensa, con aquello respecto a lo que ‘uno’ se comporta, es una experiencia lingüística. Y es un escollo que atañe a la filosofía en cuanto discurso ontológico, tal como sigue dominando en lo vigente, en el sentido de que “[p]ara la consideración filosófica, el *lógos* es,

propiaamente [*ereignender Zuwurf*] indica el ‘escuchar un recado [*Hören auf eine Botschaft*]’”. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie’*, p. 62. En la estela de von Herrmann en relación a la fenomenología hermenéutica como constante de la filosofía heideggeriana, cfr. I. Augsberg, “*Wiederbringung des Seienden*”. *Zur ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heidegger*, Wilhelm Fink, Múnich, 2003, y P.-L. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang: zur abgründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)’*, Wilhelm Fink, Múnich, 1998.

⁵⁵⁹ Cfr. *supra*, n. 147.

⁵⁶⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 191.

⁵⁶¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 239-40.

⁵⁶² “El enunciado y la estructura del enunciado, vale decir, el ‘en cuanto’ apofántico, están fundados en la interpretación y en la estructura de la interpretación, esto es, en el ‘en cuanto’ hermenéutico, y, más originariamente aún, en el comprender y en la aperturidad del *Dasein*”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 243.

también, un ente, y, según la orientación de la ontología antigua, un ente que está-ahí [*ein Vorhandenes*]. Lo primero que está-ahí, es decir, lo primero que encontramos al modo de las cosas, son las palabras y la secuencia de palabras en que el *lógos* se expresa.”⁵⁶³

Se hace preciso, por lo tanto, ahondar en el respecto categorial del lenguaje, tanto a la mano como meramente ahí delante, que ha quedado desactivado en el ‘no decir nada’ de la ‘nihilidad’ de la angustia. Se trata, en definitiva, de la problemática relación entre ‘significatividad’ antepredicativa y ‘lingüísticidad’ del mundo. Ya en los *Prolegómenos* se habla de la dificultad de entender lo significativo de la ‘estructura de la comparecencia’ (*Begegnisstruktur*) en la que se sostiene lo fenoménico⁵⁶⁴ sin identificarlo con lo lingüístico del ‘discurso’.⁵⁶⁵ Pero, lo interesante para nosotros aquí es cómo se trastoca la conexión de lo lingüístico y de la significatividad, -que, en principio, es el ámbito de la comprensión del que “brotan las palabras”-,⁵⁶⁶ cuando se tienen en cuenta, puestos en conjunto, tanto el análisis del ‘mundo circundante’ -como una totalidad articulada de distintos ‘mundos circundantes’ que atañen a ‘lo público’-, como el análisis de la ‘impropiedad del uno’ -como una tendencia ilimitada de lo ‘ya interpretado público’ a anteponer lo que ‘se dice’ en todo aparecer-.

En esa puesta en conjunto, se puede ver, eso creemos, el limitado alcance de la separación realizada, por medio de una inhibición, en el análisis preparatorio entre lo significativo -lo a la mano

⁵⁶³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 182. Sobre este pasaje, comenta R. Bague: “El ‘logos’ es comprendido como algo ‘*vorhanden*’. Por consiguiente, no lo es como lenguaje, puesto que éste no es ‘*vorhanden*’, sino que ‘existe’, si bien como ‘razón’. La tradición filosófica concibe, lo más frecuentemente, la razón como la capacidad de aprehensión de lo que es verdaderamente, es decir, de lo que es del modo más soberano ‘*vorhanden*’. Es por ello por lo que no ha cesado de privilegiar al ‘logos’, como intuición y poder teórico, en relación con la práctica.” R. Bague, “La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Nota sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles”, *Revista de Filosofía*, 6, 1991, pp. 401-27, p. 414. Si bien, lo que ahora cuenta no es tanto la raíz existencial del lenguaje, ni su consideración en cuanto ‘decir del ser’, sino hasta dónde llega su dominio como ente, como algo meramente ahí delante dentro de la impropiedad del uno; si ese dominio imposibilita o ampara algo así como una ‘llamada a sí misma’ de la existencia. Por otra parte, nuestra mirada ahora no se fija en la escisión existencial/categorial, sino en el carácter público y externo del lenguaje en su uso y, entonces, lo que hay que tratar de rastrear, y que queda a un lado en la ‘nihilidad’ de la angustia, es el lenguaje en su carácter de algo meramente ahí delante, como decíamos pero, más allá de su carácter existencial, también de ‘estar a la mano’: “La exteriorización [*Hinausgesprochenheit*] del discurso es el lenguaje. Esa totalidad de palabras en la que el discurso cobra un peculiar ser ‘mundano’, puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano, ser encontrada como algo a la mano. El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que están-ahí. El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al ‘mundo’.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 184.

⁵⁶⁴ Cfr. *supra*, n. 246.

⁵⁶⁵ En la aclaración de la noción de significatividad como algo de la comparecencia del ente a la mano, apostilla Heidegger que, “[s]ignificación [*Bedeutung*], en otro sentido, vale por *significado de una palabra*, significado en cuanto algo que se puede articular en palabras. Este sentido de significación también está en cierta manera relacionado con lo que denominamos significatividad [...] Este nexo entre discurso y mundo probablemente resulte todavía bastante oscuro.” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 253. Cfr. *supra*, n. 247.

⁵⁶⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 184.

antepredicativo- y lo lingüístico -como lo ya dicho que se sigue diciendo-; separación, en virtud de la cual se puede captar el comparecer del ente en su estar a la mano, un comparecer fenomenológicamente más originario que el relativo a ‘lo meramente ahí delante’ (entendiendo que ‘meramente’ remite a la unidimensionalidad en la que es captado el ente, y no a una valoración).⁵⁶⁷ Hablamos de ‘inhibición’, refiriéndonos al requisito de reprimir nuestra interpretación sobre el ente como vía de acceso al modo de comparecencia en su cotidianeidad, el ente a la mano, lo que se logra “repeliendo las tendencias interpretativas que se precipitan sobre nosotros y le acompañan [*in der Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen*].”⁵⁶⁸

Lo que, más adelante, se lee en el texto es que dicha inhibición alcanza y previene de la consideración teórica sobre el ente, es decir, del abordaje del fenómeno del mundo desde la ‘realidad’ (*Realität*) que ha quedado al descubierto con la susodicha inhibición interpretativa,⁵⁶⁹ pero no impide que en la interpretación del ente como útil se reintroduzca de matute el modo objetivante de considerar el mundo. Veamos esto.

De un lado, la totalidad articulada de ‘mundos circundantes’ de la que hemos hablado se refiere a que con el “mundo de útiles [*Zeugwelt*] del que nos ocupamos en cada caso [...] ya está co-descubierta siempre la naturaleza que nos rodea [*Umweltnatur*] y el mundo público circundante [*öffentliche Umwelt*].”⁵⁷⁰ Ciertamente, estamos en esta articulación de mundos en el meollo de lo a la

⁵⁶⁷ “El conocimiento no logra poner al descubierto [*Freilegung*] lo que solamente está-ahí sino *pasando a través* de lo a la mano en la ocupación. *El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es ‘en sí’.*” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 99.

⁵⁶⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 95.

⁵⁶⁹ “El concepto de realidad tiene [...] una peculiar primacía en la problemática ontológica. Esta primacía obstruye el camino hacia una genuina analítica existencial del Dasein e impide incluso dirigir la mirada hacia el ser de lo inmediatamente a la mano dentro del mundo. Finalmente, ella fuerza [*drängt*] a la problemática del ser en general a orientarse en una falsa dirección”, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 222.

⁵⁷⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 428. Esto se dice en un contexto en el que se está hablando de la ‘datación’ (*Datierung*) del tiempo cotidiano, que puede hacer ‘cualquiera’ (cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 428), si bien salta ahí cierta disonancia en un análisis que debería abarcar toda posibilidad existencial de la existencia. Pues, en efecto, por un lado ese ‘cualquiera’ atañe tanto al modo de existencia moderno como al primitivo: “En virtud de la interpretación datante del tiempo, bosquejada desde el estar arrojado en el Ahí, el acontecer del Dasein es un acontecer *cotidiano*. Esta datación realizada en función del astro dispensador de luz y calor y de sus más importantes ‘posiciones’ en el cielo, es una forma de indicar el tiempo, que en la convivencia ‘bajo el mismo cielo’, ‘cualquiera’ puede realizar en cualquier momento y de la misma manera y, en la que, dentro de ciertos límites, todos están -por lo pronto- de acuerdo.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 428. Pero, por otro, en cambio, hay una especificidad en lo moderno, un modo de habitar el tiempo en el que la datación cotidiana ya no se rige por el ciclo del día y la noche sino por el tiempo lineal, moderno, del ‘progreso’: “Si comparamos al Dasein ‘primitivo’, que nos ha servido de base para el análisis del cómputo ‘natural’ del tiempo, con el Dasein que ha alcanzado un cierto nivel de ‘progreso’, se puede ver que para este último el día y la presencia de la luz solar ya no poseen una función privilegiada, puesto que este Dasein tiene el ‘privilegio’ de poder convertir en día incluso la noche misma.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 430. Lo que, entonces, hay que entender, y es lo que se va a intentar mostrar algo más abajo, es que la solidaridad entre los ‘mundos circundantes’ atañe sólo al mundo moderno, mundo en el que puede haber algo así como un ‘cualquiera’. Así pues, desde esa separación en el modo de habitar el tiempo que hay entre la existencia primitiva y la existencia moderna es desde donde leemos la afirmación que se ha recogido antes: “Lo

mano, deslindado de lo meramente ahí delante según se capta en una actitud cognoscitiva. Pero esa necesidad de articulación entre mundos, llevando como lleva el mundo del útil a 'lo público',⁵⁷¹ es un intento de captar en su homogeneidad, en una sola dimensión -la de la utilidad-, los otros modos de lo público -de la naturaleza y de lo humano- en los que hay unas heterogeneidades respecto al mundo del útil y a lo circundante. Es decir, que lo público de la naturaleza y de lo humano no sólo se capta en la 'ocupación' y que, puede incluso ocurrir, que eso que se capta en lo circunmundano -la utilidad de la naturaleza y lo humano en cuanto ocupado-, en realidad, sea algo que ataña sólo al modo de existencia desde el que se está mirando todo esto, es decir, que sean parte del relato de la Modernidad.

Pues, al fin y al cabo, considerando la naturaleza en una sola 'dirección', como reserva de energía, se desestiman aquellas manifestaciones indomeñables para el hombre,⁵⁷² el cual, por su parte, se ve igualmente encajado en lo circunmundano en ese sesgo de lo útil -sesgo con el que se gana, ciertamente, una perspectiva aglutinante de todos los fenómenos- por cuanto "con

datante es disponible dentro del mundo circundante y, sin embargo, no está limitado al mundo de útiles [Zeugwelt] del que nos ocupamos en cada caso. En cambio, en éste ya está co-descubierta siempre la naturaleza que nos rodea [Umweltnatur] y el mundo público circundante [öffentliche Welt]. Todos pueden 'contar' con esta datación pública en la que cada cual señala para sí mismo su propio tiempo, pues ella usa una *medida* públicamente disponible." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 428. No puede ser el mismo 'tiempo del mundo' (Weltzeit) -es decir, un tiempo medido por el "por-mor-de del poder ser del Dasein" (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 429)-, el tiempo de la existencia primitiva y el de una existencia para la que "[l]a comprensión del reloj *natural*, que se va perfeccionando con el progresivo descubrimiento de la *naturaleza*, abre la vía para nuevas posibilidades de medición del tiempo, que son relativamente independientes del día y de toda explícita observación del cielo." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 430. Hasta qué punto en la especificidad de la existencia moderna hay un despliegue de las mismas estructuras de la existencia que faltarían por desplegar en la primitiva o si lo que hay es una insuficiencia y parcialidad en las precauciones metodológicas tomadas -relativas sólo a lo moderno- será una de las cosas que lleven a Heidegger, según nuestro parecer, a abandonar el proyecto ontológico-fundamental.

⁵⁷¹ "La obra de la que nos ocupamos en cada caso no está solamente a la mano en el mundo privado, por ej., en el lugar de trabajo, sino que lo está en el *mundo público*. Con el mundo público queda descubierta y accesible a cada cual la *naturaleza del mundo circundante*. En los caminos, carreteras, puentes y edificios la ocupación descubre la naturaleza en determinada dirección." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 98.

⁵⁷² Lo 'natural' en esas manifestaciones, no tiene que ver con la operación de objetivación de las ciencias naturales, como, por ejemplo, lo que significa 'natural' cuando se habla de la 'conciencia natural del hombre' sino con lo natural cuando es algo que está ahí delante pero que carece de sentido: "Si se mantiene esta fundamental interpretación ontológico-existencial del concepto de 'sentido', entonces todo ente que tenga un modo de ser diferente del modo de ser del Dasein deberá ser concebido como *sin sentido*, como esencial y absolutamente desprovisto de sentido. 'Sin sentido' no significa aquí una valoración, sino que expresa una determinación ontológica. Y sólo lo *sin-sentido* puede ser un *contrasentido*. Lo que está-ahí, en cuanto compareciente en el Dasein, puede, por así decirlo, ir en contra del ser del Dasein [*Vorhandenes kann als im Dasein Begegnendes gegen dessen Sein gleichsam anlaufen*], como sucede, por ejemplo, con el desatarse de devastadores fenómenos de la naturaleza [*Naturereignisse*]." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 175. Como se verá más abajo, hay un modo de ser de 'lo natural' -cfr. *infra*, la cita que remite a la n. 775- inaccesible desde el 'mundo circundante natural' y que tiene, en cambio, mucho que ver con otros modos de existencia en los que el 'mundo de útiles' no parece encajar, tal como lo describe Heidegger.

la obra no comparecen tan sólo entes a la mano, sino también entes que tienen el modo de ser del hombre [*Seinsart des Menschen*], en cuya ocupación lo producido se vuelve a la mano”.⁵⁷³

Ciertamente, si seguimos el trazado de la analítica, Heidegger va estableciendo distinciones con las que poder arrostrarse ante la cosificación de lo humano a la que tienden las ciencias. Así, la esfera del ‘ocuparse’ (*Besorgen*) con las cosas está separada de la ‘solicitud’ (*Fürsorge*): “El ente

⁵⁷³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 98. Se podría apelar aquí a la otra cara de la moneda en relación al mundo de los útiles. Es decir, contemplar que el movimiento de lo impropio a lo propio se refleja en el paso de este conglomerado –‘mundo de útiles’, ‘naturaleza que nos rodea’, ‘mundo público’- a ese mismo conglomerado pero visto a la luz de lo histórico: “Con la existencia del estar-en-el-mundo histórico, lo a la mano y lo que está-ahí se encuentran incorporados desde siempre a la historia del mundo. El útil, la obra, los libros, por ejemplo, tienen sus ‘destinos’; las obras arquitectónicas y las instituciones tienen su historia. Pero también la naturaleza es histórica. Aunque no precisamente en el sentido de una ‘historia natural’, pero sí en cuanto paisaje, terreno de asentamiento o de explotación, en cuanto campo de batalla y lugar de culto [*Kultstätte*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 404. Dicho cambio de perspectiva habría que contextualizarlo, eso creemos, y verlo como un cambio de movilidad: desde la ‘movilidad’ (*Bewegtheit*) de arrastre del ‘torbellino de la caída’ -cfr. *infra* la cita que remite a la n. 592-, hacia la ‘movilidad’ de lo histórico –“La movilidad de la existencia [*Bewegtheit der Existenz*] no es el movimiento de un ente que está-ahí. Se determina a partir del extenderse del Dasein. A esa específica movilidad del *extenderse extendido* la llamamos nosotros el *acontecer* [*Geschehen*] del Dasein.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 391-. Esta otra movilidad histórica remite esencialmente a la existencia y, solo “secundariamente”, a “lo que comparece dentro del mundo: no sólo el útil a la mano, en su más amplio sentido, también la *naturaleza* del mundo circundante [*Umweltnatur*], en cuanto ‘suelo de la historia’.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 397. Una vez que la distinción entre naturaleza e historia se ponga en cuestión como un trasunto metafísico más, una vez que se reconsidere ‘lo natural’ contando con que “[e]l acontecimiento propio es la historia originaria misma” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 43/32 [trad. modif.] y que sea desde el “concepto originario de la historia” desde el que la ‘naturaleza’ no sea ‘repuesta’ (*zurückgesetzt*) sino ‘transformada’ (*verwandelt*), cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 44/32 [trad. modif.], se podrá ahí captar ‘lo terrestre’ en lo que antes se consideraba, modernamente, que era ‘lo natural’: “El mundo es ‘terrestre’ (terrenal) [*irdisch* (*erdhaft*)], la tierra es mundanal. En cierto sentido, la tierra es *más originaria* que la naturaleza porque tiene que ver con lo histórico”, M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 225/275. [trad. modif.] Desde esa otra perspectiva, entonces, confluirán en la filosofía heideggeriana los análisis de esas dos movilidades distintas que se trataban en *Ser y tiempo* separadamente, según hemos visto. Entonces, se verá en su carácter destinal todo lo impropio y todo lo relativo al ente que no es conforme a la existencia, destapando en su calado histórico-destinal el carácter matemático de la ‘naturaleza’, tal como lo entiende la Modernidad. En la Historia del ser se simplificará esa doble perspectiva, de modo que la ‘descripción’ fenomenológica del mundo de útiles es a la par histórica. Es decir, se hará notar que son algo ‘originariamente’ histórico -como algo del ser- todos los ‘encubrimientos’ de los fenómenos que han ido aconteciendo y que, a la altura de *Ser y tiempo*, había que escardar para quedarnos con los “conceptos y proposiciones fenomenológicos originariamente extraídos” pero hoy cubiertos -cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 59-. Cuando, en los *Aportes*, se arranque de la movilidad de la técnica -pura homogeneización de lo ente- estarán ahí en juego, entrelazadas, tanto la movilidad de la caída y como la del ‘acontecer’. De ese modo, el despliegue histórico de los *Aportes* lleva a cabo una ‘reconducción’ en la que se hacen coincidir los fenómenos que se analizaban antes por separado, en lo impropio y en lo propio. Ahora, el carácter de lo circunmundano y el carácter destinal del útil constituyen una misma movilidad (la del torbellino de la caída y la de lo mundi-histórico), en la que es la historia del primer inicio del pensar la que provoca la intensificación del torbellino de la caída. Por eso, describir fenomenológicamente el mundo de los útiles pasa por localizar históricamente eso inicial de lo que se desprende todo ‘lo técnico’; es preciso, por tanto, enfocar desde la ‘movilidad’ histórica para captar atinadamente la ‘movilidad’ de lo técnico, que ahora se identifica con la ‘movilización total’ -cfr. *infra* la cita que remite a la n. 658-. Sobre esta problemática de lo histórico del ente en la perspectiva ontológico-fundamental, cfr. F. Jaran, “La historia en el marco de la ontología fundamental”, en F. Jaran, *La huella del pasado. Hacia una ontología de la realidad histórica*, Herder, Barcelona, 2019, pp. 92-117.

en relación al cual el Dasein se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un Dasein. De este ente no es posible ‘ocuparse’, sino que es objeto de *solicitud* (Fürsorge).⁵⁷⁴ Y, en esa misma dirección, se recalca que hay una doble faz en la ‘coexistencia’ (Mitdasein)⁵⁷⁵ que la distingue del ‘ente intramundano’ sin más, por cuanto es, a la vez, también “un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él”.⁵⁷⁶ La pretensión de construir con estos distingos un parapeto para lo humano está clara.⁵⁷⁷

Ahora bien, si en el plano existencial se establecen esos distingos parece que es para proveer de un criterio que aclare los fenómenos que, en lo existitivo, se llevan por delante esa separación de ámbitos. Así, de esos fenómenos en los que se mezclan indistintamente ‘lo existitivo’ del ‘convivir’, relativo a la ‘solicitud’, con ‘lo categorial’ del ente meramente ahí delante’, relativo a la actitud cognoscitiva, se localiza el foco del error en la ‘interpretación teórica’ (Interpretation), que difumina esa separación que ha destapado con su análisis la Ontología fundamental. Esto se dice en medio del pasaje en el que se señala que

“inmediata y regularmente el Dasein se mueve en modos deficientes de la solicitud. [...] Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia mencionados al final [refiriéndose a ‘prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros’], caracterizan el convivir cotidiano y de término medio. [...] Estos modos indiferentes del convivir desvían fácilmente la interpretación ontológica [ontologische Interpretation] induciéndola a entender primeramente el estar con los otros como un simple estar-ahí de varios sujetos [als pures Vorhandensein mehrerer Subjekte auszulegen]. Aunque parezcan variedades insignificantes del mismo modo de ser, hay, sin embargo, una diferencia ontológica esencial entre el ‘indiferente’ encontrarse-ahí-juntas de cosas

⁵⁷⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 146.

⁵⁷⁵ “El mundo del Dasein es un *mundo en común* (Mitwelt). El estar-en es un *coestar* [Mitsein] con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia* (Mitdasein).” M. Heidegger, p. 144.

⁵⁷⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 143. “En el análisis que hemos hecho hasta ahora, el ámbito de lo que comparece dentro del mundo fue reducido primeramente al útil a la mano o bien a la naturaleza puramente presente, esto es, a entes que no tiene el carácter del Dasein. Esta limitación era necesaria no sólo para simplificar el desarrollo, sino, sobre todo, porque el modo de ser del Dasein de los otros que comparecen dentro del mundo se distingue del estar a la mano y del estar-ahí. El mundo del Dasein deja, pues, en libertad un tipo de ente que no sólo es enteramente diferente del útil y de las cosas, sino que, por su modo de ser *de Dasein*, y en la forma del estar-en-el-mundo está, él mismo, ‘en’ el mundo en el que al mismo tiempo comparece intramundaneamente.” *Ibid.*

⁵⁷⁷ “Que la descripción fenomenológica del ‘otro’ parta de la trama de referencias de lo ‘a la mano’ se debe, en primera instancia, a la necesidad metódica de conectar con los análisis anteriores -sustentados, no lo olvidemos, en el punto de vista de la cotidianidad, no en experiencias existenciales señaladas-, pero, sobre todo, porque la aparición del otro en la trama misma de referencias mundanales permite al análisis ontológico poner de relieve una clara *diferencia categorial*: ‘los otros’ no aparecen como cosas ‘a la mano’ o simplemente ahí (*vorhanden*) que estuvieran al lado de estas en el ámbito del mundo, sino que la trama de referencias apunta a ‘los otros’ justamente destacándolos de ella, mostrando su posición privilegiada, de referencia última, insustituible.” R. Rodríguez, “El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno (§§25-27)”, en R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pp. 119-44, p. 127.

cualesquiera [*gleichgültigen Zusammenvorkommen beliebiger Dinge*] y el recíproco no interesarse de los que están unos con otros [*Einander-nichts-angehen miteinander Seiender*].”⁵⁷⁸

Pero aquí se trata de si, en el modo de existencia vigente, o sea, en lo nuestro existensivo, no solo se da el modo deficiente de la solicitud, del ‘estar unos con otros’, sino fenómenos de objetivación que ven ahí, en cambio, un ‘encontrarse juntas las cosas’ y si este fenómeno de objetivación se limita a miradas objetivantes como la del investigador, la del científico, o si se trata de un modo de mirar amparado en una determinada forma de habitar el mundo. Es decir, si la ‘actitud reflexiva’ del científico moderno es un modo específico de la ‘actitud natural’ del hombre moderno. Si la cosificación de lo humano remite a una serie de teorías sobre el hombre, o si teorías de este tipo son las que surgen en el desarrollo del ‘proyecto matemático de la naturaleza’, del relato de la Modernidad en el que el hombre, aun como mero ‘ente intramundano’, se asegura un mundo.

Si la ‘coexistencia’ tiene un carácter doble, digámoslo así, al comparecer como ‘ente intramundano’ pero, a la vez, ‘estando-en-el-mundo’, esta doblez se repliega existensivamente en la cotidianidad del uno, por cuanto “el uno bosqueja la interpretación inmediata [*nächste Auslegung*] del mundo y del estar-en-el-mundo.”⁵⁷⁹ El ‘uno mismo’ domina la ‘significatividad’:

“El uno-mismo, que es aquello por mor de lo cual el Dasein cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad [*Das Man-selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit*]. El mundo del Dasein deja en libertad al ente que comparece, en función de una totalidad respeccional que es familiar al uno, y dentro de los límites impuestos por la medianía de éste. El Dasein fáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera mediana. *Inmediatamente* yo no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno [*die Anderen in der Weise des Man*]. Cuando el Dasein descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del ‘mundo’ y esta apertura del Dasein siempre se llevan a cabo como un apartar [*Wegräumen*] de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el Dasein se cierra frente a sí mismo.”⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 146. Es interesante cómo describe Heidegger, algo más tarde, el modo en que la filosofía ha quedado presa de su errónea consideración de este ‘estar unos con otros’, presa de “la apariencia de que este uno-al-lado-del-otro [*Nebeneinander*] primero se tendría que franquear, [...] como si uno tuviera que introducirse primero en los sentimientos del otro para poder venir a él. Pues bien, esta apariencia ha burlado a la filosofía desde hace tiempo [...]. Esta apariencia aún la ha reforzado del todo la filosofía, esgrimiendo el dogma de que el hombre individual existe por sí mismo como individual, y que el yo individual es, con su esfera yoica, aquello que le es dado primeramente y antes que nada y del modo más cierto. Con ello se ratifica filosóficamente la opinión de que antes que nada se tiene que salir de este aislamiento solipsista para crear un uno-con-otro.” M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 256-7.

⁵⁷⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 153.

⁵⁸⁰ *Ibid.*

La posibilidad de que la existencia ‘descubra y se aproxime para sí’ el mundo depende de que ‘abra para sí misma su propio ser’ (*es ihm selbst sein eigentliches Sein erschliesst*). Dicho descubrimiento y acercamiento del mundo hace pie, por tanto, en la distinción relativa a la existencia de lo que ‘propriadamente’ constituye su ser. Pero dicho ser de la existencia precisa de una separación rígida que se localiza en lo impropio, la que hay entre el ente categorial y el ente existente en base a distinciones como la de la ‘solicitud’ (*Fürsorge*) respecto del ‘ocuparse’ (*Besorgen*), desde la que adjudica su lugar al ‘encontrarse juntas’ cosas y al ‘estar unos con otros’ los entes. Sin embargo, distinciones como ésta se trastocan en fenómenos de lo existensivo que no se deberían ‘apartar’ como encubrimientos que velen lo originario del mundo sino que son constitutivos de este mundo nuestro. El trastocamiento no lo genera cierta ‘interpretación teórica’ que fuera subsanable si enfocamos correctamente, sino fenómenos que no hay que ‘apartar’ sino en los que hay que profundizar -si es que la existencia quiere dar cuenta por entero de su carácter impropio-, como el de que, hablando en relación a la experiencia de la ‘coexistencia’, ‘los otros’ comparezcan (y ‘sean’) dentro de la impropiedad del uno como un puro ‘emprendimiento’ (*Betrieb*): “En las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que hacen [*betreiben*]”.⁵⁸¹ Los otros, primera y regularmente, son lo que el ‘uno’ dice que sean -lo que ‘se dice’ que sean-, pues es éste el que mantiene “el ‘quehacer’ [*Betrieb*] en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada.”⁵⁸² Finalmente, desde el ‘uno’ se lleva constantemente a cabo la misma nivelación que ocurría en la ‘nihilidad’ de la angustia (es decir, la nivelación de lo a la mano y de lo ahí delante), pero esta vez desde dentro de lo categorial, de aquello ‘en sí’ significativo y de aquello que produce la ‘interpretación teórica’.

En un último apunte de esta perspectiva -en la que cierto decir se antepone al aparecer tan profundamente que no hay posibilidad para la existencia de apartarlo en el comparecer de lo ente-, diremos que en el trayecto mismo de la Ontología fundamental se destapa una tendencia de la propia significatividad de lo a la mano a su objetivación. En la mencionada articulación de ‘mundos circundantes’ quedan nivelados en su uso el útil, la naturaleza y lo público de lo humano. Es ese carácter de ‘articulado’ que, en cuanto tal, es algo rayano a lo lingüístico, lo que promueve una reintroducción de lo objetivante en lo a la mano. De esto a la mano, es conocido el papel central del ‘signo’ (*Zeichen*), su utilidad como algo llamativo que choca con la no-llamatividad en la que usualmente estamos en el trato cotidiano con los útiles.⁵⁸³ Pero la llamatividad del signo queda a expensas, como útil en su propia

⁵⁸¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 150.

⁵⁸² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 197.

⁵⁸³ “[E]l ser de lo inmediatamente a la mano dentro del mundo tiene ese carácter ya descrito que es el contenerse y no destacarse. Y de ahí que el trato que se mueve circunspectivamente en el mundo circundante necesite de un útil a la mano que, en su carácter de útil, asuma la ‘obra’ de *hacer que* lo a la mano *llame la atención*. Por eso la producción [*Herstellung*] de tales útiles (de los signos) debe fijarse en su capacidad para llamar la atención.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 107.

tendencia articuladora,⁵⁸⁴ del todo de útiles tal como está orientado previamente en una ‘zona’ (*Gegend*).⁵⁸⁵ Pues, en efecto, la capacidad de ordenar de las ‘zonas’, acercando y alejando el todo del ‘mundo circundante’, cuya “mundaneidad específica articula en su significatividad [*Bedeutsamkeit*] el contexto respeccional de una determinada totalidad de lugares propios circunspectivamente ordenados”,⁵⁸⁶ abre una tendencia a incluir el vínculo pragmático que hay en la llamatividad del signo -en el que se articula lo sígnico con lo señalado por él- en un ‘ámbito zonal’ en el que la orientación refiere a la articulación misma de la totalidad ordenada, a una articulación ‘previa’, en la que estamos de antemano, a la que se avienen los fenómenos de ese ámbito pragmático.

Si nuestro modo de habitar remite a esa orientación previa, que se antepone al vínculo con lo fenoménico, entonces el modo de comportarse con lo ente se rige por la articulación misma. Este comportamiento no es ya el de quedarse perplejo ante fenómenos de ruptura en el útil -como pueda ser la inservibilidad, la falta o la inadecuación para su uso de cierto útil- sino que es más bien la experiencia de verse apremiado él mismo y su respuesta es la de buscar vías para la reposición del útil y reactivar así la articulación previa de la ‘zona’. La ruptura del útil, para un mundo que hoy estuviera eminentemente orientado por el estar a la mano, supone para el hombre una quiebra del sentido (e, incluso, del sustento), si se contempla ya desde aquí como *animal laborans*.⁵⁸⁷ Como podemos comprobar en contextos pragmáticos de nuestra sociedad de consumo, la inservibilidad del útil queda anulada en la reposición inmediata que permite el *stock* de productos, desactivando toda demora -del productor y del consumidor-

⁵⁸⁴ La relativa a los signos que “permiten el encuentro con entes a la mano o, más exactamente, hacen que un complejo de ellos se vuelva de tal manera accesible, que el trato de la ocupación pueda darse y asegurarse una orientación.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 106.

⁵⁸⁵ El útil “no tiene simplemente su lugar en el espacio como un ente que está-ahí en alguna parte, sino que en cuanto útil está por esencia colocado, instalado, emplazado, puesto. [...] El lugar propio es siempre el preciso ‘ahí’ o ‘aquí’ al que un útil *pertenece en propiedad* (*des Hingehörens eines Zeugs*). La ‘pertinencia’ (*Hingehörigkeit*) depende siempre del carácter pragmático de lo a la mano, es decir, de su pertenencia respeccional a un todo de útiles. Pero, la pertinencia que hace determinables los lugares propios de un conjunto de útiles tiene como condición de posibilidad el adónde en general [...]. Este adónde (*Wohin*) de la posible pertinencia pragmática que en el trato ocupado se halla de antemano ante la mirada circunspectiva, es lo que nosotros llamamos la *zona* (*Gegend*).” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 128.

⁵⁸⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 130.

⁵⁸⁷ Nos servimos de este concepto según lo entiende H. Arendt: “[P]ara el *animal laborans*, como está sujeto y constantemente ocupado con los devoradores procesos de la vida, la duración y estabilidad del mundo se hallan representadas por los útiles e instrumentos, y en una sociedad de laborantes, los útiles asumen algo más que un simple carácter instrumental de función. [...] [L]a libre disposición y uso de los instrumentos para un específico producto final queda reemplazada por la unificación rítmica del cuerpo laborante con su utensilio, en la que el movimiento del propio laborar actúa como fuerza unificadora. [...] Precisamente porque el *animal laborans* no emplea los útiles e instrumentos para construir un mundo, sino para facilitar las labores de su propio proceso vital, ha vivido literalmente en un mundo de máquinas desde que la revolución industrial y la emancipación de la labor reemplazaron casi todos los útiles manuales por las máquinas, que de una u otra manera suplantaron la fuerza de la labor humana con el superior poder de las fuerzas naturales. [...] Incluso la más primitiva máquina guía la labor del cuerpo y finalmente la reemplaza por completo.” H. Arendt, *La condición humana*, trad. esp. R. Gil, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 171-3.

en una experiencia como la de lo ‘llamativo’, ‘apremiante’ o ‘rebelde’ en el uso⁵⁸⁸ porque, en definitiva, no es el uso y disfrute como tal sino la ordenación misma en la que se está la que le da cobijo y protección a nuestro modo de existencia moderno: “El estar previamente a la mano [*vorgängige Zuhandenheit*] de toda zona posee, en un sentido aun más originario que el ser de lo a la mano [*Sein des Zuhandenen*], el carácter de lo familiar que no llama la atención [*Charakter der unauffälligen Vertrauerheit*].”⁵⁸⁹

Pues bien, nos parece que esta familiaridad de la ‘zona’, que es una orientación espacial previa del mundo circundante como una totalidad, se adscribe a la tendencia ilimitada de ‘lo público ya interpretado’, es decir, a la ‘impropiedad del uno’, en la que se decía que ‘la cosa es así porque se la dice’. La orientación en el mundo del útil, la esfera del trabajo, es entonces un ‘fenómeno de poder’, diríamos, que se rige por ese decir que acapara tanto lo a la mano como lo ahí delante, del que sólo se abre una distancia en experiencias como la de la angustia -que no se angustia ante el mundo porque no haya nada que ‘hacer’ o ‘elaborar’ en él sino, más radicalmente, porque no nos ‘dice’ nada-.

En el entreveramiento del mundo del útil con ‘lo público’, que es tanto lo público del ‘mundo circundante’ como de lo ‘ya-interpretado’, lo que cuenta de eso público es que no se rige por el aparecer del fenómeno descubierto -eso que se ha relacionado con *ta prágmata*- sino por la consideración del ente como lo que ‘se dice’, como algo de un decir ya establecido como totalidad de sentido, que es el decir de la ‘movilidad de la caída’: “El Dasein se precipita desde sí mismo en sí mismo, en la carencia de fundamento y en lo inane de la cotidianidad impropia. Sin embargo, el estado interpretativo público oculta al Dasein esta caída, interpretándola como ‘progreso’ y ‘vida concreta’.”⁵⁹⁰

Por medio de este ‘hechizo’ de la caída -respecto del cual no se entra en materia en *Ser y tiempo* sino que se trata de que la existencia lo aparte para captar lo suyo propio- queda asegurada la dependencia del aparecer respecto de cierto decir que se impone con la ‘movilidad’ específica del “torbellino de la impropiedad del uno”⁵⁹¹ en el que se mueve la caída:

“La forma de movilidad [*Bewegungsart*] del despeñamiento que se precipita y se mueve dentro de la carencia del impropio estar en el uno, arranca constantemente [*reisst... los*] a la comprensión del proyectar de posibilidades propias y la arrastra dentro [*reisst... hinein*] de la aquietada presunción [*in die beruhigte Vermeintlichkeit*] de poseerlo todo o de alcanzarlo todo. Este constante sacar fuera [*ständiges Losreißen*]

⁵⁸⁸ Recordemos la película de C. Chaplin, *Tiempos modernos*, de 1936, cómo se escenifica ahí que lo que domina en la actividad del operario de una cadena de montaje es no perder el ritmo en la producción. Recordemos además, en una desternillante metáfora visual -dentro de la crudeza de la escena, por otra parte-, cómo en cierto momento es el propio cuerpo del operario el que entra dentro de la cadena de montaje como un objeto más del proceso de producción de bienes. Puede que el lema con el que empieza esa cinta, sea una de las caracterizaciones más certeras del relato de la ‘Modernidad’, escrita con mayúscula, a la que quizá sólo se pueda rebatir con ironía desde la comedia: “*‘Modern Times’. A story of industry, of individual enterprise –humanity crusading in the pursuit of happiness–*”.

⁵⁸⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 129.

⁵⁹⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 200.

⁵⁹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 201.

de la condición de propio -y, pese a ello, simularla siempre- junto con el movimiento de arrastre hacia dentro del uno [*Hineinreissen in das Man*], caracteriza la movilidad de la caída como *torbellino* [*Bewegtheit des Verfallens als Wirbel*].”⁵⁹²

En dicho torbellino, que domina anteponiéndose en toda relación con los entes y con los fenómenos -que domina incluso en toda consideración ontológica de lo ente, como se verá en la Historia del ser- es lo dialéctico platónico lo que se impone al *noein* que Aristóteles recuperaba de Parménides. Dicho en terminología ontológico-fundamental, si la tendencia objetivante (la de lo *Vorhandene*) cubre y desplaza la tendencia pragmática (la de lo *Zuhandene*) es porque ambas -tal como las captamos en los fenómenos actuales- arraigan en el decir del ‘uno’, en una ‘habladuría’ que rige en nuestro modo moderno de habitar el mundo (el mundo de la *idéa* que es ‘el mundo como imagen’, como años más tarde apuntará Heidegger). Hablemos, pues, de este torbellino para entrar ahí de lleno en ese platonismo que permanece soterrado en la impropiedad del ‘uno’.

3.2.2 Torbellino de la caída

“No existe casa solitaria en la isla de los loros.”

Henri Michaux

El término ‘torbellino’ (*Wirbel*) no se introduce aquí de nuevas, hay toda una historia que precede a su aparición en *Ser y tiempo* y que continúa tras ella. Si, a esta altura, el término hace referencia a una tendencia a la indiferenciación y homogeneidad en el ‘uno’, en otros lugares tendrá un carácter doble, algo parecido, *mutatis mutantis*, a las dos tendencias que confluyen y disputan en la espiral de la cosmogonía empedóclea, es decir, la tendencia a entrar en vinculación mutua todo lo ente en una unidad y la tendencia de lo ente a la separación, tal como refleja la lucha Amor-Conflicto (*Philotes-Neikos*) del Fragmento 35 de Empédocles. En la versión alemana que K. Reinhardt ofrece de dicho fragmento en su *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, obra que Heidegger conocía, alababa y citaba, aparece el *dínes* de Empédocles vertido por este ‘torbellino’ (*Wirbel*). El comienzo de ese fragmento lo comentaba así Reinhardt:

“Tan pronto como el Conflicto [*Streit*], viniendo de fuera y penetrando en la esfera la más baja profundidad, ha alcanzado el punto medio del torbellino [*Wirbel*] y ha llegado el Amor [*Liebe*] al centro del movimiento circular, se cierra ahí en unidad y todo forcejea en torno a él, pero no de repente, pues sólo paulatinamente se retira el Conflicto y ocupa el campo el Amor penetrante. Así se depositan conjuntamente en

⁵⁹² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 201.

los extremos las materias aún sin mezcla y sin unirse, mientras en el medio los cuerpos mundanos ya están en devenir.”⁵⁹³

Este ‘torbellino’ aparecía ya en los *Prolegómenos*, haciendo referencia allí también a su carácter disociado,⁵⁹⁴ sin embargo, más adelante aparecerá el término para indicar la tendencia contraria a la de una vinculación en la unidad y tendrá que ver ahí con lo filosófico mismo, en cuanto un preguntar que rompe, y genera así una distancia, con la tendencia disociativa de la caída, en un gesto que deja al pensador en tránsito, entre una cosa y otra, en un espacio en el que cohabitan y disputan las dos tendencias. En esa perspectiva ‘amorosa’, diríamos, es en la que se afirma que “[l]a filosofía siempre está en torbellino [*Philosophie ist immer im Wirbel*]”⁵⁹⁵ o, también, que “[l]a idea de la propia ‘lógica’ se disuelve en el torbellino [*Wirbel*] de un preguntar más originario”.⁵⁹⁶

En este respecto es en el que la estructura de los *Aportes* en ‘ensambladuras’ (*Fügungen*), dando vueltas sobre lo mismo,⁵⁹⁷ pareciera que incitan a generar un contramovimiento, una ‘contraoscilación’ (*Gegeschwung*) incluso, o un ir ‘a contracorriente’,⁵⁹⁸ en definitiva, una ‘confrontación’ en la que el “torbellino de la caída” se ve desbordado por el “más agudo torbellino del giro [*Kehre*]”.⁵⁹⁹ V. Vitiello se ha fijado en este lado del torbellino, en cuanto gesto filosófico de ruptura de una inercia disociadora, contrastando este torbellino de la *Kehre* con el

⁵⁹³ K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Friedrich Cohen, Bonn, 1916, p. 16. Dejamos una versión en español del fragmento de Empédocles comentado por Reinhardt: “Una vez que llegó al abismo inferior del torbellino y el Amor estuvo en medio del remolino, todas las cosas convinieron en la unidad bajo su acción, no enseguida, sino que se congregaron desde direcciones diferentes según su voluntad. Mientras se estaban mezclando, brotaron innumerables clases de seres mortales; pero muchas quedaron sin mezclarse, alternando con los que estaban siendo mezclados todos los que la Discordia, aún en lo alto, retenía, pues aún no se había retirado toda irreprochablemente a los límites externos del círculo, sino que seguía aún en alguno de los miembros, mientras que de otros ya se había retirado.” G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, trad. esp. J. García, Gredos, Madrid, 1994, p. 421 n.

⁵⁹⁴ “El *Dasein* en el uno se mueve, como quien dice, en un *torbellino* [*Wirbel*] que le hace dar vueltas [*hineinwirbelt*], aturdido, en el uno, despegado y arrancado en todo momento de las cosas y de sí mismo, y lo arrastra con ese dar vueltas a mantenerse en esa constante disociación [*und als Wirbel in die Ständigkeit der Abdrängung zieht*]”. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 350-1.

⁵⁹⁵ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 532.

⁵⁹⁶ M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, p. 104.

⁵⁹⁷ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 418.

⁵⁹⁸ Como cuando se habla, en los años treinta, del Danubio en la mirada de un Hölderlin atento a cómo lo propio vive de lo extraño, a cómo “[s]us aguas oscuras a ratos se detienen o incluso tratan de discurrir hacia atrás formando remolinos [*drängen sogar in Wirbeln rückwärts*]. Es casi como si esas corrientes que se agolpan de ese modo en dirección al origen vinieran de ese lugar en el que el río desemboca en el mar forastero. Casi como si ese río que pertenece al extraño Oriente bajo el nombre de Ister estuviera ya presente en el Danubio superior”. M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2005, p. 88.

⁵⁹⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 331/413. [trad. modif.]

torbellino de la ‘nominación’ del *Crátilo* de Platón.⁶⁰⁰ Si bien, antes de ver aquí un contramovimiento, Vitiello hará hincapié no tanto en el movimiento al que alude el término ‘torbellino’, o sea, a una ‘confrontación’ con la otra posibilidad constante del torbellino -que podría ser el de la caída o el de la nominación, respecto de la que iría en sentido contrario-, sino que la movilidad de la expresión ‘torbellino del giro’ la marcaría el ‘giro’ (*Kehre*), de tal forma que se trata, nos dice, del “vértigo de una vuelta”, giro o torna que, frente al movimiento circular completo es “un movimiento que queda incompleto, que al volver atrás en el mismo salto adelante no se une con el principio, no se cierra en círculo, no se posee. Queda abierto, radicalmente finito en el sentido de que *puede* finiquitar y es sólo por esta posibilidad, estando constituido por esta posibilidad”.⁶⁰¹

Bien, yendo ya en concreto a la referencia que nos ocupa, la relativa al torbellino de la ‘caída’ que aparece en *Ser y tiempo* referido a la impropiedad del ‘uno’, nos encontramos ahí con una serie de fenómenos en los que se articula la cotidianeidad: la ‘curiosidad’ (*Neugier*), la ‘habladuría’ (*Gerede*) y la ‘ambigüedad’ (*Zweideutigkeit*). La articulación de esos fenómenos que apuntalan la ‘impropiedad’ de la existencia moderna, es lo que hace que se mantenga el movimiento específico de la cotidianeidad, es decir, un movimiento centrípeto de arrastre, que gira alrededor de un centro vacío y que le impide a la existencia lanzarse, proyectarse en lo suyo más propio. Dicho verse arrastrado, que se presenta como una obturación de lo más genuino de la existencia, el hombre lo vive, no obstante, como el aseguramiento de su mundo, como -en palabras del curso de verano del año 25- una “tranquilizadora obviedad [*beruhigte Selbstverständlichkeit*]” en la que no se capta “la alienación de sí mismo [*Entfremdung von ihm selbst*]”,⁶⁰² en la que la existencia estaría, según la perspectiva de Heidegger, sumida en la impropiedad.

Recordemos, sumariamente, que en *Ser y tiempo* la ‘habladuría’ (*Gerede*) se corresponde con un hablar que no tiene en cuenta tanto el ente del que se habla cuanto su propio decir. El tramo que

⁶⁰⁰ Recogemos dos pasajes del *Crátilo*, protagonizados por Sócrates, en referencia a esto: “-Pues de verdad, ¡por el perro!, que no creo ser mal adivino en lo que se me acaba de ocurrir: que los hombres de la remota antigüedad que pusieron los nombres -lo mismo que los sabios de hoy- de tanto darse la vuelta buscando cómo son los seres, se marean y, consecuentemente, les parece que las cosas giran y se mueven en todo lugar.” Platón, *Crátilo* 411b, trad. esp. J. L. Calvo, en Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Gredos, Barcelona, 2000, pp. 357-455, p. 407. Y el otro: “- [...] Y habrá que contentarse con llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres. [...] -Pues bien, examinemos todavía -a fin de que esos muchos nombres que tienden a lo mismo no nos engañen-, si, en realidad, quienes los impusieron lo hicieron en la idea de que todo se mueve y fluye (así opino yo personalmente que pensaban); o bien, si acaso esto no es así, son ellos mismos los que agitan como si se hubieran precipitado en un remolino y tratan de arrastrarnos en su caída.” Platón, *Crátilo* 439 b-c, pp. 452-3.

⁶⁰¹ Cfr. V. Vitiello, “Heidegger y el último dios”, en V. Vitiello, *Secularización y nihilismo*, trad. esp. G. R. Losada, Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires, 1999.

⁶⁰² M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 351.

hay entre lo ente y el decir, la habladoría lo sustituye por un tramo interno al propio discurso, que se centra en la “difusión y repetición de lo dicho”.⁶⁰³

Por su parte, la ‘curiosidad’ (*Neugier*) es una “tendencia al ‘ver’”,⁶⁰⁴ una búsqueda de lo novedoso desde una mirada que va saltando de novedad en novedad y que remite, sin duda, a un determinado aparecer pero que “no tiene nada que ver con la contemplación admirativa del ente, con el *thaumádsein*, [que] no está interesada en que el asombro la lleve a un no-comprender; más bien procura un saber, pero tan sólo para haber sabido.”⁶⁰⁵ En cuanto huida del no-comprender, de lo problemático, la curiosidad es “la incapacidad de quedarse [Unverweilen]”, de demorarse ante un conflicto, como sí ocurre en el asombro o en el *theoréin*, y se rige, en cambio, por “la distracción [Zerstreuung] hacia nuevas posibilidades”, donde lo que cuenta no es lo posible como tal sino el no parar, la huida misma. En su condición de huida constante, a la curiosidad le corresponde “la carencia de morada [Aufenthaltslosigkeit]”, es decir, para ella estar en casa es “estar en todas partes y en ninguna”.⁶⁰⁶

El fenómeno de la ‘ambigüedad’ (*Zweideutigkeit*) sería en cierto modo un corolario de este decir vaciado de lo fenomenal, centrado en repetir lo dicho, y de este ver que no repara en nada, sostenido por medio de una acelerada ‘producción de novedad’:

“La habladoría y la curiosidad cuidan en su ambigüedad de que lo genuina y recientemente creado ya haya envejecido para la opinión pública en el momento de hacer su aparición. [...] La ambigüedad del estado interpretativo público presenta el hablar previo acerca de algo [*Vor-weg-bereden*] y el presentir de la curiosidad como el verdadero acontecer [*Geschehen*].”⁶⁰⁷

El modo de sostener este entramado el torbellino de la caída es volverlo todo indiscernible.⁶⁰⁸

“Todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo

⁶⁰³ Se trata de un hablar que “ha perdido o no ha alcanzado nunca la primaria relación de ser con el ente del que se habla, [que] no se comunica en la forma de la apropiación [*Zueignung*] originaria de este ente sino por la vía de una *difusión y repetición de lo dicho*.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 191.

⁶⁰⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 193.

⁶⁰⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 195.

⁶⁰⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 195.

⁶⁰⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 196-7.

⁶⁰⁸ ‘Indiscernibilidad’ en relación a si ‘lo que se dice’ arraiga o no en una “comprensión” como la que para la Ontología fundamental sí se daría en “[t]oda simple visión antepredicativa [*vorprädikative schlichte Sehen*] de lo a la mano [que] es ya comprensora-interpretante.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 173. A esta altura, Heidegger ve en lo ‘a la mano’ una radicalidad a la que no llegaría la imposición del decir impropio y que es la radicalidad del comprender y del interpretar desde los que se llega a una ‘pre-estructura’ o ‘estructura de previo’ (*Vor-struktur*), no sólo fuera ya de los dominios de la caída y su habladoría sino, más bien, aquello que la hace comprensible como lo impropio. En ese espacio previo, “[l]a interpretación no arroja cierto ‘significado’ sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo ya tiene siempre, en cuanto tal, una

está, o bien no lo parece, y en el fondo lo está.”⁶⁰⁹ Se trata de la imposibilidad de establecer criterios, de dirimir si tras cierto decir hay un dejar comparecer el ente en su ser o si rige ahí ya el decir que habla de sí mismo. Lo que hace la ambigüedad es nivelar todos los discursos, llevándolos al momento de su ‘producción’. No hay interpretación mejor ni peor. ‘Cualquiera’ podría haber dicho lo que algún otro haya podido decir. No caben aquí demoras ni figuras como la del sabio, el pensador, el investigador comprometido o el erudito.

Dentro del proyecto ontológico-fundamental, este acelerado ‘hablar previo’, en el que se difumina tanto qué se quiere decir con lo que se hable como quién es el que habla, este mecanismo sostenido por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad es un escollo que, atendiendo al modo propio de la existencia, se ve desbordado por el ‘ser para la muerte’. En el análisis de *Ser y tiempo* el ‘ser para la muerte’ se destapa como la finitud que se sale del encapsulamiento por el que el decir categorial de la caída “arrastra” nuestra atención. En ese sentido, antes que la nihilidad del no decirnos nada el mundo en la angustia, o la nihilidad del ser-fundamento -experiencia ésta de un desfondamiento respecto de sí de la propia existencia-⁶¹⁰ es el ‘ser para la muerte’ -o ‘estar a la muerte’- el que le gana a la caída un ámbito para la existencia propia -‘existencia’, que es siempre la de un ‘existente’ en su comportarse respecto del ser del ente-⁶¹¹

Y gana el ‘estar a la muerte’ jugando el mismo juego que el de la ‘caída’, porque lo que se sustrae al arrastre del torbellino de la impropiedad es también algo del decir, si bien que es otro modo de decir, que se testimonia en la ‘conciencia’ (*Gewissen*), allí donde dice una ‘llamada’ con el carácter de “lo inequívoco [*eindeutig*]”⁶¹² que se sobrepone a todo intento de arrastre hacia ‘lo ambigüo’

condición respectiva abierta en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación. Lo a la mano es comprendido siempre desde la totalidad respeccional.” *Ibid.*

⁶⁰⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 196.

⁶¹⁰ En el estar arrojado, la existencia no se adueña del fundamento en la forma de un dominio sobre lo fundamentado. Al contrario, consiste en un plegarse del proyecto a lo arrojado, gesto de volverse sobre sí por el que, ciertamente, se abre una distancia respecto de los fenómenos que apuntalan la inercia de la impropiedad de la caída (habladuría, curiosidad y ambigüedad): “¿Y cómo es el Dasein este fundamento arrojado? Únicamente proyectándose en posibilidades en las que está arrojado. El sí-mismo que, como tal, tiene que poner el fundamento de sí mismo, *jamás* puede adueñarse de éste [*nie mächtig werden*], y sin embargo, tiene que asumir, existiendo, el ser-fundamento.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 303. Se introduce aquí un elemento extraño al comportamiento habitual respecto del ente en la cotidianidad. Allí donde la existencia impropia se sostiene en un huida hacia delante, por medio de la habladuría y la curiosidad, la ‘nihilidad’ del ser fundamento repara en un esencial retraso respecto de lo posible: “Siendo fundamento, es decir, existiendo como arrojado, el Dasein queda constantemente a la zaga de sus posibilidades [*bleibt...ständig hinter...zurück*]. Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio [*von Grund nie mächtig sein*]”. *Ibidem*.

⁶¹¹ Sobre la noción de *Existenz*, que comporta siempre un *existieren*, o sea, de la existencia que es algo relativo a un existente: “La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir [*Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen*] mismo.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 35.

⁶¹² “La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio. [...] lo que la llamada abre es inequívoco”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 293.

(*zwiedeutig*). Por eso, desde la “resolución precursora”, en la que se aúnan lo ontológico del adelantarse del ‘estar a la muerte’ y lo óntico de la resolución de la ‘llamada de la conciencia’,⁶¹³ sí que se “le deja abierta a la muerte la posibilidad de *adueñarse* [*mächtig zu werden*] de la *existencia* del Dasein y de disparar radicalmente todo autoencubrimiento rehuyente.”⁶¹⁴

El problema, que decidirá sobre el posterior trazado de los *Aportes*, es que se vuelve necesario hacer la experiencia de ‘posibilidad de la imposibilidad’, de finitud,⁶¹⁵ no en la existencia de un ente que ya desde el comienzo sobresale de en medio de lo ente, que es por donde empieza el análisis ontológico-fundamental. Y tampoco, seguimos refiriéndonos al análisis de la existencia, encontrándose con esa imposibilidad previamente en lo ontológico -análisis del ser para la muerte- para certificarlo en el testimonio óntico de la llamada que, además, sospechosamente viene a ratificar los rasgos ya detectados en lo ontológico (es decir, la resolución de la llamada como ‘propia’, ‘irrespectiva’, ‘insuperable’, ‘cierta’ e ‘indeterminada’) de tal modo que parece que estuviéramos contando con una determinada construcción teórica antes que arrancando tal como le correspondería al análisis fenomenológico, desde lo que se muestra hacia lo que no se muestra.⁶¹⁶

Lo que se volverá problemático a lo largo de la analítica existencial creemos que es el punto de partida asumido al comienzo del análisis (que hay una escisión entre lo categorial y lo existencial con la que se puede contar a lo largo del análisis, sin tematización expresa e indicando simplemente por dónde pasa), lo que ya no se sostiene si analizamos desde dentro el torbellino de la ‘caída’, como proceso de nivelación y uniformización de todo lo ente, incluyendo al hombre (en los

⁶¹³ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 321.

⁶¹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 328.

⁶¹⁵ “La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia... [*Verhalten zu...*], de todo existir.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 282.

⁶¹⁶ “El análisis ha ido revelando, uno tras otro, los *momentos de esa modalización* a que la resolución tiende por sí misma, los cuales surgen del modo propio de estar vuelto hacia la muerte como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta y, sin embargo, indeterminada.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 327. En este sentido, se ha reparado en cómo “Heidegger mismo alude a tal circunstancia, cuando anticipa expresamente posibles objeciones referidas al carácter ‘arbitrario-constructivo’ o bien ‘fantasioso’ que se podría atribuir, a primera vista, al análisis [del ser para la muerte] que piensa emprender [...]. Ilusoria sería, en efecto, la pretensión según la cual el análisis ontológico de una posibilidad existencial bastaría por sí solo, para dar cuenta de las condiciones óntico-fácticas bajo las cuales dicha posibilidad puede obtener su genuina concreción existencial. En el caso del ‘ser para (vuelto hacia) la muerte’, en su modalidad ‘propia’, las condiciones bajo las cuales puede adquirir concreción existencial no vienen dadas, a juicio de Heidegger, por ningún concepto, por mucho que posea un carácter ontológico-existencial, ni por ningún análisis fenomenológico referido a la estructura ontológica del modo de ser en cuestión, sino, más bien, por un fenómeno diferente e irreductible, a saber: un fenómeno cuya función sea, ni más ni menos, la de dar a entender una posibilidad de la ‘existencia’ por vía de atestiguación ejecutiva de dicha posibilidad como posibilidad, vale decir, sin ningún tipo de mediación temática o reflexiva que apuntara a las condiciones formales que hacen posible tal atestiguación y el tránsito que ella facilita. Heidegger encuentra dicho fenómeno [...] en la ‘conciencia’ [*Gewissen*]”. A. Vigo, “El posible ‘ser total’ del Dasein y el ‘ser para (vuelto hacia) la muerte”, en R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pp. 219-68, p. 257.

fenómenos de cosificación de lo humano que se entrevén en el mundo del útil de *Ser y tiempo* y que se retomarán luego, en el análisis del mundo de la técnica que hay en los *Aportes*). Desde ahí, la imposición de lo técnico -o también, la expansión de lo categorial sobre lo existencial como el gesto que define lo metafísico- consiste en el impedimento de cualquier ‘sobresalir’ en lo óntico, donde todo se ha vuelto dócil y nivelado, de tal modo que la escisión entre lo categorial y lo existencial se tiene que acreditar en los fenómenos tal como se muestran en lo categorial mismo de la metafísica, que se quiere ilimitada. Es preciso, pues, profundizar en la interpretación del ente en su totalidad según el ‘proyecto matemático de la naturaleza’ en el que estamos inscritos para dar con aquella ‘incumbencia óntica’ en la que despunta algo otro que la metafísica. Es preciso atender a cómo se ve forzada y delimitada la infinitud (el relato moderno de que ‘todo es humanamente posible’) acreditando la ‘posibilidad de la imposibilidad’ en el interior de la interpretación de todo lo ente como factible y de la verdad como corrección.

Es aquí donde el nihilismo -que, pensado según la Historia del ser, es la experiencia en el ente del abandono del ser- permite acreditar en la expansión ilimitada de lo categorial, en la técnica, la imposibilidad como algo suyo. El desplazamiento que la perspectiva histórico-esencial lleva a cabo, respecto al ámbito en el que analizar la cotidianidad, registrará una inversión de los roles que acaban de otorgarse a la ‘ambigüedad’ (*Zweideutigkeit*), como el frenesí por el que se sostiene el decir categorial, y a la ‘inequívocidad’ (*Eindeutigkeit*), como la experiencia en la llamada por la que la existencia sale de su estar perdida y dispersa en la caída.⁶¹⁷

Tal como se describe en los *Aportes*, la interpretación del ente en cuanto algo factible -que es la interpretación que domina, *mutatis mutandis*, en la movilidad de la caída- se sostiene ahora en la ‘inequívocidad’ del cálculo respecto de la cual sólo por medio de la ‘ambigüedad’, o lo que en otro

⁶¹⁷ La ambigüedad se retoma en el proyecto histórico-esencial como lo eminentemente filosófico, en línea con análisis como los del curso del año 29-30. Según se dice ahí, lo filosófico, en virtud de su radical ambigüedad, no puede ser asimilado en una ‘producción de cultura’ (*Kulturmachen*) con la que la ‘visión del mundo’ (*Weltanschauung*) se afianza en su interpretación de lo ente. De cara a ese afianzamiento, se intenta asimilar el ámbito del preguntar filosófico, a pesar de ser algo esencialmente ambiguo (*zweideutig*) y en “continua *inseguridad*”, enderezándolo como uno más de los mecanismos que apuntalan una interpretación determinada del ente y una noción específica de la verdad: así, en un primer momento, “la filosofía exige que sus conocimientos de alguna manera sean aplicados prácticamente y se transformen en vida fáctica. Pero siempre se evidencia también que este esfuerzo moral sigue siendo externo al filosofar. Parece que se mandara soldar el pensamiento creador con un esfuerzo moral propio de la visión del mundo para dar como resultado la filosofía.” M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 35. En esta misma línea, en los *Aportes* la imposibilidad de ajuste entre la filosofía y la ‘visión del mundo’ se puede apreciar en que la filosofía “es siempre un inicio y exige la superación de sí misma” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 47/37 [trad. modif.]), de tal modo que “tiene, en cuanto fundación de la verdad del ser, el origen en sí misma” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 48/39 [trad. modif.]); y, por su parte, la ‘visión del mundo’ (*Weltanschauung*) “debe negarse nuevas posibilidades, para permanecer sí misma” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 47/37), en vista de lo cual, ésta “es siempre ‘factibilidad’ [*Machenschaft*] de lo heredado para su superación y domesticación con los medios que lo heredado ha preparado pero que no ha desplegado -todo esto conducido a la ‘vivencia’ [*Erlebnis*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 48/38 [trad. modif.]

texto se piensa como 'polisemia' (*Mehrdeutigkeit*),⁶¹⁸ podrá advertirse en el decir categorial y, a partir de él, en el aparecer del ente por entero disponible, la vía que rompa con esa inercia interpretativa, que viene desde hace tiempo haciendo aguas en su pretensión de hacerlo todo visible. En el tramo final de la metafísica, el proceso de estrechamiento del decir -advertido en el lenguaje de la información como vehículo para la propagación de noticias y novedades- confluye con la consideración unívoca del ente como lo calculado o calculable, para la técnica, o como algo que hace al caso o no en la prueba experimental, para la ciencia. Frente a esa consideración del ente, leemos en *Meditación* que el

“decir multívoco [*mehrfältige Sagen*] de las palabras según la historia del ser crea con calma contextos en los que una calculada sistemática nunca acierta puesto que, además, como históricos retienen en sí siempre y necesariamente su algo oculto y aún no decidido”.⁶¹⁹

El proyecto de una Historia del ser se apoya en esa univocidad de la interpretación del ente según la técnica para acreditar en la totalidad del ente una ruptura pareja a la del 'ser para la muerte', a la imposibilidad de hablar de la experiencia de la muerte en primera persona. Lo que cuenta aquí es recuperar la experiencia de desajuste entre el decir y el aparecer que nos ha brindado ya el análisis del 'ser para la muerte' en la Ontología fundamental y que nos da una pista de cómo hurtarse al frenesí de la técnica, de cómo recuperar lo cuestionable respecto de la imposición de lo unívoco. Y esto no por predilección nuestra, porque prefiramos la vívida experiencia frente a la rutina de lo técnico. Heidegger destapa que esto vívido es parte constitutiva del proceso técnico.⁶²⁰ Se trata, en cambio, de advertir en lo técnico una tendencia al agotamiento, una limitación interna a un proceso que vive en el supuesto de lo ilimitado -en el eje de coordenadas y abscisas, del tiempo y el espacio; en las capacidades humanas y en la producción de energía-.

⁶¹⁸ “La polisemia es quizá el elemento en el que se tiene que mover el pensar para ser riguroso [*Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muss, um ein strenges zu sein*].” M. Heidegger, *GA 8: Was heisst Denken?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 75.

⁶¹⁹ M. Heidegger, *Meditación*, p. 96. [trad. modif.]

⁶²⁰ Así pues, sólo al hombre que habita en el final de la metafísica, que hace la experiencia de extenuación del proceso técnico, de vaciamiento de las palabras, se le abre la posibilidad de otro inicio. Pero lo que hay aquí no es una valoración, es más, “toda interpretación (incluso aquella propulsada desde y por textos heideggerianos) que parezca ensalzar un modo de vida atécnico y acientífico en favor de la vida en el campo, la ‘naturalidad’ de la naturaleza, etc., debe quedar descartada.” F. Duque, “Ciencia y técnica en Heidegger”, en VV. AA., *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger*, Granica, Barcelona, 1988, pp. 171-202, p. 186. Donde, a continuación, ya tratando del ámbito de lo esencial, se invita “a desechar definitivamente la creencia simplista de que el último Heidegger establezca dos dominios: uno intrínsecamente perverso (el tecnocientífico) y otro bueno y verdadero (el del pensar y el poetizar), que superaría al primero y se desearía imponer contra él.” F. Duque, art. cit., pp. 186-7.

Pero, a la profundización que hay en torno a la noción de ‘ser para la muerte’ en los *Aportes* -donde la muerte atañe a todo lo ente-⁶²¹ debe acompañarle una profundización en esa *hybris* del decir sobre el ver, sobre el aparecer. Lo que en el arranque de los *Aportes* se prosigue, partiendo como se hace de la experiencia del nihilismo, es la vía entreabierta en *Ser y tiempo* del platonismo como la estructura del pensar que domina en la historia de Occidente. Algo entrevisto por Heidegger si volvemos sobre los fenómenos de la caída -la habladería, la curiosidad y la ambigüedad- y reparamos en la relación que hay entre ellos así como a partir de dónde se piensa dicha relación. La estructura unitaria de los *Aportes*, la que va en lo troncal suyo que abarca las secciones “La resonancia”, “El pase”, “El salto” y “La fundación”, es un desarrollo, tal es nuestra tesis, de dos fenómenos del lenguaje apuntados en *Ser y tiempo*: el de la habladería de la caída y el que se hace notar como silencio irrefutable en experiencias como la de la muerte, la angustia, o el querer-tener-conciencia. Localicemos ahora la deuda histórica que hay en lo vigente con cierta operación ocurrida en Grecia y que se hace palpable en ese modo de hablar del torbellino de la caída.

3.2.3 Platonismo⁶²²

Si miramos en perspectiva el entramado de los fenómenos de la impropiedad en *Ser y tiempo*, advertiremos que en la relación entre la ‘habladería’, la ‘curiosidad’ y la ‘ambigüedad’ -que no es una relación de igualdad- domina una determinada operación llevada a cabo dentro del discurso filosófico. En dicha perspectiva, vamos a atender a las caracterizaciones que de esos tres fenómenos se nos dan en otros textos de los primeros años veinte, para ver qué se ha ido añadiendo o quitando hasta llegar al punto en el que aparecen en *Ser y tiempo*. Se trata de unos pocos pasajes, no de un seguimiento exhaustivo, que hemos extraído considerando que son, en cualquier caso, suficientes para apuntar hacia ese ‘platonismo escondido’ que decimos que Heidegger advierte ya, pero que deja sin analizar como tal, en *Ser y tiempo*.

⁶²¹ “En la inhabitualidad y singularidad de la muerte se inaugura lo más inhabitual en todo ente, el ser mismo, que se esencia como extrañamiento [*Befremdung*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 231/283.

⁶²² Parte de lo que ahora se va a decir se expuso en la comunicación “Lo excepcional en lo cotidiano. Alternativas a la producción de novedad en *Sein und Zeit* y *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger”, en el XIII Congreso Internacional de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE), celebrado en Sevilla, los días 15-17 de septiembre de 2021. De ese encuentro, le debemos a César Gómez Algarra que nos pusiera sobre la pista de los trabajos sobre Heidegger de C. Sommer. Lo que vamos a decir aquí acerca del ‘platonismo soterrado’ contra el que estaría pensando Heidegger desde bien pronto, creemos que de algún modo desactiva, o al menos matiza, la lectura que Sommer propone para el Heidegger de los años treinta. Según este autor documenta, de un lado, con su ‘metapolítica’ Heidegger pretendería cumplir con un ‘programa platónico’ (“*Métapolitique de L’université. Le programme platonicien de Heidegger*”); del otro, partiendo de una lectura de varios de los textos que hemos traído aquí para desentrañar el papel del mito en la obra de Heidegger, Sommer habla de una ‘remitologización’ (*Mythologie de l’événement. Heidegger avec Hölderlin*) que, igualmente, va en otra dirección de la que aquí hemos tomado.

Nos fijamos en la ‘curiosidad’ tal como aparece en la *Hermenéutica de la facticidad*, en el curso del semestre de verano del año 23. Allí la ‘curiosidad’ forma parte de una estrategia de aseguramiento del mundo por la vía del conocimiento. Si, en expresión de Heidegger, la curiosidad es “*absoluta y dueña de sí misma*”,⁶²³ es debido al éxito de esta estrategia de aseguramiento para nuestra existencia que, en este punto, se revela emparentado con cierta inflexión que se produce en lo filosófico. Pues, si bien esto filosófico debería tener que ver con una actitud cuestionadora resulta que, siguiendo el desenvolvimiento de esa vertiente filosófica que comenzaría con Platón y que llegaría hasta Hegel -es decir, la vía dialéctica-, no se distinguiría ya de otros productos ideológicos, por cuanto la curiosidad “ofrece a la existencia protección [*Schutz*] objetiva, el panorama sereno de la seguridad que la concordancia procura, el dominio de la inmediatez de la proximidad a la vida y junto con ello la superación [*Überwindung*] de un cuestionar detallado y de poco aliento, que se arrastra lentamente a hurtadillas [*langsam fortschleichend*], que desiste de las grandes respuestas.”⁶²⁴ Lo que detecta así Heidegger en este modo de hacer filosofía es que, en realidad, es una ‘visión del mundo’, dedicada a asegurar el mundo en el que se habita, a afianzar el ordenamiento de un determinado *kósmos*, antes que a ponerlo en cuestión.

Aquí, la curiosidad, vuelta sobre sí misma, obtura todo preguntar ‘despacioso’ e impone un modo de conocimiento, de asegurarse el mundo, que cristaliza inevitablemente en un ‘sistema’ generado a partir del afán clasificatorio. Lo que rige en este “comportamiento [*Verhalten*] cognoscitivo” así descrito, es un proceso ilimitado de establecer relaciones y de homogeneizar ámbitos, de volverlos dóciles al paso de la curiosidad. Tal como lo define Heidegger, para esta curiosidad se trata de “*estar en todas partes y en ningún sitio*”,⁶²⁵ en el que se logra la coherencia entre los distintos ámbitos de lo ente, empleando “a discreción las determinaciones categoriales de origen más dispar”, donde el objetivo es acoplar cada región “en un todo ordenado; [de ese modo] se considera que algo está determinado cuando se lo pone en ‘su’ sitio.”⁶²⁶

Además de la curiosidad, también aparece en este texto del año 23 la habladuría, aunque sin estar aún ambas interconectadas. Si la curiosidad sigue a esta altura una estrategia ‘positiva’ de aseguramiento, es decir, haciendo encajar el mundo en la positividad de un ‘todo ordenado’, en cambio la habladuría tiene una función ‘negativa’: sirve para descargar a la existencia de lo amenazante, del espanto y la angustia que moran en ella constitutivamente. Esta habladuría es un “rechazo de la angustia [*Abwehr der Angst*]”⁶²⁷ que se logra manteniéndonos dentro de lo ya-interpretado público. ‘Hablar’ aquí es no exponerse. Nadie ‘se la juega’ en aquello que dice

⁶²³ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 83.

⁶²⁴ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 85. [trad. modif.]

⁶²⁵ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 83.

⁶²⁶ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pp. 81-2.

⁶²⁷ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 53. [trad. modif.]

porque lo que se dice apenas nos muestra otra cosa que no sean lugares comunes, porque “[l]a habladoría no es de nadie, nadie se responsabiliza de haberla dicho.”⁶²⁸

La prenda que se paga, pero que no se percibe como tal, para evitar el espanto ante lo amenazante como algo de nuestra existencia, es un convivir en el que estamos sometidos a la “dictadura del uno”.⁶²⁹ Vivimos con una máscara que Heidegger describe como “esa máscara de lo ya-interpretado público [en la que] el Dasein se presenta como *suma viveza* [höchste Lebendigkeit]”,⁶³⁰ pero esa viveza, en realidad, es mero “quehacer o emprendimiento [Betrieb].”⁶³¹

Si, desde aquí, vamos al modo en que sí están articuladas la habladoría y la curiosidad en *Ser y tiempo*, se advierte que hay un dominio de la habladoría sobre la curiosidad que en el año 23 no había. Ahora, en cambio, en la esfera de la impropiedad el fenómeno del decir se impone y dirige al fenómeno del ver. La habladoría no es un fenómeno adyacente a la curiosidad sino que se antepone a su interpretación y a su mirada. El decir arrastra al ver y lo orienta hacia donde tiene que mirar, dándole a ver no otra cosa que el propio decir. La habladoría “controla también los caminos de la curiosidad, diciendo lo que se debe haber leído y visto. [...] Estos dos modos de ser cotidianos del discurso y la visión no están solamente ahí el uno junto al otro [...] sino que *uno* de ellos arrastra [*reisst*] consigo al *otro*.”⁶³²

Es verdad que, en un pasaje del año 25, en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, queda expresado con claridad este anteponerse el decir al ver: “No es tanto que primariamente veamos los objetos y las cosas, sino que antes de nada hablamos de ellas; más exactamente, hablamos no de lo que vemos, sino que, al revés, vemos aquello de lo que se habla [*wir sehen, was man über die Sache spricht*].”⁶³³ Sin embargo, aún no están encajados en ese texto ambos fenómenos tan nítidamente uno por referencia al otro como en *Ser y tiempo*. Se incide, eso sí, en la dependencia de ambos del ‘uno’, de formar parte de una misma “tendencia de desarraigo [*Entwurzelungstendenz*]”,⁶³⁴ pero, lo que aquí hay es más bien una coordinación entre ambos fenómenos: la curiosidad dice “lo que tiene que haberse visto y leído” y la habladoría, por su parte, destapa, hace público, lo que en la curiosidad habría quedado cubierto; tal es la experiencia que hacemos bajo la perspectiva del ‘uno mismo’, donde la novedad que produce la curiosidad la disuelve la habladoría (como cuando ante un hecho sorprendente tendemos a desactivarlo diciéndonos a nosotros mismos que ‘no habrá sido

⁶²⁸ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 52.

⁶²⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p.151.

⁶³⁰ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 53. [trad. modif.]

⁶³¹ *Ibid.* [trad. modif.]

⁶³² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 195.

⁶³³ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. esp. J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006, p. 80. Hemos podido reparar en este pasaje por la mención que de él se hace en C. Lafont, “El papel del lenguaje en *Ser y tiempo*”, *Isegoría*, 7, 1993, pp. 183-196, p. 184.

⁶³⁴ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 347.

nada', es decir, nada que no tenga sentido). Se recorren así dos dimensiones del uno, que se sostiene en un entramado donde "[n]o es que estos dos fenómenos se den el uno junto al otro; es cierta tendencia al desarraigo la que arrastra a ambos. Ese estar en todas partes sin estar en ninguna de la curiosidad se pone en manos de la habladuría, que es de todos y de ninguno."⁶³⁵

Entre las primeras precisiones acerca de la curiosidad y la habladuría y las que encontramos a partir del año 25, donde el ver está dominado por el decir, creemos que entra en juego un vínculo y que es el que, en el curso del año 24-25, dedicado en parte al *Sofista* de Platón, se establece entre la habladuría y el referido 'platonismo', escondido a sabiendas en *Ser y tiempo*. En un momento del análisis del *Sofista*, hablando del logos, se hace notar lo siguiente: "el *lógos* es, fácticamente, en primer término *habladuría* [Gerede] que no deja ver las cosas [*Sachen*] sino que desarrolla una peculiar suficiencia en la que permanece erguido, diríamos. El dominio de la habladuría [*Herrschaft des Geredes*] le cierra el ente a la existencia y la deja ciega para lo descubierto y para un posible descubrir [*Aufdecken*]."⁶³⁶ Contando con eso, Heidegger considera que Platón habría confiado en la posibilidad de arrancar directamente desde lo lógico, entendido ya como *dialégesthai*, como 'discurso filosófico', para, desde ese 'decir', 'ver' en el sentido del *noein*. Se habría fiado en exceso de que "[e]l *dialégesthai* tiene también en sí mismo la tendencia inmanente a un *noein*, a un ver."⁶³⁷

Pero el carácter encubridor de 'lo lógico' habría impedido que los esfuerzos del pensar platónico de buscar, por medio del modo dialógico de pensar, el 'ver' en el sentido del *noein*, llegasen a buen puerto. Platón habría pretendido que esto lógico hiciera las veces del percibir en cuanto *noein*, es decir, de la percepción de 'las determinaciones del ser en lo ente en cuanto tal'.⁶³⁸ Lo que Heidegger entiende que es el "*sentido fundamental de la dialéctica platónica*" no puede dar con lo que busca porque se pretende, a través de lo hablado, preparar y dar con "la auténtica *intuición* originaria",⁶³⁹ es decir, "en último término ver el ente mismo y de alguna forma superar la dialéctica". Algo inabordable desde un lenguaje que se rige por los géneros, por la "*koinonía ton genon*".⁶⁴⁰ Aquí nos da Heidegger la alternativa a ese intento platónico: si el *dialégesthai* no es capaz de dar con la 'auténtica intuición originaria' es porque

⁶³⁵ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 347. [trad. modif.]

⁶³⁶ M. Heidegger, *GA 19: Platon: Sophistes*, p. 197. A este pasaje hemos llegado a través de la lectura de V. Costa, *Experiencia y habla. Interpretación de Heidegger*, trad. esp. M. Lida, Herder, Barcelona, 2018, p. 165.

⁶³⁷ M. Heidegger, *GA 19: Platon: Sophistes*, p. 197.

⁶³⁸ "'Verdadera', en sentido griego, y más originariamente que el *lógos*, es la *aísthesis*, la simple percepción sensible de algo [*das schlichte, sinnliche, Vernehmen von etwas*]. [...] 'Verdadero' en el sentido más puro y originario -e. d. de tal manera descubridor que nunca puede encubrir- es el puro *noein*, la mera percepción contemplativa de las más simples determinaciones del ser del ente en cuanto tal [*das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen*]." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 56.

⁶³⁹ M. Heidegger, *GA 19: Platon: Sophistes*, p. 198.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

“permanece en el decir acerca de algo [*Besprechen*] y no llega al puro *noein*.” Carece de los medios para aquello que sí puede captar esa intuición originaria: “el *theoréin*.”⁶⁴¹

Dicho intento imposible llegaría hasta lo que llamaba Heidegger, ya en el texto del año 23, un “platonismo de los bárbaros”,⁶⁴² que hoy consistiría en “‘ir a lo objetivo [...] afán por lo objetivo [...] metafísica objetiva’”.⁶⁴³ En ésta, el ente es encajado en lo homogéneo de una generalidad y se disuelve en él toda resistencia, todo choque que, en su comparecencia, se presente como algo extraño e indomeñable. Lo que el ente tenga que ser es competencia del que lo produce, entendiendo aquí esa ‘producción’ como poner algo donde antes no había nada, como ‘paso del no-ser al ser’. Se percibe aquí una estrategia heredada por la habladuría del uno, la imposición de la estructura de cierto decir sobre el ver, guiado por el ‘afán por lo objetivo’ del citado platonismo, en cuanto intento de producir con el logos aquello que capta propiamente el *theoréin*. Y se percibe, igualmente, que esa imposición choca frontalmente con un comportamiento que nos encontramos dentro del análisis de la ‘ambigüedad’ en *Ser y tiempo*.

En efecto, ese entramado se sostiene en la producción constante de novedades, en las que la difusión misma y el no demorarse en nada es el modo de afianzarse la impropiedad de la caída. Dicha producción es una constante obturación, una ‘máscara’, decía Heidegger, de eso amenazante y angustioso constitutivo de la existencia. A pesar de lo cual, de ese afianzamiento, se registra aquí un comportamiento que pone en entredicho el frenesí de la caída. Se trata de una relación con un tiempo que “desde el punto de vista público, es esencialmente más lento [*wesentlich langsamere*] que el tiempo de la habladuría”⁶⁴⁴ y que tiene que ver con un modo de abordar los fenómenos que ya hemos mencionado, con el *theoréin*, al que le es esencial un “apacible demorarse junto a [*Verweilen*] (las cosas).”⁶⁴⁵ Si, en lo que sigue, vamos a ver cómo esta tendencia del platonismo cristaliza en la consideración técnica de lo ente como lo

⁶⁴¹ M. Heidegger, *GA 19: Platon: Sophistes*, p. 197.

⁶⁴² “La tendencia de la filosofía actual la calificábamos de ‘platonismo de los bárbaros’; ‘de los bárbaros’, porque le falta el verdadero suelo nutricio de Platón. (...) Con respecto a lo que nos ocupa, una cita característica: Platón, *República* VI 511 b, c. Allí se puede ver lo que es decisivo en el planteamiento del objeto de la filosofía.” M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 64. Reproducimos el mentado pasaje platónico: “Ya me doy cuenta -dijo-, aunque no perfectamente, pues me parece muy grande la empresa a que te refieres, de que lo que intentas es dejar sentado que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica que la que proporcionan las llamadas artes, a las cuales sirven de principios las hipótesis; pues, aunque quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, sin embargo, como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, por eso te parece a ti que no adquieren conocimiento de esos objetos que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio. Y creo también que a la operación de los geómetras y demás la llamas pensamiento y no conocimiento, porque el pensamiento es algo que está entre la simple creencia y el conocimiento.” Platón, *República* 511 c-d, trad. esp. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, *Altaya*, Barcelona, 1993, p. 320.

⁶⁴³ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 63.

⁶⁴⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 196.

⁶⁴⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 162

factible, cómo el tiempo de nuestro modo vigente de existencia es un tiempo acelerado de producción de presencia, también vamos a ver cómo la actitud del pensador de la Historia del ser se aviene a la de este *theorós*, a un demorarse en la tarea y a un goce del pensar.

El precio a pagar en este tiempo (y espacio) transitorio, entre el final de la metafísica y pendiente de otro inicio para el pensar, es que si la ‘resolución precursora’ se nos presentaba como un recuperarse a sí mismo respecto del cotidiano estar perdido en la caída, en el que nos hurtábamos a la confusión en lo ‘inequívoco’ del ‘ser para la muerte’, en el pensar del tránsito entre un primer inicio y otro, va a ser preciso mantenerse en la ‘confusión’ (*Wirrmis*) inherente a lo inicial, estar a expensas de cierta “abundancia excesiva [*Übermass*]” que lo lleva todo a una “transgresión simultánea”.⁶⁴⁶ De ese modo, el gesto de univocidad con el que sobresale la finitud del ‘ser para la muerte’ de entre la totalidad de sentido, tiene que ser esta vez el gesto por el que se hace la experiencia de renuncia del sentido en el que estamos inscritos, sentido aún vigente pero desfalleciendo, tal es la ‘positividad’ de la experiencia en lo ente que hace el pensar transitorio. Intentaremos mostrar cómo a partir del nihilismo puede este pensar dar en esa totalidad de sentido con la ‘posibilidad de una imposibilidad’ en la que, al igual que en *Ser y tiempo*, del desajuste entre el decir y el aparecer pueda el hombre ganar un espacio propio para sí en medio de lo ente, un espacio diferenciado.

Lo que se destapa en la Ontología fundamental, y sobre lo que la Historia del ser debe volver, es que la interpretación del ente se rige por eso primero que está delante, que es un decir por sobre el aparecer en el que están incluidas todas las posibilidades de las que cabe hacer la experiencia en lo ente, es decir, el lenguaje de las categorías. En relación a esta cuestión, señalamos ahora otro de los problemas que quedan sólo registrados en la Ontología fundamental, y que está vinculado con lo anterior que se ha comentado aquí. Se trata de la conexión de existenciales y categorías que “son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser”,⁶⁴⁷ y de las que se dice que “[s]obre la conexión de ambas modalidades de los caracteres del ser sólo se podrá tratar una vez aclarado el horizonte de la pregunta por el ser.”⁶⁴⁸

Esa ‘aclaración del horizonte de la pregunta por el ser’, ya lo sabemos, queda igualmente aplazada *sine die*,⁶⁴⁹ pero nos podemos hacer una idea de qué era preciso aclarar antes del

⁶⁴⁶ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 143.

⁶⁴⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 70.

⁶⁴⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 70. Sobre esto, dirá más adelante Heidegger que el “intento que en *Ser y tiempo* se hizo para distinguir entre ‘categorías’ y ‘existenciales’ no va lo bastante lejos”. M. Heidegger, “Reflexiones X”, en M. Heidegger, *Reflexiones VII-XI, Cuadernos negros (1938-1939)*, p. 261.

⁶⁴⁹ Según el “plan del tratado” lo relativo al “horizonte trascendental de la pregunta por el ser” corresponde a la Primera parte, que consta de tres secciones, de las que quedó pendiente la tercera “Tiempo y ser”. Una elaboración, en perspectiva ontológico-fundamental, de lo que correspondería a esta parte se encuentra en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, del año 27. Aquí nos centramos en el modo de retomar los temas pendientes de la Ontología fundamental en el proyecto histórico-esencial. En línea con lo que dice von Herrmann: “No es que en este tránsito las *cuestiones* y *temas* de la Ontología Fundamental y de la Metaontología vengan a ser abandonadas en favor de algo diferente y nuevo. No se dice adiós ni a las *concepciones* de la analítica del ahí-ser ni a las *cuestiones fundamentales* inherentes a ‘Tiempo y ser’. Lo que se

abordaje de la conexión entre lo categorial y lo existencial por los compromisos contraídos explícitamente en el texto para esa parte del proyecto ontológico-fundamental.

Según lo anunciado, previamente a dicha conexión se iba a tratar, en la sección “Tiempo y ser”, de lo inicial del pensar como una dependencia. Se nos mostraría allí por qué el hecho de que en el ‘inicio’ (*Anfang*) de la ontología griega, en Parménides, se pasase por alto el fenómeno del mundo, ha dejado hasta hoy a la ontología encallada en el “constante retorno de este pasar por alto [*die ständige Wiederkehr dieses Überspringens*]” dicho fenómeno.⁶⁵⁰ Qué es lo que sostiene ese pasar por alto, para que ese fenómeno se ‘reemplace’ (*einspringen*) por el ente intramundano y, más concretamente, por el ente que “en primer lugar” se encuentra en la ‘naturaleza’ -es decir, por lo que ha cristalizado finalmente en una interpretación del ente según el “proyecto matemático de la naturaleza”-⁶⁵¹ y, en último extremo, por el “valor”.⁶⁵²

De esa imposición de la interpretación del ente ‘natural’ ya venía hablando el autor desde años atrás, haciendo notar la dependencia de la ontología griega en nuestra delimitación de lo humano que queda estancada en el “aparecer ante la vista que se da del modo más próximo [*nächst-gegebene Augenschein*]”⁶⁵³ y que se convierte en el criterio para preguntar por, y para dar significado a, todo aquello que comparece posteriormente. Ahora bien, el ‘aparecer’, tal como lo entiende la ontología griega, es algo de lo que nosotros no tenemos experiencia, de la misma forma que frente a la inquietud griega ante lo oculto, nosotros, los contemporáneos, sólo vemos lo obvio y cristalino. En ese sentido, la equiparación entre el aparecer del fenómeno y el comparecer del ente no rige ya en nuestro pensar. Simplemente, no identificamos la verdad con el aparecer ni con el ente delimitados desde lo oculto, tal como en la ontología tradicional ocurre entre ente, ‘verdad’ (*alétheia*) y ‘fenómeno’ (*phainómenon*).

Esta dependencia que el pensar tiene de lo que, ya en *Ser y tiempo*, se presenta como un problema ‘histórico’ (pues está explícitamente ligado al ‘inicio’ del pensar en Grecia) a la hora de captar al ente, no es sino la dependencia de la que hemos hablado antes, la del aparecer respecto del decir, algo que, no obstante, Heidegger localizaba en la experiencia de la angustia y desde la que se abría la vía existencial que iba a seguir el análisis. Lo que en el nihilismo se hará patente es la desafección, la falta de pregnancia en la que se percibe ahora el mecanismo de lo ‘ya interpretado público’ que sostiene aún el modo moderno de habitar el mundo, aquello que aliviaba a la existencia de su ‘tener que ser’ y le daba cobijo al hombre, sustrayéndolo eso sí, de lo suyo más propio. El enfoque de este asunto, tal como se verá, entrelaza el fenómeno del lenguaje, su imposición sobre el aparecer, con la dependencia en lo vigente del referido ‘inicio’ localizado en Parménides (también según *Ser y*

altera, no son tanto las cuestiones y las concepciones en cuanto tales, sino la *perspectiva transcendental-horizontal* hasta entonces aceptada” F.-W. von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*, p. 69.

⁶⁵⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 126.

⁶⁵¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 378.

⁶⁵² Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 126.

⁶⁵³ M. Heidegger, *GA 19: Platon: Sophistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 369.

tiempo se podría decir que ‘el inicio es aún’, si bien que desde unas coordenadas distintas a las del proyecto histórico-esencial). Lo que queda pendiente de aclarar es el predominio, y ya no sólo la ‘conexión’, de un ámbito, el de lo categorial, que es lo que se está entendiendo, en definitiva, por ‘metafísica’,⁶⁵⁴ que tiende a expandirse sobre lo existencial, imposición rastreable, pero no tematizada con detenimiento, en el juego entre propiedad e impropiiedad en el análisis de la ‘existencia’ (*Dasein*) en la cotidianidad en *Ser y tiempo*.

Lo que ahora se percibe en el fenómeno que hace las veces de la ‘caída’, es la movilidad de una inercia acelerada⁶⁵⁵ que comporta la disolución de todo lo ente y tiende a una ‘movilización total’. Disolución que se registra al desplazarnos desde el análisis del ente en su ‘carácter de comparecencia’ (*Begegnischarakter*) hacia el análisis de su ‘carácter de emprendimiento’ (*Betriebscharakter*),⁶⁵⁶ en una espiral en la que se “absorbe todo contenido del ente y a éste mismo sólo aún como motivo del vivenciar”.⁶⁵⁷

Se trata de una imposición que impide analizar desde cualquier ontología el ‘fenómeno del mundo’ en cuanto tal, según decía Heidegger, obstrucción ésta cuyo análisis cae dentro de la tarea de la Historia del ser, una vez que se atiende en los fenómenos primordialmente a esa dependencia del primer inicio del pensar. Siguiendo el fenómeno de tal imposición, es preciso

⁶⁵⁴ “La metafísica se vincula a sí misma necesariamente a la cadena de ‘categorías’, cuya esencia ha sido decidida desde Platón y Aristóteles”. M. Heidegger, *Meditación*, p. 184.

⁶⁵⁵ La perspectiva histórico-esencial localiza, al analizar el modo de dominar lo ente por medio de la producción acelerada, que el foco de la estabilidad en el relato moderno ya no es la permanencia de lo sustancial sino que lo que rige como “ley fundamental de la ‘estabilidad’ [*Beständigkeit*]” es, en realidad, la ‘fugacidad’ (*Fluchtigkeit*) (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 109-10/121). Así, lo que daría estabilidad a todo el complejo, más allá de las instancias ‘sujeto’ y ‘objeto’ de la representación, más allá de la verificación de una proposición, es el propio sostenimiento del flujo proposicional, un decir que, como producción de novedad, promueva “el aumento mecánico de las ‘velocidades’ técnicas” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 109/121).

⁶⁵⁶ Cfr. M. Heidegger “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 95. En la intensificación del ‘emprendimiento’ (*Betrieb*) en lo científico ve Heidegger el paso de la erudición a una investigación dominada por la institución. Con ese paso, lo que cuenta en la ciencia es su incidencia en la realidad, cuánta producción de efectos posibilita tal investigación y tal otra: “Es en el emprendimiento [*Betrieb*] donde por vez primera el proyecto del sector de objetos se instala [*eingebaut*] en lo ente.” M. Heidegger “La época de la imagen del mundo”, p. 83. [trad. modif.] Puesto el acento en la producción de efectos, la institucionalización de la investigación científica favorece el proceso de aceleración de las sociedades de consumo. Esta aceleración comporta un “aumento puramente cuantitativo [*rein mengenmäßige Steigerung*]” en la reificación constante del “vacío y-así-sucesivamente [*das leere Und-so-weiter*]” exigido por la ‘falta de tranquilidad del emprendimiento que siempre está inventando’ (*die Ruhelosigkeit des stets erfinderischen Betriebes*) y que esquivo con esta aceleración la ‘angustia ante el aburrimiento’ (*Angst vor der Langeweile*). Cfr. M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 110/121 [trad. modif.]

⁶⁵⁷ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 136/158. Sobre el vivenciar como instancia integrada en el proceso de reificación de la técnica, como “lo único que el círculo de la Maquinación [*Machenschaft*] consiente como apariencia o ilusión de autoafirmación frente al ente”, cfr. M. J. Callejo, “Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de ‘los límites de la sensibilidad’ (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)”, *Lógos. Anales del seminario de metafísica*, 1, 1998, pp. 197-249, p. 243.

llegarse hasta lo inicial de lo ontológico para poder dar cuenta del fenómeno por entero. Por eso, el análisis del fenómeno del mundo lo es también de “la técnica actual -en cuanto una forma de la ‘movilización total’ (Ernst Jünger)- [que] sólo puede ser captada a partir del inicio de la posición fundamental de Occidente respecto al ente como tal en totalidad”.⁶⁵⁸

3.3 La experiencia del nihilismo en los Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)

Lo que comporta que el tiempo y el espacio sean los del “tránsito” entre el primer inicio del pensar y el otro inicio⁶⁵⁹ es, en lo tocante al ente, que estamos en un *impasse* en el que no hay aún posibilidad de “posicionamiento fundamental” respecto al ente.⁶⁶⁰ El ente para el pensar transitorio sigue siendo el ente categorial -del que hablamos, sobre el que pensamos y respecto del que nos comportamos-, pero es algo que ya no comparece en una familiaridad en virtud de la cual poder preguntarle por el ser -el ente como lo *Befragte* de *Ser y tiempo*-.⁶⁶¹ Esa familiaridad no es posible en una perspectiva histórico-esencial, que justamente se logra en el extrañamiento respecto de ella, pero tampoco en la experiencia que del ente hace Nietzsche, es decir, desde el momento en que en el ente se advierte en primer término una pérdida -y, quizá, también con ella una oportunidad-: no es simplemente que el ser no sea, sino que lo que sí era, ya no es lo que era.⁶⁶²

En efecto, para tener la experiencia de que en el ente no queda nada de ser tan importante es la afirmación de que Dios (lo suprasensible, los valores supremos) ha muerto como pertenecer a ese ‘nosotros’ que lo está constantemente matando.⁶⁶³ Para caer en la perplejidad

⁶⁵⁸ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 166.

⁶⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 74/73

⁶⁶⁰ Cfr. *supra*, n. 317. Tal como se ha dicho ya, la caracterización de “[l]o esencial de una posición metafísica fundamental” abarcaría: el modo de ser hombre, es decir, el modo en que en cuanto mismidad se relaciona con el ser; la interpretación del ser del ente; el proyecto de verdad, y el sentido según el cual el hombre es medida (cfr. *supra*, n. 547). La variabilidad de las posiciones fundamentales en la historia metafísica corresponde a los posibles modos en que el hombre es la medida que domina sobre la totalidad del ente. No hay la misma ‘posición metafísica fundamental’ si arraiga en la noción del sujeto como conciencia y representación que si arraiga en la noción de voluntad como querer.

⁶⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 28.

⁶⁶² Recordemos que la experiencia de perplejidad del extranjero (“Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostradnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis lo que es. Es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades.” Platón, *Sofista* 244 a) se genera porque ya no se comprende lo que sí ‘comprendíamos hasta este momento’, algo que se señala algo antes en el diálogo, pero en relación al no-ser y no al ente: “cuando yo era joven, creía comprender claramente cuando se hablaba de esto que ahora nos tiene a mal traer, el no-ser. Pero ves hasta qué punto estamos ahora en dificultades acerca de él. Platón, *Sofista*, 243 b. Cfr. Platón, *Sofista*, en Platón, *Diálogos V*, pp. 407 y 405, respectivamente.

⁶⁶³ “¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!” F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, trad. esp. G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 219. En este mismo párrafo, titulado “El hombre loco”, en el que se sigue preguntando “¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No

ante el hecho de que ya no sabemos qué queremos decir cuando decimos ‘ente’ o ‘no-ser’, tan importante es que nos encontremos en aporía ante esa pregunta como que antes sí supiésemos a qué refería la palabra, cuál era su sentido. Se trata de la experiencia de una pérdida del trato cotidiano con lo ente y, por eso, no es lo sorprendente, maravilloso o sublime lo que cuenta y sí que sea en todo lo habitual donde se presente una extrañeza.⁶⁶⁴

Si bien en relación a la experiencia cotidiana, tanto la Historia del ser (su ‘voluntad de verdad’) como la ‘voluntad de poder’ nietzscheana se desmarcan de la interpretación dominante del ente, la distancia entre uno y otro desmarcaje es insalvable. Como se sabe, para Nietzsche la pérdida de lo suprasensible comporta el realce y celebración de lo sensible, de modo que el pensamiento está “no orientado ya hacia el origen o el fundamento sino

hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para estar a su altura?” el propio loco que busca a Dios se responde “Llego demasiado pronto -dijo entonces-, mi tiempo todavía no ha llegado. Este enorme acontecimiento aún está en camino y deambula -aún no ha penetrado en los oídos de los hombres” (*Ibidem*). El mayor testimonio de esa intemperividad lo ofrece la reacción de esos hombres a la pregunta por Dios: “Allí estaban congregados muchos de los que precisamente no creían en Dios, provocando una gran carcajada.” F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 218. Es ahí, en esa incredulidad donde muere constantemente Dios. Diciendo esto mismo, ya con Heidegger: “Al pasar por encima de ello damos constantemente muerte, sin darnos cuenta, al ser de lo ente.” M. Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 240. La muerte de Dios no remite, entonces, a un acto de magnicidio que se pudiese suplir con otro acto -recordemos aquí el desaguisado intento de Robespierre de instaurar una Doctrina del ser que recogiese el papel de la religión, ante la misma multitud que se subleva por la subida del pan-. Se trata, en cambio, en la muerte de Dios, de la obstrucción y ninguneo constante a partir de una interpretación del ente que se enroca como ‘visión del mundo’, anulando todo acontecimiento que no asegure su posición: “Es verdad que la visión del mundo requiere y usa la erudición filosófica, pero no precisa de ninguna filosofía, porque en tanto que visión del mundo ha adoptado una interpretación y conformación [*Deutung und Gestaltung*] propia de lo ente.” M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 97. De tal obstrucción se nutre el autoaseguramiento de la ‘visión del mundo’, a costa del empuqueñecimiento del fenómeno del mundo pero, a la vez, es de ahí, desde lo habitual ya establecido, de donde puede arrancar lo filosófico, como asombro, en el primer inicio, o como espanto y extrañamiento respecto del relato moderno: “Sólo cuando lo evidente [*Selbstverständliche*] está asegurado por medio de la correspondiente visión del mundo, crece el posible suelo para un cuestionamiento originario del ser que abre el espacio en el que se decidirá si el ser volverá a ser capaz de un dios o si la esencia de la verdad del ser exigirá la esencia del hombre de manera más originaria [*die den Spielraum der Entscheidung darüber öffnet, ob das Sein noch einmal eines Gottes fähig wird, ob das Wesen der Wahrheit des Seins das Wesen des Menschen anfänglicher in den Anspruch nimmt*]. La historia futura sólo se prepara donde la consumación de la Edad Moderna alcanza la soberana falta de miramientos de su propia magnitud [*Dort, wo die Vollendung der Neuzeit die Rücksichtslosigkeit der ihr eigenen Grösse erlangt, wird allein die zukünftige Geschichte vorbereitet*].” [trad. modif.]. M. Heidegger “La época de la imagen del mundo”, p. 108

⁶⁶⁴ Por ese motivo, el lugar del asombro es distinto al del maravillarse o al de la fascinación. El asombro surge cuando “lo más habitual mismo deviene lo más inhabitual” (M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 154) de modo que su lugar es “un *entre*, entre lo más habitual, el ente, y su inhabitualidad, el hecho de que ‘es’. [...] El asombro no le da la espalda a lo habitual, sino que se dirige a ello, pero a ello en cuanto lo más inhabitual de todo en todo. En la medida en que esta tonalidad alcanza la totalidad y está en la totalidad, es nombrada *tonalidad fundamental*.” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 156. [trad. modif.]

orientado a lo próximo”, siendo esto próximo “todo ese tejido de inciertos vagabundeos que constituye la riqueza o, más sencillamente, el *ser* de la *realidad*.”⁶⁶⁵ En definitiva, que sólo “el ente en cuanto tal es y [...] sólo el ente así reconocido proporciona al pensar [...] la garantía de su posibilidad. La experiencia fundamental de Nietzsche dice: el ente *es* el ente en cuanto voluntad de poder en el modo del eterno retorno de lo mismo.”⁶⁶⁶

Tal es la ‘solución’ nietzscheana a su diagnóstico de la metafísica: la constatación -y su consiguiente trasvaloración de los valores- de que “todas las metas están ausentes.”⁶⁶⁷ En tal solución, ya se sabe también que la Historia del ser advierte de nuevo la voz de la metafísica, enredada en el pensar en valores y metas, pero lo que da paso en los *Beiträge* a la acreditación del nihilismo como “abandono del ser” y no como algo del ente sin más⁶⁶⁸ no es ningún desarrollo concreto de la doctrina metafísica de Nietzsche del que tirar del hilo. Efectivamente, él “es el que por primera vez reconoció la posición clave de Platón y la trascendencia del platonismo para la historia de Occidente (ascenso del nihilismo)”,⁶⁶⁹ pero no es por ahí, ni tampoco por el hecho mismo de que sea quien “experimenta y piensa por primera vez al nihilismo como tal”,⁶⁷⁰ por donde poder superar el nihilismo. En realidad, es del atolladero de esa experiencia tal como la hace Nietzsche de donde pretende salir airoso Heidegger, lo cual pasa por hacer entrar en el análisis la experiencia del nihilismo en su cotidianeidad, es decir, en su pasar de largo por delante de la experiencia de Nietzsche, obviándola, no comprendiéndola, tachándola incluso de algo ‘diabólico’ (*teuflich*) para desactivar dicha experiencia.⁶⁷¹

Incomprendido por la opinión pública y rescatado perversamente para los intereses de la ideología nazi,⁶⁷² Heidegger muestra cómo la experiencia esencial de Nietzsche queda acallada, ofreciendo esto un testimonio más del modo de encubrimiento de la metafísica. En

⁶⁶⁵ G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 149.

⁶⁶⁶ M. Heidegger, “La determinación del nihilismo según la historia del ser”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 789-839, p. 791.

⁶⁶⁷ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 122/138.

⁶⁶⁸ “En el propósito del otro inicio el nihilismo tiene que ser concebido más fundamentalmente como consecuencia esencial del abandono del ser.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 122/138.

⁶⁶⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 181/219.

⁶⁷⁰ M. Heidegger, “La determinación del nihilismo según la historia del ser”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 789-839, p. 790.

⁶⁷¹ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 122/139. Repitiendo así la experiencia de intempestividad del loco del parágrafo 125 de *La ciencia jovial*.

⁶⁷² Tal es el modo en que A. Baeumler rescata a Nietzsche, anulando lo suyo esencial, es decir, la convivencia del eterno retorno y de la voluntad de poder, en aras de una vehiculación de su filosofía para con lo político: “[L]as reflexiones de Baeumler sobre la relación entre las dos doctrinas no penetran en ninguna parte en el ámbito de un efectivo preguntar, sino que la doctrina del eterno retorno, en la que él teme un egiptismo, va en contra de su concepción de la voluntad de poder, a la cual, a pesar de hablar de metafísica, no concibe de modo metafísico sino que interpreta de modo político.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 15-205, p. 33.

ese punto se siente cercano a Nietzsche, porque también *Ser y tiempo* ha sido necesariamente malinterpretado. De la misma forma, no puede sino compadecerse con él en la apuesta por que haya de nuevo ente. Su ‘resonancia’ no es sino la búsqueda en el ente tras de la que andaba Nietzsche con su “filosofar con el martillo”.⁶⁷³

Hemos dicho que se trata de salir del atolladero nietzscheano. Esto consistiría en salvar la incapacidad de contenerse que hay en la experiencia nietzscheana de ‘exposición de nuevo al ente’, de un ‘permanecer fuera’ de la totalidad del sentido y padecer el embate del ser, es decir, de hacer la experiencia en todos y cada uno de los entes de lo extraño e inhabitual. En esa experiencia, el padecimiento se ha adueñado del pensador que no es capaz de retenerlo en la palabra. En ese sentido, el padecer nietzscheano es incapaz de sobreponerse a la metafísica en su propio lenguaje, el que nos constituye, es incapaz de hablar en complicidad con el ser, su pensar es puro padecimiento:

“¿El *Así habló Zaratustra* de Nietzsche es un grito, quizá el grito clamando por la calma del ser [*Stille des Seyns*]? Lo es porque aquí se está poniendo en marcha una transición [*ein Übergang in Gang kommt*]: el arco único de un puente cuyos pilares permanecen invisibles, de manera que el combamiento del arco traza su cauce tanto más vibrantemente.”⁶⁷⁴

Tampoco el grito de Nietzsche es desde donde Heidegger acredita el abandono del ser en el ente. El fenómeno en el que advertir un desajuste en el dispositivo de la visión de mundo de las que hoy llamamos ‘sociedades de consumo’, no es el de la experiencia nietzscheana del final de la metafísica sino el de la ‘esencial’ incomprensión de su pensamiento.⁶⁷⁵ Esa incomprensión es la que nos pone sobre la pista del “nihilismo propio [*der eigentliche Nihilismus*]” o también del

⁶⁷³ “En los últimos años de su producción, a Nietzsche le placía caracterizar su modo de pensar como un ‘filosofar con el martillo’. Según su propio parecer, esta expresión tiene varios sentidos; lo que menos significa es golpear bastamente con un martillo, destruir. Lo que quiere decir es extraer de la piedra el contenido y la esencia, la forma [*Gestalt*]; significa sobre todo: golpear todas las cosas con el martillo y escuchar si dan o no ese conocido sonido vacío, preguntar si hay aún algo grave [*Schwere*], si hay un peso [*Gewicht*] en las cosas, o si por el contrario toda gravedad [*Schweregewicht*] ha desaparecido de ellas. A eso se dirige la voluntad pensante de Nietzsche: a volver a dar un peso a las cosas [*den Dingen wieder ein Gewicht zu geben*]”. M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 70.

⁶⁷⁴ M. Heidegger, “Reflexiones V”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938)*, p. 273. El modo de exposición de la experiencia en Nietzsche, queda finalmente apresado en la imaginaria metafísica, cuando Nietzsche expone el “pensamiento más grave sobre el peso más grave” de su Zaratustra, “esto ocurre también de un modo poético, con parábolas que exponen el sentido y la verdad en imágenes, es decir, en un medio sensible, o sea como símbolo (*Sinnbild*).” M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, p. 234.

⁶⁷⁵ “Después de la publicación de *Así habló Zaratustra* a Nietzsche por momentos le resultó difícil de soportar el hecho de haber osado revelar su experiencia más íntima y elevada. Pero con el tiempo aprendió también a sobrellevar ese dolor, guiado por el saber de que la publicación era necesaria y de que la mala interpretación era algo que formaba parte de una comunicación de este tipo.” M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 234.

“nihilismo máximo [*der grösste Nihilismus*]”.⁶⁷⁶ Dicho nihilismo corresponde a un comportarse con el ente incapaz de evitar la incredulidad ante lo constatado por Nietzsche. Se trata del ‘nihilismo incompleto’, en expresión de Nietzsche, en el que éste veía una obstinación en la distancia entre mundo sensible e inteligible. Pero es en esa obstinación donde Heidegger localiza la experiencia más extrema del nihilismo, contra la que Nietzsche propone el ‘nihilismo completo’ en el que se enreda.⁶⁷⁷ Hay una incompreensión ‘esencial’ que se produce por cuanto el ‘nihilismo propio’ tiene como pauta de comportamiento cierta ‘reflexión’ o ‘deliberación’ (*Überlegung*), y “no se sospecha que precisamente esa deliberación, o sea la actitud y comportamiento con el ente que la sostienen es el nihilismo propio: no se quiere confesar la ausencia de meta [*Ziellosigkeit*]”.⁶⁷⁸ Esta ‘deliberación’ de la que se habla aquí correspondería, en este caso, al uso que se le da en un pasaje de *Ser y tiempo*, o sea, a un comportamiento orientado por la racionalidad instrumental, por la ponderación de medios para la consecución de metas, que se rige por el “si... entonces...”.⁶⁷⁹ Un modo de comportamiento, por tanto, que no podría

⁶⁷⁶ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 123/139.

⁶⁷⁷ Es eso que para Nietzsche ‘falta’ en el ‘nihilismo incompleto’ lo que para Heidegger es la falta esencial, constitutiva, del presente. Así, “mientras que la destrucción nietzscheana de las categorías centrales de la tradición metafísica (sustancia, verdad) conducen a pensar algo así como una falta de fundamento radical, la reflexión heideggeriana elabora en cambio la concepción de un ‘fundamento en falta’: mientras aquella conduce en última instancia a subordinar el fundamento o sentido a la instancia generadora (la ‘voluntad de poder’), ésta remite a una falta originaria a la que es preciso atenerse.” J. L. Vermal, “El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* y en la concepción heideggeriana del nihilismo”, en L. Sáez (ed.), *Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 283-99, pp. 284-5.

⁶⁷⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 123/139. [trad. modif.] Este ‘nihilismo máximo’ es lo que Nietzsche entiende por ‘nihilismo incompleto’ (*unvollständige Nihilismus*) y que Heidegger describe en relación al ‘nihilismo completo’ de este modo: “es verdad que el nihilismo incompleto sustituye los valores anteriores por otros, pero sigue poniéndolos en el antiguo lugar. Ahora bien, el nihilismo completo debe eliminar hasta el lugar de los valores, lo suprasensible en cuanto ámbito, y por lo tanto poner los valores de otra manera, transvalorarlos. [...] La instauración de valores precisa de otro ámbito. Ese principio ya no puede ser el mundo de lo suprasensible, ahora sin vida. Por eso, el nihilismo que apunta a la inversión así entendida, buscará lo que tenga más vida.” M. Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 204. En esta distinción entre nihilismo completo e incompleto se reproduce, a su manera, la alternativa de la gigantomaquia, entre los hijos de la tierra (que “arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra”. Platón, *Sofista*, 246 a) y los espectadores de las formas (que “se defienden muy discretamente desde cierto lugar elevado e invisible, sosteniendo vehementemente que la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas.” Platón, *Sofista*, 246 b). La posición de Nietzsche en favor de la vida se atiene al contacto con lo sensible; la inercia del nihilismo incompleto se esfuerza por sostener la jerarquía de lo suprasensible en lo sensible. Para la alusión en lo gigantesco a la gigantomaquia, cfr. F. Dallmayr, “Heidegger on *Macht* and *Machenschaft*”, *Continental Philosophy Review* 34, 2001, pp. 247-267.

⁶⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 375. Sobre la radicalidad de esta racionalidad en nuestro modo cotidiano de habitar, se dice, en relación al “triumfo avasallador de la *Técnica*, planetariamente extendida”: “Simplistas y miopes son, a mi ver, los secuaces -bienintencionados o no- que cortan a la Habermas y Apel el Mundo por gala en dos, y predicán la convivencia de la razón instrumental y la interacción simbólica, en el santo bienentendido de que ésta -teleológicamente orientada- ha de dominar y regir la primera -mecánica-. [...]”

darse en una ausencia de metas. De ahí que lo se advierta en el fenómeno del ‘nihilismo máximo’ sea la imposibilidad, el sobreesfuerzo, de rearticular la experiencia nietzscheana y arrastrarla dentro de la inercia de la metafísica; una metafísica que se expande de una manera ‘devastadora’ desde la interpretación del ente como lo representado.⁶⁸⁰

Con ello, esta incompreensión se convierte en el testimonio en lo óntico de que el fenómeno de ‘pérdida de aura’ del ente no redundará finalmente en una desestimación del ser, de lo inmutable, de la verdad, de las metas, en favor del ente, tal es la posición nietzscheana, sino en la rápida imposición de nuevas metas, amparándose en la misma distancia entre lo sensible y lo suprasensible, como forma de encubrir lo que la afirmación de Nietzsche acarrearía y que se quiere evitar, es decir, todo aquello a lo que compromete la “decisión de establecer meta, la angustia ante todo ámbito de decisión y su inauguración”.⁶⁸¹ En vez de eso, se salda esta ausencia al modo apresurado del decir metafísico, lo que nos brinda la posibilidad de asistir -pues los análisis de los *Beiträge* refieren sucesos del momento, y de forma que se pueden identificar fácilmente- a la producción de metas al modo de la técnica: “de repente se ‘tiene’ de nuevo

No. Es la llamada razón instrumental [...] la que está generando constantemente interacción simbólica. Ella saca a la luz -una luz electrónica, vibrante y superficial- de nuevo los ‘misterios del reino de Dios’, mas de una manera tan seductora como perversa. Se presenta como una verdadera *renovatio sacra*, pero para ser de verdad tal le falta el componente esencial de toda sacralidad: el *sacrificio*. Y sin embargo, a su pesar, en esa última profanación de lo sagrado brilla por ausencia, carencia y querencia, el resplandor de lo sacro. En su plana superficie espejean los *simulacros* de la separación y el encuentro de Cielo y Tierra.” F. Duque, “La profanación técnica de Dios”, en F. Duque (ed.) *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 203-22, p. 215. Sobre esto, cfr. L. P. Rodríguez, “El sentido de la angustia en el mundo técnico”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 80, 2018, pp. 145-57, donde se aborda esta misma problemática, la de que “la producción técnica de necesidades incluye en su mismo dispositivo la de nuestras emociones”, para detenerse desde ahí en la angustia en cuanto “un fenómeno existencial de carácter afectivo, quizá el único, que escapa al *Gestell*”, y ello, gracias a que le “indica al existir indirectamente su constitutiva e insuperable finitud”. L. P. Rodríguez, art. cit., pp. 146 y 153, respectivamente.

⁶⁸⁰ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 202/244, donde se caracteriza a “lo que sin más está delante [*schlechtin Vorhandene*]” como “la más desierta devastación que le puede tocar al ente”. En cierto sentido, el movimiento de lo que ‘esta ahí delante’ (*Vorhandene*) hacia lo ‘a la mano’ (*Zuhandene*), algo no advertido antes tal como en *Ser y tiempo* se saca a la luz, se repite *mutatis mutandis* en los *Beiträge*, por cuanto se va del ente como ‘representado’ (*Vorgestellte*) al ente como ‘factura’; aunque, no obstante, lo que rige, la objetividad, no se ve desplazada por la utilidad sino que ambas obedecen a un mismo proceso: “Este ente, antes hecho por el dios creador [*vom Schöpfergott gemachte Seiende*] se convirtió luego en *factura* del hombre [*Gemachte des Menschen*], en tanto el ente es tomado y dominado sólo en su objetividad. La entidad del ente palidece en una ‘forma lógica’, en lo pensable de un pensar infundado.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 102/111. [trad. modif.]

⁶⁸¹ M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 123/139. En la imposición de metas allí donde no las hay, lo que domina es la celeridad en los nuevos ídolos impuestos, que no se pare el proceso de producción. El montaje se mantiene evitando toda demora que desvíe la atención y pueda, así, poner en solfa los andamios que sostienen lo vigente. Se trata de tapar las carencias que puedan advertirse en la inercia vigente, que éstas puedan dar el arreón para una ‘fundación’ (*Grundüing*) de otro modo de habitar el mundo. De ahí la caracterización del tiempo del nihilismo como: “La época de la plena carencia de cuestionabilidad y de la aversión [*Widerwillens*] a toda fundación de meta [*Zielgründung*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 99/108.

‘metas’, aunque más no sea que, lo que en todo caso puede ser un medio para la erección y persecución de meta, esto mismo sea ascendido a meta: el *pueblo*, por ejemplo.”⁶⁸²

Con esa producción de metas, ocurre de nuevo lo mismo que con una posible resistencia del ente: que la ausencia de metas se convierte en motivo para la reificación de la factibilidad -que ahora llega hasta nociones como la de pueblo- y que no se detiene, pues, la cadena de producción de presencia. No queda tiempo para demorarse y comprometerse con la posibilidad de que no haya metas ni lo suprasensible, porque, siguiendo “la evidente deliberación: ¿adónde llegaríamos si ello fuera y deviniera verdad?”⁶⁸³

Hemos dicho que en primer lugar se hace experiencia de un “ya no”, como pérdida de lo que sí era, pero la perspectiva histórico-esencial indicará cómo se advierte en el ente que en su “ya no” ser lo que era se da a la vez, en un sentido más profundo que el de pérdida, una riqueza inagotable. Para advertir eso, es preciso que la relación habitual entre el olvido, considerado como una negatividad, y la obviedad del ser, como una garantía, se trastoque y se nos vuelva del revés, de tal forma que la obviedad se antoje estrechamiento de miras y el olvido la posibilidad de romper con dicho estrechamiento. Para que este vuelco se lleve a cabo, es preciso captar la obviedad del ser como el montaje en el que la consideración metafísica del ente diluye la imposibilidad de decir el ser, es decir, que la metafísica resuelve la experiencia de la indecidibilidad del ser sacándola de aquello que merece la pena decirse. La metafísica se mueve en la positividad del modo indicativo -en el encadenamiento proposicional que conforma los sistemas filosóficos- y también en la positividad de lo subjuntivo -llegando hasta el último posicionamiento fundamental con la voluntad de poder nietzscheana-, dejando fuera de la producción de teoría el carácter interrogativo del lenguaje y la meditación, vistos como signo de debilidad.⁶⁸⁴ El vector por el que se lleva a cabo esta desactivación de la pregunta por el ser, confirmándolo como algo fuera de discusión, se

⁶⁸² M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 123/139. Para la apropiación indebida de la noción de pueblo como mera “fuerte masa humana” de un “conjunto” que es la “ampliación cuantitativa de una determinada concepción del hombre como aislado”, *cfr.* M. Heidegger, *Meditación*, pp. 110-1. Respecto de la imposición de metas, urgida en favor del proceso técnico y como un dejar al margen la actitud interrogativa: “No solo no estamos en posesión de lo verdadero (qué y cómo es lo ente y qué -¿quiénes?- y cómo somos nosotros siendo en medio de él). Sobre todo no sabemos la *verdad*. Es más, *ni siquiera queremos* saber la esencia de la verdad, pues uno se encrespa contra el preguntar. Uno desconfía del preguntar como si eso fuera un cauce hacia lo incierto, y alega la sana proximidad a lo ‘real’ y a la ‘vida’. Y esta viene a ser la forma más capciosa de la reticencia frente a la esencia de la verdad, y la forma más obstinada del abandono del ser.” M. Heidegger, “Reflexiones IV”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 218.

⁶⁸³ M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 122-3/139. [trad. modif.]

⁶⁸⁴ Aquello que se ha dejado a un lado, por débil e inservible, es “lo inesquivable de lo máximamente extraño [*das Unausweichliche des höchsten Befremdlichen*]” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 103/113), es decir, lo que de ser -lo extraño e inhabitual- hay entre nosotros. Por eso mismo, la meditación y la pregunta por el ser, dejados de lado, son inservibles -indomeñables- para el avance de la técnica. La producción de teoría se guía por su incidencia efectiva, por su capacidad de poner el ente a disposición del poder técnico.

mueve siguiendo la espiral en la que nos mete la ‘ambigüedad’ -como fenómeno de la caída, en *Ser y tiempo-* y está en línea con lo que, dentro del proyecto de la Modernidad, es la fascinación por la ‘celeridad’ (cfr. F. Bacon, *La Nueva Atlántida*) que domina en la producción y manipulación del mundo: en efecto, lo que fascina al hombre moderno no es solo el carácter novedoso de la civilización construida sino la celeridad con la que, de la nada, se es capaz de generar un mundo. Poder partir de la nada, en esta perspectiva, se convierte en la oportunidad para erigir todo lo que se quiera. Sólo si en el ámbito de ese querer ilimitado surge una obstrucción que la voluntad no pueda llevar a *reductio ad debilitatem*, la mirada, que habitualmente deja a las espaldas lo obvio y la nada como garantías para poder hacerlo todo, está obligada a atender a lo que deja a sus espaldas. En este volverse, obligado por la experiencia de una ‘imposibilidad’ de dominio sobre lo ente, se gana la perspectiva histórico-esencial, mostrando que la consideración del ser como algo obvio es una operación de anulación de lo que está frenando el proceso de reificación del ente según la técnica.

El relato del progreso de la Modernidad se muestra en su unidimensionalidad, en el vector de la celeridad indicado (el de una experiencia acelerada sobre el ente), que se sostiene a costa de estrechar las posibilidades que atesora la pregunta por la totalidad del ente -incluyendo, lo humano-, respecto de la cual la experiencia de que en torno a lo indecible domina un olvido se acreditará como experiencia de lo inagotable.⁶⁸⁵ Pregunta por la totalidad en la que entra en juego la nada como algo suyo: “En la pregunta por la esencia del ser se pregunta de modo tal que nada queda ya fuera de la pregunta, ni siquiera la nada.”⁶⁸⁶

⁶⁸⁵ Ese estrechamiento de posibilidades se refiere aquí a que se interpreta lo ente sólo en base a la cantidad – “lo cuantitativo domina a todo ente” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 121/137)-. En el proceso de cuantificación de todo lo ente se llega a “lo gigantesco [*das Riesenhafte*]”, de lo que se va a hablar más abajo y de lo que aquí basta con decir que ahí la “cualidad” de lo ente consiste en lo suyo cuantitativo, cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 120/135-6. Desde la perspectiva histórico-esencial, que advierte ya que “lo gigantesco se devela [*enthüllt sich*] como ‘algo’ otro” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 120/135), que capta todo lo tapado con ese estrechamiento en la consideración de lo ente, se contesta a la pregunta: “¿Por qué lo gigantesco no conoce la *abundancia*? Porque surge del disimulo de una carencia [...] [L]o gigantesco no conoce nunca la abundancia, lo inagotado in-agotable” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 121/137.

⁶⁸⁶ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 71. Una nada que remite al ámbito de la verdad. Si seguimos leyendo, nada y verdad se vinculan de este modo: “En la pregunta por la esencia del ser se pregunta de modo tal que nada queda ya fuera de la pregunta, ni siquiera la nada. Por ello la pregunta acerca de qué es en verdad el ser tiene que preguntar al mismo tiempo qué es la verdad en la que se despejará el ser. La verdad se encuentra junto con el ser en el ámbito de la pregunta fundamental no porque se dude de la posibilidad de la verdad en un sentido gnoseológico, sino porque pertenece ya a la esencia de la pregunta fundamental en un sentido señalado, como su ‘espacio’. En la pregunta fundamental y en la pregunta conductora, en las preguntas acerca del ser y acerca del ente, también se pregunta, al mismo tiempo y en lo más hondo, por la esencia de la verdad.” *Ibidem*. Es en el ‘espacio de la verdad’ donde Heidegger encontrará un coágulo no diluido por la voluntad de poder que permite romper con el mecanismo de la ‘factibilidad’ (*Machenschaft*). Ahondar en ese espacio significa hacer la experiencia de lo impreguntado e impensado de la pregunta conductora por el ente. A ese extrañamiento respecto de lo vigente y a expensas de lo que todavía no hay, le llama Heidegger el ‘tiempo transitorio’ entre el primer inicio y el otro inicio. De alguna forma, se tiene que hacer la experiencia en ese tiempo que está grávido de

En este orden de cosas, lo que se pretende advertir es la ‘posibilidad de la imposibilidad’ como modo de acreditar, dentro de la historia de la metafísica, el límite y fin de esa historia. A eso aboca la propia dinámica del poder.⁶⁸⁷ Para ello, se muestra cómo la inercia del decir, el ininterrumpido encadenamiento proposicional, lleva a su sinsentido y cómo la calculabilidad del ente, tal es la interpretación del mundo por la que la técnica se expande ilimitadamente, desemboca en la imposibilidad de lo ilimitado.

En esta perspectiva histórico-esencial, para un pensar en el tránsito al otro inicio, ningún decir sobre el ente puede llevarse luego en el aparecer a ‘cumplimiento’ (*Erfüllung*),⁶⁸⁸ porque en el propio aparecer del ente de lo que se hace experiencia ahora es de la ‘depotenciación de la palabra’ (*Entmachtung des Wortes*), el volverse patente una

lo inicial, de que lo que hay que preparar no es el punto cero de un inicio, al modo en que una voluntad desaforada considera que todo lo real lo produce su querer, sino, de nuevo, la confusión de lo inicial en la que se asigna qué es ente y qué no. Este ‘de nuevo’ se marca en la consideración del ente del inicio totalmente otro como ‘recuperación’ (*Wiederbringung*) del ente. Así, en la actualidad, donde hay una ‘total falta de cuestionamiento’ (*völlige Fraglosigkeit*) y una ‘falta de indigencia’ (*Notlosigkeit*), “[n]o obstante queda la tarea: la recuperación del ente a partir de la verdad del ser” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 27/11) [trad. modif.]. Hay, así pues, en lo totalmente otro algo que se repite: lo inicial del inicio. Al hablar de “repetición” en los inicios, se dice: “quien ha concebido la pregunta por el ser e intentado realmente alguna vez recorrer su camino, no puede esperar *nada* más de los ‘antiguos’ y su séquito, a no ser la terrible exhortación [*furchtbare Mahnung*] de desplazar nuevamente el preguntar al mismo fundamento de la necesidad [*wieder das Fragen in den selben Grund der Notwendigkeit zu verlegen*], pero no de aquella primera, definitivamente sida y sólo *así* esenciante. Antes bien, ‘repetición’ significa aquí *hacer* convertir en indigencia [*zur Not*] nuevamente [*wieder*] y, con ello, *desde una más originaria verdad*, a lo mismo, la singularidad del ser. ‘De nuevo’ [*Wieder*] significa aquí justamente: del todo diferente [*ganz anders*]. Pero para aquella terrible advertencia [*furchtbare Mahnung*] falta aún la escucha y voluntad de sacrificio, de permanecer en el próximo trayecto apenas inaugurado del camino.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 73/73.

⁶⁸⁷ En su tendencia expansionista, hay un momento en el que el ‘poder’ extenúa al ente considerado como lo meramente factible, un punto en el que éste no da ya más de sí, llevando finalmente a ese poder a su imposibilidad, pues su crecimiento acarrea una peculiar ‘ley de la caída tendencial’ en la destrucción de lo ente así considerado, de la totalidad de su sentido, quedando por tanto indemne todo lo insignificante: “La propia búsqueda de todo despliegue de poder de siempre nuevos y apropiados adversarios conduce por último, en razón de la incondicionalidad del poder, a la fase extrema de la devastación del círculo de poder sometido, sin límites. Con la fase de devastación [...] se alcanza sin embargo un ‘punto’ en el que la destrucción se ha vuelto imposible. [...] Pero devastación es el socavamiento de toda posibilidad de inicio [*Anfang*], en razón del pleno engegucimiento a través del egoísmo vuelto incondicional en desmesura [*Masslosigkeit*], que tiene que conceder como su inatacable adversario a la meditación, en la forma en que la violencia hace concesiones, repudiando lo concedido en la supuesta vanidad de lo ‘ridículo’ y débil.” M. Heidegger, *Meditación*, p. 33. [trad. modif.]

⁶⁸⁸ La ruptura del sentido vigente que se lleva a cabo en la ‘seña’ (*Wink*) no se logra desde un ‘mentar vacío’ que luego precisase de la intuición: “Lo que se mienta en el mentar vacío [*Leermeinung*] [...] no está completado intuitivamente, le falta la plenitud [*Fülle*] de la intuición. El imaginarse conlleva la posibilidad del cumplimiento [*Erfüllung*] intuitivo sólo hasta cierto punto, por cuanto no puede ofrecer la cosa misma en su darse corporal.” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 66-7. [trad. modif.] Con lo que rompe la ‘seña’ es con la totalidad de un sentido que hace pie en ‘lo que se dice’, en eso que se antepone y le dice al ver hacia dónde y qué mirar, que le indica qué es lo aparente y decide así igualmente sobre lo queda al margen, como lo inaparente.

progresiva falta de pregnancia de aquel ente -el lenguaje- que se antepone y orienta todo ver y aparecer: “La palabra es meramente el sonido y la intensa excitación, en la que ya no se puede poner la vista en un ‘sentido’, porque se desprecia toda capacidad de conjunción [*Gesammeltheit*] tomada de una posible meditación y a la meditación en general como algo extraño y sin fuerza.”⁶⁸⁹

En esa ‘depotenciación’ de la palabra se hace visible el agotamiento de la ‘movilidad de la caída’ de la que se ha tratado más arriba, precisamente en una intensificación de la espiral que anuncia el fin.⁶⁹⁰ Si bien en el tránsito disponemos del más depauperado ‘lenguaje del ente’,⁶⁹¹ es decir, que en la palabra nada queda del regir de lo inicial en su significación fundamental,

⁶⁸⁹ Volviendo aquí sobre la cita a la que remite la n. 273. Es importante señalar que esto de que ya no hay sentido en las palabras, se dice en un contexto en el que se trata del “*desamparo, del hacerse pública y común toda tonalidad* [die Entblössung, Veröffentlichung und Vergemeinerung jeder Stimmung]” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 110/123 [trad. modif.]), de modo que la falta de sentido en las palabras refleja algo que ocurre en el ámbito de las tonalidades. La experiencia de un vaciamiento de las palabras hace notar otro vacío en la experiencia cotidiana del hombre moderno, una imposibilidad suya: “La consecuencia del desamparo de la tonalidad [*Stimmungsentblössung*], que enmascara a la vez el creciente vacío, se muestra por completo en la incapacidad para hacer la experiencia justamente del acaecer [*Geschehen*] propio, el abandono del ser como indigencia que entona [*die Seinsverlassenheit, als stimmende Not zu erfahren*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 111/123 [trad. modif.]

⁶⁹⁰ Sobre ese anuncio, si se trata de algo inminente o no, simplemente anotamos aquí una alternativa en el modo en que se pueda entender el estar expectante ante eso, según el joven Heidegger lo registró a partir de sus lecturas paulinas. Por un lado, en relación a la inminencia de la ‘venida’ (tal es el significado para el griego clásico de *parousía*, que el cristiano volverá a entender como la experiencia de una venida), como algo ajeno a lo mundano: “El *proton élthe* (primero tiene que llegar) (2,3) no significa una prórroga del plazo, sino un aumento de la necesidad en sentido de la facticidad cristiana. [...] Para el cristiano sólo cabe que sea decisivo *tó nun* (el ahora) del complejo ejecutivo en el que está inscrito realmente, y no la expectativa de un acontecimiento destacado en el futuro.” Pero, por otro lado, se habla acto seguido de una interpretación distinta: “Teodoreto, San Agustín y otros ven en el *katéjon* el orden mostrenco del imperio romano que reprime la persecución de los cristianos por parte de los judíos. [...] Pero: el misterio del pecado [...] está actuando; esto es lo decisivo. El pecado es igualmente un misterio como la fe. [...] Los versículos 6-7 encierran el problema de la actitud cristiana frente al mundo no cristiano circundante y compartido con otros, y con ello el problema de la historia de salvación.” Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. esp. J. Uscatescu, Siruela, Madrid, 2005, p. 143. Citamos aquí el pasaje, comentado por Heidegger, de la Segunda Carta a los Tesalonicenses 2, 6-12: “Y sabéis lo que ahora (lo) retiene, para que se revele a su debido tiempo; pues el misterio de la iniquidad está actuando ya, sólo hasta que se retire de en medio el que (lo) retiene ahora; y entonces se revelará el impío, al que el Señor Jesús matará con el soplo de su boca y aniquilará con el fulgor de su venida; (al impío), cuya venida, dada la energía del Adversario, estará acompañada de toda clase de prodigios, ‘señales’ y portentos propios de (la) mentira, y de toda clase de engaños propios de (la) injusticia, para daño de los que vayan camino de perdición por no haber recibido el amor de la verdad para salvarse; y por esto Dios les enviará una fuerza que induce al error, para que crean a la mentira, a fin de que sean condenados todos los que no hayan creído a la verdad, sino preferido la injusticia.” *Sagrada Biblia*, trad. esp. F. Cantera y M. Iglesias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.

⁶⁹¹ Que sólo podrá llegar, preservando “su simplicidad y violencia esencial” a lo sumo a un “lenguaje del ente como lenguaje del ser”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 77/78. [trad. modif.]

es ahora, en su uso como mera carcasa en favor del fluido trasvase de novedad e información -de curiosidad y habladuría-, cuando aparece en la palabra eso inicial: “Lo que llamamos el significado fundamental de las palabras es lo inicial en él, lo cual no aparece al principio sino al final e, incluso, nunca como una formación [*Gebilde*] preparada para que nosotros pudiéramos representar como algo por sí misma. El así llamado significado fundamental rige [*waltet*] de una manera oculta en todos los modos de decir la respectiva palabra.”⁶⁹²

A este ‘testimonio’ en el fenómeno del lenguaje por el que en el advertir lo inicial de las palabras esenciales se acredita el final de la interpretación del ente según la ‘técnica’, o según la ‘factibilidad’, tanto da aquí,⁶⁹³ se suma el testimonio en el aparecer que este decir impone. Se trata de la experiencia en la cotidianeidad del ente como algo por entero manipulable y producible. Nada hay en la realidad que se resista a la voluntad.⁶⁹⁴ Ahora, esa voluntad lo puede todo: “no se da lo ‘imposible’ [...] se ‘odia’ esta palabra, es decir, todo es humanamente-posible”.⁶⁹⁵ Pero dicho ‘poder’ sobre la posibilidad se ejerce gracias al previo estrechamiento de ese todo, estrechamiento al que nos hemos referido más arriba. Así pues, la sensación de que “[e]n esta época, nada esencial -en caso de que la determinación en general tenga todavía algún sentido- es ya imposible e inalcanzable”, de que “[t]odo ‘se hace’ y ‘se deja hacer’ con sólo ponerse a ello la ‘voluntad’”,⁶⁹⁶ no advierte que en esa voluntad ya viene de antemano impuesto “lo que puede ser posible y ante todo necesario”, por cuanto “esta voluntad, que hace todo, se ha entregado por adelantado a la factibilidad de aquella interpretación del ente como re-presentable y re-presentado.”⁶⁹⁷ De esa forma, toda resistencia se convierte en motivo de acrecentamiento de la técnica. Toda resistencia es un trasunto que obedece al modo de reificarse la producción técnica del mundo: “Lo que aparentemente pone una resistencia y un límite a la factibilidad, es para ella sólo el material de ulterior trabajo y el impulso al progreso, la ocasión de extensión y engrandecimiento.”⁶⁹⁸

⁶⁹² M. Heidegger, *Parménides*, p. 31.

⁶⁹³ El término “factibilidad” (*Machenschaft*) se verá desplazado en textos posteriores por el término “técnica” (*Technik*) pero para lo que nos interesa los usamos indistintamente apoyándonos en que en los *Beiträge* remiten a un mismo proceso. Cfr. por ejemplo, la técnica como “organización de la factibilidad [*Machenschaftseinrichtung*]”, en M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 72/71, o la factibilidad como algo de la técnica (*Machenschaft der Technik*), en M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 120/109. [trads. modifs.]. En definitiva, también en lo esencial del primer inicio, *téchne* y *májanoein* son términos solidarios que remiten a la “actitud violenta” contra la “fuerza sometedora” de la *díke*. Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 146.

⁶⁹⁴ A diferencia de consideraciones como la de Dilthey, para el que la experiencia de la realidad se tiene “en el impulso y en la voluntad” y consiste en una “resistencia o, más exactamente, resistentidad [*Widerständigkeit*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 230.

⁶⁹⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 120/136

⁶⁹⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 100/108.

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 100/109.

El sentido último de ese ‘todo’ es el del ‘proyecto matemático de la naturaleza’, que contempla la totalidad del ente -también la historia y lo humano- en su calculabilidad. Basta reparar en el uso actual de la expresión ‘hacer historia’ en los distintos ámbitos de nuestra vida cotidiana, como un logro eminentemente cuantitativo, para entender esto.

En línea con la conocida distinción entre la técnica y su esencia, que no es algo técnico a lo que remite la ‘factibilidad’, que es un concepto ya de la Historia del ser que refiere a la in-esencia del ser, no es a la tecnificación del mundo sino a que esa tecnificación se basa en una interpretación del ente en la que se puede acreditar el ser del ente. En este caso, ‘aquello que primera y regularmente *no* se muestra’ se acredita como abandono. Pero, ¿a qué se refiere este abandono? ¿No es acaso un abandono en favor del ente de tal modo que éste despunte como tal?

Ese camino es el que Heidegger recorre fiel al rigor fenomenológico, es decir, pendiente de lo que el asunto mismo va acreditando.⁶⁹⁹ Sólo así se puede advertir en el propio ente una retracción como algo ajeno a la voluntad. Igualmente fiel a la cotidianeidad como punto de arranque fenomenológico, Heidegger atiende a la obstinación del ‘nihilismo incompleto’, según la perspectiva de Nietzsche, que deja ahora a la vista la ruina del andamiaje metafísico. Son esas disfunciones del proceso las que permiten acreditar, dentro del fenómeno de la metafísica, un agotamiento del que el ‘nihilismo completo’, en su apuesta por la creatividad de lo vivencial, es el último montaje de reificación.

Sirva como certificación del lugar del nihilismo en el arranque de la perspectiva histórico-esencial, el que sea la experiencia de ausencia de metas lo que constituye la tonalidad del otro inicio:

“En el *asombro*, la tonalidad fundamental del primer inicio, el ente llega a estar por primera vez en su figura [*Gestalt*]. En el *espanto* [*Erschrecken*], la tonalidad fundamental del otro inicio, se desvela [*enthüllt sich*], detrás de toda progresividad

⁶⁹⁹ Recordemos aquí las precauciones metodológicas de la Ontología fundamental, su atenerse al asunto, en este caso, en relación a lo a priori: “En la exigencia de ese darse inmediato en última instancia de los fenómenos no hay nada de la comodidad del contemplar inmediato. [...] [H]ay que decir que en principio con las tramas de las estructuras de la intencionalidad no hay nada que construir, que conformar, puesto que la trama del apriori mismo se define siempre sólo a partir de la cosa cuya estructura fenoménica se quiere investigar.” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 118. Llevado esto al campo temático de la Historia del ser, en el análisis de la trama de lo técnico despunta algo ‘in-habitual’, lo ‘no-imaginable’ (*Un-gewöhnliches, Nicht-ersinnbares*), a lo que aboca ‘la cosa misma’. Se asiste, pues, a una ‘inercia’, la de la trama de lo técnico, en la que -cual *katéjon*- se estaría reteniendo y ocultando un ‘hundimiento’, el de lo metafísico, es decir, el del marco de coordenadas en el que se sostenía la consideración de lo ente como algo factible. Estamos, así pues, en “un estadio de la metafísica occidental que, presumiblemente, es su estadio final, porque en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su posibilidad esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ella.” M. Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 190. En esta autocancelación de la ‘cosa misma’ -y en el hacer oídos sordos el ‘nihilismo máximo’ de la denuncia nietzscheana del montaje de la metafísica- despunta la vía a seguir en el análisis, que tendrá que ahondar en “el recuerdo interiorizante de las posibilidades ya sidas [*die Erinnerung an gewesene Möglichkeiten*]”. M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 108/119. [trad. modif.]

y dominación del ente, el oscuro vacío de la ausencia de metas y el eludirse ante las primeras y últimas decisiones [*die dunkle Leere der Ziellosigkeit und das Ausweichen vor den ersten und letzten Entscheidungen*].”⁷⁰⁰

De ese espanto ante la ausencia de metas, según se da en el ‘nihilismo propio’, es decir, como un retrasarse y quedarse a la zaga de lo que se anuncia, no queriendo saber nada de eso -el mecanismo de la seguridad obtura cualquier posibilidad de llamada como ‘llamada a sí mismo’-⁷⁰¹ de ese espanto, decimos, se hace la experiencia en el colmo de la expansión del proceso, en lo ‘gigantesco’. Es ahí donde se advierte insoslayablemente la pérdida de vigencia de la metafísica

⁷⁰⁰ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 180 [trad. modif.]. El espanto es una de las tonalidades conductoras (*Leitstimmungen*) de los *Aportes*, que surgen cada vez de la tonalidad fundamental (*Grundstimmung*) de la ‘contención’. Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge* p. 99/107. Si bien K. Held ha reparado también en esto mismo -en que “el espanto es el temple anímico en el cual nuestra época está templada anímicamente por la indignancia abismal de esta sustracción [refiriéndose a ‘la sustracción histórica del ser’]”, K. Held, “Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger”, en *Revista Co-herencia*, 23, 2015, p. 21- sin embargo, rescata el *thaumádsein* del primer inicio del pensar: “Algunas sugerencias de los *Aportes a la filosofía* pueden entenderse como si Heidegger quisiera decir: Si hoy en absoluto nos fuese concedida la fuerza para el otro comienzo [*Anfang*], entonces sólo nos podría brotar del hecho de que el temple anímico fundamental [*Grundstimmung*] del primer comienzo [*Anfang*] no sea algo pasado”. K. Held, art. cit., p. 28. Held considera que en toda tonalidad fundamental hay una ‘ambivalencia’, pudiendo darse propia e impropriamente. Sólo en cuanto propia, la tonalidad fundamental tiene la capacidad ‘resolutiva’ de mover la existencia hacia el “poder-comenzar (*Anfangenkönnen*)”, K. Held, art. cit., p. 27. Es por eso preciso algo que mueva desde la impropiedad y deficiencia de “los temples anímicos cotidianos” hacia “los temples anímicos auténticos [*eigentliche*]”, K. Held, art. cit., p. 26. Sin embargo, “[e]l asombro es, en el sentido del *thaumazein* fundador de comienzo [*Anfang*], un temple anímico único: está en posición de templar anímicamente al Dasein en la autenticidad [*Eigentlichkeit*] del asombro mismo. Se distingue a sí mismo de todos los otros temples anímicos por el hecho de que él alberga en sí mismo la fuerza para el comienzo [*Anfang*].” K. Held, art. cit., p. 28. Lo que Held interpreta de la Historia del ser es que Heidegger se habría fijado ahí, en la historia del primer inicio, sólo en la “forma deficiente, inauténtica del asombro, [que] es un ser arrastrado hacia el mundo desprovisto de temor [*Scheu*], esto es, la desinhibidamente industriosa curiosidad (*Neugier*) [...]”. Heidegger estuvo al tanto del carácter de irrupción del asombro solo en su modo deficiente. Y esta es probablemente la razón por la cual apenas vislumbró el rasgo fundamental del asombro auténtico [*eigentliche*], la templanza anímica para el poder-comenzar [*Anfangenkönnen*].” K. Held, art. cit., p. 30. Llama la atención en esto que la descripción del asombro ‘propio’ (*eigentliche*), que habría pasado por alto Heidegger, tal como lo describe Held, coincide con la ‘movilidad internamente contrapuesta’ de ‘espanto’ (*Erschrecken*) y ‘recato’ (*Scheu*) de la ‘contención’ (*Verhaltenheit*), si bien no creemos que quepa aquí esa diferenciación que se ha establecido de una ‘ambivalencia’ de la tonalidad en los términos en los que lo hace Held. Sobre esa suerte de trasunto de la movilidad de la ‘contención’ que sería el ‘asombro propio’, lo encontramos retratado en la caracterización que hace el propio Held: “De un lado el mundo, por la frescura de su ser nuevo, atrae a la persona alcanzada por el asombro. De otro lado, lo inesperado de este-ser-nuevo lo cautiva y le infunde una reserva con respecto al mundo [...], un temor [*Scheu*] frente al misterio [...] De esta manera se manifiesta en el asombro una movilidad internamente contrapuesta. El movimiento de la maravillosa nueva emergencia arrastra a quien se asombra y lo temple anímicamente para el irrumpir en el mundo, y a la vez le permite contenerse frente al abismo, al cual se debe la nueva emergencia.” K. Held, art. cit., p. 29.

⁷⁰¹ La seguridad en uno mismo del sujeto es un “no dejarse ya más llamar [*Sichnichtmehr-rufenlassens*]”. M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 107/118. [trad. modif.]

en cuanto proyecto, quedando ahora sólo la inercia de la técnica, su reificación en lo ente como algo factible. En el fenómeno de lo gigantesco se advierte un repliegue de ese proceso técnico, que vuelve sobre sí y, en ese gesto, se anuncia el final en el que ya estamos. El repliegue consiste en que la reificación se ejerce sobre el propio proceso de producción de novedad, de tal modo que lo que es objeto de consideración ya no es la reificación en lo ente del cálculo planificado sino la planificación en cuanto tal, es decir, que “con el creciente avance de la investigación [...] se lleva a cabo un traslado de lo gigantesco de lo sometido a planificación a la planificación misma [*eine Verlagerung des Riesigen von dem der Planung Unterworfenen in die Planung selbst*].”⁷⁰² En ese desplazamiento, lo gigantesco “realiza el acabamiento del posicionamiento fundamental metafísico del hombre, posicionamiento que ingresa en la inversión de su figura [*die in die Umkehrung ihrer Gestalt einrückt*]”.⁷⁰³

La ‘desfiguración’ (*Ungestalt*) de lo gigantesco es un desplazamiento interno a la metafísica en el que lo incalculable despunta en medio de un proceso sólo sostenido en el aseguramiento ilimitado del cálculo como comportamiento respecto de lo ente. Al surgir dentro el propio proceso, no se trata de lo incalculable como un impedimento de fuera de lo técnico que vaya a ser superado.⁷⁰⁴ Que “lo gigantesco como tal” sea “lo incalculable [*das Unberechenbare*]” es el ‘anuncio’ (*Ankündigung*) del ser, que aquí es anunciado “en la figura [*Gestalt*] de la ausencia de indigencia de la indigencia”.⁷⁰⁵

Desde esta perspectiva, con lo gigantesco se advierte lo sombrío en el ideal de transparencia del ente, de su plena accesibilidad y manejo. En lo habitual, se hace la experiencia de espanto.⁷⁰⁶ De repente, el dominio asegurado de lo ente se tambalea y, a pesar de recuperarse, esta experiencia deja una sombra indeleble, más alargada cuanto más se acerca el ocaso:

“Lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en *subjectum* y el mundo en imagen. [...] Por medio de esta sombra, el mundo moderno se sitúa a sí mismo en un espacio que escapa a la representación [*Durch diesen Schatten legt sich die neuzeitliche*”

⁷⁰² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 390/495. [trad. modif.] Del mismo modo, la vivencia ‘vive’ ejerciéndose sobre el vivenciar mismo y es así como ahora el ‘torbellino de la caída’ arrastra a lo humano a su peculiar movilidad, presentando el hundimiento de su entramado como la ocasión propicia para darse experiencias a sí el individuo: “El estar perdido en el ente se vivencia como la capacidad de transformar la ‘vida’ en el torbellino calculable de un vacío círculo en torno a sí [*in den berechenbaren Wirbel des leeren Kreisens um sich selbst*] y hacer creíble esta facultad como la ‘cercanía a la vida’.” *Ibidem*.

⁷⁰³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 352/442. [trad. modif.]

⁷⁰⁴ Como ocurre en el avance del proceso sobre lo factible aún no calculado, donde “lo incalculable es aquí sólo lo aún no domesticado [*Bewältigte*]”. M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 109/121 [trad. modif.]

⁷⁰⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 121/137. [trad. modif.]

⁷⁰⁶ Recordemos la distinción entre el ‘espanto’ (*Erschrecken*) ante una amenaza que irrumpe ‘de repente’ (*plötzlich*) en lo familiar y conocido, y el ‘terror’ (*Entsetzen*) ante lo desconocido, también repentino. Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 166.

Welt selbst in einen der Vorstellung entzogenen Raum hinaus] y, de este modo, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad y su carácter históricamente único [*die ihm eigene Bestimmtheit und das geschichtlich Einzigartige*]. Pero esta sombra indica [*deutet*] otra cosa cuyo conocimiento nos está vedado [*verweigert*] en la actualidad.”⁷⁰⁷

A raíz de ese repliegue, en la experiencia de la imposibilidad como algo de lo técnico, en lo incalculable de lo gigantesco, se nos muestra el progreso técnico no como el avance del proyecto de la Modernidad hacia su completud sino como el desconocimiento de algo otro que desde lo técnico sólo se hace notar como ‘denegación’ (*Verweigerung*). El mecanismo de producción de novedad sostenido por el binomino ‘factibilidad y vivencia’ empieza a mostrarse más como una mascarada que como un espectáculo:

“el ‘vivenciar’ reside en los espectadores y lo vivido es toda la factibilidad [*Machenschaft*] del espectáculo de ‘gran producción’. [...] La vivencia como factibilidad y la factibilidad como vivencia [...] es el proceso en el cual el ser humano, sabiéndose ‘animal racional’ y operando como tal, paga las últimas consecuencias de su ‘cultura’ y ‘civilización’: el distanciamiento más extremo de la posición, fundada inicialmente, en torno al ente.”⁷⁰⁸

A partir de ahí, esta sociedad de consumo y espectáculo se revela como el ‘freno’ (*katéjon*) que precede a un darse de nuevo lo histórico:

“El final de la historia despunta cuando ella sucumbe a causa de sí misma [*Das Ende der Geschichte bricht dann an, wenn sie durch sich selbst zugrunde geht*]. Es eso lo que sucederá cuando la teatralidad [*Schauspielerei*] que forma parte de la historia se aplique a la historia misma. [...] Solo una vez que haya sido socavado todo recuerdo original, es decir, todo recuerdo que todavía ponga en cuestión [*Erst wenn jede ursprüngliche und d. h. noch in Frage stellende Erinnerung untergraben ist*], y no obstante se hable tanto de la historia y de su eternidad como nunca antes se hizo, solo entonces será cuando la historia tendrá que afluir a su final. [...] ¿No forma parte de la existencia histórica también que en cada caso nos quedemos rezagados tras la historia [*hinter der Geschichte zurückbleiben*]? [...] Pero quien se queda rezagado *en el lugar* que es el

⁷⁰⁷ M. Heidegger “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 93-4.

⁷⁰⁸ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 132. [trad. modif.] Ese montaje de ‘factibilidad y vivencia’ garantiza la huida de sí misma a la existencia, obturando experiencias como la de la angustia ante la nada del mundo. Se puede traer aquí lo que advierte M. Haar en relación al montaje de la técnica tal como lo vería Heidegger: “Ya no parece que Heidegger crea más que el asombro y la metafísica derivan de la angustia y que se fundan en la revelación de la nada en la angustia, tal como escribiría al final de ‘¿Qué es la metafísica?’. Sin duda, nos sigue determinando el asombro griego a través de la metafísica y de la ciencia [...]. La *Grundstimmung* ha cambiado: la sorpresa y el asombro de los griegos es ahora la evidencia y la certeza cartesianas. El que las formas permanezcan es algo habitual para nosotros. La técnica va incluso más allá de la certeza. [...] Pero, todavía más: la nivelación de las diferencias, de lo cercano y lo lejano, introduce una nueva tonalidad, una nueva forma de ‘indiferencia o insensibilidad’ [...]: el rechazo de la angustia, la seguridad técnica que postula como un límite la ausencia de toda *Stimmung*.” M. Haar, *La fracture de l’Histoire. Douze essais sur Heidegger*, p. 240.

fundamento de la ‘época’ y de lo que está a la altura de ella, ese se anticipa a su tiempo [*geht der Zeit voran*] [...] [A] su manera, se queda en el ámbito del fundamento que hay que crear para la historia [*er bleibt in seiner Weise im Bereich des zu schaffenden Grundes der Geschichte*], porque jamás podemos saber por anticipado qué figura de la historia pública [*welche Gestalt der öffentlichen Geschichte*] habrá de crecer desde el fundamento oculto”.⁷⁰⁹

Así pues, parece que sólo desde el fenómeno de lo técnico se puede abrir de nuevo lo histórico para el hombre, por cuanto el final del proceso nos sitúa, de nuevo, ante la diosa verdad -si bien que en la vía del no-ser, en la vía del espanto-, de nuevo, entonces, en el margen de juego del ocultamiento/desocultamiento:⁷¹⁰

“[L]a sombra es el testimonio manifiesto, aunque impenetrable, de la luminosidad oculta [*Bezeugung des verborgenen Leuchtens*]. Según este concepto de sombra, entendemos lo incalculable como aquello que, a pesar de estar fuera del alcance [*entzogen*] de la representación, se manifiesta [*offenkundig ist*] en lo ente y señala [*anzeigt*] al ser oculto.”⁷¹¹

Ante esa presencia de la ausencia a la que apunta lo sombrío en su ‘sustracción’ de lo representable, nos vemos obligados a echar mano de aquello inservible, por débil, para los medios de producción, es decir, del preguntar y el meditar en su extrañeza:

“El hombre sólo llegará a saber lo incalculable o, lo que es lo mismo, sólo llegará a preservarlo en su verdad, a través de un cuestionamiento y configuración creadores [*im schöpferischen Fragen und Gestalten*] basados en la meditación [*Besinnung*]. Ésta traslada [*versetzt*] al hombre futuro a ese lugar intermedio, a ese Entre, en el que pertenece al ser y, sin embargo, sigue siendo un extraño [*ein Fremdling*] dentro de lo ente.”⁷¹²

La tendencia a homogeneizar todo lo ente como algo factible incluye al ente que es el hombre. Lo que hace posible eso ‘gigantesco’ (que es lo sombrío en el vórtice de lo transparente) es un desgajarse de lo humano totalmente absorbido en lo ente, como útil entre útiles, como parte del engranaje técnico. Erigirse de entre lo factible es situarse en lo extraño a lo homogéneo, parapetarse en medio de lo factible como lo otro suyo. Lo que hay en esto sombrío, que abre un hueco en el macizo neón de la técnica, viene a enlazar con una distinta experiencia de lo natural, que no es mera reserva de energía, y de lo humano, que no es mero emprender, sino algo que nos sobrecoge y que está llamando la atención aquí, en el propio ente manipulable, en el testimonio que ofrece como algo inservible pero, por eso mismo, indomeñable a la manipulación.⁷¹³

⁷⁰⁹ M. Heidegger, “Reflexiones IV”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, pp. 229-30.

⁷¹⁰ Se trata, en Parménides, del “espanto [*Schrecken*] del segundo camino hacia el abismo de la nada”. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 107.

⁷¹¹ M. Heidegger “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 108.

⁷¹² M. Heidegger “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 94.

⁷¹³ No podemos evitar traer aquí una de las creaciones kafkianas más memorables, que encontramos en el relato “Preocupaciones de un jefe de familia”. Nos parece que ilustra la experiencia del nihilismo,

Una corriente subterránea atraviesa la obra de Heidegger y aflora en los *Aportes*. En la experiencia de la vida frente a la significación objetivante -en el *Kriegsnotsemester*-; en la necesidad de 'estar despierto' (*Wachsein*), como modulación del 'estar atento', del 'estarse a lo que está ahí' (*Da-sein*) -en la *Hermenéutica de la facticidad*-; en la experiencia de la naturaleza que 'se agita y se afana' y de la 'inequívocidad' de la llamada -en *Ser y tiempo*- o, por ejemplo, en la 'Naturaleza que habla' - *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"* -, queda localizada esa corriente que, no obstante, se mantiene a cierta distancia en la escritura de esos textos, y que volverá a quedar a distancia en la cohabitación del mundo de la técnica, del 'dispositivo armazón' (*Gestell*), con esa corriente 'insignificante', aludida en la 'cuaternidad' (*Geviert*). Pero, en los *Aportes*, esa corriente aflora, esa experiencia sobrecogedora es la que tiene ahí la palabra -si bien que desgastada-, la que cohabita con su otro técnico, en un encuentro trágico en el texto de dos modos irreconciliables de decir, en un estilo constituido por esa escisión, con las palabras en pugna, en trance de ser arrastradas en el 'torbellino de la caída' o de desprenderse y desplazarse hacia el 'torbellino más amplio del giro'. Sigamos esa corriente subterránea, en la que se entreveran la más extrema versión de la metafísica y la experiencia de haber perdido ya para siempre el trato con el ente con el que cohabitaba el hombre en el relato mítico. El texto de los *Aportes* discurre por un filo singular, es la tensión misma entre el 'emprendimiento' (*Betrieb*), afianzado en el discurso dominante y acelerado del 'uno', y lo ya perdido para siempre que ese emprendimiento tapa, el 'resguardo' (*Bergung*) que se procuraba la existencia ante el ser, ante la amenaza de lo extraño que, ahora, ya no es la amenaza de lo sobrepotente del ser en lo ente sino el abandono del ser en lo inútil del ente. Dicha corriente surge tirando del hilo del lenguaje, un ovillo enmarañado en el que encontrará el Heidegger de los años treinta el manantial del ser. Dicha dimensión del lenguaje, como decir del ser, brotará inesperadamente en el intento de afianzar a la existencia en su 'trascendencia' (*Transzendenz*), en la profundización sobre el modo de existencia que habita en el mundo del mito.

Ahora bien, para poder atender a ese despliegue mayormente implícito en la obra de Heidegger, es preciso antes reparar en la 'historia efectual' que se ha formado a partir de lo explícito. En esa historia, cuando en una misma frase aparecen 'Heidegger' y 'mito' lo usual es que se refiera a cosa muy distinta a lo que queremos por nuestra parte rastrear aquí.

de falta de sentido, que pueda hacer ese sujeto moderno para el que todo es posible a voluntad. Dicha experiencia es la de una perplejidad reflejada en el personaje del paterfamilias, para el que parece no tener sentido la inmortalidad asegurada con la descendencia cuando se encuentra en su propio hogar con un objeto inservible, un ovillo ínfimo, que Kafka llama 'Odradek' y que, probablemente, sobreviva en su inservibilidad al que así cavila: "Ociosamente me pregunto qué será de él. ¿Puede ocurrir que se muera? Todo lo que se muere tiene que haber tenido alguna especie de intención, alguna especie de actividad, que lo haya gastado; pero esto no puede decirse de Odradek. ¿Será posible entonces que siga rodando por las escaleras y arrastrando pedazos de hilo ante los pies de mis hijos y de los hijos de mis hijos? Evidentemente, no hace mal a nadie; pero la suposición de que pueda sobrevivirme me resulta casi dolorosa". F. Kafka, "Preocupaciones de un jefe de familia", trad. cast. J. R. Wilcock, en F. Kafka, *Bestiario. Once relatos de animales*, Anagrama, Barcelona, 1990, pp. 51-2.

III. El mito, lo otro de la filosofía

4. Heidegger, años treinta

4.1 ¿Hápax legómenon?

Hay un momento en la *Introducción a la metafísica* en el que Heidegger ve necesario acudir a una fuente externa al discurso filosófico para dar cuenta del inicio del pensar occidental. La fuente en cuestión es la *Antígona* de Sófocles y lo que se extrae de ahí, la consideración griega del hombre como “lo más pavoroso”,⁷¹⁴ forma parte del material más utilizado para edificar una enorme bibliografía alrededor de Heidegger, especialmente aquella que encuentra en su filosofía una retórica de la violencia.⁷¹⁵

Se trata de una línea interpretativa más interesada, en general, en conectar con el momento político europeo en el que Heidegger rescata esta concepción griega de lo humano, estamos en el año 35, que en tomar nota de la distancia con la que recibimos dicha noción, para lo que es preciso dotar a nuestras palabras de un sentido “que sobrepasa radicalmente la significación habitual”, nos dice Heidegger.⁷¹⁶ En esa interpretación de cuño político, las

⁷¹⁴ “El hombre es *tó deinótaton*, lo más pavoroso [*das Unheimlichste*]. [...] La palabra griega *deinón* es ambigua, tiene aquella pavorosa ambigüedad [*unheimliche Zweideutigkeit*] con la que el decir de los griegos recorría en direcciones opuestas las confrontaciones [*Aus-einander-setzungen*] con el ser. [...] En un sentido, *deinón* significa lo terrible [*das Furchtbare*] [...] en el sentido del imperar que somete [*überwältigenden Walten*] que, de un modo parejo, fuerza tanto al pánico espanto [*panischen Schrecken*] y a la verdadera angustia como al callado recato, recogido en su propia oscilación [*gesammelte in sich schwingende, verschwiegene Scheu*]. Lo violento [*Gewaltige*], lo que somete [*Überwältigende*], constituye el carácter esencial del imperar [*Walten*] mismo. [...] En otro sentido, *deinón* significa lo violento, en el sentido de que aquel que usa la violencia [*Gewalt*] no sólo dispone de ella sino que es violento en la medida en que el empleo de la violencia para él no sólo constituye un rasgo fundamental de su actividad sino de su existencia [*Dasein*].” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 138-9. [trad. modif.]

⁷¹⁵ “La violencia es inherente lo mismo a la forma lingüística que al núcleo de la filosofía heideggeriana” T. W. Adorno, *La jerga de la autenticidad*, en T. W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. esp. A. Brotons, Akal, Madrid, 2005, pp. 393-496, p. 476. Una violencia ínsita a la cerrazón de su discurso: “Son siempre expresiones de fuerza y resolución las que caracterizan el vocabulario de la política nacionalsocialista y de la filosofía de Heidegger. Al estilo dictatorial de la política le corresponde el carácter apodíctico de las afirmaciones heideggerianas llenas de patetismo.” K. Löwith, “El nihilismo europeo”, en K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, trad. esp. A. Kovacsics, Herder, Barcelona, 1998, pp. 57-122, p. 105.

⁷¹⁶ “Damos aquí un sentido esencial a las palabras ‘actitud violenta’ (*Gewalt-tätigkeit*), que sobrepasa radicalmente la significación habitual [*der grundsätzlich über die gewöhnliche Bedeutung des Wortes hinausreicht*] según la cual éstas a menudo quieren decir mera rudeza y arbitrio. La violencia, en este sentido, es considerada desde el ámbito en el cual el criterio de la existencia lo da el convenio establecido sobre la base de la igualdad y la mutua asistencia y conforme al cual toda violencia es

consideraciones preliminares que se hacen en ese mismo texto en torno a la esencia de la filosofía y que constituyen el marco para entender lo que se persigue en la llamada de atención sobre la poesía trágica griega, no sólo no se contemplan en su ‘inactualidad’ constitutiva⁷¹⁷ sino que, además, se detecta que lo que se presenta con porte filosófico es, en realidad, el trasunto de unas aspiraciones políticas bien concretas para incidir en el curso de los acontecimientos.

En esta artimaña de Heidegger, su discurso sería críptico no por una falla esencial del lenguaje sino por no querer, deliberadamente, mostrarnos sus cartas, yendo en realidad del mismo palo que la ideología nazi oficial. Algo así se podría atisbar en afirmaciones como la de que “el artista verdadero, aquel que trabaja en el sentido más elevado, es el hombre de Estado”.⁷¹⁸ Por descontado, dicho cripticismo nada tendría que ver con una estrategia en

necesariamente despreciable, entendida sólo como alteración e infracción.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 138-9. [trad. modif.]

⁷¹⁷ El contexto en el que se trae a colación esa consideración específicamente griega de lo humano viene a recalcar el carácter de *longue durée*, podría decirse, de la filosofía, su condición de ser un “saber inmediatamente inútil”, en expresión de otro lugar (cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 51/44 y M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 6), inservible, si lo que se quiere es generar efectos en el flujo de acontecimientos del presente. Así, al comienzo del curso, leemos: “Todo preguntar esencial de la filosofía permanece esencialmente inactual [*unzeitgemäss*]. [...] La filosofía es esencialmente inactual por pertenecer a esos escasos asuntos cuyo destino siempre será el no poder encontrar una resonancia [*Widerklang*] inmediata en su momento correspondiente y no poder hacerlo siquiera nunca lícitamente. Cuando aparentemente ocurre algo semejante, cuando la filosofía se convierte en una moda, entonces o bien no se trata realmente de filosofía o bien ésta se desgastará en una interpretación errónea en función de necesidades del momento y de cualquier clase de intenciones que le son extrañas.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 17-8. La llamada de atención sobre la tragedia surge para captar el inicio griego del pensar y responde a la necesidad de salirse de un marco interpretativo que mide con la vara de lo actual, de ese ‘momento correspondiente’ del que se acaba de hablar aquí. Para entender esta necesidad podemos ir al texto del curso del año 32, y leer en el apartado “¿Quién pregunta por el inicio? Para una determinación del ‘nosotros’”, donde se dice -en unos términos que, de paso, dan una pista para entender qué se cuece en el primer capítulo de los *Aportes*- que “si en lo siguiente *hablamos de nosotros y de nuestra existencia*, entonces hablamos y preguntamos desde una *larga y sostenida retrospectiva* [*Rückblick*] y desde una *amplia prospectiva* [*Vorblick*]. Así -prospectiva y restrospectivamente [*vorblickend-rückblickend*]- *apartamos la vista* [*wegblicken*] *del presente*. Este se reduce a la nada.” M. Heidegger, *GA 35: Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, pp. 43-4.

⁷¹⁸ Cfr. P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La política del poema*, p. 103. Se habla ahí de un Heidegger *absconditus*, que “[d]eja a los ‘pensadores’ del Partido (Bertram, Krieck o Bäumler) la tarea de oponer ingenuamente el *Mythos* al *Logos* [...]”. Aunque sostiene una lógica análoga, así como la radicalización del concepto de nihilismo (extendido a la metafísica completa) y la determinación de la esencia del arte (como ya sabemos, sucesivamente, *Dichtung*, *Sprache* y *Sage*). Y también, consecuentemente, su apelación a Hölderlin”. P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 102. Contrasta con esta panorámica la batalla entre Krieck y Heidegger, lanzándose ambos el arma arrojadiza de la “metafísica nihilista” como estrategia para inutilizar al contrario como faro ideológico del partido, de la que se habla en F. Volpi, *El nihilismo*, trad. esp. C. I. del Rosso y A. Vigo, Siruela, Madrid, 2007. Por otra parte, al igual que ocurre con Nietzsche, hay multitud de pasajes en los que Hölderlin aparece, además de incomprendido por los intérpretes del momento, como manipulado para pretensiones espurias: “Hoy se lo ha degradado

sentido contrario, o sea, como forma de evitar la censura del régimen, una vez que Heidegger se instala en la heterodoxia, al menos para sus adentros, al apostar por ese hierro de madera que es el ‘nacionalsocialismo espiritual’ y arrostrarse con él al oficialismo del régimen, al “dios de la guerra germánico armado con amoníaco”, en expresión de J. Roth.⁷¹⁹

Si bien podemos seguir los devaneos de esa heterodoxia en las *Reflexiones* de esos años, es obligado decir que la apelación heideggeriana a lo espiritual alemán entronca, a la altura del curso de verano del 33, con Hegel como el pensador que lleva a cumplimiento la metafísica en una teo-logía.⁷²⁰ Lo alemán se piensa como lo metafísico; se está tratando, entonces, del

a mero confirmador pretérito de un presente.” M. Heidegger, “Reflexiones VI”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, VI p. 381. Ciertamente, el poeta, el pensador y el ‘creador del Estado’ (*Staatschöpfer*) tienen con ver con los distintos momentos de “la verdad de la existencia de un pueblo”, respectivamente, con su ‘instauración’ (*Stiftung*), su ‘inauguración’ (*Eröffnung*) -que comporta el concebir (*Begriffen*) y la estructura (*Gefüge*)- y ‘determinación’ (*Bestimmung*) -que precisa de la creación (*Schaffung*) del Estado-, cfr. M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 129. Pero, en su condición de creadores, son los primeros sacrificados para la *pólis* y no pueden asentarse en su centro visible, como hiciera un líder ‘carismático’ -en el año 35, han quedado ya atrás la atención al guía y el intento en el Rectorado de ‘conectarse’ a la actualidad por parte de Heidegger-. En efecto, la ‘gracia’ (*cháris*) comporta el sacrificio de aquellos que miran por que el centro mismo de la *pólis* sea un lugar despejado, un claro para el ocultamiento del ser. Sólo hay creación, o sea, sólo se puede fundar algo como la *pólis*, cuando “acontece la delimitación. [...] En la esencia del restringirse creador yace el hecho de asumir la barrera en cuanto barrera” (M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 228). Respecto de la *Introducción a la metafísica*, comenta F. Duque: “Aunque aquí se habla de nuevo de poetas, pensadores, sacerdotes y el Soberano (*der Herrscher*), Heidegger deja bien clara su función. Ninguno de ellos es político en cuanto encuadrado en un sistema de poder y doctrina (contra la idea, p. e., de la *politische Wissenschaft*). Al contrario, todos ellos quedan a la intemperie (*pantopóros átopos*, recordando a un Sófocles transido de Hölderlin) en cuanto que son los factores de la *pólis*”. F. Duque, “La guarda del espíritu. Acerca del ‘nacional-socialismo’ de Heidegger”, en VV. AA. *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991, pp. 81-122, p. 108 n.

⁷¹⁹ J. Roth, “El auto de fe del espíritu”, en J. Roth, *Crónicas berlinesas*, trad. esp. J. de Sola, Minúscula, Barcelona, 2006, pp. 223-35, p. 225. De las muchas alusiones heideggerianas a los ideólogos del momento, extraemos aquí alguna. De Baeumler, se dice, en el tono rencoroso de quien se ha visto apartado ya del Rectorado, que “un auténtico filosofar no lo hay ahí, sino solo un juego con ‘posiciones’ retomadas y que, como todo ‘dualismo’, es inatacable, pues según ese principio todo es fácil de definir: si no es esto, entonces es lo otro. Y uno se queda contento. Además, ya se ha hecho carrera.” (M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 158). A Krieck lo resume así, con no menos bilis: “¡Ese fatídico peligro de la vulgaridad y el prosaísmo decentes en lo espiritual (Krieck)!” M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 116.

⁷²⁰ En el contexto de la pregunta por el ‘nosotros’ se llegará finalmente hasta Hegel. En primer término, la pregunta por el nosotros se convierte en la pregunta por la filosofía del pueblo: “Buscamos, en cuanto preguntamos, quiénes somos. Quién es este pueblo de esa historia y de este sino en el fondo de su ser. [...] [E]ste preguntar es la mayor apuesta espiritual, es el actuar [*Handeln*] esencial. En semejante preguntar mantenemos nuestro destino; nos mantenemos en la oscuridad de la necesidad. *Este preguntar*, en el que nuestro pueblo mantiene su existencia histórica, se mantiene en el peligro y en la grandeza de su misión, este preguntar es su filosofar, su filosofía. La filosofía es la pregunta por la ley y estructura [*Gefüge*] de nuestro ser. Queremos llevar la filosofía a realidad efectiva, preguntando esta pregunta; e inaugurar este preguntar por cuanto planteamos la *pregunta fundamental de la filosofía*.” M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 4. Se

“pueblo metafísico”⁷²¹ antes que de la intelectualidad que está en esos momentos manteniendo viva la llama de lo alemán, que vendría a ser “el espíritu de la burguesía” con

previene de derivas que acechan a ese preguntar: “Hay ahora la opinión extendida de que ‘se’ tendría la tarea de espiritualizar y acabar la culminación de la revolución nacionalsocialista. Pregunto: ¿con qué espíritu espiritualizar? No hay ya espíritu que esté vivo, no se sabe qué es el espíritu [...] El espíritu está ahí sin vínculo y sin su mundo configurado. [...] El papel de un gran pueblo configurador de historia está así pues acabado.” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 7. Se apunta la radicalidad que exige la filosofía: “Sólo si llegamos a ser lo que somos desde la grandeza del inicio de nuestra existencia popular-espiritual, entonces mantenemos despiertos el poder de la meta que nuestra historia persigue. Este inicio es el inicio de la filosofía griega.” M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 8. Se identifica el lugar en el que ahondar hacia eso espiritual: “¿Cuál es este planteamiento principal en el que todas las fuerzas esenciales de la historia espiritual occidental se reúnen como en un gran bloque? La filosofía de Hegel. [...] En la confrontación con Hegel nos habla en el presente la entera historia espiritual occidental previa y posterior a él.” M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 13. De Hegel se destaca la asimilación para la filosofía de lo divino: “La metafísica en cuanto ciencia del ser del ente es una ‘lógica’ [...]. La lógica es el sistema de la absoluta autoconciencia de dios. Está esencialmente referida a dios y fundada por dios. La metafísica de Hegel es una lógica en el sentido de una teo-logía.” M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 76. Este ‘proceso’ se interpreta como ‘final’ de un trayecto, en el que el ‘cumplimiento’ (*Vollendung*) se advierte como un agotamiento: lo que en el “inicio” es “la más profunda penuria de la cuestionabilidad [*Not der Fragwürdigkeit*], en lucha con las potencias indomeñables de la verdad y de la confusión [*Irre*]” es ahora “la más alta dicha de la superación [*Aufhebung*] de todas las contradicciones”; lo que allí era la filosofía, “la potencia [*Macht*] que conmueve al pueblo y que aclara su existencia”, es ahora “la impotencia [*Ohnmacht*] de las contradicciones meramente conceptuales”, el “rehusar [*Versagen*] y apagar todo preguntar”. M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 77. En otros textos de estos años, en cambio, el pensar apropiado para la ‘confrontación’ (*Auseinandersetzung*) no será el de ‘Hegel como el colmo’ en el que se reúne todo lo anterior sino el de ‘Nietzsche como fin’, en el que despunta ya la obcecación por mantener esa ‘historia espiritual occidental’ en proceso de putrefacción: “El completo autoengaño, con el que los hodiernos [*Heutigen*] murmuran alegremente en su día a día, se puede testimoniar quizá lo más claramente en el hecho de que no se comprende a Nietzsche, a pesar de la literatura interminable que hay sobre él. Sólo algunos pocos comienzan a barruntar algo de la tarea y del compromiso de tener que concebir, es decir, de hacer efectivo, el destino de Nietzsche como el suceso fundamental [*Grundgeschehnis*] de nuestra historia más interna.” M. Heidegger, *GA 35: Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, pp. 45-6.

⁷²¹ “Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera [*in heilloser Verblendung*], se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo: en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización [*der bodenlosen Organisation*] del hombre normal. [...] La decadencia espiritual del planeta [*der geistige Verfall der Erde*] ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales [*die letzte geistige Kraft*], las únicas que les permitirían ver y apreciar tan sólo como tal esa decadencia [...] Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro [*in der Mitte stehend*], sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado [*das gefährdetste Volk*] y, con todo ello, [*und in all dem*] el pueblo metafísico. [...] Precisamente en la medida en que la gran decisión sobre Europa no debería tomarse por la vía de la destrucción, sólo puede tomarse esta decisión por medio del despliegue de nuevas fuerzas históricas y espirituales, desde el centro.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 42-3. Ahora bien, si en lo tocante a lo espiritual, esta Europa jánica remite, según veíamos, al inicio del pensar griego, en lo tocante a ‘la furia de la técnica’ remite al final de la metafísica. Lo que aquí pareciera algo extraño a Europa, lo es sólo en relación a lo espiritual, si atendemos a la afirmación siguiente: “El americanismo es algo europeo. Es un subgénero, aún no comprendido, de ese gigantismo que sigue libre de trabas y que en absoluto acaba de surgir de la esencia metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna [*des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften*].” M. Heidegger “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 108.

el que debería acabar el “nacionalsocialismo espiritual”.⁷²² En esa apelación al ‘espíritu’, en la que ha reparado J. Derrida como síntoma del posicionamiento de Heidegger, hay, no obstante, una buscada toma de distancia de la retórica del alma, en las variantes en las que la frecuente el oficialismo nazi⁷²³ pero, en esa toma de distancia concreta, a Heidegger le preocupa más preservar la singularidad de su posición que alinearse con otras formas de reclamar el ‘espíritu’ como la de J. Roth, que localiza en los pensadores judíos alemanes el ‘espíritu europeo’ que está siendo pisoteado por el nazismo.

Sin duda, la crítica se ha tomado su tiempo para medir la distancia que hay entre la apelación al espíritu europeo que hace Heidegger -que estaría apuntando a su historia, reunida sistemáticamente en Hegel, ya en descomposición, en Nietzsche- y esa misma apelación a lo espiritual pero pensada a partir de la intelectualidad cultural alemana del momento. A pesar de las prevenciones que hace Heidegger sobre la “ciega heroización”,⁷²⁴ episodios como el del discurso sobre Schlageter⁷²⁵ son los que difuminan cualquier intento

⁷²² Cfr. M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 113. En ese mismo año, 1933, Joseph Roth se refería a la quema de libros de judíos que estaba ocurriendo en Alemania como “el auto de fe del espíritu”. A lo que se refería ahí con ‘espíritu’, era al espíritu europeo y a su rendición ante la “sangrienta irrupción de los bárbaros en la técnica perfeccionada”: “Hay que reconocerlo y decirlo abiertamente: la Europa espiritual se rinde.” J. Roth, “El auto de fe del espíritu”, en J. Roth, *Crónicas berlinesas*, pp. 223-35, p. 223. “Puede incluso que los vándalos del Tercer Reich traten de utilizar provisionalmente escritores ‘arios’ de renombre literario, como por ejemplo Thomas Mann y Gerhart Hauptmann -en la actualidad perseguidos-, para engañar a la humanidad y hacerle creer, con un ardid de guerra, que también el nacionalsocialismo respeta el espíritu europeo.” (J. Roth, “El auto de fe del espíritu”, p. 224). Ese espíritu europeo lo reclamaba Roth apelando a “los escritores alemanes de sangre judía”, y repasaba el papel que tenían desde principios del siglo XX: “El mérito indiscutible de los escritores judíos en la literatura alemana consiste en el descubrimiento y el uso de la literatura del urbanismo. [...] La mayor parte de los escritores alemanes de origen no judío se limitaba a la descripción del paisaje de su provincia, que era su patria. En Alemania, más que en ningún otro país, existe una ‘literatura provincial’ dividida por regiones, paisajes, razas, a menudo de alto valor literario, pero forzosamente inaccesible al europeo.” J. Roth, “El auto de fe del espíritu”, p. 233.

⁷²³ La búsqueda de ‘una poesía para el alma’ aglutinaría esas nociones de “alma de la masa”, “alma cultural”, “alma popular”, “alma racial”, que persiguen la “expresión de vivencias” y que hacen de la poesía biología: “El escritor Kolbenheyer dice: ‘La poesía es una necesaria función biológica del pueblo’.” Cfr. M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, p. 39.

⁷²⁴ Una tendencia a la heroización que buscaría entremezclarse con una espuria versión de la filosofía nietzscheana: “Pero esta filosofía [la de Nietzsche] todavía hoy ha podido preservarse de todas las torpes y ridículas impertinencias del cortejo de escribientes cada vez más numerosos que la rodean. Y esta obra ni siquiera parece haber superado todavía los peores abusos. Al hablar aquí de Nietzsche, todo eso no debe interesarnos, ni tampoco una ciega heroización [*Wenn wir hier von Nietzsche sprechen, wollen wir mit all dem nichts zu tun haben; auch nicht mit einer blinden Heroisierung*]. La tarea es demasiado decisiva y, al mismo tiempo, demasiado sobria [*nüchtern*] para distraerse con todo eso. Su finalidad es desplegar primeramente por completo lo que Nietzsche mismo elaboró, antes de emprender un ataque realmente comprometido con él.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 41.

⁷²⁵ K. Löwith, discípulo de Heidegger, ha recogido esta perversión en la interpretación del modo de existencia propia por parte del propio autor: “En 1927, año de publicación de *El ser y el tiempo* de

de medir esa otra distancia que hay entre ese espíritu invocado por Heidegger y lo que pretendería contener con eso espiritual, es decir, la retórica del alma vital -y brutal- de la ideología nazi.

Pues bien, en esas coordenadas eminentemente políticas se ha interpretado también la mención a una 'mitología' que se hace en el curso del año 35, casi como si fuera un desliz del profesor por el que, inadvertidamente, asomarían sus verdaderas intenciones: "Reivindicar en aquel momento como único 'saber' legítimo de la Historia y de su origen una 'mitología', que no es *la* mitología -frente a todas las ciencias: paleontología, prehistoria, etnología, culturalismo, etc., pretendidamente basadas en el modelo de las ciencias de la naturaleza-, no puede sino suscitar resonancias, primera e inmediatamente, políticas; o, más rigurosamente, estético-políticas."⁷²⁶ En el pasaje al que se refiere Lacoue-Labarthe en su

Heidegger, a ninguno de nosotros se nos habría ocurrido pensar que seis años más tarde la muerte 'propia' y radicalmente singular sería falseada para cantar la gloria de un héroe nacionalsocialista. Sin embargo, el salto desde el análisis ontológico de la muerte al discurso sobre Schlageter (*Freiburger Studentenzeitung*, 1 de junio de 1933) sólo es un paso desde la existencia singular y aislada a un existencia general, pero no menos aislada en su generalidad, que es la alemana. Schlageter, afirma este discurso artificioso y retorcido, sufrió la 'muerte más grave y grande' cuando, indefenso, fue fusilado mientras su nación yacía humillada. 'Solo, tuvo que poner ante su alma la imagen del futuro resurgimiento del pueblo para alcanzar su honor y grandeza, para morir creyendo en él.' Y Heidegger pregunta: ¿de dónde le vienen esta 'dureza de la voluntad' y esta 'claridad del corazón'? Y responde: de la 'roca primitiva' de las montañas de la Selva Negra (el suelo natal de Schlageter) y de su claridad otoñal. Las fuerzas de la tierra fluyeron, señala, a la voluntad y al corazón de ese joven héroe." K. Löwith, "El nihilismo europeo", en K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, pp. 106-7.

⁷²⁶ P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 16. Precisamente por operaciones como la de 'dar un sentido esencial a las palabras, que sobrepasa radicalmente la significación habitual' (*cfr. supra*, n. 716) se ha considerado que la filosofía heideggeriana es una "mitología lingüística". Allí donde Heidegger ve un freno a la devastación del mundo, en todos los fenómenos de limitación y finitud que obturan el proceso ilimitado de reproducción fabril y de propagación de novedades creadas para satisfacer esa reproducción, se advierte una estrategia de aseguramiento de una cierta 'filosofía de clase', digámoslo así, cuyo intento de asegurarse el coto del pensar tiene que fallar porque introduce de matute la savia comunicativa del pensar, la vis racional del lenguaje del que tiene que hacer uso: "La inadecuación del lenguaje a la sociedad racionalizada no induce a los auténticos [en referencia a la *Eigentlichkeit* de Heidegger] a estimularlo con mayor rigor a lo que le es debido, sino a su explotación. [...] El bloqueo que el lenguaje hace a la expresión de una experiencia incólumemente presente se convierte para ellos en un altar. Si ya no se deja atravesar, entonces representa la omnipotencia y la indisolubilidad de lo que en el lenguaje ha ido sedimentando. Pero el arcaísmo se venga de la jerga, cuya avidez de él viola la distancia. Es objetualizado por segunda vez; en él se repite lo que históricamente le ha ocurrido sin más a las lenguas. El nimbo en que las palabras se envuelven [...] lo toma por su cuenta la mitología lingüística, como si no se confiara totalmente en su fuerza de irradiación; tratadas con colorantes, las palabras deben hablar ellas mismas, desprovistas de la referencia al pensamiento que debería modificarlas y por tanto siempre también desmitologizarlas. La mitología lingüística y la reificación se mezclan con aquello en que el lenguaje es antimitológico y racional. La jerga se hace practicable en toda la escala, desde el sermón hasta el anuncio publicitario. [...] Con la aseguración del sentido a cualquier precio, la antigua pasión antisofista se infiltra en la llamada sociedad de masas. Desde la victoria de Platón y Aristóteles sobre la izquierda socrática, domina la tradición oficial de la filosofía [...]. Platón pudo caracterizar a los sofistas del *Gorgias* como payasos porque el pensamiento, una vez

texto -cuya primera versión data de 1998-, vería éste una “irrupción de este término: mitología, irrupción, según mis conocimientos única -en todo caso con esta valoración tan marcada-, puro *hápax*”.⁷²⁷

Apuntemos ahora algo, aunque sea mínimamente, en relación a interpretaciones de la filosofía heideggeriana como ésta, en clave política. Sólo una vez hayamos hecho este inciso, podremos ir directamente al pasaje de la *Introducción a la metafísica* en el que se habla de mitología, lo que nos da una idea de que es la perspectiva política la que domina en la exégesis de la filosofía de Heidegger de estos años. Por ese motivo, a los otros posibles enfoques de estos textos de los años 30 les toca la carga de la prueba, es decir, justificar su silencio, quizá cómplice, en torno al ‘caso Heidegger’.⁷²⁸

desentendido del conocimiento de las cosas y en último término de la disposición del objeto, rebaja a farsa, espectro de mimesis combatida por toda Ilustración, el momento de juego, que le es esencial. [...] La jerga, producto de desecho de la modernidad a la que desafía, trata de protegerse a sí misma junto con las instituciones literalmente destructoras de la sospecha de lo destructivo imputando a otros grupos, en su mayoría anticonservadores, intelectualismo pecaminoso, lo cual forma parte de su propio principio no ingenuamente reflexivo.” T. W. Adorno, *La jerga de la autenticidad*, pp. 420-1.

⁷²⁷ P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 18. La fecha es interesante porque ya se habían publicado en la *Gesamtausgabe* los *Principios metafísicos de la lógica* (1978), *Introducción a la filosofía* (1996) o *Parménides* (1992) en los que se trata de lo mítico y/o de lo mitológico en su relación con la filosofía, aparte de otros pasajes ya accesibles en obras publicadas en vida por el autor en los que se habla del mito, como en *Caminos de bosque*, *Conferencias y artículos* o *¿Qué significa pensar?*, por ejemplo. Ciertamente, no puede ser un argumento en contra de la interpretación que hace Lacoue-Labarthe el hecho de que no haya consultado toda la obra de Heidegger publicada hasta el momento, que ya debía ser inmanejable hace veinte años. Y esto, más aún, porque no hay una obra en la que el mito sea el tema central. Lo que sí nos parece que habría que evitar es introducir de partida un sesgo político en la interpretación, como ocurre aquí, al considerar que es en ese *hápax* en el que hay una ‘valoración tan marcada’ de lo mitológico que la hace, en realidad, ‘única’, según parece querer decirse y no que sea la única mención del término que hace Heidegger. Es verdad que, de ese modo, el intérprete puede ahorrarse justificar otros enfoques de lo mitológico que hay en otros textos del autor, pero nos queda claro así que es para el intérprete, y no para el propio autor, para el que éste es el respecto crucial de lo mitológico en la filosofía heideggeriana. Sin duda, es inherente a la interpretación agitar el texto para extraer el filón que se está buscando pero hay que dejar debida constancia de quién agita aquí.

⁷²⁸ Las evidencias de la adhesión y compromiso de Heidegger con el régimen nazi no sólo tocarían el aspecto político de su filosofía sino que, ahí está lo central, su filosofía habría echado raíces en una determinada concepción política que encajaría con el nacionalsocialismo. De ese modo, aquellas interpretaciones que se han centrado en aspectos filosóficos -la dominación de la técnica, la diferencia ser-ente, etc.- se ven de pronto desplazadas a un contexto ideológico bien oscuro. Respecto del impacto de esa relación con el nazismo que se iba destapando y su repercusión en el modo de interpretar posteriormente la filosofía heideggeriana, leemos: “Sorprendente, aun así, fue la reacción pasional de los intelectuales ante estas revelaciones, sobre todo en París. Esta reacción no está exenta de una cierta ironía. Por muy reprochable que nos pueda parecer la actitud política de Heidegger, se ha de conjeturar si el impacto producido por la publicidad que rodeó al problema del nazismo de Heidegger, más de 50 años después podría quizá relacionarse con otro fenómeno: el repentino contacto de los intelectuales -acostumbrados al estilo anticontextual de análisis heideggeriano- con el contexto bruto del propio pensamiento heideggeriano. En verdad, el estilo contextualizado de análisis había permitido con demasiada frecuencia una reducción mecanicista del pensamiento a un ‘entorno’ circundante. Y, sin embargo, ¿acaso no proporcionó el estilo de pensamiento heideggeriano una excusa

4.2 La repercusión de la deriva metapolítica

"The revolution will not be televised."

Gil Scott-Heron

Así pues, de esta lectura política nos interesa resaltar -y siempre de cara a dar con un acceso productivo para nuestra lectura de los *Aportes*-, más allá de lo ajustado o no de los varios veredictos que se hayan hecho sobre una misma causa, el clima de hastío sobre este particular en el que aparecerán los *Beiträge*, obra coetánea de la de V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, que se publica apenas dos años antes y que desplaza el posible debate sobre el contexto de descubrimiento de los tratados histórico-esenciales hacia el contexto de justificación de las compañías elegidas por su autor.⁷²⁹ De ese clima, en el que este hastío en el ámbito académico contrasta con la curiosidad animosa de la opinión pública, dejaba constancia P. Aubenque, en el número de *Le Débat* de enero-marzo de 1988, a propósito de la publicación del libro de Farías. El francés comenzaba así un artículo cuyo título –“Otra vez Heidegger y el nazismo”- parece referirse al *signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon* de lo que cabe esperar que marque ya para siempre toda recepción de la filosofía heideggeriana: “Parecía que ya se había dicho todo sobre el nazismo de Heidegger, particularmente después de los estudios de Otto Pöggeler en Alemania, de François Fédier y de Philipp Lacoue-Labarthe en Francia. El hecho de que el reciente libro de Víctor Farías sobre *Heidegger y el nazismo* provoque desde hace algunas semanas, más allá del estrecho círculo de los filósofos, apasionadas discusiones, muestra, cuando menos, que el debate no está cerrado.”⁷³⁰ En relación a la oleada de interés

para minimizar el significado de toda interpretación contextual *per se*? ¿Acaso los lectores no se sorprendieron precisamente porque habían circunscrito sus investigaciones a los límites establecidos de una concepción que tendía a marginar el marco histórico-político del pensamiento y la acción?” J. A. Barash, “Martin Heidegger desde la perspectiva del siglo XX: Reflexiones sobre la *Gesamtausgabe* de Heidegger”, *Revista de Filosofía*, 11, 1994, pp. 275-303, p. 303.

⁷²⁹ J. Derrida ha incidido en las implicaciones políticas inherentes al pensar histórico-esencial, en “lo que se ha llamado cuestiones de lo político o de la política, que animan tantos debates en torno a Heidegger, hoy en día, de manera sin duda renovada en Francia, en especial por Lacoue-Labarthe, allí donde se enlazan con las grandes preguntas por el ser y la verdad, la historia, la *Ereignis*, el pensamiento o lo impensado, o, prefiero expresarlo en plural, los pensamientos o impensados de Heidegger.” J. Derrida, “Del Espíritu. Heidegger y la Cuestión”, trad. esp. A. Madrid, *Archivos. Revista de Filosofía*, 9-10, 2014-5, pp. 537-667, pp. 547-8. El texto de Derrida surge a partir de una conferencia de 1987, dentro del congreso “*Questions ouvertes*”, celebrado en París, y se publicó en el *Cahier del Collège International de Philosophie* de París, con el título “*Heidegger. Questions ouvertes*”. El título lo explicaba Derrida al comienzo de la edición francesa en el *Cahier* y lo reflejamos aquí, según consta en la nota previa editorial de la versión en español que hemos manejado: “‘*Questions ouvertes*’: es decir que este *Cahier* no desea cerrar el debate que se abrió hace poco, después de la publicación de la obra de M. Víctor Farías: *Heidegger y el nazismo* (Verdier, 1987).” J. Derrida, art. cit., p. 539.

⁷³⁰ P. Aubenque, “Otra vez Heidegger y el nazismo”, citado según la trad. esp. de R. Rodríguez, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol I, 1987-8, pp. 157-69, p. 157.

que generó esta 'reactivación del debate' a raíz de la publicación de la obra de Fariás, traducida al español en 1989, la prensa generalista se hacía eco de su repercusión en estos términos: "el libro que denuncia la fidelidad al nazismo de Martin Heidegger, el filósofo alemán más influyente del siglo XX, ha provocado una polémica internacional que no cesa; se ha publicado en 10 lenguas y se han escrito más de 1000 artículos."⁷³¹

Más allá de la polémica política y de la posible obturación del debate más filosófico -si lo hubiera-, el diagnóstico de Aubenque no distaría mucho de lo que hoy genera interés de Heidegger. Nos referimos a las últimas discusiones en torno a las *Reflexiones* que, esta vez, puede que no vayan 'más allá del estrecho círculo de los filósofos'. Tampoco la conclusión de Aubenque, previa a la inminente publicación de los *Beiträge*, recordémoslo, distaría mucho de lo que podamos pensar en este momento al respecto:

"Hoy pienso que la filosofía no protege contra los errores de juicio. Pero permite, después, dar cuenta de ellos y sacar la lección correspondiente. Tras el fracaso de su imposible aventura en Siracusa, donde creía poder convertir a un tirano, Platón escribió *La República*. Igualmente, tras el 'fiasco del rectorado', Heidegger, a quien se ha reprochado un poco apresuradamente su 'silencio', meditó públicamente sobre su error, aunque fuera a su manera, elevada y críptica a la vez. Esta meditación no ha dejado de tener su influencia sobre el 'giro' que, a partir de 1935-1936, le permite pasar de la analítica todavía descriptiva del Dasein a una 'deconstrucción' de la historia del ser, en la que el nazismo encontrará en adelante el único sitio que merece: un sitio del lado del 'fin de la metafísica', cuya 'superación' es en adelante la única 'tarea del pensamiento'."⁷³²

Saquemos ahora de esto dos conclusiones, si bien que provisionales y que habría que contrastar con más detenimiento: (1) a día de hoy, tras la publicación y difusión de los *Beiträge*, no ha cambiado sustantivamente la interpretación dominante y el peso que la crítica le otorgaba al proyecto filosófico de una Historia del ser ya a finales de los años ochenta; es decir, que también de la obra histórico-esencial más sistemática nos queda claro el lado 'deconstructivo' del que hablaba Aubenque, aquello de lo que nos apartamos y que hay que superar -la historia de la metafísica a partir del primer inicio-, pero no el lado constructivo, hacia dónde apunta y con qué intención la susodicha 'tarea del pensamiento' -esa confusa invocación de 'otro inicio', que tantas conjeturas permite hacer a los intérpretes-⁷³³ y (2) en línea con la afirmación de Aubenque, no

⁷³¹ P. Sorela, "*Heidegger y el nazismo y las lecciones de una polémica internacional*", publicado en *El País* del 11 de octubre de 1989.

⁷³² P. Aubenque, art. cit., p. 169.

⁷³³ En la detallada planificación del orden de edición y publicación de la *Gesamtausgabe* que Heidegger diseña obsesivamente, por no decir 'ingenuamente', tratando de ofrecer así el acceso adecuado a su pensar (cfr. M. Heidegger, "Apéndice. Una ojeada retrospectiva al camino", en M. Heidegger, *Meditación*, p. 343-56), no cuenta éste con la 'heterogonía de los fines' característica del ámbito histórico, tan indisponible en el plano humano como en el del ser -cfr. R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. esp. N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1993, especialmente la consideración de una "factibilidad de la historia"

sólo en los *Beiträge* sino también en la llamada “primera lectura heideggerina de Hölderlin”, refiriéndose al texto del curso de 1934-35,⁷³⁴ y en los primeros escritos, a partir del 36, de su

como presupuesto para un “filósofo planificador de la historia”, p. 259-. En efecto, la ‘historia efectual’ de las obras de Heidegger ha llevado su propio camino y, a la altura de la publicación de los *Beiträge*, el debate político lo cubre ya todo, no dejando lugar a más reflexiones sobre lo político y menos aún a posibles nuevas vetas del pensar que saldasen una deuda irreparable: “Durante décadas los estudiosos han tenido en consideración la actividad política de Heidegger y sus discursos de los años 30 a favor del régimen hitleriano. Durante años se han proporcionado al público minuciosos análisis de este sombrío episodio, mediante traducciones al francés y al inglés. Aunque la *Gesamtausgabe* y otras fuentes sacaron a la luz nuevos, profundos e inquietantes detalles, estas revelaciones producían pocas sorpresas si se consideraban los documentos e informes ya existentes.” J. A. Barash, “Martin Heidegger desde la perspectiva del siglo XX: Reflexiones sobre la *Gesamtausgabe* de Heidegger”, *Revista de Filosofía*, 11, 1994, pp. 275-303, p. 303. Por otra parte, la susodicha ingenuidad no sólo tiene que ver con la tarea indicada para el descifrado del contenido esotérico sino también con el propio acceso a los manuscritos. Así, en relación a “los manuscritos en torno a la historia del ser y los [...] ‘Cuadernos negros’”, comenta Á. Xolocotzi: “Qué tan valioso era lo escrito por Heidegger se deja ver en la desesperada búsqueda de un lugar seguro para resguardar los manuscritos al final de la Segunda Guerra Mundial. El plan de albergarlos en una caverna a la orilla del Danubio, junto con los manuscritos de Hölderlin, borrar las huellas y dibujar un mapa que sólo pudiesen ver tres personas da una idea de cierta megalomanía documental”. Á. Xolocotzi, “Heidegger: un hombre sin biografía”, en R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, Comares, Granada, 2018, pp. 9-29, pp. 15-6.

⁷³⁴ Cfr. J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Jérôme Millon, 1989, p. 257. Aun refiriéndose con esa expresión de ‘primera lectura’ a una lectura en profundidad y sistemática de Hölderlin, se podría decir que algo así estaría en ciernes años antes al del curso dedicado al poeta. El primer contacto es bien temprano: en el “Prólogo a la primera edición de los *Frühe Schriften* (1972)”, repasa Heidegger algunas pocas obras especialmente significativas para él. Así, de 1907, recuerda lo que le marcó la tesis de F. Brentano “Sobre la significación múltiple del ente en Aristóteles” y, de 1909, las *Investigaciones lógicas* de E. Husserl. Entremedias, del año 1908, resalta su encuentro con la poesía de Hölderlin. Cfr. M. Heidegger, *GA 1: Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. 56. También las siguientes palabras nos dan una idea del influjo de Hölderlin en el joven estudiante: “En 1910 Norbert v. Hellingrath, que cayó en Verdún en 1916, publicó por vez primera las traducciones de Píndaro a partir de manuscritos de Hölderlin. Luego, en 1914, siguió la primera edición de los *Himnos* tardíos de Hölderlin. Ambos libros fueron, para nosotros estudiantes, como un terremoto.” M. Heidegger, “La esencia del habla”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 135. Naturalmente, esta ‘primerísima lectura’ de Hölderlin no implica una profundización en su obra ni el aprovechamiento de ciertas nociones para su filosofía pero, al parecer, alguna vía abierta para la filosofía debió haber visto Heidegger desde temprano en el ‘poeta de la metafísica’ -hay testimonios de que, en 1925, iba a abordar una lectura seria del *Hiperión*, cfr. O. Pöggeler, “‘Die kürzeste Bahn’. Heideggers Weg zu Hölderlin”, en P. Trawny, “Voll verdient, doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde.” *Heidegger und Hölderlin*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 71-81, p. 72-, si nos atenemos a su intención de trabajar sobre su obra junto con E. Husserl: “Mundos diferentes parecen encontrarse cuando Husserl y Heidegger proyectan una lectura en común de Hölderlin, cuyos *Himnos* tardíos acababan de ser editados por Norbert von Hellingrath.” D. V. Picotti, *Heidegger: una introducción*, Quadrata, Buenos Aires, 2010, pp. 138-9. Para hacernos una idea en torno a la fecha, pensemos que la edición de Hellingrath, ya la completa, que se usa para el curso del 34-5 es de 1923: F. Hölderlin, *Obras completas*, edición histórica y crítica, comenzada por Norbert von Hellingrath y terminada por Friedrich Seebass y Ludwig von Pigenot, 2ª ed., Berlín, 1923 (cfr. M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, p. 23 n.) Para Pöggeler se puede notar “un eco de Hölderlin” en lo relativo a la ‘historicidad’ (*Geschichtlichkeit*), al ‘destino común’ (*Geschick*), al ‘pueblo’ y a la ‘generación’ tal como aparecen en *Ser y tiempo*. Por otro lado, es cierto que “tanto la relación de la nada como desistimiento [*Nichtung*] de todo lo ente, en la conferencia ‘¿Qué es metafísica?’, como lo que se dice del fundar [*Stiften*] en el tratado ‘De la esencia del fundamento’, conectan con la tradición fenomenológica. Pero, ¿no muestran también un

Nietzsche, publicados en el 61, el nazismo cae del lado metafísico⁷³⁵ y podemos decir que Heidegger lo piensa ya ahí como “el pensar guerrero mundial”, por usar una expresión suya algo posterior; o sea, como un dispositivo de la técnica que se adueña de la retórica heroica y destinal para manejar al hombre, tratado como mera “masa articulada [*gegliederte Masse*]” pero representándolo como dueño de un mundo dócil a su voluntad:

“El pensar guerrero mundial [*Das weltkiegerische Denken*], desde la suma voluntad de poder del animal de presa [*Raubtiere*] y desde la incondicionalidad del armamento [*Rüstung*], es respectivamente el signo del acabamiento de la época metafísica. [...] La invocación del ‘destino’ [*Anrufung des ‘Schicksals’*] contiene la rendición de armas del olvido del ser [*Seinsverlassenheit*, abandono del ser] del ente ante éste y es al mismo tiempo la vacía victoria del heroísmo vuelto indeciso [*entscheidungslos gewordenen Heldentums*] del hombre como ‘subiectum’.”⁷³⁶

paralelismo con la experiencia sobrecogedora de la negatividad en *Hiperión* y con lo que se dice acerca del fundar lo que permanece en la obra poética posterior de Hölderlin?” O. Pöggeler, art. cit, p. 72.

⁷³⁵ En carta de 1968, el propio Heidegger se pronunciará respecto a la controvertida alusión al nacionalsocialismo en la lección del semestre de verano de 1935, la *Introducción a la metafísica*, recalcando de esa lección que “mi posicionamiento respecto al nacionalsocialismo en aquel tiempo ya era inequívocamente contrario a él. Los oyentes de esta lección que estaban atentos también captaron así lo que en la alusión había que comprender. Sólo los espías del partido que, tal como sabía, asistían a mi lección, entendieron la frase en otro sentido, tal como debían. Era preciso arrojar a esta gente unas migajas aquí y allá para preservar la libertad de enseñanza y de la charla.” M. Heidegger, citado según aparece en el “Epílogo de la editora”, Petra Jaeger, en M. Heidegger, *GA 40: Einführung in die Metaphysik*, p. 233. Esta misma estrategia, la de un estilo de exposición que hace las veces de cedazo entre los asistentes, se confirma con testimonios de sus alumnos, los previsiblemente atentos a la cosa misma, como el teólogo H. Buhr que, en relación a una conferencia sobre ‘naturaleza, historia y estado’, estamos todavía en verano de 1934, comentaba lo siguiente del estilo de exposición heideggeriano: “En el auditorio principal estaban todos reunidos [...] Había uniformes del partido y yo pensé que los estudiantes éramos una minoría... Entonces entró Heidegger [...] y empezó a escandir cada palabra: ‘Lógica’ viene de *lógos*, dicho según Heráclito... Enseguida tuve claro el cambio de temática, que se apartaba de la política y que el pensador volvía a su obra más propia [...] La sala se quedó vacía. Ciertamente, allí no quedó nadie [...] sólo los que queríamos escuchar el pensar de Heidegger”. Citado según el documental “Martin Heidegger. Im Denken unterwegs”, de 1975, dirigido por W. Rüdel [consultado en: <https://archive.org/details/Martin.Heidegger..Im.Denken.Unterwegs.Philosophie>]. Contando con esto, parece justo desplazar al menos el debate del compromiso personal de Heidegger con el nazismo a otro debate sobre este asunto en el que se tratase de identificar los puntos en los que su filosofía, de manera inadvertida para el pensador, siguiese estando en línea con la ideología del ‘alma brutal y racial’.

⁷³⁶ M. Heidegger, *Meditación*, p. 39. Hay, no obstante, estudios que niegan una ruptura con la ideología nazi en el tiempo de la salida del Rectorado, como el de E. Faye, en el que se considera probada “la identificación de Heidegger con el nazismo desde antes de 1933 y, por lo menos hasta 1950 [...] [y] que el régimen nazi le tuvo en buena estima hasta el final de la existencia del III Reich, esto es, hasta 1945, gracias al estudio de los informes que sobre él se conservan; que su filosofía, en todo el período del III Reich, estuvo orientada a introducir los principios del hitlerismo y del nazismo en la filosofía, demostrando como mentira la idea, defendida por el propio Heidegger, de una ‘resistencia espiritual’ contra el nazismo después de 1935.” C. Morales, de su

Respecto de lo que en los *Aportes* se considera el colmo de la devastación técnica del mundo, aupada por esa ‘visión política del mundo’ que se sostiene en una “fe política total”,⁷³⁷ tenemos claros indicios de que está ya conceptualmente fijado en el momento en que el paso por el rectorado viene a ser la otra ‘astilla en la carne’ para Heidegger, que se uniría así a la de la desafección, años antes, con la Iglesia católica: “*El final del rectorado*. 28 de abril de 1934. He puesto mi cargo a disposición, porque ya no me era posible asumir la responsabilidad.”⁷³⁸

A partir de este particular martirio, todo posicionamiento y visión del mundo se vuelven trampantojo de una ‘ensoñación’ técnica. Desde cierta interpretación de esa mirada descreída al entramado técnico -lo que más adelante será el armazón o dispositivo del *Gestell*-, queda tapada la simultánea interpelación que ahí se advierte de otra posible relación con el ente alternativa a la de la técnica -que, más adelante, se piensa bajo la noción de ‘cuaternidad’ (*Geviert*)-,⁷³⁹ y se lee, en cambio, de nuevo en clave política esa indiferenciación entre las distintas ‘visiones del mundo’ que persiguen su propio aseguramiento, en la que quedan nivelados espacio democrático y dictadura, como un montaje de exculpación.⁷⁴⁰

recensión a E. Faye, Heidegger. *La introducción del nazismo en la filosofía*, en C. Morales “La autodisolución de la filosofía: Heidegger y la ontología del nazismo”, *Laguna: Revista de Filosofía*, 26, 210, pp. 152-4, p. 153.

⁷³⁷ Que Heidegger interpreta como estructura de autoaseguramiento a la que sólo una actitud filosófica podría poner en entredicho – “[a] la ‘visión del mundo’ sólo puede oponérsele el preguntar y la decisión por la cuestionabilidad”, M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 49/41. [trad. modif.]-. Por ese motivo, dada la radicalidad con que la visión del mundo subsiste en el aseguramiento de sí misma, no deja de llamarle la atención a Heidegger la permeabilidad mostrada recientemente por las distintas ‘visiones totales del mundo’ en su lucha por el autoaseguramiento, panorama éste que derivaría del proceso de la Modernidad – “la moderna relación con lo ente se convierte, en su despliegue decisivo, en una confrontación de diferentes visiones del mundo muy concretas, esto es, sólo de aquellas que ya han ocupado las posiciones fundamentales extremas del hombre con la suprema decisión [*der letzten Entschiedenheit*, con la última decisión]. Para esta lucha entre visiones del mundo y conforme al sentido de la lucha, el hombre pone en juego el poder [*Gewalt*, violencia] ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección [*Züchtung*, domesticación, cría] de todas las cosas.” M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 92-3-. Así, el Concordato, firmado en 1933, entre la Santa Sede y el Reich alemán, por el que la Iglesia, mientras hacía valer el relato de la salvación de las almas en el otro mundo se aseguraba un puesto en éste, se interpreta de este modo: “Pero no puede maravillar el que la fe política total [*totale politische Glaube*] y la igualmente total fe cristiana [*totale christliche Glaube*], en su incompatibilidad sin embargo se avengan a la compensación y la táctica. Pues son de la misma esencia. Como actitudes totales [*totale Haltungen*] yace en ellas de base la renuncia a decisiones esenciales. Su lucha no es una lucha creadora sino ‘propaganda’ y ‘apologética’ [*Ihr Kampf ist kein schöpferischer Kampf, sondern ‘Propaganda’ und ‘Apologetik’*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 50/41.

⁷³⁸ M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 134.

⁷³⁹ Cfr. de M. Heidegger “La cosa”, en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, pp. 121-34, el margen de experiencias que cabe hacer a partir del ejemplo de la jarra.

⁷⁴⁰ “[U]n día -visto occidentalmente- el *common sense* de las democracias y la racional sistemacidad de la ‘autoridad total’ [*totalen Autorität*] se encontrarán y reconocerán como lo mismo.” M. Heidegger, *Meditación*, p. 204. La afirmación, de 1938-9, no es revisada posteriormente por Heidegger, fiel a esa perspectiva del ocaso en la que el hombre del liberalismo domina y posibilita la cosificación de lo humano, llevada al extremo en los totalitarismos. Sobre esta indiferenciación, se puede considerar como un arrastrar hacia lo inhumano de la maquinaria técnica de destrucción del nazismo a otros posicionamientos, sin duda

Ahora bien, la perspectiva de un trayecto de liberación que narra el progreso de la Modernidad, desde el cerrado mundo mítico, todo violencia, hacia el mundo técnico moderno, donde el hombre puede liberar sus capacidades, Heidegger la invierte en una perspectiva en la que para salir del atolladero en el que está inmerso el hombre -indiferenciado ya con el resto de entes, en el imperar de la homogeneización y nivelación-, cuya 'existencia' (*Existenz*) es la pura 'insistencia' o 'inmersión' (*Insistenz*),⁷⁴¹ cosa entre cosas, es preciso dar de nuevo con un estremecimiento dentro del espacio homogéneo social, con la *stásis* ínsita en lo humano -y, en el modo de existencia griego, constitutiva de la polis-,⁷⁴² una resistencia irreductible e inservible, tanto para la mejora constante del término medio

metafísicos, pero ajenos al *Sonderweg*. Visto así, el posicionamiento heideggeriano respecto de la historia del pensar occidental es un modo de no pronunciarse acerca del fenómeno de lo inhumano, que quedaría inscrito, y diluido, en una consideración genérica de 'lo occidental', delimitada por la interpretación griega del ente. No es nuevo el recurso a lo utópico o a lo ucrónico para esquivar responsabilidades. Tal posicionamiento seguiría, entonces, el siguiente razonamiento: "El nazismo, como expresión manifiesta de ese espíritu destructivo del nihilismo vulgar, procede de una historia unitaria que cubre y mancha todo Occidente, y que tiene una sustancia conceptual que debe ser denunciada en bloque. La cuestión de la culpabilidad alemana se trasciende así en una reflexión sobre el destino del pensar occidental dominado por la metafísica. La culpa alemana es la culpa de Occidente entero." J. L. Villacañas, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Akal, Madrid, 2001, p. 196. H. Arendt previene de posibles estrategias exculpatorias que se avienen con "la bien conocida falacia del concepto de culpa colectiva aplicado primeramente al pueblo alemán y a su pasado colectivo -toda Alemania está acusada y, con ella, toda la historia alemana de Lutero a Hitler-, lo que en la práctica constituye una manera muy eficaz de exculpar a todos aquellos que realmente hicieron algo, pues donde todos son culpables nadie lo es." H. Arendt, *Responsabilidad y juicio*, trad. esp. M. Candel, Paidós, Barcelona, 2014, p. 52. Y desplaza este discurso de la 'culpa colectiva' hacia el de la 'responsabilidad colectiva' que dejan, a nuestro parecer, en segundo término el nivel de implicación personal del autor al que se interpreta y pasa a poner el acento en nuestra propia recepción de su filosofía: "Existe una responsabilidad por las cosas que uno no ha hecho; a uno le pueden pedir cuentas por ello. Pero no existe algo así como el sentirse culpable por cosas que han ocurrido sin que uno participase activamente en ellas. [...] La culpa, a diferencia de la responsabilidad, siempre selecciona; es estrictamente personal. [...] Dos condiciones deben darse para que haya responsabilidad colectiva: yo debo ser considerada responsable por algo que no he hecho, y la razón de mi responsabilidad ha de ser mi pertenencia a un grupo (un colectivo) que ningún acto voluntario mío puede disolver [...] Sólo podemos escapar de esta responsabilidad política y estrictamente colectiva abandonando la comunidad, y como ningún hombre puede vivir sin pertenecer a alguna comunidad, ello equivaldría simplemente a cambiar una comunidad por otra y, en consecuencia, un tipo de responsabilidad por otro." H. Arendt, *op. cit.*, pp. 151-3.

⁷⁴¹ "A este carácter del comportamiento [*Verhalten*] del hombre, a saber, ése en el que, en general, no se comporta [*sich verhält*] en cada caso para con algo, para con el ente, sino que primera y regularmente subsiste [*besteht*], es decir, insiste [*insistiert*], en lo ente, lo llamamos la *insistencia* [*Insistenz*]" M. Heidegger, *Gesamtausgabe 35: Der Anfang der Abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2012, p. 78.

⁷⁴² Según nos dice N. Loraux, la noción de *stásis*, de conflicto interno a la ciudad, no se refiere a un momento de excepcionalidad de la ciudad que le sobrevenga del exterior sino que "la *stásis* nace desde adentro de la ciudad". Siguiendo a la autora, el *locus classicus* de esta noción estaría en el propio Platón: "La *stásis* concebida como connatural a la ciudad es una idea de Platón en *República* VIII, 545 c-d". N. Loraux, *La ciudad dividida: El olvido en la memoria de Atenas*, trad. esp. S. Vassallo, Katz, Madrid, 2008, p. 63. Por su parte, E. R. Dodds se ha centrado más en la *stásis* en cuanto el conflicto interno a un alma tocada por lo pasional, lo que considera que es "la contribución personal de Platón". E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. M.

como para la consideración cuantitativa de la “masa humana”, que encontraría “su última justificación en la utilidad procedente de ella para el conjunto [*Gesamtheit*]”.⁷⁴³

Paradójicamente, la profundización de Heidegger en el mito, en la mitopoiesis, pretende desbancar una noción autopoietica, ‘mítica’ en otro sentido, de la comunidad⁷⁴⁴ que se asocia con su retórica del inicio, no menos ‘mítica’ que la autopoiesis.⁷⁴⁵ Lo que en

Araujo, Alianza, Madrid, 2006, p. 201. Una mención explícita a esta consideración de Dodds acerca lo genuinamente platónico, y que se adhiere a ella, se encuentra en M. I. Méndez, “La simplicidad del alma en Platón y su inserción en el mundo sensible”, *Daímon. Revista de Filosofía*, 23, 2001, pp. 21-30, donde se afirma que “lo que propiamente diferencia y distancia la exposición de la psicología platónica de *Fedón* y *República* es que la *stásis* es experimentada por el *nous* de forma diversa.” (art. cit., p. 23) Si en el *Fedón*, alma y cuerpo se contraponen, en la *República* están en contacto. Ahora bien, en *La República*, una vez se ha referido Sócrates a aquellos que atienden a los placeres que se les presentan “siguiendo al conocimiento y al raciocinio”, o sea, a aquellos para los que “la verdad es su guía”, dice: “Por tanto, cuando el alma toda sigue al elemento filosófico y no hay en ella sedición [*stásis*] alguna, entonces sucede que cada una de sus partes hace lo que le es propio y cumple la justicia”. Platón, *La república* 586 e, trad. esp. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Altaya, Barcelona, 1993, p. 449. Para esta sedición interna al alma valdría igualmente lo que se dice acerca de la sedición relativa a la *pólis*, es decir, que “la injusticia produce sediciones” (Platón, *La república* 351 d, ed. cit., p. 53). También en el *Sofista* aparece la *stásis* como una enfermedad originada por un desacuerdo interno “al alma de la gente mediocre”. Cfr. Platón, *Sofista* 228 a-b, en Platón, *Diálogos V*, pp. 362-3.

⁷⁴³ La frase corresponde a un discurso de A. Hitler, de 1939, que Heidegger cita para criticar la ‘utilidad’ (*Nutzen*) como “el criterio de legitimidad de una actitud del hombre”, así como para diferenciar una noción de pueblo, surgida de la existencia, de su deriva en un agregado de unidades de fuerza individuales: “¿Qué es el ‘conjunto’ sino la ampliación cuantitativa de una determinada concepción del hombre como aislado?” M. Heidegger, *Meditación*, pp. 110-1. En esa denuncia del nazismo, lo que se está diciendo es que no consiste en alternativa ni en revolución alguna sino en la radicalización, llevada al extremo de la devastación técnica, de la interpretación que viene dominando del ente, como lo factible y manipulable.

⁷⁴⁴ Justo la interpretación de la ‘comunidad’ en la que se encuadra al pensador alemán: “Tal es la potencia ‘tautegórica’ del mito que el *Gesamtkunstwerk* nazi expresó del modo más completo. Ciertamente no ficción o simple imagen, sino autopoiesis de una comunidad hecha inmanente a sí misma por la autoidentificación con la propia esencia común. [...] Detenerse es imposible porque aquello que ‘hace’ mito es justamente su infinita continuidad. La ‘repetición del Inicio’, como decía Heidegger. Si hay algo que el mito no puede tolerar es su interrupción, dado que él *no es más que la ausencia de interrupción*. O simplemente: lo Ininterrumpido.” R. Esposito, *Confines de lo político*, p. 109.

⁷⁴⁵ En efecto, además de la repercusión del mito en la vía política de Heidegger, dicha retórica de lo inicial se ha interpretado como una dependencia inadvertida de la filosofía de Heidegger con el mito, distinta en cualquier caso a lo que tratamos de exponer aquí como ‘vínculo esencial’ de filosofía y mito. Respecto de esa alusión a lo inicial, G. Figal entiende que desaparece en favor de la fidelidad a la fenomenología del Heidegger de los años 60, que aparejaría una desestimación de lo histórico de la filosofía: “Lo que Heidegger abandona en su texto tardío [refiriéndose a “El final de la filosofía y la tarea del pensar”] es el *mito del inicio*: la historia, múltiplemente variada, de la filosofía como una pérdida, condicionada por la tradición, de una verdad inicial que es preciso repetir, recuperar o retomar ‘inicialmente de otra manera’. Tal y como se plantea ahora, la historia de la filosofía deja de ser la historia trágica de una pérdida involuntaria en la que, no obstante, lo perdido se conserva y puede ser llevado a la mirada retrocediendo hacia el inicio. La filosofía era más bien ya de siempre lo que ella es en la actualidad. [...] Lo que toca a su fin con este dejar a un lado la filosofía a favor de un pensar que ya no es filosófico deja de ser pues un pensar fundamentador para convertirse en la universalización de la fenomenología.” G. Figal, “Heidegger y la fenomenología”, en F. Duque (ed.) *Heidegger. Sendas que vienen I*, pp. 205-25, p. 222. En lo que sigue se intentará mostrar que, para Heidegger, esa ‘pérdida’ remite al mito, pero como lo esencialmente irrecuperable y cuya ‘verdad mítica’

el *poiein* quiere rescatar Heidegger no es la producción como tal -poner algo donde nada había- sino un 'extraer'⁷⁴⁶ y 'llevar delante'⁷⁴⁷ el conflicto originario y delimitante mundo-tierra; 'extraer' y 'llevar delante' de algo que ya había, en los que eso otro es constitutivo de nuestro hacer comunidad y, así, deshechan una noción de comunidad basada en la pura autorreferencialidad de un grupo, así como todo intento de homogeneizar por completo el espacio de lo común. Desde ahí, no hay posibilidad de configurarse el pueblo

no es sino una respuesta concreta a lo originario, a la experiencia del ser en lo ente. Por ende, se intentará mostrar que el despegue de la filosofía, de lo inicial del pensar, a partir de la experiencia de lo irrecuperable está intrincado con la menesterosidad de la filosofía, es decir, con su carácter 'fundacional' y, por lo tanto, con una limitación y finitud esenciales, por cuanto el 'fundamento' (*Grund*) es un principio no de aseguramiento sino de desestabilización de lo que se presenta como obvio y asegurado. La experiencia de lo fundacional es la de una desazón que nos sobrecoge cuando, al volvernos hacia el fundamento, lo que encontramos es lo contrario a una firme seguridad. Más bien, nos encontramos con una tarea siempre pendiente, tal como se capta en la caracterización de la existencia como 'fundamento arrojado' –“¿Y cómo es el Dasein este fundamento arrojado? [...] El sí-mismo que, como tal, tiene que poner el fundamento de sí mismo, *jamás* puede adueñarse [*nie mächtig werden*] de éste, y sin embargo, tiene que asumir, existiendo, el ser-fundamento. Tener que ser el propio fundamento arrojado es el poder-ser que está en juego en el cuidado [*Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 303. Lo que define la historia de la filosofía, vista desde la Historia del ser, no es una decadencia uniformemente acelerada que llegue hasta Nietzsche como su final pero que se pueda rebatir volviendo a 'una verdad inicial que es preciso repetir', según afirma Figal, y esto más originariamente, si cabe. En cambio, en esta problemática la expresión 'sólo mientras hay existencia hay mundo' encontraría otra versión más específica: sólo hay filosofía en la experiencia de finitud, en el choque del preguntar con eso otro de la filosofía que es el mito, es decir, que sólo en la inminencia de lo extraordinario en lo ordinario hay 'morada' (*ethos*) para el hombre. La filosofía consiste en el extrañamiento del que se hace experiencia al captar lo irrecuperable del modo de existencia dominado por el ente en su totalidad. Lo que se pierde aquí es la trama de una 'historia de los problemas' de la filosofía, que se vaya hilando de autor en autor. La filosofía se restringe a los choques singulares del preguntar de los grandes pensadores, a su experiencia de verse desbordados por el propio preguntar, justo el punto en el que el pensar de Platón y Aristóteles coincide con el de Kant o Hegel, aquello que no puede incorporarse a ningún sistema filosófico, el punto en el que el pensar es inservible y que se aviene, desde otra perspectiva, con la afirmación de Figal de que 'la filosofía era más bien ya de siempre lo que ella es en la actualidad'. El hecho de abandonar cierta terminología, 'historia' o 'filosofía', es una constante en esa huida de Heidegger de la rigidificación conceptual metafísica. No obstante, la preservación del término 'filosofía' le parece todavía adecuada Heidegger a la altura de los *Aportes*, como palabra esencial que hace de gozne entre un modo y otro de preguntar por el ser, señalando así a nuestra condición 'transitoria': “Cuando, aquí, en la preparación del *otro* inicio, la *esencia* de la filosofía es retenida [*festgehalten*] como *preguntar por el ser* (en la ambigüedad: preguntar por el ser del ente y preguntar por la verdad del ser), como tiene que ser retenida, justamente porque el preguntar primero inicial por el ser llegó a *su fin* y, de este modo, no a su inicio, también tiene que mantenerse la denominación del filosofar como pensar.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 363/458. [trad. modif.]

⁷⁴⁶ “[T]oda creación [*Schaffen*] es una forma de sacar fuera [*Schöpfen*] (como sacar agua de la fuente).” M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 65.

⁷⁴⁷ En nota posterior añadida a “El origen de la obra de arte”, respecto a la expresión “poner a la obra”, se dice: “llevar-a-la-obra; llevar-delante, llevar como dejar, *poiesis* [*Ins-Werk-Bringen; Hervor-Bringen, Bringen als Lassen; poiesis*].” M. Heidegger, del “Apéndice” de “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *op. cit.*, p. 70.

como una homogeneidad rígida frente a lo exterior extraño⁷⁴⁸ ni tampoco a través de la identificación del pueblo con un líder carismático y genial.⁷⁴⁹

Efectivamente, en la Historia del ser se desdice implícitamente Heidegger de la enmienda metapolítica a la ‘metafísica de la existencia’ – “Conforme a su ensambladura más íntima, la *metafísica de la existencia* tiene que ahondarse y ampliarse en una *metapolítica ‘del’ pueblo histórico*” -⁷⁵⁰ de tal forma que la rehabilitación histórico-esencial del vínculo con lo mítico se

⁷⁴⁸ Sería la vía del “concepto de la relación amigo-enemigo que se remonta a Carl Schmitt. Este concepto de política como relación amigo-enemigo se funda en la idea de que la lucha -esto es, la posibilidad real de la guerra- es la presuposición del comportamiento político; que la posibilidad de la lucha por la decisión -que también puede ser combatida sin recursos militares- intensifica la presencia de oposiciones (sean estas morales, confesionales o económicas) hasta la radical unidad como amigo y enemigo. Toda la existencia política descansa en la unidad y la totalidad de esta oposición de amigo y enemigo. Un aspecto decisivo de la idea de Schmitt es que la unidad política no tiene que ser idéntica con la del Estado y el pueblo.” M. Heidegger, *Naturaleza, Historia, Estado*, trad. esp. J. A. Escudero, Trotta, Madrid, 2018, p. 73. Leyendo directamente a Schmitt: “Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público*. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; es *polémos*, no *ejthrós*.” C. Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. esp. R. Agapito, Alianza, Madrid, 2009, pp. 58-9. Y, en nota a pie sobre esto: “En Platón, *Politeia* V, XVI, 470, se pone un fuerte acento sobre la oposición entre *polémos* y *ejthrós*, y se la correlaciona además con la que existe entre *pólemos* (guerra) y *stásis* (revuelta, revolución, rebelión, guerra civil). Para Platón, la guerra propiamente dicha sólo puede ser entre griegos y bárbaros (que son ‘enemigos por naturaleza’); las luchas entre griegos, por el contrario, son para él *stáseis* [...]. Lo que opera aquí es la idea de que un pueblo no puede hacer la guerra contra sí mismo, y que una ‘guerra civil’ sólo puede ser automasacre, no en cambio formación de un nuevo Estado o incluso de un nuevo pueblo.” C. Schmitt, *op. cit.*, p. 59 n. Dejamos aquí la traducción española del pasaje citado por Schmitt: “Sostendremos, pues, que los griegos han de combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos y que son enemigos por naturaleza unos de otros y que esta enemistad ha de llamarse guerra [*pólemos*]; pero, cuando los griegos hacen otro tanto con los griegos, diremos que siguen todos siendo amigos por naturaleza, que con ello la Grecia enferma y se divide y que esta enemistad ha de ser llamada sedición [*stásis*].” Platón, *La república* 470 c-d, trad. esp. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Altaya, Barcelona, 1993, p. 252.

⁷⁴⁹ Tomando como ejemplo a Bismarck y su noción de política en cuanto ‘arte de lo posible’: “Con ello, la política se convierte en el proyecto creativo de un gran hombre de Estado capaz de entender todo el acontecer de la historia y no solo el presente [...] El ser del Estado depende precisamente de la visión esencial, la fuerza y la actitud del genio del hombre de Estado. Cuando su poder y vida terminan, el Estado empieza a perder fuerza.” Frente a este modelo, Heidegger se decanta por el demos como sitio de lo político: “Vemos una vez más que un Estado que quiera perdurar y madurar tiene que fundarse en el ser del pueblo. El pueblo, el ente, mantiene una relación con su ser, con el Estado.” M. Heidegger, *Naturaleza, Historia, Estado*, pp. 73-4.

⁷⁵⁰ M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 104. Entre la Metaontología y la Historia del ser, esta “*Metafísica como meta-política*” pretende acceder al ‘ser’ siendo, ni más ni menos que el ‘poder’ – “¡No tener poderes plenos, sino *ser* el poder [*die Macht sein*]!” (M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 98). El intento de ‘*poiein*’ la obra -el Estado-, que debería ser una experiencia de lo irreductible, es *de facto* una recaída en la estrategia de la factibilidad y manipulación del pueblo. En esa Metapolítica, la metafísica, pretendiendo llevar a su terreno y dominar sobre la nivelación del ente, se disuelve desde dentro al asimilar como lo suyo propio el poder hacer -por mucho que remita a lo posible del *mögen* y no a lo factible del *machen*-. Se olvida por momentos el límite y la precariedad en los que el

erige como contraargumentación de todo lo mitologizante, es decir, de toda estetización de la política y la filosofía. Frente a la vía mimética, sustentada en la posibilidad de una autopoiesis de lo comunitario, la mitopoiesis a la que remite Heidegger en su noción de ‘comunidad’ busca “el ‘*sí mismo*’ del pueblo”,⁷⁵¹ y es eso lo que se recupera en los *Aportes* para posicionarse -filosóficamente ya- frente a ‘visiones totales del mundo’ como la del nazismo. Incidiendo en que la noción de pueblo radica en la existencia, en el ser-ahí, se pretende evitar ese ‘nacionalsocialismo vulgar’ que es puro aseguramiento de las condiciones materiales de supervivencia. La comunidad no tiene la última palabra sobre ella misma, no es dueña de sí misma ni es, por el hecho de ser comunidad, el lugar de la verdad en menor medida que de la no-verdad: “Esa ‘comunidad’ a la que tanto se apela no es aún ninguna garantía de ‘verdad’. También la ‘comunidad’ puede extraviarse y perseverar más tiempo y más obstinadamente en el extravío que individuos sueltos.”⁷⁵²

En ese momento, con la experiencia del rectorado aún a la vuelta de la esquina, es cuando Heidegger ve preciso para la filosofía un lenguaje parejo al de la verdad mítica, es decir, una invocación de lo divino que contrarreste una mera mimesis del mito y una estetización de la política -y del arte-. De ese modo, en las mismas fechas en las que se admite el dominio en lo público de “las miserables falsificaciones de un Baeumler, un Krieck y sus consortes”,⁷⁵³ o sea, en las que se vuelve palmario que “[y]a no tenemos un mundo espiritual”, desde ahí, en esa menesterosidad, se abre un espacio para el filósofo: “Así que lo próximo es crear un mundo espiritual, y en general un mundo de la existencia [*eine geistige Welt -überhaupt eine Daseinswelt zu schaffen!*]. Precisamente esto no es algo que se pueda llevar a cabo por encargo, sino solo por necesidad [*Not*]. Y para experimentar esta necesidad es necesario averiguar preguntando [*und diese Not zu erfahren, dazu ist notwendig das Erfragen*], que es la única manera como la verdad en cuanto tal se constituye de nuevo en espacio y en ensambladura [*Raum und Gefüge*].”⁷⁵⁴

El desplazamiento semántico del proyecto histórico-esencial no remite entonces a la ininterrupción del mito sino que busca precisamente la ruptura con lo mítico tal y como se

discurso, ahí donde sea filosófico, puede ser efectivo y que podríamos recordar de la mano de P. Ricoeur: “Los mismos lugares en que la elocuencia despliega sus recursos -el tribunal, la asamblea, los juegos públicos- son lugares que la filosofía no ha engendrado ni puede intentar suprimir. El discurso filosófico no es más que uno entre otros, y la pretensión de la verdad que en él reside lo excluye de la esfera del poder. Sus fuerzas no le permiten, pues, destruir la relación del discurso con el poder.” P. Ricoeur, *La metáfora viva*, trad. esp. A. Neira, Ediciones Europa, Madrid, 1980, p. 20.

⁷⁵¹ M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 114.

⁷⁵² M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 142.

⁷⁵³ M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 147.

⁷⁵⁴ M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 145.

sostiene hoy, es decir, considerando que la producción de presencia de la técnica se inscribe en el proceso de ‘degeneración’ del mito que es el puro ‘emprendimiento’ (*Betrieb*) ilimitado.⁷⁵⁵ No la ‘pasión’ por la ciencia -la verdad por mor de la verdad- sino la técnica moderna -en cuanto modo de producción que se anexiona el saber científico- es lo que del mito pervive hoy y donde cabe, no obstante, hacer la experiencia de la genuina respuesta mítica ante el ser, si bien que como algo irrecuperable. Acudir al vínculo con lo mítico es la única posibilidad para la filosofía, en esos años de barbarie en Europa, de ganar un espacio para el preguntar esencial que lo pone todo en cuestión, que advierte lo inhabitual en lo habitual mismo, lo extraordinario en lo ordinario y cotidiano. Ése es el sentido de lo divino y la urgencia de una filosofía del presente, es decir, que capte y delimite el ‘hechizo mágico’ que hay en el relato del mundo como lo factible,⁷⁵⁶ y no un rapsódico intento de mimesis de un origen primordial. Ésa es la determinación, equiparable a la toma de distancia de la polis por parte de Heráclito,⁷⁵⁷ de la filosofía cuando arranca y se desvincula de una ‘visión política total del mundo’: “Uno o *es* filósofo -es decir, en calidad de inquiriente está expuesto a las sacudidas de la cercanía de los dioses [*ausgesetzt in den Aufruhr der Nähe der Götter als fragender*]- o no lo es.”⁷⁵⁸

Lo chocante, en cualquier caso, es que la perspectiva que el propio Heidegger tiene sobre el asunto invierta lo que de partida asignaríamos a su ‘ética de la convicción’ -que sería la creencia en la verdad del nacionalsocialismo- y a su ‘ética de la responsabilidad’-responder

⁷⁵⁵ Confluyen así la consideración del ente tal como lo presenta la técnica, no por su ‘comparecencia’ (*Begegnis*) sino como motivo para el ‘emprendimiento’ (*Betrieb*), mecanismo éste con el que se obtura “la angustia ante el aburrimiento [*Angst vor der Langeweile*]” -que pondría en peligro la constante producción de novedad de la técnica, *cfr.* M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 110/121-, y que se desencadena a partir de una ‘degeneración’ (*Entartung*) del ‘resguardo’ (*Bergung*) que el relato mítico le procura al hombre expuesto al ente y a lo elemental como lo amenazante. En efecto, en un momento determinado en el modo de existencia mítica, “[e]l resguardo [*Bergung*] pierde su función propia de sostenimiento y de dar asidero [*Halten und Haltgeben*], y se convierte en emprendimiento [*Betrieb*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 383. [trad. modif.] Sobre el carácter ontológico y no valorativo del término ‘degeneración’ (*Entartung*): “[L]a forma de degeneración no es algo casual sino que pertenece a la esencia misma de la existencia, tanto en el posicionamiento como en la existencia mítica.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 400. [trad. modif.] También en *Ser y tiempo* se corre el riesgo de interpretar ‘valorativamente’ cierta terminología, como ocurre al aclarar que lo que rige en lo ontológico es lo primero inicial: “El origen ontológico del ser del Dasein no es ‘menor’ que lo que de él procede, sino que lo sobrepasa de antemano en poderosidad [*Mächtigkeit*], puesto que todo ‘proceder’ [*Entspringen*] es, en el terreno ontológico, degeneración [*Degeneration*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 351.

⁷⁵⁶ Pues en la interpretación tecnocientífica del mundo el hombre se mueve desde la ‘factibilidad’ (*Machenschaft*) hacia la ‘vivencia’ (*Erlebnis*) -desde una trama homogénea de lo factible hacia una interioridad con la que se identifica el individuo- precisamente “por medio de la pérdida de encanto del ente [*Entzauberung des Seienden*], que se avía para sí el poder [*Macht*] a través de un hechizo [*Verzauberung*] por el que se realiza.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 99/107. [trad. modif.]

⁷⁵⁷ *Cfr. infra*, n. 770.

⁷⁵⁸ M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 141.

de su participación en los hechos y, colectivamente, hacerse cargo de la inhumanidad e injusticia perpetradas.⁷⁵⁹ En dicha inversión, que se explicaría a partir de lo que parece la preocupación central del filósofo -la singularidad de su pensar esencial y, quizá, inicial-, la ética de la convicción tendría que ver con la tarea filosófica que debe llevar a cabo y es su ética de la responsabilidad la que, paradójicamente, le habría llevado a ‘conectarse’ con el nazismo, en cuanto motor de cambio en la historia con el que habría que entrar en tratos. De ahí la mezcla epatante de afirmaciones con las que nos encontramos en el año 32, donde tras decirse que “[l]a gran experiencia y el gran motivo de dicha es que el *Führer* ha despertado una nueva realidad que da a nuestro pensamiento el cauce y la fuerza de choque correctos”, nos encontremos a renglón seguido con confesiones como ésta:

“Pero ahora de ninguna manera ‘la filosofía’, que no la hay, puede volverse activa interviniendo en lo ‘político’ [...] Toda la degradación de esta época que va discurriendo se evidencia en que, a modo de movimiento de reacción, no es capaz de desencadenar otra cosa que el parloteo de aficionados y el bullicio de una ‘ciencia política’. [...] Habiéndoseme apremiado a que asuma el rectorado, estoy actuando por primera vez *en contra* de mi voz interior [*handle ich das erste Mal gegen die innerste Stimme*]. En este cargo, como mucho, podré *preservar* [*verhüten*] en todo caso alguna que otra cosa.”⁷⁶⁰

Si lo que pretendía Heidegger era introducir el caballo de Troya de su filosofía en el núcleo del poder nazi, sin duda las apreciaciones de Gadamer se confirmarían.⁷⁶¹ En cualquier

⁷⁵⁹ Tomamos ambas expresiones de M. Weber: si, de un lado, “una máxima de la ética de la responsabilidad [...] ordena tener en cuenta las *consecuencias* previsibles de la propia acción”, por el otro, “[c]uando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así.” M. Weber, *El político y el científico*, trad. esp. F. Rubio, Alianza, Madrid, 1972, p. 164. Igualmente, contamos con la forma en que M. Weber entiende que ambas categorías están presentes a la vez en la acción humana, en el contexto de lo político en el que se mencionan, o sea, contamos con que “la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que *puede* tener ‘vocación política’.” M. Weber, *El político y el científico*, p. 176.

⁷⁶⁰ M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, pp. 93-4. De este mismo choque se habla en Á. Xolocotzi, “Heidegger: un hombre sin biografía”, en R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, p. 24.

⁷⁶¹ Preguntado en una entrevista del año 2000 por el episodio del rectorado de su maestro, responde Gadamer: “El hecho de que en 1933 haya aceptado el cargo de rector es simplemente un absurdo, un sinsentido. Su esperanza de promover una revolución de la universidad cabalgando el movimiento nacionalsocialista resultó una increíble e inimaginable ingenuidad, tanto más para alguien como él, privado de cualquier noción con respecto a qué es y cómo funciona un aparato burocrático. Recuerdo que cuando entró en funciones, tras pocas semanas toda la administración universitaria permaneció inmóvil, porque él, escrupuloso y preciso como era, pretendía ver y controlar personalmente todo documento que firmaba, lo que provocó la parálisis administrativa. ¡Típico de Heidegger!” H.-G. Gadamer, de su entrevista con A. Gnoli y F. Volpi “Entrevista con Hans-Georg Gadamer: El último filósofo”, *Letras libres*, 26, 2001, pp. 32-6. [Consultado en: <https://www.letraslibres.com/mexico/entrevista-hans-georg-gadamer-el-ultimo-filosofo>]

caso, respecto de todo este magma una recontextualización filosófica de la deriva metapolítica -cuando con 'filosofía' se mienta 'finitud', 'límite' y 'conflicto'- nos debe llevar a una lectura metafísica del espacio político que situaría a la filosofía heideggeriana junto con otros fenómenos que expresan el 'conflicto' más allá del espacio homogéneo del *nómos*,⁷⁶² como puedan serlo, por ejemplo, la hospitalidad a la que obliga el mito primitivo;⁷⁶³ la apelación de Antígona a las leyes 'que no pueden ser escritas';⁷⁶⁴ el 'atreverse a todo' del preguntar filosófico de Platón;⁷⁶⁵ la 'divinidad muda' que pretende restablecer una desigualdad en las afueras del derecho en Kant,⁷⁶⁶ o el disenso lyotardiano en el que el lenguaje se echa en falta.⁷⁶⁷ En esta línea, lo más pavoroso, siendo algo del

⁷⁶² Una interpretación distinta de *nómos*, que no remite a 'ley' sino a lo homogéneo, a lo divisible y parcelable del espacio la ofrece C. Schmitt: "La palabra griega para la primera medición en la que se basan todas las mediciones ulteriores, para la primera toma de la tierra como primera partición y división del espacio, para la partición y distribución primitiva es: *nomos*. [...] Desde los sofistas, ya no se tiene perfecta conciencia de que *nomos* y toma de la tierra están relacionados. [...] Los '*nomoi*' de Platón ya tienen en cierta medida el carácter de plan utópico de las leyes modernas." C. Schmitt, *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del 'Ius publicum europaeum'*, trad. esp. D. Schilling, Struhart & Cía., Buenos Aires, pp. 48-9. Sobre esto mismo, para Schmitt "es confusa la interpretación del pasaje de Píndaro [frag. 169] por Hölderlin [...] pues éste traduce al alemán la palabra *nomos* como '*Gesetz*' y la lleva así por el camino del error que significa esta infeliz palabra, aún sabiendo que la ley es la estricta mediatitud. El *nomos*, en su sentido original, sin embargo, es precisamente la plena inmediatez de una fuerza jurídica no atribuida por leyes; es un acontecimiento histórico constitutivo, un acto de la legitimidad, que es el que da sentido a la legalidad de la mera ley." C. Schmitt, *op. cit.*, p. 55.

⁷⁶³ "La vieja esfera de cosas sagradas incluye las obligaciones frente a los indigentes, desamparados y errantes. [...] La seriedad que tenían las obligaciones humanas en la antigua religión telúrica, la reconocemos evidentemente en las maldiciones que pronunciaban los sacerdotes atenienses [...] contra los que no señalaban el camino a los errantes." W. Otto, *Los dioses de Grecia*, pp. 41-2

⁷⁶⁴ "[L]as leyes 'de las que habla Antígona'" son "son los *nómoi* en el sentido de las indicaciones del gran destino, que indica y destina justo a donde cada cosa, según su modo de ser, sirve y debe ser usada. No escritas, pues no es posible escribirlas, determinan la infinita conexión interna de toda la relación de pertenencia." M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 184.

⁷⁶⁵ "[P]ánta gar *tolmetéon*", lema que acompaña el encabezado de las Reflexiones de 1931. Cfr. M. Heidegger, "Señas x Reflexiones (II) e indicaciones", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 11.

⁷⁶⁶ Invocada "*en atención a la equidad*": cuando hay una desigualdad en la relación costes-beneficios de alguna de las partes que "no puede invocar su derecho a ser indemnizado por ello, sino sólo apelar a la equidad como fundamento (una divinidad muda, que no puede ser oída): porque en el contrato nada se estipuló sobre ello y un juez no puede fallar ateniéndose a condiciones indeterminadas." I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, trad. esp. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 2008, p. 44.

⁷⁶⁷ Recordemos de nuevo la estrechez que Lyotard advierte en el consenso cuando observa que "[l]a diferencia es el estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía. [...] Lo que corrientemente se llama el sentimiento es ese estado. [...] El objetivo de una literatura, de una filosofía y tal vez de una política sería señalar diferencias y encontrarles idiomas." J.-F. Lyotard, *La diferencia*, p. 26.

hombre, de su conflictivo 'sitio' en la *phýsis*, lo es también el espacio de la *pólis*, de ahí "lo espantoso, lo horrible, la atrocidad de la *pólis* griega."⁷⁶⁸

⁷⁶⁸ M. Heidegger, *Parménides*, p. 117. Y, a continuación: "Tal es el ascenso y la caída del hombre en su paraje histórico esencial [*in seiner geschichtlichen Wesensstätte*] -*hypsípolis-ápolis*-, el paraje altamente predominante, privado del paraje [*hochüberragend die Stätte, verlustig die Stätte*], como Sófocles (*Antígona*) llama al hombre. No casualmente se habla de esta manera del hombre en la tragedia. Pues la posibilidad y la necesidad de la 'tragedia' misma tienen su único fundamento en la esencia conflictiva de la *alétheia* [*Denn aus dem einzigen Grunde des streithaften Wesens der alétheia entspringt die Möglichkeit und Notwendigkeit der 'Tragödie' selbst*]." Visto así, lo que caracteriza el modo griego de existencia en la *pólis* es una conflictividad permanente *ad intra*, una *stásis*, y no tanto el hecho de que "comporta la pretensión de reconocer expresamente el *nómos*, esto es, el 'reparto', el 'lo mismo'" y, por eso mismo, no tanto la tendencia a la autodisolución en formas políticas dúctiles a la infinitud, como sería la del imperio: "La pretensión de reconocer expresamente el *nómos*, al ser la de reconocer algo que es lo mismo para todos y para todos los casos, comporta un espacio uniforme, y ya sabemos que en lo uniforme los límites son arbitrarios, y que donde no hay límite no hay cosa, de manera que el reconocimiento del *nómos* ha suprimido aquello mismo (a saber: la *pólis*) cuyo *nómos* quería reconocer." F. Martínez Marzoa, "El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea", en F. Duque (ed.) *Heidegger. Sendas que vienen I*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, pp. 67-81, p. 73. Para que haya *pólis*, es decir, una delimitación de la totalidad del ente es preciso entender el *nómos* en línea con el fragmento 114 de Heráclito: "Los que dicen con pensamiento (*nóos*), es preciso que se hagan fuertes en lo común de todo(s), como la ciudad en la ley, y aun con mucha más fuerza: pues todas las leyes de los hombres se alimentan en virtud de una, la divina; domina, en efecto, (ésta) tanto cuanto quiere, y basta para todo y sobra." Citado según F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I*, Istmo, Madrid, 1994, p. 51. Desde ahí: "El *eón*, el ente, en cuanto a su esencia, es *xunón*, lo presente y reunido; *xunón* no significa 'lo general' sino lo que junta y contiene todo en sí mismo. Un *xunón* de esta clase es por ejemplo, según el fr. 114, el *nómos* para la *pólis*, lo asentado como ley *Satzung* (asentar en tanto cons-tituir), la articulación interna [*innere Gefüge*] de la *pólis*, que no es lo general, no es algo que flota sobre todas las cosas sin tocar a nadie, sino que es la unión originariamente unificante de lo que tiende a separarse [*ursprünglich einigende Einheit des Auseinanderstrebenden*]." M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 123. La disyuntiva, entonces, es que o bien es una inconsecuencia el traerse categorías griegas y aplicarlas a la Modernidad o bien, tal como lo entiende Heidegger, la Modernidad no es como tal un 'inicio' (*Anfang*), sino un 'comienzo' (*Beginn*) de eso inicial, que depende, esencialmente, de la deriva, también griega, que tomó enseguida el primer inicio. La primera opción la contempla el propio Marzoa que, en una línea pareja en este punto a la de Safranski, considera que al Heidegger de los *Beiträge*, al arrancar del espacio homogéneo ilimitado de la técnica en el que no hay ya posibilidad de acontecimiento, es decir, de "que la cosa tenga lugar", no le queda otra que "ponerse a producir acontecimiento; desde la mencionada ausencia de contenidos vinculantes, querer instaurar contenidos vinculantes; en la ausencia de comunidad, pretender establecer comunidad." F. Martínez Marzoa, "El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea", en F. Duque (ed.) *Heidegger. Sendas que vienen I*, pp. 72 y 78, respectivamente. En dicho intento de producción de acontecimiento habría una "amalgama de la comprensión de cierto fenómeno griego con algo así como copia de lo mismo para su aplicación a cuestiones modernas", siendo esta aplicación el "fundar Estado" en un sentido análogo a ese "fundar *pólis*" por parte de una comunidad, que consiste en un "reconocer expresamente el *nómos* que la constituye" y que le estaría vedado al modo de existencia moderno. Cfr. F. Martínez Marzoa, art. cit., pp. 80-1. Para la consideración de Safranski de los *Beiträge* como un 'ponerse a producir acontecimiento', o sea, con "frases [que] no proceden de la afección, sino que, a la inversa, intentan por primera vez producir el correspondiente estado de ánimo", cfr. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, p. 361. Respecto a la aplicación de categorías griegas a la Modernidad, se podría redargüir en relación a la interpretación moderna del *nómos* como la ley que, positivamente, se autoimpone el hombre, que Heidegger trataría de advertir el trasfondo griego de lo moderno vigente a partir de esta noción de *nómos*, en la que no sólo se trata de lo que entendemos normalmente por 'ley': "El *nómos* no es sólo ley, sino de modo más originario la asignación [*Zuweisung*] que se alberga en la destinación [*Schickung*] del ser. Sólo ella consigue conjugar [*verfügen*] al hombre en el ser. Sólo semejante conjunción [*Fügung*] es capaz de sustentar y vincular.

Lo que ahora vamos a intentar no persigue, en cualquier caso, una decantación, en uno u otro sentido, en torno al ‘caso Heidegger’ sino seguir, responsablemente, una vía de lectura de lo mítico que atraviesa los distintos proyectos de Heidegger como una opacidad esencial de su pensar. Pretendemos delimitar en qué sentido y hasta qué punto eso mítico es algo constitutivo del pensar inicial, cómo interpretar que lo inicial venga cargado con esa referencia locativa de lo ‘occidental’.⁷⁶⁹ Se hacía preciso, no obstante, una primera contextualización provisional de lo político a la que le deberá seguir una recontextualización, la propiamente filosófica, que inscriba la deriva metapolítica en el contexto metafísico que le corresponde. El intento de recontextualización no quiere ofrecer aquí una fundamentación -y asimilación- de lo político en una ontología más abarcante sino, en línea con el papel otorgado a lo filosófico, una preservación de lo irreducible en cada uno de los especializados regímenes discursivos de las sociedades de consumo, dar ahí con una hendidura interna y constitutiva de los propios discursos institucionalizados -el político, el tecnocientífico, pero también el filosófico vigente- por los que se rigen las sociedades de producción y consumo de presencia.⁷⁷⁰

De otro modo, ninguna ley pasa de ser un mero constructo [*Gemächte*] de la razón humana. Más esencial que todo establecimiento [*Aufstellung*] de reglas es que el hombre encuentre su estancia [*Aufenthalt*] en la verdad del ser. Esta estancia es la única que procura la experiencia de lo estable [*Haltbaren*]. Y el apoyo [*Halt*] para todo comportamiento [*Verhalten*] lo regala la verdad del ser. En nuestro idioma, ‘apoyo’ significa ‘protección’ [*Hut*]” M. Heidegger, “Carta sobre el ‘Humanismo’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 294. [trad. modif.] Esta consideración de ‘ley’ -cuando está diciendo *nómos*- se capta como una brecha que ha quedado abierta en el espacio homogéneo del intercambio de mercancías -en el relato moderno- por la que profundizar y dar con la dependencia moderna de lo inicial griego. En efecto, este *nómos* que es ‘destinación del ser’ es la “ley del inicio”: “El inicio sólo se obtiene al experimentar creativamente su ley, la cual nunca puede ser regla, sino que permanece únicamente la respectiva singularidad de lo necesario. La singularidad de lo necesario es en cada caso aquello simple que al ser lo más difícil siempre debe ser logrado una y otra vez de forma completamente nueva.” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 43 y 42, respectivamente. Seguidamente, se certifica que eso inicial no se ha dado más desde Grecia y que habitamos en “la ley interna del inicio del pensar occidental [...] que, para el pensar occidental ulterior, recibió su acuñación decisiva en el pensar de Platón.” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 48.

⁷⁶⁹ A colación de la conferencia de 1959, “La tierra y el cielo de Hölderlin” -cfr. M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 169-200- comenta F. Duque que, a esa altura, para Heidegger “lo ‘occidental’ parece haber olvidado el destino guardado en su propio nombre (*Abendland* debería llegar a ser, como sabemos el País de la Tarde: *das Land des Abends*), ‘desconectándose’ de lo griego y convirtiéndose en ‘Europa’: un nombre que para Heidegger es ahora el signo del domino tecnoindustrial, extendido planetariamente. [...] [L]o ‘europeo’, extendido planetariamente gracias a la absolutización de la técnica, ¿es acaso un estadio terminal? [...] ¿guarda lo ‘europeo’ -al fin, vástago del *Abendland*- la posibilidad de convertirse alguna vez en *das Land des Abends*, el País de la Tarde o de la Víspera (*Hesperia*)? Heidegger se inclina por lo segundo, mas no en nombre de un ingenuo optimismo [...] Es en el desarrollo mismo, pues, y al cabo en la expansión planetaria donde lo *resguardado* del inicio (no *resguardado* en el inicio, si por tal entendemos que está en el pasado: ‘esperándonos’ en la Grecia arcaica), comienza a ser *entrevisto*. La actitud que propicia esa vislumbre -sabemos por los *Beiträge zur Philosophie*- es la contención (*Verhaltenheit*): un comportamiento en el que se retiene aquello que coliga las diversas determinaciones, los diversos ‘destinos’.” F. Duque, *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Nobel, Oviedo, 2003, pp. 61-3.

⁷⁷⁰ Puede ilustrar en este sentido las apreciaciones de Heidegger en su curso del año 43, dedicado a un Heráclito recluso en el santuario de Ártemis y jugando con los niños, cuya abdicación se podría

4.3 El mito, al otro lado de la ciencia

Evitando, entonces, vernos arrastrados por la vorágine política, vayamos por fin libres, si no de responsabilidad, al menos sí de culpa, al referido pasaje ‘único’ de la *Introducción a la metafísica* e intentemos leerlo como indicio del proyecto histórico-esencial en ciernes, una vez aparcada la empresa metapolítica. El texto dice así:

“El saber acerca de una protohistoria no consiste en el pedante rastreo que busca lo primitivo o en el coleccionar huesos. No es ni mediana ni enteramente ciencia natural, sino que, de ser algo, es mitología [*Wissen von einer Ur-geschichte ist nicht Aufstöbern des Primitiven und Sammeln von Knochen. Es ist weder halbe noch ganze Naturwissenschaft, wenn es überhaupt etwas ist, Mythologie*].”⁷⁷¹

No vamos a extraer el sentido último de esta mención contrastándola con otras afirmaciones sobre lo mitológico que haya hecho Heidegger, más contundentes quizá para el meollo de la filosofía, como la del curso del año 42-3: “[t]ratar de comprender el *mýthos* con la ayuda de

interpretar como un apartarse de la polis y no querer tener que ver más con ella ni esforzarse por ella. Sin embargo, se trata en realidad de otra noción de lo político: “En el caso de Heráclito no está nada claro si la renuncia a la administración de la *pólis* encierra una negativa a la *pólis*. Pensado al modo griego, ¿cómo es eso de que el cuidado por la presencia de los dioses sea el cuidado máximo por la *pólis*? Así es, en realidad, por cuanto la *pólis* es, siempre pensando al modo griego, el polo y el sitio [*der Pol und die Stätte*] en torno al cual gira el aparecer de lo esencial del ente y con ello también de lo inesencial. Siendo esto así, siempre pensado al modo griego, el pensador en su cuidado por la cercanía esencial de los dioses es, propiamente, el hombre ‘político’.” M. Heidegger, GA 55: *Heraklit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, pp. 11-2. ‘Lo político’, a diferencia de lo que quiere una ‘fe política total’, no puede ocupar el centro, está esencialmente desplazado, vertido hacia fuera, a pesar de que tiende a sostenerse en un movimiento centrípeto, girando en torno a una oquedad amenazante que el hombre trata en vano de cegar. Leyendo del curso del año anterior al que acabamos de citar: “Quizá la *pólis* es el lugar y el ámbito en torno al que gira en un sentido destacado todo lo digno de cuestión y lo desazonante [*Frag-würdige und Unheimliche*]. La *pólis* es el *pólos*, es decir, el polo, el torbellino [*Wirbel*] en el que y en torno al que todo gira. [...] Lo esencialmente ‘polar’ de la *pólis* se refiere al ente en su totalidad. Lo polar remite al ente en torno al que gira en cuanto lo patente. El hombre está referido en un sentido señalado a este polo en la medida en que el hombre, comprendiendo el ser y permaneciendo en medio del ente, tiene aquí necesaria y correspondientemente un ‘status’, un sitio [*Stand*] con sus estados y circunstancias [*Zuständen und Umständen*]. El ‘status’ es el ‘Estado’ [*Staat*]. [...] También en un vistazo grosero a la *pólis* griega, ésta se diferencia de, por ejemplo, un ‘Estado’ como los del siglo XVIII, afirmando que la *pólis* griega no sea tanto un ‘Estado’ cuanto una ‘ciudad’ [*Stadt*]. Pero la ‘ciudad’ aquí no se diferencia meramente del pueblo [*Dorf*] sino que, igualmente, lo ‘estatal’ de la *pólis* griega sería la ‘ciudad-estado’ [*Stadtstaat*]. [...] Ella no es ni sólo el Estado ni sólo la ciudad sino, primaria y propiamente, ‘el paraje’ [*die Statt*]: el sitio [*Stätte*] del despliegue humano e histórico del hombre en medio de lo ente. Esto no significa, ciertamente, la primacía de lo político y que lo esencial resida en la *pólis* pensada políticamente, ni que ésta fuese lo esencial. Sino que quiere decir que lo esencial del ser humano histórico descansa en la relacionabilidad polar de todo respecto al sitio de la estancia [*die Stätte des Aufenthaltes*], es decir, del estar en casa [*Heimischseins*] en medio del ente en su totalidad. De este sitio y esta ciudad surge lo que está permitido y lo que no, lo que es el ajuste [*Fug*] y lo que es el desajuste [*Unfug*], lo que está destinado y lo que no.” M. Heidegger, GA 53: *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 100-1.

⁷⁷¹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 143.

la 'mitología' es un procedimiento equivalente a querer sacar agua con la ayuda de un cedazo. Cuando nosotros empleemos la expresión 'mítico', la pensaremos en el sentido delimitado ahora: 'lo mítico' –el *mýthos*-lógico– es el desocultar y el ocultar contenidos en la palabra desocultante-ocultante [*das Mythische*] –*mýthos-hafte ist das im entbergend-verbergenden Wort geborgene Entbergen und Verbergen*], la cual aparece inicialmente como la esencia fundamental del ser mismo".⁷⁷²

En vez de contrarrestar el mentado *hápax* con esas otras apariciones de lo mítico, tan explícitas como fugaces, cierto es, bastará con poner en su contexto la mención a lo mítico del año 35 para advertir que estamos ahí ante una contraposición entre la ciencia, en cuanto tendencia a la

⁷⁷² M. Heidegger, *Parménides*, p. 92. Esa misma línea interpretativa sobre el mito, inaccesible desde la mitología, es la que prevalece a lo largo de la obra heideggeriana y nos la encontramos unos años más tarde, en un texto de 1952: "En el fondo, lo mítico apenas está pensado aún, sobre todo no está pensado dentro de la perspectiva de que el *mýthos* es Leyenda (Decir), pero que el decir es llevar-a-parecer que llama [*das rufende zum Scheinen-Bringen*]." M. Heidegger, "Moira", en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 183. Dicha reclamación del mito como algo no pensado aún no es específica del último Heidegger sino que aflora inmediatamente a raíz del análisis ontológico-fundamental de la existencia, en alusiones tangenciales y notas al pie, y queda ahí en el aire como un problema pendiente, cada vez más insoslayable. Así, leyendo el texto del curso del año 28, nos encontramos cómo una cuestión relativa a la estructura existencial de la existencia, la trascendencia, reclama una reconsideración del asunto en conexión con otra posibilidad existencial de la misma -con aquella posibilidad en la que la comprensión pre-ontológica capta el ser como 'lo sobrepotente' (*übermächtig*)-, no rastreadas en *Ser y tiempo*: "El problema de la trascendencia debe retrotraerse a la cuestión de la temporalidad y la libertad y sólo desde ahí puede señalarse hasta qué punto pertenece a la trascendencia misma, como diferente de forma esencialmente ontológica, el comprender del ser qua supra-poder [*Übermächtigem*], qua santidad [*Heiligkeit*]. No se trata de demostrar ónticamente lo divino en su 'Dasein', sino de esclarecer el origen de esta comprensión del ser a partir de la trascendencia del Dasein, es decir, aclarar que esta idea de ser pertenece también a la comprensión del ser en general. [...] Sólo a partir de la esencia del ser y la trascendencia, sólo a partir de la dispersión total, que pertenece a la esencia de la trascendencia y en esta dispersión [...], se puede entender esta idea del ser como supra-poder [*Übermacht*] [...] (Sigue teniéndose que pensar aún: ser y *daimónion* o comprensión del ser y *daimónion*. ¡Ser qua fundamento! Ser y nada: angustia.)" M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 194 n. Esta perspectiva de la sobrepotencia del ser en el ente será tratada en el curso del semestre siguiente, en la *Introducción a la filosofía*, fiel al enfoque que se propone en esta cita, es decir, que desde la estructura de la trascendencia de la existencia se dará cuenta de la experiencia mítica del ente como testimonio sagrado del ser, como lo *daimónion*, lo extraordinario, en la experiencia ordinaria del ente. Sólo un apunte más, de cara a tener en cuenta esta corriente subterránea de lo mítico en Heidegger a la hora de analizar ciertas 'irrupciones' en los textos: en el año 62, en el intento de perfilar la noción del 'se da' (*es gibt*) -cuando se habla de que 'se da el tiempo' y de que 'se da el ser' - se recalca que "lo que nombra no es el estar disponible de aquello que se da, sino a esto precisamente como un indisponible [*Unverfügbares*], a lo concerniente como lo extraño, lo demoníaco [*ein Unheimliches, das Dämonische*]" (M. Heidegger, "Protocolo de un seminario sobre 'Tiempo y ser', en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p. 60). El pensamiento de Heidegger ciertamente contrasta con la erección de un sistema metafísico pero su interpretación no consiste sin más en la detección de fallas en la filosofía de otros. Lo que en corrientes subterráneas a su propio pensar como esta de lo mítico se advierte es que lo que busca en las 'grandes filosofías' de Platón, Aristóteles, Kant o Hegel es aquello desde donde cobran figura esos pensamientos, también el suyo, cuál es su límite o, también, captar ese pensar en su ser, para lo cual es preciso reparar en el modo en el que, en esas filosofías, lo ordinario, en su condición de tal, comparece como lo extraordinario.

objetivación, y la mitología, que aparece ahí para apuntar a otro modo distinto de acceso al ente. Se trata de un 'saber' ajeno a la ciencia natural y, por eso mismo, como se dirá ya en el *Parménides*, ajeno a la mirada al mito desde una mitología que, en definitiva, se adscribe también a las ciencias. Sólo partiendo de la consideración del hombre tal como se refleja en la tragedia griega, o sea, "cómo se despliega el ser del hombre, siendo éste lo más pavoroso",⁷⁷³ puede pensarse en lo mítico desde una perspectiva no evolucionista y objetivante de lo humano.⁷⁷⁴

La 'irrupción' ahí de la mitología se puede ver mejor en perspectiva si tenemos en cuenta que es un recurso, el de la contraposición respecto de la mirada objetivante, que nos encontramos en otros textos y que utiliza Heidegger, normalmente, para señalar una alternativa a la tendencia clasificatoria de las ciencias, apelando a otras experiencias posibles que se ofrecen en lo ente. Un ejemplo de esto lo encontramos en *Ser y tiempo*, al tratarse del modo de comparecencia del 'ente natural' o, directamente, de 'la naturaleza', en un contexto en el que se está hablando del ser a la mano del útil: "Por medio del uso, en el útil está descubierta también la 'naturaleza', y lo está a la luz de los productos naturales [*Naturprodukte*]." Y sigue así:

"Pero, aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente -ni tampoco como *fuerza de la naturaleza* [*Naturmacht*] [...] Con el descubrimiento [*entdeckten*, descubierto] del 'mundo circundante' [*'Umwelt'*] comparece la 'naturaleza' así descubierta [*so entdeckte*]. De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar-ahí [*Vorhandenheit*]. Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que 'se agita y afana', nos asalta, nos cautiva como paisaje [*was 'webt und strebt', uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt*]. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el 'nacimiento' geográfico de un río no es la 'fuente soterraña'."⁷⁷⁵

⁷⁷³ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 141.

⁷⁷⁴ Justo en el párrafo anterior al de la mencionada posibilidad de una mitología, se comenta, en relación a la *Antígona*, que "es preciso intercalar aquí una observación que puede evitar un equívoco en la interpretación de todo este poema, que el hombre moderno comete fácil y corrientemente. Hemos señalado ya que no se trata de una descripción y caracterización de aquellos ámbitos y conductas del hombre que también podrían observarse en otros entes, sino del proyecto poético de su ser a partir de sus posibilidades y límites extremos. De esta manera ya refutamos también otra opinión, según la cual este canto narraría la evolución del hombre desde el estado del salvaje cazador y navegante en piraguas hasta el del constructor de ciudades y del hombre civilizado. Estas son las ideas sobre los primitivos, propias de la etnografía y la psicología. Surgen de la falsa aplicación de una ciencia natural al ser-humano, que ya en sí misma no es verdadera." M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 143.

⁷⁷⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 98. Heidegger gusta de recurrir en sus argumentaciones a la botánica como ejemplo de la tendencia clasificatoria de las ciencias, tal como hace en algún momento para precisar el carácter fáctico de la hermenéutica: "Si llamamos, aunque sea impropriamente, a la facticidad 'objeto' de la hermenéutica (como las plantas son objeto de la botánica), diremos que ésta, la hermenéutica, se encuentra en su propio objeto (esto es, como si las plantas, lo que son y como son, fueran la botánica)." M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pp. 33-4. Igualmente, se

Ciertamente, en esa naturaleza que ‘se agita y afana’ lo primero que nos puede venir a la cabeza es que se trate de una recuperación del enfoque romántico.⁷⁷⁶ Sin embargo, al punto de publicarse *Ser y tiempo*, en el curso del semestre de invierno de 1927-28, ya está Heidegger señalando hasta dónde hay que llegar en el análisis de esta experiencia de la naturaleza. Más allá de la actitud romántica, de su ‘huida’,⁷⁷⁷ el “cambio de paradigma”, nos dice S. Bohlen, que se requiere para dar con esa experiencia de la naturaleza nos lleva hasta el “análisis de la comprensión del ser de la existencia *mítica*”.⁷⁷⁸ Es ahí, en el mito referido a un modo concreto de la existencia, o también, a una posibilidad existencial suya -y no en la recomposición que de ello hará cierto movimiento ‘irracional’ y ‘romántico’, cuya ‘reacción’ es, en realidad, una reificación más de la mirada tecnocientífica al ente-⁷⁷⁹ donde se puede rastrear en qué consiste un “comportamiento

sirve del afán clasificatorio para perfilar cómo no debe hacerse fenomenología: “[P]or una fatal influencia y una mala imitación de las ciencias, precisamente la filosofía tiene la curiosa aspiración a sólo dejar valer como genuino conocimiento aquello que por alguna vía de tipo argumentativo ha sido demostrado racionalmente, de suerte que deja de prestarse atención a la instancia que representa una visión inmediata de las cosas precisamente en esa su inmediatez. Se trata de concentrar el esfuerzo en fijar y mantener realmente aquello que se muestra, es decir, el fenómeno, y cuanto más simple sea éste, fijarlo y mantenerlo de forma más persistente; pues sólo así puede el fenómeno desarrollar (liberar) con toda precisión los problemas que se encierran en él. [...] Tan fatal como el subestimar tal primera fijación y toma de contacto es también el sobreestimar la simple descripción. Precisamente esta fatal opinión se hace valer dentro de la Fenomenología, en la que todo el esfuerzo se dirige a conducir las cosas a una mostración inmediata, pensando quizá que con tal de describir con todo detalle cómo las cosas son, ya está hecho todo. Pero con ello no se ha hecho otra cosa que dar pábulo al error de que la filosofía es como la botánica.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 79.

⁷⁷⁶ Enfoque éste de Heidegger que más adelante, en los años treinta, desembocaría consecuentemente en su interpretación del arte: “*El origen de la obra de arte* (y subrayo esta obra y este momento histórico), se mueve todavía en una concepción tardorromántica del arte en que todavía se piensa que hay naturaleza y no sólo ‘reservas naturales’ y que el artista puede todavía ejercer de medium o demiurgo de las potencias de la tierra.” Esta vena romántica se encontraría también en la política: “Lo que propone Heidegger es una ‘política romántica’ en forma de una mitología política, en la que la construcción del Estado se hace coincidir con la aparición o no de los dioses.” J. L. Molinuevo, *La ambigüedad de lo originario en Martin Heidegger*, Novo Século, Iria Flavia, 1994, pp. 220 y 234, respectivamente.

⁷⁷⁷ Por ejemplo, al hablar Heidegger del “arte romántico” nos dice “que surge del disgusto y de la carencia” y que “es un querer-alejarse-de-sí” (M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 133), en las antípodas, creemos, del “querer-tener-conciencia” de la existencia en Heidegger.

⁷⁷⁸ Cfr. S. Bohlen, *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1993, p. 189.

⁷⁷⁹ Respecto de esa reacción romántica como parte de la trama técnica: “¿Pero si nos salvamos volviendo a la concepción de la naturaleza de Goethe y entonces convertimos en teoría también la ‘tierra’ y la ‘vida’? Si comienza el revolver en lo irracional y ahora más que nunca todo queda en lo vigente, ¿es éste, sí, confirmado completamente sin limitación? Esto tiene que llegar aún, pues sin esto la modernidad no alcanzaría su acabamiento [*Vollendung*]. El romanticismo no ha llegado aún al fin. Intenta una vez más una *transfiguración* [*Verklärung*] del ente, que sin embargo se esfuerza, sólo aún como reacción [*Re-aktion*] ante la general explicación [*Erklärung*] y cálculo,

originario” en relación a esa naturaleza que es “violencia y poder [*Gewalt und Macht*]”⁷⁸⁰ y de la que se tiene noticia de la misma manera anticipada que la experiencia cotidiana en la que un útil se nos presenta para su uso.⁷⁸¹

Si leemos, entonces, en esta referencia a lo natural como lo que ‘se agita y afana’ también una alusión a lo mítico, mejor que a lo mitológico -pues esta naturaleza que se oculta tiene que ver con la experiencia de lo sobrepotente del ser en el ente-, entonces nos encontramos con una problemática que puede llevar a pensar en lo limitado del análisis de la existencia tal como se lleva a cabo la Ontología fundamental -en la que, no obstante, se recurre en ciertos momentos a la experiencia según la existencia mítica y la existencia primitiva, que quedan sin analizar como posibilidades existenciales concretas- y que tendría que ver con “la tendencia a una transformación metafísica originaria” de la propia Ontología, que se lleva a cabo a partir de “la necesidad de una peculiar problemática que tiene como tema al ente en su totalidad.”⁷⁸² En este caso, se repite, pero bajo otra perspectiva, el ir y venir que atravesaba a la existencia en los análisis de la impropiedad y de la propiedad, aunque ahora se trata de analizar tanto el modo en que la naturaleza en su totalidad, bajo cierto respecto, está ahí delante (como lo *Vorhandene*) y, además, ese otro modo de una naturaleza que nos sobrecoge, registrado ya en *Ser y tiempo*, y que también nos habla, tal como veíamos en el pasaje, ya de los años treinta,

en construirse sobre éstos o cultivarse junto a ellos. Con respecto a esta transfiguración se ‘llama’ a la renovación historiográfica de la ‘cultura’ y se emprende su arraigo en el ‘pueblo’ [*und ihre Verwurzelung im ‘Volk’ betrieben*] y se aspira a la comunicación a todos. Esta popularización de la ‘metafísica’ obtiene una vitalización de lo vigente [...]. Y en la comparación con lo aparentemente envejecido parece incorporarse algo nuevo. No obstante todo se mueve en la falta de decisión, en tanto el ente mismo permanece impreguntado [*ungefragt bleibt*] con respecto al ser y a pesar de su difusión y vitalización discretamente desaparece [*unauffällig schwindet*] y deja atrás sólo lo objetivo como su apariencia.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 391/496.

⁷⁸⁰ S. Bohlen, *op. cit.*, p. 189.

⁷⁸¹ Fijándonos en un pasaje de Heidegger en el que Bohlen hace hincapié, leemos: “En este trato con las cosas comprendemos ya de antemano lo que en general significa algo así como un útil o una cosa en su uso. [...] Igualmente, comprendemos, de alguna manera, ya siempre de antemano lo que significa la potencia [*Mächtigkeit*] de la naturaleza y sólo a la luz de esta precomprensión de la potencia puede sobrecogernos una determinada violencia de la naturaleza en cuanto tal [*Naturgewalt als solche*]” M. Heidegger, *GA 25: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 22.

⁷⁸² M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 184. Tras el recorrido por el modo impropio y por el propio de la existencia, se hace preciso otro repaso más: “La necesidad intrínseca de que la ontología vuelva a allí de donde partió” precisa de tematizar el que “la posibilidad de que haya ser en el comprender tiene como presupuesto la existencia fáctica del Dasein, y ésta, por su parte, la subsistencia fáctica de la naturaleza [*das faktische Vorhandensein der Natur*]. Precisamente en el horizonte del problema del ser planteado radicalmente se muestra que todo esto sólo es posible y puede ser entendido cuando existe ya una totalidad posible de entes.” *Ibid.*

que recogíamos en nuestra introducción, el de que “nada puede ‘hablarnos’ de un modo más penetrante que el imperar de la naturaleza, en lo grande y en lo pequeño.”⁷⁸³

Esa ‘tendencia a una transformación’ de la Ontología vendrá a refrendarse en los *Aportes* -pero ya por fuera de la breve apuesta por la metafísica de la Metaontología-, en el hecho de que el análisis fenomenológico arranque directamente desde la interpretación explícita de la totalidad del ente según una particular ‘visión del mundo’, la tecnocientífica. Si el proyecto ontológico-fundamental es el intento de caracterizar el ámbito de los existenciales y apuntalarlo de tal modo que no se vea anegado por el ámbito categorial, la tendencia ahora sufre un ‘giro’ (*Kehre*) hacia la totalidad del ente bajo un mismo respecto⁷⁸⁴ para acreditar ahí el fenómeno de sustracción del ente mismo respecto del cálculo y la planificación.

Más aún, el susodicho giro, por el que “la ontología misma da marcha atrás expresamente hacia la óntica metafísica”⁷⁸⁵ asume, tanto en la apuesta metaontológica del año 28 como luego, más radicalmente, en los *Aportes*,⁷⁸⁶ el que no se pueda simplemente añadir a lo ya analizado algún que otro complemento que faltaba, habida cuenta de que “la finitud de la filosofía no consiste en que se tope con límites y no pueda ir más allá de ellos, sino en que, en la simplicidad de su problemática central, esconde una riqueza que exige una y otra vez un nuevo despertar [*der je wieder ein neues Wachwerden fordert*].”⁷⁸⁷ En este sentido, al advertirse la ‘presuposición’ de que ‘exista ya una totalidad posible de entes’, dicha exigencia de la filosofía -si lo que se quiere es

⁷⁸³ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 76.

⁷⁸⁴ Para lo cual, se comienza por el ente en su totalidad, según nos lo muestra la visión tecnocientífica del mundo -en “La resonancia”- contando con lo que ya en la Metaontología se decía: que “[l]a visión del mundo se refiere, pues, tanto al ente que no es de la forma de ser de la existencia (naturaleza en una perspectiva práctica, etc.) como a la existencia, pero no tomando ambos ámbitos uno junto al otro conjuntamente sino en su relación recíproca.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 248. [trad. modif.]

⁷⁸⁵ M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 185. Dejamos el pasaje completo en su primera versión en español: “La necesidad interna de que la ontología se vuelva, en un contragolpe (*zurückschlägt*), hacia el punto del que había partido puede aclararse en el fenómeno originario de la existencia humana: que el ente ‘hombre’ entiende de ser; [...] La posibilidad de que se dé el ser en el entender presupone la subsistencia fáctica (*faktische Vorhandensein*) de la naturaleza. Precisamente en el horizonte del problema del ser radicalmente planteado se muestra que todo esto sólo es visible y puede entenderse como ser cuando ya está ahí una totalidad posible de ente. De aquí resulta la necesidad de una problemática peculiar que ahora tiene por tema lo ente en su totalidad. Este nuevo planteamiento yace en la esencia de la ontología misma y resulta de su transmutación, de su *metabolé*. Designo esta problemática con la palabra *metaontología*.” M. Heidegger, “Caracterización de la idea y la función de una ontología fundamental”, citado según aparece en M. J. Callejo, “Hermenéutica como metafísica en la dimensión de la ontología fundamental. Consideraciones en torno a un concepto de filosofía (Parte I)”, *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 26, 1992, pp. 135-65, p. 161.

⁷⁸⁶ Cfr. §42, “De Ser y tiempo al ‘evento’ [*Ereignis*]”, en M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 82-4/84-7.

⁷⁸⁷ M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 184.

mantener “la tensión del preguntar”,⁷⁸⁸ ‘estar despierto’ o ‘atento’ a ello (*Wachsein*)-acarrea darse cuenta “de la finitud de este actuar”, de nuestro preguntar mismo, pasar por la experiencia de que en el análisis de la problemática nos encontramos expuestos a dar con algo “que no hemos expresamente realizado, sino que, por decirlo de algún modo, se realiza en nosotros y con nosotros desde siempre, en la medida en que existimos.”⁷⁸⁹

Ahora bien, esta experiencia de algo otro que de algún modo nos habita -lo que aquí se caracteriza como el “arte de existir [*Existierkunst*]”-⁷⁹⁰ tiene que ver con una serie de fenómenos (esa naturaleza que nos sobresalta; el alma o el espíritu como potencias extrañas que nos dominan,⁷⁹¹ la existencia primitiva, que ‘personifica’ y ‘sacraliza’ los entes que nosotros vemos como útiles disponibles,⁷⁹² o el lenguaje mismo, tal como se considera su origen en algún momento a principios de los años veinte, como un verse rodeada la existencia por lo amenazante)⁷⁹³ que no entran propiamente dentro de *Ser y tiempo* pero que aparecen ahí, reclamando cada vez más una ‘tensión del preguntar’. En este caso, las alusiones a la naturaleza como potencia, así como a lo mítico y a lo primitivo de la existencia, que aparecen normalmente como recurso para señalar el carácter derivado de ‘lo que está ahí delante’ (*Vorhandenheit*) respecto a ‘lo a la mano’ (*Zuhandenheit*), finalmente obligan a volver hacia atrás, hacia la ‘idea de existencia’

⁷⁸⁸ M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p 185.

⁷⁸⁹ *Ibid.*

⁷⁹⁰ “Solo quien comprende el arte de existir, considera, en su obrar, lo que en cada momento obtiene como totalmente único, y, al mismo tiempo, sin embargo, se da cuenta de la finitud de este actuar, sólo él comprende la existencia finita y puede esperar realizar algo en ella.” M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p 185

⁷⁹¹ Respecto del ‘alma’ (*Seele*) y el ‘espíritu’ (*Geist*), Heidegger comentará que su representación no es “la aplicación [*Anwendung*] del concepto de substancia a una esencia anímica interna, sino que nace de este estar dominada [la existencia] de parte a parte por el ente y estar expuesta a su sobrepotencia [*Ausgesetztsein seiner Übermacht*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 376. [trad. modif.] De alguna forma, pervive aún esta exposición a la afección en la noción de alma aristotélica, en el hecho de que “El alma (del hombre) es en cierto modo los entes”, tal como recuerda Heidegger, en M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 37.

⁷⁹² En la revisión de las estructuras de la existencia que se lleva a cabo en la *Introducción a la filosofía*, quedémonos aquí con lo que en cierto momento se dice: “[q]ue la primacía es del ‘ser-con’ se confirma por ese comportamiento fáctico conforme al que el ‘primitivo’ personifica a lo otro, también a las cosas convirtiéndolas en seres vivos.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 154. [trad. modif.]

⁷⁹³ “*Lenguaje* quiere decir, visto primariamente (interpretativamente) en tanto que hablar en el extrañamiento [*Unheimlichkeit*]: expresarse, hablar alto para hacerse oír en el extrañamiento. [...] [E]sto quiere decir: dirigirse con la palabra al mundo del que uno se ocupa en el modo de expresarse de la existencia. La existencia habla hacia fuera desde sí misma, alejándose de sí. Por esto, todos los significados primarios del lenguaje [*Urbedeutungen der Sprache*] son, en su carácter fundamental, hermenéuticos, no significados quiditativos de una ‘cosa’, sino que se refieren a la existencia misma.” M. Heidegger, “Apéndice. Suplementos al curso a partir de los manuscritos de Helene Weiss y Herbert Marcuse”, en M. Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 306.

(*Existenzidee*) puesta al comienzo del texto y por el que se rige el análisis ontológico-fundamental, para comenzar de nuevo quizá por ahí.⁷⁹⁴

Pues bien, contando con que habría en la obra de Heidegger una problemática soterrada en torno al mito y contando, además, con el estilo críptico del autor, antes que un criterio basado en la explicitud, desde el que las escasas menciones al mito saltan, de repente, como una ‘irrupción’ frente a todo lo científico, pretendemos seguir una línea de interpretación en la que ‘lo mítico’ queda como el fondo continuo implícito, inexpresable tal vez, sobre el que se destaca lo filosófico. Para seguir esta perspectiva, es preciso evitar tanto una lectura sólo atenta a lo que diga el autor como una lectura que pase por encima del texto, arrollándolo, y que certifique en todo lo dicho el montaje de un ‘mistagogo’.⁷⁹⁵ A la primera prevención se

⁷⁹⁴ Con la ‘idea de existencia’ se pretendía solventar la insuficiencia de una ‘idea del ser en general’, cargada ya teóricamente y puesta normalmente de fondo garante de los análisis. A la hora de elegir el análisis de la ‘existencia’ (*Dasein*) en su cotidianeidad, Heidegger trata de evitar la aplicación de categorías que no corresponden al ámbito existencial, ámbito que, en esa estrategia de huida de enfoques parciales, se tiende a hacer coincidir con lo humano: “no se debe aplicar a este ente [se refiere a la existencia] de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy ‘obvia’ que ella sea; ni se deben imponer al *Dasein*, sin previo examen ontológico, ‘categorías’ bosquejadas a partir de tal idea.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 40. Es preciso tomar precauciones respecto de la parcialidad de esos enfoques y enderezar la investigación según una ‘idea de existencia’ desde la que se pueden localizar en su complejidad las estructuras cooriginarias –‘ser en’ (*In-Sein*), ‘ser en el mundo’ (*In-der-Welt-Sein*), ‘ser cabe’ (*Sein bei*) lo ente y ‘con’ (*Mitsein*) los otros, ‘ser sí mismo’ (*Selbstsein*)-. Dicha idea puede regir allí donde la existencia se comprenda existentially de modo propio o impropio: “La indicación formal de la idea de existencia [*Existenzidee*] se guiaba por la comprensión del ser que se encuentra en el *Dasein* mismo. A pesar de carecer de toda transparencia ontológica, esa comprensión revela, sin embargo, que el ente que llamamos *Dasein* lo soy cada vez yo mismo, y lo soy como un poder-ser en el que está en juego ser este ente. Aunque sin suficiente precisión ontológica, el *Dasein* se comprende como estar-en-el-mundo.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 332.

⁷⁹⁵ Si se considera el lenguaje de Heidegger como un dispositivo de poder o una “técnica de conservación”, o sea, “como el cuidado que el ser procura de su propia duración y su conservación” por decirlo con E. Lévinas -cfr. E. Lévinas, *De la existencia al existente*, trad. esp. P. Peñalver, Arena Libros, Madrid, 2004, p. 26-, entonces esa distancia entre lo que se dice y lo que se piensa deja de remitir al esfuerzo filosófico por un preguntar esencial y pasa a ser un proceso espurio de asimilación de lo que no es filosófico, de autoconservación en medio del lenguaje al uso: “Lo que la filosofía querría; lo peculiar de ella, por lo cual le es esencial la representación, condiciona que todas sus palabras digan más de lo que cada una dice. De eso se aprovecha la técnica de la jerga [e. d. el lenguaje de Heidegger]. La trascendencia de la verdad por encima del significado de las palabras y juicios singulares ella la agrega a las palabras como posesión inmutable de éstas [...] En la jerga se disipa la diferencia entre el más que el lenguaje busca a tientas y su ser-en-sí. La hipocresía se convierte en un a priori: el lenguaje cotidiano se habla aquí y ahora como si fuera el sagrado. A éste uno profano sólo podría aproximarse distanciándose del tono de lo sagrado, no imitándolo.” T. W. Adorno, *La jerga de la autenticidad*, en T. W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. esp. A. Brotons, Akal, Madrid, 2005, pp. 393-496, p. 400. Suplantación por mimesis que se alía con una estrategia de exoneración: “Quien domina la jerga no necesita decir lo que piensa, ni siquiera pensarlo correctamente; la jerga lo exime de ello y devalúa el pensamiento. Que hablara el hombre entero, eso sería auténtico: nuclear. Entonces ocurre lo que la jerga misma estiliza en el ‘acontecer’. [...]”

refiere, desde bien pronto, Heidegger como a algo necesario para dar con la perspectiva filosófica.⁷⁹⁶ Respecto de la segunda prevención, se hace necesaria otra lectura del excedente del lenguaje sobre el que gira el pensar de Heidegger, una que asuma que

“nos encontramos solos con nuestras palabras, por primera vez solos con el lenguaje, abandonados de todo fundamento ulterior. [...] [S]omos los primeros hombres que se han vuelto completamente conscientes del lenguaje. Aquello que las generaciones pasadas han pensado como Dios, ser, espíritu, inconsciente por primera vez nosotros lo vemos límpidamente como lo que son: nombres del lenguaje. [...] Sin velos miramos ahora al lenguaje, que ha expelido de sí a todo lo divino, a todo indecible: enteramente revelado, absolutamente en el principio.”⁷⁹⁷

La tonalidad de la jerga tiene algo de la seriedad de los augures, conjurados a discreción con cualquier cosa sagrada.” T. Adorno, *op. cit.*, p. 398.

⁷⁹⁶ “Quizá no sea posible, para el que ha aprendido a comprender un autor, establecer como el punto fundamental de la interpretación lo que éste mismo ha señalado como lo más importante. Justamente eso que un autor calla es lo que indica lo suyo más propio y lo que se debe plantear que hay que *comprender*.” M. Heidegger, *GA 19: Platon: Sophistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 46. Una noción más concreta de esto mismo nos la encontramos pensada a partir de Platón: “En la *Séptima Carta* (341 c), que Platón escribió en la vejez, se dice: [...] ‘Aquello por lo que la filosofía pregunta no es susceptible de decirse o expresarse como las demás cosas que podemos aprender [*mathémata*], sino algo que sucede y acontece en el alma sobre la base de un auténtico estar juntos, de un convivir cabe el asunto mismo [*ein echtes Zusammensein, Miteinandersein bei der Sache selbst*], esforzándonos en el convivir para que el asunto crezca.’ Si ocurre este esforzar-se-en-el-convivir en torno al asunto, entonces también ocurre el filosofar, ‘de repente, al igual que el fuego de una chispa salta de un lugar a otro, así la chispa trae la claridad y la luz, en la que el ser se vuelve visible.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 234. [trad. modif.] Ponemos en contexto el pasaje platónico citado: se está tratando de “lo que es la obra filosófica en toda su extensión, y cuántos trabajos y esfuerzos exige”. En relación a ese esfuerzo, “si el oyente es un verdadero filósofo, apto para esta ciencia y digno de ella porque tiene una naturaleza divina, el camino que se le ha enseñado le parece maravilloso [...] En cambio, los que no son verdaderamente filósofos [...] cuando ven que hay tanto que aprender [...] considerándolo difícil e imposible para ellos, ni siquiera son capaces de ponerse a practicarlo, y algunos se convencen de que ya han aprendido bastante de todo.” En ese contexto aparece la parte citada por Heidegger: “En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.” Platón, *Carta VII*, 340 b-341 d, en Platón, *Diálogos VII. Dudosos. Apócrifos. Cartas*, trad. esp. J. Zaragoza y P. Gómez, Gredos, Madrid, 2002, pp. 512-3.

⁷⁹⁷ G. Agamben, *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, trad. esp. F. Costa y E. Castro, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2018, pp. 37-8.

En esta menesterosidad -pues más radical que la transparencia, que esa mirada no velada al lenguaje, sería la experiencia de soledad, de que ‘nos encontramos por primera vez solos con el lenguaje’- es en la que es preciso una recarga de lo divino, es decir, de una afección de lo otro en la palabra, pero entendiendo que lo divino no es origen de nada, que “no por el dios mismo somos capaces de luchar”,⁷⁹⁸ sino el respecto que surge simultáneamente con lo humano, atravesándolo. Para eso divino no se trata de que rastreemos un arcano originario ni de recuperar la existencia griega como tal sino de hacer la experiencia, en el aparecer del fenómeno, de ‘lo inicial’ (*anfänglich*), de captar el modo en que quedamos ahí ‘capturados’ (*gefangen*) por una interpretación que atraviesa la totalidad del ente y lo ofrece bajo un respecto.⁷⁹⁹

Si no se trata de provocar, ni miméticamente ni autopoieticamente, de nuevo lo mítico como invocación al origen es simplemente porque el mito no es lo original. El contraste entre ciencia y mito no es el contraste entre lo vigente de una existencia dispersa entre objetos y el origen prístino y auténtico, en el que la existencia está resuelta sobre sí. Ni el origen mítico es lo primero y primordial ni el presente, regido por la producción técnica, es lo desarraigado y carente de origen. Mito y ciencia son los extremos que, idealmente, propone Heidegger, en su *Introducción a la filosofía*, texto del curso del año 28-29, como ‘posibilidades básicas’ de las visiones del mundo en las que insoslayablemente estamos. Eminentemente, en una en cada caso, pero entrecruzada siempre con la otra posibilidad fundamental, una vez que la filosofía ha arrancado desde el mito y que la ciencia ha despegado desde la filosofía. En su condición de ‘visión del mundo’, el mito, al igual que

⁷⁹⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 331/412-3.

⁷⁹⁹ Siendo *fangen* un ‘coger, apresar, agarrar, cazar, pescar, enlazar’ (cfr. R. J. Slabý, R. Grossmann y C. Illig, *Diccionario de las lenguas española y alemana*), tiene bastante similitud con el *incipio* latino, de ‘*in, capio*’, significando éste ‘tomar, coger’. Sobre esto, R. Polt, que vierte ‘*Anfang*’ al inglés por ‘*inception*’, comenta lo siguiente: “un *Anfang* sugiere un gesto de capturar algo (*fangen*). De un modo similar, el latino *incipere* viene de *in-capere*: coger con las manos, acometer, capturar. ¿Quién o que captura y qué es lo capturado? [...] Al hacer algo, nosotros capturamos al ser, decidiéndonos resueltamente por empezar algún curso de acción. A la vez, el ser nos captura: no estamos haciendo que algo sea significativo a partir de cero sino que respondemos ante un acontecimiento pleno de significatividad que nos ocurre a nosotros.” R. Polt, *The emergency of Being. On Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Cornell University, Ithaca/London, 2013, p. 116. Por nuestra parte, preferimos la versión de ‘inicio’, y no ‘comienzo’, para *Anfang*, pues alude a un ‘estar ya’ en algo previo antes que al comienzo de algo. ‘Inicio’, viniendo de *initium* y éste de *ineo*, es un ‘ir a’, un ‘entrar en’, de ‘*in-eo*’, que hace referencia a un lugar previo al que se va o al que se entra pero que, en cualquier caso, es ya lo que rige en nuestro comportamiento como un encaminarse a eso. Por su parte, ‘comienzo’ deriva de una variación de *initiare*, que significa “iniciar (en los misterios religiosos, especialmente en los de Ceres)” y que, a partir del s. XIII, aparece también como *cominitiare*, ‘comienzo’ (cfr. S. Segura, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*). Así pensado el inicio, puede perfectamente pensarse en el tiempo del tránsito como algo del ‘otro inicio’, es decir, algo barruntado que rige ya en nuestro ir hacia ello y que no precisa de un ceremonial determinado de iniciación a partir del cual se pueda decir que ‘lo otro’ ya ha comenzado.

la ciencia, remite a un modo determinado de estar la existencia dispersa en el mundo correspondiente. Por eso, para entender el mito dentro de una “metafísica de la existencia”, hace falta una “metafísica del mito”.⁸⁰⁰ Porque el mito es una de las posibilidades de la existencia, es decir, es la respuesta concreta a una experiencia del ser, por eso, hay una específica “verdad mítica”⁸⁰¹ y una interpretación mítica del ente que surgen y le procuran un mundo a la existencia en su “confrontación directa [*in der direkten Auseinandersetzung*] [...] con el ente, al que la existencia, en tanto que existencia, se ve ya siempre remitida”.⁸⁰² Cuando falte tal experiencia, dejará de regir en el hombre el modo de existencia mítica. Lo que le interesa a Heidegger no es recuperar la experiencia mítica del ente en su ser -algo, por lo demás, inviable- sino dar con el fenómeno del mundo desde nuestro modo existensivo vigente, para lo cual es preciso sortear el uso cotidiano del lenguaje -la habladuría de la caída-, que nos arrastra a la producción constante de novedades y, así, es el mayor obstáculo para un acceso fenomenológico al mundo tal como se pretendía lograr por la vía ontológico-fundamental.

⁸⁰⁰ En realidad, la mención a lo mitológico de la *Introducción a la metafísica*, al hablar de una ‘protohistoria’ o ‘historia primordial’ (*Urgeschichte*) está recuperando lo tratado ya en la Metaontología de años atrás. En el análisis de la trascendencia de la existencia -y en la problemática surgida en torno a los ‘horizontes’ de la temporalidad de *Ser y tiempo*- se intenta mostrar cómo la estructura de la existencia se vuelca en cada una de sus posibilidades existenciales. Así, si con el éxtasis viene aparejado el horizonte -que “no ‘es’, sino que se temporaliza”, M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 242- lo que los horizontes posibilitan es la “unidad originaria” que hace posible que la trascendencia -que “tiene su posibilidad en la unidad del impulso extático”- sea el “desbordamiento [*Überschwung*]” que consiste en “hacerse mundo” y por el que se decide qué entra y qué no en el mundo, o sea, qué es y qué no es ente. En ese tramo que va del análisis de la existencia hacia sus concretas posibilidades existenciales ya habidas -tramo que es competencia de la temporalidad-, es en el que se habla de una ‘protohistoria’, ‘historia primordial’ o ‘historia originaria’ que delimita la existencia mítica no como lo primordial mismo sino como una concreta posibilidad de ‘hacerse mundo’ la trascendencia de la existencia, un modo específico de discriminar qué es ente: “Que hay algo así como temporalidad [*Zeitlichkeit*] es el factum originario [*Urfaktum*] en sentido metafísico. El ingreso del ente en el mundo es la historia originaria [*Der Welteingang von Seiendem ist die Urgeschichte schlechthin*]. De esta historia originaria debe surgir una problemática a la que hoy comenzamos con lentitud a aproximarnos con más claridad: lo mítico [*der mythische*]. La metafísica del mito debe ser entendida a partir de esta historia originaria, y, sin duda, con la ayuda de una construcción metafísica del tiempo originario [*Ur-zeit*], es decir, del tiempo que comienza con la historia originaria misma.” M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, pp. 242-3. [trad. modif.]

⁸⁰¹ Éste es uno de los puntos que Heidegger valora positivamente en su reseña al trabajo de E. Cassirer sobre la conciencia mítica, cuyo “propósito de la investigación”, nos dice, “es un desvelamiento del ‘mito’ en cuanto una posibilidad independiente de la existencia humana a la que le corresponde una verdad propia.” M. Heidegger, “Ernst Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925”, en M. Heidegger, *GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 255-70, p. 255.

⁸⁰² M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 175. [trad. modif.]

5. El papel del mito en la transformación de la filosofía heideggeriana

5.1 *Metafísica del mito*

Hay un nudo problemático concreto en *Ser y tiempo* que ha quedado sin deshacer y sobre el que vuelve Heidegger nada más publicarse la obra. Lo que, tirando del hilo de ese nudo, se destapa, tal como creemos, es una vinculación ahí con otro problema que atraviesa la analítica de la existencia: el relativo al dominio del lenguaje cotidiano, del lenguaje del uno. Pero no es esto lo que Heidegger, en primer término, aborda en ese nudo. Será desenredando el asunto del mito considerado desde la 'existencia primitiva', en cuanto un modo existensivo posible para la existencia, desde donde se llegue a la cuestión del mito como algo del lenguaje, a la 'palabra mítica' y, de ahí, según creemos, a una vuelta sobre lo filosófico desde otra noción de lenguaje.

En cualquier caso, en este abordaje del modo existensivo primitivo lo que está en cuestión es la posibilidad de cierta insuficiencia en el punto de partida de la Ontología fundamental que, con enfática precaución metodológica, se había elegido: la cotidianidad. En efecto, Heidegger va a desplegar ahora aquello que en la relación entre ésta y lo existensivo se había dado por 'obvio', es decir, que lo que rige en nuestra cotidianidad vigente -dominada por la mirada científica- coincide estructuralmente con otro modo de existencia como es el de la 'existencia primitiva'. En esa perspectiva, en la de lo 'primitivo' como una posibilidad de la existencia, es en la que aparecía este ámbito fenoménico en algunos pasajes de *Ser y tiempo*. A partir de aquí, esa posibilidad suda, al menos para nosotros, occidentales, de la existencia de regirse por el mito y el culto -abordada aquí desde lo 'primitivo'- no dejará de ser algo con lo que, explícita o implícitamente, cuente Heidegger en sus análisis.

Hay todo un camino en torno a lo mítico, con sus inflexiones y cambios de perspectiva, que arranca desde finales de los años veinte y desde el que se abren nuevas vías de interpretación de otras problemáticas que acuciaban también a Heidegger. El inicial acercamiento a lo mítico, para solventar y zanjar posibles fallas en su Ontología fundamental, se convierte, tal es nuestra interpretación, en la veta que posibilita dar con lo mollar del lenguaje, con el lenguaje como algo del ser que la metafísica está tapando. Uno de esos velos que tapan más intensamente es la noción vigente de hombre. También en relación a eso humano será aclarador el análisis de la 'existencia primitiva', una vez que se vuelva sobre ello desde la 'visión mítica del mundo'.

5.1.1 Existencia primitiva

A partir de los pasajes de *Ser y tiempo* en los que se echa mano de la 'existencia primitiva', esta temática queda apuntada y pendiente de revisión de este modo:

Heidegger atiende a los fenómenos de la 'existencia' (*Dasein*) en su cotidianidad. Ésta se elige en base a la 'idea de existencia' (*Idee von Existenz*), es decir, en base a la 'comprensión

de ser' (*Seinsverständnis*) en la que siempre ya, de un modo u otro, está el hombre en su existir.⁸⁰³ Para apoyar esta idea en su 'formalidad', que se distingue de la 'generalidad' de la 'idea de ser' con la que cuentan como algo 'obvio' las posiciones metafísicas,⁸⁰⁴ se acude a la 'existencia primitiva'. Lo que se busca, en ese modo existencial de la existencia, es acreditar ahí que la distancia entre 'existencia' (*Existenz*) y 'realidad' (*Realität*) es algo ya de la 'idea formal de la existencia', o sea, que es esta idea la que aclara el modo específico de existencia regido por esa 'realidad'. El modo de la existencia primitiva se trae, así pues, como otra posibilidad de la existencia. Interesa aquí en cuanto testimonio de 'la estructura formal de la comprensión del Dasein en general' (*formale Struktur des Daseinsverständnisses*). Ahí se acredita que, en su formalidad, caben en la comprensión distintas posibilidades de existir, tanto un modo de existencia que percibe 'primeramente' el mundo como algo 'real', como una existencia que 'se comprende' en el mito.⁸⁰⁵

El contraste aquí parece claro: se recurre a la existencia primitiva para acreditar la no originariedad de la actitud teórica. Si las ciencias teóricas han presentado lo mítico desde una óptica objetivadora, lo que hace Heidegger aquí es recoger en ciertos fenómenos de lo mítico el propio testimonio que da el modo de la existencia primitiva de lo inadecuado de ese enfoque cosificador. En el comportamiento mítico respecto de lo ente se muestra que no cabe intentar ahí "la elaboración de la idea de un 'concepto natural de mundo'",⁸⁰⁶ en la que

⁸⁰³ "La indicación formal de la idea de existencia se guiaba por la comprensión del ser que se encuentra en el Dasein mismo [*Die formale Anzeige der Existenzidee war geleitet von dem im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis*]." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 332.

⁸⁰⁴ De las consideraciones establecidas acerca de lo que el concepto 'ser' significa –"el concepto 'más universal', el concepto "indefinible" y "un concepto evidente por sí mismo"- concluía Heidegger que la "apelación a lo obvio en el ámbito de los conceptos filosóficos fundamentales, y sobre todo con respecto al concepto de 'ser', es un dudoso procedimiento, si es verdad que lo 'obvio' y sólo lo obvio –'los secretos juicios de la razón común' (Kant)- debe ser y continuar siendo el tema expreso de la analítica ('el quehacer [*Geschäft*] de los filósofos')." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 26-8. La mayor radicalidad de lo 'formal' de la Ontología fundamental respecto del ámbito en el que se mueven las ciencias, remite directamente a la estructura de la existencia: "Las ontologías cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del Dasein están [...] fundadas y motivadas en la estructura óntica del Dasein mismo, que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser. De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 36.

⁸⁰⁵ "La distinción entre existencia [*Existenz*] y realidad [*Realität*] podrá estar muy lejos aún de ser un concepto ontológico, podrá incluso el Dasein comprender, por lo pronto, la existencia como realidad [*mag das Dasein sogar zunächst die Existenz als Realität verstehen*]; sin embargo, él no es tan sólo algo que está-ahí [*es ist nicht nur vorhanden*], sino que, bien sea en una interpretación mítica y mágica, ya se ha comprendido siempre a sí mismo [*sondern hat sich, in welcher mythischen und magischen Auslegung auch immer, je schon verstanden*]. Pues de lo contrario no 'viviría' en un mito, ni practicaría su magia en ritos y culto. La idea de existencia [*Existenzidee*] supuesta desde el comienzo [en esta analítica de la existencia (*Dasein*)] es el bosquejo existencialmente no vinculante [*die existenziell unverbindliche Vorzeichnung*] de la estructura formal de la comprensión del Dasein en general." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 332.

⁸⁰⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 76.

‘natural’ sea un acceso prístino e ingenuo a los fenómenos, esos fenómenos que en las sociedades modernas ya estaría cubierto.

Pero, no sólo se sirve Heidegger de ese testimonio para desestimar esta noción de lo ‘natural’ como lo originario, sino que el modo de la existencia primitiva sirve también para apuntalar la mayor originariedad de lo ‘a la mano’ frente a lo que está ‘ahí delante’. En concreto, se trata del papel primordial que se le otorga, a la hora de determinar lo cotidiano, al carácter de lo ‘a la mano’ -en cuyo análisis nos encontramos con el útil y el signo- como forma de habérselas en el mundo, algo que viene a primera vista avalado por el “abundante uso de signos en la existencia primitiva, tal como se puede apreciar, por ejemplo, en el fetichismo y la magia. Sin duda, la creación de signos [*Zeichenstiftung*] que se halla a la base de semejante uso no se realiza con una finalidad teórica ni por vía de una especulación teórica. El uso de signos se mantiene aquí enteramente dentro de un ‘inmediato’ estar-en-el-mundo.”⁸⁰⁷

Ése es el interés que tiene aquí para Heidegger la existencia primitiva, que certifica que la metafísica ha ido cubriendo lo originario de los fenómenos, pensando aquí esto originario en relación al carácter de lo ‘a la mano’. De ahí, la ‘positividad’ de ese modo de existencia primitiva, ‘positividad’ que consiste en faltarle un despliegue a ese modo existencial como el que sí ha habido en las sociedades modernas. En esta perspectiva, que no haya en lo primitivo “una autointerpretación [*Selbstaueslegung*] ya ampliamente desarrollada por el Dasein” se percibe como la posibilidad de captar lo fenoménico “desde una inmersión [*Aufgehen*] originaria en los ‘fenómenos’”.⁸⁰⁸

Para lo que aquí busca Heidegger, que está intentando aquilatar la dimensión ontológico-existencial respecto de la categorial, todo esto se trae aquí de cara a la ‘formalidad’ de lo existencial, de modo que, si bien se habla de una “cotidianeidad específica” de la existencia primitiva, ésta debe caer dentro del ámbito formal de la ‘comprensión de ser’ que hay en toda existencia.⁸⁰⁹

⁸⁰⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 108.

⁸⁰⁸ “La orientación del análisis del Dasein por la ‘vida de los pueblos primitivos’ puede tener significación metodológica positiva en la medida en que los ‘fenómenos primitivos’ son a menudo menos complejos y están menos encubiertos por una autointerpretación [*Selbstaueslegung*] ya ampliamente desarrollada por el Dasein. El Dasein primitivo habla con frecuencia más directamente desde una inmersión [*Aufgehen*] originaria en los ‘fenómenos’ (tomando esta palabra en el sentido prefenomenológico). El aparato conceptual, quizás desmañado y tosco desde nuestro punto de vista, puede contribuir positivamente a un genuino realzamiento de las estructuras ontológicas de los fenómenos.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 75-6.

⁸⁰⁹ No se profundiza, por lo tanto, en la variabilidad existencial de la cotidianeidad, que sí queda, no obstante, apuntada: “la cotidianeidad es un modo de ser del Dasein que éste tiene incluso y precisamente cuando se mueve en una cultura altamente desarrollada y diferenciada. Por otra parte, también el Dasein primitivo tiene sus posibilidades no cotidianas de ser, así como tiene también su cotidianeidad específica.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 75.

En lo que él se centra de esa existencia primitiva que vive en el mito es en que acredita que la objetivación no es un proceso constitutivo necesario para que se pueda hablar de 'existencia'. A partir de ese testimonio se puede, además, localizar la noción de 'sujeto', vinculada a la de 'conciencia', en la especificidad de cierto relato de la Modernidad, es decir, en ese modo de la cotidianidad para la que la objetivación del mundo es algo constitutivo e ilimitado, en la que lo que 'primeramente' (*zunächst*) se ve es algo relativo a la 'realidad' (*Realität*). La existencia del hombre primitivo acredita que esa 'realidad' no está sustentando lo humano -como un ámbito específico dentro de lo real- sino que ahora se vincula con la existencia, con un modo existencial suyo. Es más, no sólo no coincide sino que depende de que haya 'existencia' para poder hablarse de estructuras como 'sujeto', 'conciencia' o 'yo pienso'.⁸¹⁰ Ese testimonio de lo primitivo, el faltarle 'una autointerpretación ampliamente desarrollada' se capta como la plenitud misma de esa existencia, la habitación de su propio mundo que, en contraste con la tendencia de la Modernidad a parcelar y distinguir ámbitos, consiste en la indiferenciación: "Respecto del signo, se podría dar la siguiente interpretación: para el hombre primitivo el signo coincide con lo señalado. El signo mismo puede hacer las veces de lo señalado [*Gezeigte*], no sólo en el sentido de sustituirlo, sino en tanto que el signo mismo *es* siempre lo señalado. [...] La coincidencia no se funda en una primera objetivación, sino en la total carencia de ella."⁸¹¹

Además del testimonio del signo, en el plano de lo a la mano, también hay una acreditación a favor de los análisis de la existencia -y en contra de la objetivación de las ciencias- en el modo de comportarse la existencia primitiva respecto del fenómeno de la muerte. La experiencia de la muerte es un fenómeno que habla en favor de la estructura de la trascendencia en ese modo de existencia primitivo. Pues, en efecto, en sus prácticas rituales, vida y muerte escapan a la interpretación cosificante de las ciencias y se establece una relación con la muerte en la que se barrunta la comprensión de sí que tiene la existencia, si bien que, en esa plenitud de los fenómenos en los que vive la existencia primitiva, la estructura de la existencia, su trascendencia, está inmersa en la totalidad de lo ente.⁸¹² Con

⁸¹⁰ Véase, por ejemplo, cómo encuadra Heidegger estructuras de la Modernidad dentro de la estructura de la existencia: así del "yo pienso", pasando por el "yo pienso algo" y por el 'decir 'yo'' (*Ich-sagen*) hasta llegar al fenómeno del mundo -"El decir 'yo' apunta al ente que soy yo, entendido como 'yo-estoy-en-un-mundo'"-, para indicar en ese punto la parcialidad de estructuras como la del 'yo', vistas como una desviación en la mirada hacia cierta dimensión del mundo, desviación inherente a la existencia: "Al decir 'yo', el Dasein apunta, sin duda, al ente que es cada vez él mismo. Pero la autointerpretación cotidiana [*alltägliche Selbstauslegung*] tiene la tendencia a comprenderse desde el 'mundo' de las ocupaciones. Apuntando ópticamente a sí mismo, el Dasein *se equivoca en su visión* del modo de ser del ente que es él mismo." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 339.

⁸¹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 108.

⁸¹² "La interpretación existencial de la muerte precede a toda biología y ontología de la vida. Pero ella sirve también de fundamento a toda investigación histórico-biográfica y psicológico-etnológica de la muerte. [...] Esto no es sino el reflejo del hecho de que el *Dasein* no muere en primer lugar o incluso no

ello, se está indicando que para abordar los mitos y los ritos es preciso aclarar antes las estructuras de ser de la existencia, de tal modo que un abordaje exclusivamente desde las coordenadas científicas del momento (las de la biología, psicología, antropología y etnología) no puede dar cuenta hasta el fondo de la función de lo cultural en la existencia primitiva.

Ahora bien, de la acreditación que aquí encuentra la ontología de la existencia frente a la insuficiencia de las ciencias objetivantes, en la que se muestra cómo lo objetivo no tiene lugar en los contextos de actuación de la existencia mítica, se nos envía directamente a una precomprensión del ser en la que rige lo 'a la mano', tal como ha quedado señalado al hablar de la práctica habitual de 'creación de signos' de la existencia primitiva, una creación que carece de 'finalidad teórica'. Pero el problema, ahora, es que la relación de la existencia primitiva con el signo es la de una inmersión en lo signico que, finalmente, no sólo señala lo limitado y específico, en lo existensivo, de lo 'ahí delante' sino también de lo 'a la mano' que en *Ser y tiempo* es el carácter de ser de la noción de 'signo'.

Pues, en efecto, si, de cara al modo de hacer de las ciencias positivas, las prácticas del hombre primitivo se consideran un testimonio de lo derivado del enfoque epistemológico, dicha prueba no sólo trunca, apelando a lo primitivo, las pretensiones del sujeto y de lo teórico de ser el punto de partida que abarca en su totalidad el 'fenómeno del mundo'; dichas prácticas también truncan las pretensiones de la Ontología fundamental de poner en el fondo de toda cotidianidad el análisis de lo a la mano -es decir, el modo concreto en que se entienden el útil y el signo dentro del ámbito de lo a la mano-. De lo contrario, la otra opción que quedaría, es decir, argumentar que en lo primitivo el mundo de útiles y de signos están por mor de la existencia pero aún sin desplegar ésta, nos llevaría al lugar de partida, o sea, al de tener que desmontar de otro modo la originariedad de la objetivación, porque también ésta se puede considerar aún no desplegada en la existencia primitiva. Si se tiene en cuenta esto, se advierte en el análisis de lo a la mano -en el que lo a la mano está intrincado con el útil y el signo-, la posibilidad de que se haya afianzado finalmente aquí uno más de esos constructos teóricos que propugnan una visión parcial del mundo. En definitiva, la misma objeción que se le hace a la 'idea de ser en general' podría aplicársele a esta 'idea de existencia'.⁸¹³ Creemos que Heidegger tiene en cuenta esa posibilidad de interpretar algo así

muere propiamente con y en la vivencia [*Erleben*] del dejar de vivir fáctico. Asimismo, las concepciones de la muerte en los pueblos primitivos y sus comportamientos frente a la muerte en la magia y el culto, sirven primariamente para aclarar su comprensión del *Dasein* -pero la interpretación de esa comprensión necesita de una analítica existencial y de un correspondiente concepto de la muerte." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 268.

⁸¹³ Efectivamente, al delimitar el punto de partida del análisis de la existencia (*Dasein*), lo que había que evitar es la 'construcción', desde un marco conceptual ya prefigurado, de las estructuras de la existencia, y mantener la formalidad del análisis: "esto implica para la interpretación ontológica de este ente [la existencia (*Dasein*)] la indicación de desarrollar la problemática de su ser partiendo de la existencialidad de la existencia [*Existentialität seiner Existenz*]. Lo que, sin embargo, no significa construir al *Dasein* a partir de una posible idea concreta de existencia [*das Dasein aus einer konkreten möglichen Idee von Existenz*]

en el análisis relativo al ser a la mano, al útil y al signo, desde el momento en que, tras la afirmación de que para el hombre primitivo el signo y lo señalado coinciden, dice:

“Pero esto quiere decir que los signos no han sido descubiertos de ningún modo como útiles y que, en último término, lo ‘a la mano’ dentro del mundo no tiene en absoluto el modo de ser del útil. Quizá tampoco este hilo conductor ontológico (estar-a-la-mano y útil) aporte nada a una interpretación del mundo primitivo [*Vielleicht vermag auch dieser ontologische Leitfaden (Zuhandenheit und Zeug) nichts auszurichten für eine Interpretation der primitiven Welt*], aunque menos aún lo hará la ontología de la cosidad [*Ontologie der Dinglichkeit*]. Pero, si la comprensión del ser tiene para el Dasein primitivo y para el mundo primitivo en general una función constitutiva, tanto más urgente será la elaboración de la idea ‘formal’ de mundaneidad [*Herausarbeitung der ‘formalen’ Idee von Weltlichkeit*] o, correlativamente, la de un fenómeno que sea de tal manera modificable que todos los enunciados ontológicos según los cuales en un contexto fenoménico dado algo *no es aún* o *no es más* tal cosa, reciban un contexto fenoménico *positivo* desde lo que ese algo *no es* [*eines Phänomens, das in der Weise modifizierbar ist, dass alle ontologischen Aussagen, es sei in einem vorgegebenen phänomenalen Zusammenhang etwas noch nicht das oder nicht mehr das, einen positiven phänomenalen Sinn erhalten aus dem, was es nicht ist*].”⁸¹⁴

Es verdad que el tema de la Ontología fundamental es dar en primer término con la estructura ‘formal’ de la existencia.⁸¹⁵ De ahí que los modos existenciales de la existencia no interesen en su concreción sino como posibilidades de la trascendencia de la existencia. La distancia entre la existencia primitiva y nuestra existencia no es asunto como tal de la Ontología fundamental.

konstruieren]. Justamente al comienzo del análisis, el Dasein no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad [*in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden*]. Esta indiferencia de la cotidianidad del Dasein *no es una nada*, sino un carácter fenoménico positivo de este ente.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 69. La preocupación es la de dar con la “estructura de la existencialidad” que abarque tanto la cotidianeidad impropia como la propiedad de la existencia. Es decir, que del análisis de la cotidianeidad media no se extraen “estructuras medias [*durchschnittliche Strukturen*]” que se ciñan a lo cotidiano sino que ya ahí se da con las “estructuras concisas [*prägnanten Strukturen*]” que atañen a la existencia en su integridad, ya sea en el modo propio o en el impropio de la existencia. *Ibíd.* Eso sí, centrado el análisis en dar con estructuras que abran desde lo impropio hacia lo propio -algo que se logra expositivamente, habida cuenta de la especular coincidencia de las estructuras en el análisis preparatorio y en el temporal-, se pierden de vista las particularidades de lo impropio, las cotidianidades específicas.

⁸¹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 108-9.

⁸¹⁵ “Para la presente investigación ontológico-fundamental, que no pretende elaborar una ontología completa y temática del Dasein [*thematisch vollständige Ontologie des Daseins*], ni menos una concreta antropología, baste con una referencia al modo como estos fenómenos [refiriéndose a la voluntad y al deseo] están existencialmente fundados en el cuidado.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 216.

Dicho esto, parece claro que a Heidegger no le basta con cómo ha solventado el tema de lo mítico en *Ser y tiempo*. Que no le parece satisfactorio lo que se hace en ese texto -es decir, desviar la atención señalando lo insuficiente que sería optar por una 'ontología de la cosidad' y dejar incólume lo 'a la mano' a pesar de las limitaciones advertidas en el análisis del útil y el signo-, creemos que lo indica el hecho de que bien pronto, en el año 28, se vuelva sobre lo mítico desde otra perspectiva. Tal como se ha indicado en otro apartado más arriba, ahora se habla de una 'metafísica del mito' de la que se pretende dar cuenta, en su concreta y específica cotidianeidad, a partir de la estructura de la trascendencia de la existencia. Lo que hay que evitar, tal como enfáticamente comentará Heidegger, son distorsiones a la hora de analizar lo mítico, como la que pueda darse partiendo de una noción etnocéntrica o localista de lo humano,⁸¹⁶ o como la que acarrea partir en el análisis de una 'noción indeterminada' del hombre, opción desestimada en favor de una "concepción positiva de la existencia".⁸¹⁷ Al poner como marco esa 'positividad', se vuelve a arrancar desde una estructura en la que la variabilidad de lo fenoménico se percibe como un 'ya no' o un 'aún no' del 'contexto fenoménico'. Lo ontológico-existencial, así pues, está puesto a salvo y es desde esa positividad desde donde se van localizando qué estructuras existenciales dominan cada vez en lo existencial, qué es lo que, no estando desplegado, caracteriza tal o cual modo de existencia, haciendo de ese modo comprensible las variaciones de la cotidianeidad en las distintas posibilidades existenciales habidas.

En ese análisis, lo mítico y lo científico más originarios se perciben como posibilidades auténticas de la existencia⁸¹⁸ que, indagando en los fenómenos de lo vigente, despuntan en cuanto aquello que falta, aquello en lo que irremediablemente no se puede volver a estar o lo que ha quedado olvidado. Se percibe que lo que rige en el trato cotidiano del

⁸¹⁶ Al referirse Heidegger a la existencia en lo más temprano, comenta que "en términos de las etapas iniciales del individuo, o de la primera época de los colectivos, hay que decir básicamente lo siguiente: no puede ser absolutamente distinta de la nuestra en lo que a esencia se refiere, si es que también en ese caso al hombre hay que seguir entendiéndolo como hombre." M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 133.

⁸¹⁷ "Pero si las etapas y periodos del estadio primero del hombre, entendiendo esto bien para el caso del niño, bien para el caso de la épocas prehistóricas, son distintos, es decir, representan una existencia [*Dasein*] humana distinta -el que carezcan de una específica luminosidad o claridad no es ninguna falta [*dass ihnen eine spezifische Helligkeit fehlt, ist kein Mangel*]-, se plantea la básica cuestión metodológica de cómo ha de entenderse esa existencia humana distinta. Ese entender se ha de producir por vía privativa [*nur auf privative Weise*], es decir, partiendo de una concepción positiva de la existencia, que, por tanto, hay que poner a la base, y no de una idea del hombre en general que carezca de todo hilo conductor. Aquello con lo que me pongo a medir tiene que venir de antemano determinado." M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 134.

⁸¹⁸ Es decir, que de la metaontológica 'metafísica del mito' interesa "lo mítico como una concreción de la esencia metafísica de la existencia [*das Mythische als eine Konkretion des metaphysischen Wesens der Existenz*]" J. Villwock, "Welt und Mythos. Das Mythische in Heideggers Seinsdenken", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 38.4, 1984, pp. 608-29, p. 621.

hombre de hoy con lo ente, con los otros y consigo mismo son ciertas derivas surgidas de eso originario y que ahora podemos identificar con el ‘emprendimiento’ (*Betrieb*), que anula toda auténtica posibilidad, todo ‘acontecer’ (*Geschehen*) de la existencia, así como con la ‘cosificación’ de lo humano.

5.1.2 Visión mítica del mundo⁸¹⁹

En el curso del año 28-9, *Introducción a la filosofía*, se aborda lo mítico dentro de un contexto en el que contrastan la filosofía y la ‘visión del mundo’ (*Weltanschauung*).⁸²⁰ A ese contexto se llega tras analizar antes la relación entre la filosofía y la ciencia en lo tocante a qué verdad hay en cada una. Dicha relación queda en suspenso si se atiende sólo a ese primer análisis, de modo que será en esa otra relación entre la filosofía y la ‘visión del mundo’ donde se rearticule y se discierna dónde ha quedado lo filosófico y dónde lo científico en el modo de existencia vigente. En esa rearticulación es en la que se apela a ‘lo otro’ de la filosofía que es lo mítico, dentro de

⁸¹⁹ Alguno de los temas que se desarrollan en este punto se expusieron en unas versiones primerizas tanto en la comunicación para el VIII Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía de España (SAF), titulada “Filosofía y mito en Heidegger: su encuentro en la recuperación del ente”, celebrado en Barcelona los días 24-29 de abril de 2017, como en la ponencia titulada “El hombre según la historia del ser”, que se expuso el 15 de marzo de 2018 en Madrid, dentro de las sesiones del seminario de doctorado del grupo de investigación “Fenomenología y hermenéutica” de la UCM.

⁸²⁰ El término ‘visión del mundo’ (*Weltanschauung*), que es de origen kantiano y que será uno de los conceptos rectores luego para Dilthey, apenas sí aparece en *Ser y tiempo*. Cuando aparece, en el capítulo sobre la ‘historicidad’, es para resaltar una dependencia de la ciencia con respecto a esa ‘visión’. Si bien no es ahí esa dependencia lo que interesa y sí, en cambio, la vinculación ontológica entre ciencia y existencia: “No cabe duda de que la ciencia histórica, como, por lo demás, toda ciencia en cuanto modo de ser del Dasein, ‘depende’ siempre fácticamente de la ‘concepción dominante del mundo’ [*von der herrschenden Weltanschauung* ‘abhängig’ ist]. Pero, más allá de este hecho, será necesario preguntar por la posibilidad ontológica del origen de las ciencias en la constitución de ser del Dasein [*über dieses Faktum hinaus muss jedoch nach der ontologischen Möglichkeit des Ursprungs der Wissenschaften aus der Seinsverfassung des Daseins gefragt werden*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 407. En el análisis del que vamos a hablar aquí, de esa ‘concepción’ o ‘visión dominante del mundo’ resultará que su puntal es la ciencia, es decir, el modo fáctico en que la ciencia ha cristalizado y rige en nuestra habitación del mundo, la ‘comprensión de ser’ por la que se rige la existencia ‘moderna’ o ‘científica’. Por otra parte, respecto del ‘origen de las ciencias’, es algo que se tratará en este curso anudado en el inicio de lo filosófico mismo, profundizando así en lo apenas apuntado en *Ser y tiempo*, en concreto, dentro de “[l]a pregunta por el ‘origen’ [*Entstehung*] del descubrimiento *teorético* a partir de la ocupación *circumspectiva* [que] surge dentro del curso de los análisis ontológico-existenciales”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 372. En ese contexto, lo que se buscaba era resaltar la dependencia que procesos como el de la ‘objetivación’ tienen de la existencia, es decir, de su carácter de transcendencia: “El origen de la ciencia [*Der Ursprung der Wissenschaft*] a partir de la existencia [*Existenz*] propia no puede ser investigado aquí más a fondo. Por ahora se trata únicamente de comprender que la tematización del ente intramundano tiene como supuesto la constitución fundamental del Dasein, el estar-en-el-mundo, y cómo la tiene. Para que la tematización del ente que está-ahí, es decir, para que el proyecto científico de la naturaleza [*die Thematisierung des Vorhandenen, der wissenschaftliche Entwurf der Natur*] sea posible, es necesario que el Dasein trascienda el ente tematizado. La transcendencia [*Transzendenz*] no consiste en la objetivación, sino que ésta presupone a aquélla.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 379.

un análisis que busca separar en lo filosófico lo suyo genuino -su actitud interrogante⁸²¹ del cuerpo doctrinal de la filosofía -orientado por una inercia clasificatoria- que, en cuanto doctrina, estaría formando parte ya del engranaje ideológico de aseguramiento del mundo.

Dicha apelación a lo otro, en la que se abre la posibilidad de discernir en lo filosófico qué es lo genuino y qué no lo es, se capta considerando que a la filosofía le es esencial una 'historia'.⁸²² En esa perspectiva, el mito será 'lo otro' de la filosofía en su historia, será a lo que ésta se ve arrojada cada vez que se da auténticamente, es decir, cada vez que se atiende al asunto o cosa histórica misma que es la existencia: "La filosofía y el filosofar, precisamente meditando sobre sí [*in seiner Selbstbesinnung*], se ven arrojados siempre de nuevo de vuelta hacia lo que llamamos 'historia' [*werden immer wieder zurückgeworfen auf das, was wir Geschichte nennen*]; sobre todo la filosofía, que se nos ofrece primeramente en y a través de la transmisión historiográfica [*historische Überlieferung*]. Por 'historia' no entiendo aquí la 'ciencia histórica' [*Geschichtswissenschaft*] sino el acontecer de la existencia misma [*das Geschehen des Daseins selbst*]."⁸²³

Lo cierto es que, de lo programado en este curso, no se llegará a exponer la parte final anunciada, la relativa a esa relación de la filosofía con la historia -y que, a tenor de lo expuesto en el texto, podría haber sido una especie de prolegómeno a la filosofía como 'Historia del ser'-, pero sí que se apunta algo respecto del carácter de arrojado de la filosofía. Y es algo que no tiene que ver con una 'Historia de la filosofía' al uso y sí con aquello de lo que se arranca la filosofía 'cada vez' que se da un filosofar expreso. Así, cuando se hable de 'filosofar' (*Philosophieren*) no se estará uno refiriendo al *continuum* de la disciplina, es decir, a un gesto de inmersión en el flujo proposicional, a un remar a favor del discurso filosófico, sino más bien a la delimitación de un confrontar con 'lo otro' de la que se haría la experiencia en el pensar en su actitud interrogante. Esa delimitación no la pone el pensar sino que surge al recibir o recoger esto otro que le viene de fuera, como lo irrecuperable e indomeñable para ese pensar. Lo que el carácter histórico de la filosofía acarrea es su finita 'singularidad', su entrar en un diálogo en el que se hace patente una distancia insaturable con lo otro.⁸²⁴ Filosofar, visto así, no consiste en un discurso del

⁸²¹ Allí donde surja la filosofía "se inaugura una posibilidad nueva y fundamental de preguntar [*eine neue und fundamentale Möglichkeit des Fragens*]: transcender como comprender y concebir el ser. Este transcender, en cuanto expreso, no es sino el filosofar [*Dieses Transzendieren als ausdrückliches is nichts anderes als Philosophieren*]." M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 237. [trad. modif.]

⁸²² "En nuestras consideraciones sobre la filosofía y la ciencia, sobre la filosofía y la visión del mundo subyace a la vez la cuestión: ¿cómo se relaciona la filosofía con la historia, es decir, con esa determinación esencial de la existencia humana que consiste en ser ésta histórica [*Wie verhält sich Philosophie überhaupt zur Geschichte, d. h. zu der Wesensbestimmung des menschlichen Daseins selbst, das in sich geschichtlich ist*]?" M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 25. [trad. modif.]

⁸²³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 24. [trad. modif.]

⁸²⁴ "En todo lo esencial (y esto es lo que lo caracteriza) no hay ningún progreso y, por tanto, ninguna devaluación. Por su propia esencia, el filosofar real [*wirkliches Philosophieren*] nunca puede ser superado, sino que hay que repetirlo de nuevo una y otra vez. Donde y cuando acontece [*geschieht*] un filosofar real, entra directamente de por sí en un diálogo con el pasado histórico de la filosofía [*kommt*

pensar para sus adentros sino en estar por referencia a lo otro, algo que descuella en la “relación históricamente esencial [*wesensgeschichtlichen Zusammenhang*]” entre el modo de existencia mítico y el modo de existencia en el que cabe darse algo así como la filosofía. El ‘diálogo con el pasado histórico de la filosofía’ es un diálogo con el vínculo a lo otro que ésta hace patente cada vez que se separa de ello. En esa relación histórica la “existencia mítica, que es prefilosófica en sentido estricto, es el recuerdo, que permanece de una forma esencialmente necesaria, de la filosofía como posicionamiento fundamental [*wesensnotwendig bleibende Erinnerung der Philosophie als Grundhaltung*]; justamente porque ésta es en sí otra sobre la base de una historia, la filosofía permanece en su referencia hacia atrás, hacia el mito [*in sich etwas anderes ist auf Grund einer Geschichte, bleibt die Philosophie auf den Mythos zurückbezogen*].”⁸²⁵

A este vínculo entrambos se llegará, como decimos, indagando antes en la conexión de la filosofía con la ciencia en lo tocante a la verdad. Será desde lo que despinata en los fenómenos de lo vigente desde donde se eche la vista hacia el fondo, hacia ese vínculo entre el mito y la filosofía que no coincide con la extendida imagen del ‘paso’ de uno a otra.

En dicho primer análisis se hace la experiencia de estar, en cierto modo, suspendidas en el aire tanto la filosofía como la ciencia cuando no se parte desde la problemática del ente en su totalidad, de aquello en lo que está ya cada vez la existencia. Lo que por esa vía se concluye vuelve a ser lo que, *mutatis mutandis*, se decía en la Ontología fundamental, o sea, que la ciencia no puede autofundamentarse, que su discurso no se basta a sí mismo y que precisa de algo de fuera que le dé fundamento. Y, al igual que entonces, también aquí se insiste en que lo auténtico y genuino de la ciencia no es la tendencia expansionista a interpretarlo todo a partir de un respecto determinado de lo ente, llevándolo indiscriminadamente por los distintos ámbitos y fenómenos del mundo así nivelados, sino que

“si es una auténtica posibilidad de la existencia, la ciencia tiene también necesariamente que limitarse a sí misma, si es que toda posibilidad de la existencia trae su límite consigo [...] El límite reside en ella misma como lo otro que ella es y de lo que precisamente como ciencia ya no puede apoderarse, ya no puede dominar [*Die Grenze liegt in ihr selbst als das andere, das sie ist und dessen sie gerade als Wissenschaft nicht mehr mächtig ist*]. Pero eso otro da a la ciencia la fuerza de su (de la ciencia) esencia, de suerte que eso otro es más rico y puede aún otras cosas que no sólo sostener la posibilidad de la ciencia.”⁸²⁶

es von selbst direkt in das Gespräch mit der geschichtlichen Vergangenheit der Philosophie], viéndose entonces que en la filosofía no hay ninguna novedad y que, por tanto, tampoco puede haber nada anticuado. [...] Y a la historia sólo se la puede hacer hablar cuando no se repite simplemente lo que en ella se ha dicho [...] [L]a historia sólo vuelve a dar con lo esencial que lleva consigo si, por así decir, es puesta a co-filosofar mediante un filosofar vivo [*lebendiges Philosophieren*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 237. [trad. modif.]

⁸²⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 423. [trad. modif.]

⁸²⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 225. [trad. modif.]

Eso otro es la 'trascendencia', aludida ya en la Ontología fundamental en este mismo sentido, que vuelve aquí a ser "lo otro, de lo que la ciencia como tal no puede apoderarse, lo otro que la ciencia como tal no puede dominar [*mächtig*], pero que precisamente lo necesita para ser lo que ella (la ciencia) puede ser. El trascender lleva a cabo la delimitación de la ciencia y la trae así a sí misma."⁸²⁷

Sin embargo, dicha relación, como decimos, suspendida en el aire, no concluye sin más asignando el papel fundamentador a la filosofía respecto de la ciencia sino que precisa 'tomar suelo' y es entonces cuando se hace hincapié en que la propia filosofía surge a partir de algo otro, de una habitación del mundo en la que ya hay algo así como 'lo ente en su totalidad', si bien que pueda estar apenas barruntado. La relación entre ciencia y filosofía queda encuadrada ahora desde esa totalidad del ente en la que se está ya de siempre: "[L]a filosofía es el límite de la esencia de la ciencia; ésta, la ciencia, debe a la filosofía su íntima posibilidad. [...] En la interna posibilidad de la filosofía hay ya visión del mundo [*In der inneren Möglichkeit von Philosophie liegt schon Weltanschauung*] y, por tanto, aunque derivadamente, la ciencia tampoco es posible si no es sobre la base de una determinada visión del mundo."⁸²⁸

Si lo objetivante, asignado al modo de enfocar el mundo las ciencias positivas, era aquello que cubría lo categorial ontológicamente más originario que era lo a la mano -según leíamos en *Ser y tiempo*-, ahora vemos que todo el entramado de lo filosófico y lo científico -tal como se hace de ello la experiencia en la 'crisis de las ciencias' de las sociedades modernas-⁸²⁹ queda afincado en una dimensión que no es ni la teórica -objetivante- ni la de lo a la mano. En efecto, se incide ahora en que la base de la que cabe que surja o no lo filosófico y, quizá, también lo

⁸²⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 226. [trad. modif.]

⁸²⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 243. [trad. modif.]

⁸²⁹ "En estas crisis inmanentes de las ciencias se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas. Las diversas disciplinas muestran hoy por doquier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 32. Y, ya antes, en los *Prolegómenos*: "La verdadera crisis es la que se da en las propias ciencias, que consiste en que la relación fundamental de las ciencias particulares con las cosas que son su objeto de investigación se ha vuelto problemática, cuestionable. La relación fundamental con las cosas se hace insegura [*Das Grundverhältnis zu den Sachen wird unsicher*], y eso impulsa la tendencia a reflexionar de antemano [*Vorbesinnung*] acerca de la estructura fundamental de esas cosas que son objeto de investigación, para así suprimir la inseguridad de los conceptos fundamentales de las respectivas ciencias o bien consolidar dichos conceptos fundamentales con un conocimiento originario de las cosas. Los auténticos progresos de las ciencias sólo se producen en este campo. [...] La crisis actual que se da en todas las ciencias tiene sus raíces, por lo tanto, en la tendencia a recuperar de modo originario el respectivo dominio de objetos de cada ciencia, es decir, a penetrar en el campo de cosas que vaya a ser asunto posible de la investigación. [...] La crisis sólo resultará fructífera para las ciencias y se podrá manejar con seguridad cuando se logre aclarar su sentido metódico-científico y se entienda que el poner al descubierto [*Freilegung*] el campo de cosas primario exige otro tipo de experiencia y de interpretación que los que rigen en las propias ciencias. En la crisis adquiere la investigación científica cierta tendencia filosófica. Con ello las ciencias quieren decir que les hace falta una interpretación originaria [*dass sie einer ursprünglichen Auslegung bedürfen*] que ellas mismas no están preparadas para realizar." M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 17-8.

científico, es la de nuestras convicciones y creencias,⁸³⁰ aquello que damos por obvio y con lo que contamos en nuestro trato habitual con lo ente:

“Visión del mundo es siempre una toma de postura [*Stellungsnahme*] en la que nos mantenemos por propia convicción [*Überzeugung*], sea por una convicción que hemos desarrollado nosotros mismos por nuestra propia cuenta, o por una convicción que simplemente hemos adoptado por influencia de otro o imitando a otros, o a la que meramente nos ha acontecido ir a parar. [...] [E]s la fuerza motriz básica de nuestra acción [*Handeln*] y de toda nuestra existencia, aun en los casos y precisamente en los casos en los que no apelamos expresamente a ella o no tomamos una decisión recurriendo consciente y expresamente a ella.”⁸³¹

Eso sí, en este curso del año 28-9, el análisis de la cotidianidad que hace de fondo sobre el que pueda darse o no el cuestionamiento filosófico se orienta por “la mirada [*Einsicht*] a una existencia que, mientras existe, está ya en un mundo”,⁸³² e incluye, llevándolo a primer término, el andamiaje que acapara y entrelaza la totalidad del ente bajo cierto respecto determinado. Tal es la estrechez -de miras- de la ‘visión del mundo’ y, a la vez, su fortaleza -para darse un mundo fiable-: “La visión del mundo se refiere, pues, tanto al ente que no es de la forma de ser de la existencia (naturaleza en una perspectiva práctica, etc.) como a la existencia, pero no tomando ambos ámbitos uno junto al otro conjuntamente sino en su relación recíproca.”⁸³³

Teniendo esto presente, lo que entonces se habilita con la ‘crisis de las ciencias’, habida cuenta del papel rector que tiene la ciencia para la existencia moderna -para el ‘proyecto matemático de la naturaleza’-, es la posibilidad de haber de nuevo, no el mito, sino auténtica filosofía. En efecto, la constatación de que nuestra habitación del mundo se rige por la ciencia no se acompaña de nostalgia alguna que pida una rehabilitación del mito: “Nuestra existencia

⁸³⁰ Es en este abordaje, en el que no se trata de desestimar lo científico sino de aquilatar lo originario de la ciencia (la pregnancia de su sentido para el hombre actual), en el que habría que leer, así lo pensamos, el siguiente pasaje: “Pues la crisis no es algo que tenga que superarse sino volverse viva [*lebendig werden*], y no para que las ciencias sólo mejoren y progresen sin trabas y más rápido sino para que las ciencias puedan volverse tan existentes [*so existent*] como quieran según su esencia.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 52. [trad. modif.]

⁸³¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 247. A lo que remite la palabra “visión” no es a la contemplación de la *theoría*, en la que se deja ser al ente, sino que se refiere más a una forma de ‘ver’ (*Ansicht*), de entender y de comportarse respecto a la totalidad de lo ente de manera habitual, es decir, sin tematizar esas convicciones, nuestra ‘comprensión del ser’, que sustentan nuestro comportamiento. Sin llegar al punto al que se llega aquí, ya en la Hermenéutica de la facticidad despuntaba la ciencia como algo relativo en último término a la existencia y no al conocimiento, que sería un modo existensivo de afianzarse aquélla. Allí se decía: “No debe verse la ciencia como un sistema de enunciados y contextos de justificación, sino en cuanto algo en lo que el existir fáctico [*faktisches Dasein*] viene a entenderse consigo mismo.” M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 96.

⁸³² M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 246. [trad. modif.]

⁸³³ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 374. [trad. modif.]

⁸³⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 248. [trad. modif.]

fáctica actual es científica, y ya no nos es posible borrar [*ausstreichen*] de nuestra existencia esa cientificidad. Pero esto no significa que estemos irremediabilmente abandonados a sus malas consecuencias o que fuese de desear el retorno a una existencia precientífica [*Das besagt freilich nicht, wir seien rettunglos den üblen Folgen preisgegeben oder es sei ein vorwissenschaftliches Dasein zurückzuwünschen*].”⁸³⁴

Lo que sí se señala, en cambio, al hablar del final de un modo de existir el hombre según las coordenadas de la ciencia vigente, es la posibilidad para darse originariamente la filosofía. Pues, ciertamente, es la quiebra de sentido, de su totalidad -aquello que posibilita ciertas experiencias señaladas en *Ser y tiempo* y que abren hacia lo propio de la existencia- la que abre a esa posibilidad para lo filosófico -recuérdese el ‘asombro’ filosófico, la perplejidad platónica ante el ‘hundimiento’ del decir, de que no se sepa ya a qué refiere la palabra ‘ente’-: “[L]a atención expresa a la visión del mundo sólo surge precisamente en los casos en que se ha roto [*zerbrochen*] una visión del mundo unitariamente cerrada y omnidominante que, precisamente por ser así no se hacía notar como visión del mundo. [...] [S]iempre que queda rota una visión unitaria del mundo y una cultura unitaria es cuando el problema de la visión del mundo se vuelve vivo.”⁸³⁵

La quiebra de sentido, por lo tanto, se produce en último término a nivel existencial, y no a nivel teórico o pragmático. Tiene más que ver con la desafección y falta de pregnancia de ese sentido que con la imposibilidad de conocer más y mejor el mundo o con la de hacer y reelaborar técnicamente el mundo en la dirección en la que se lo proponga el hombre. Se vuelve urgente romper con una misma tendencia a la autofundamentación que Heidegger localiza en las distintas ciencias.⁸³⁶ Y es ese volver a ‘limitarse a sí misma’

⁸³⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 173. [trad. modif.]

⁸³⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 246. [trad. modif.]

⁸³⁶ Tal como, muy sumariamente, pasaba revista Heidegger en el año 25, en relación a las ciencias: en las matemáticas, a raíz del “conflicto entre *formalismo* e *intuicionismo*”, ocurre que “en la ciencia que parecía más firmemente estructurada se ve la tendencia a poner toda la ciencia sobre fundamentos nuevos y más originarios”; en la física, la teoría de la relatividad “[n]o busca relativismo alguno, sino todo lo contrario: su verdadera pretensión es [...] hallar el en-sí de la naturaleza”; en la biología, “se ha puesto el empeño en llegar a explicar el sentido de ese ente que es ‘lo vivo’, ‘el organismo’”; en las “ciencias de la historia” se ha vuelto central “la cuestión de la propia realidad histórica”; en la teología, se “quiere llegar a explicar originariamente el ser del hombre para con Dios; esto es, ir desprendiendo la cuestión fundamental acerca del hombre de la sistemática tradicional de la dogmática”. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 18-9. En definitiva: “Por todas partes encontramos que se ahonda en la comprensión originaria para con las cosas mismas [*Überall sehen wir das Vordringen zu einem ursprünglichen Verständnis zu den Sachen selbst*]. Las leyes del progreso según las cuales se revoluciona la ciencia son distintas en cada ciencia particular, puesto que es distinto el modo de ser de lo que se hace experiencia y del hacer la experiencia, porque los estados de cosas se hallan en relaciones fundamentales determinadas con el hombre, porque las propias ciencias no son sino posibilidades concretas del Dasein humano, posibilidades concretas de expresarse acerca del mundo en el que está y acerca de sí mismo [*weil die Wissenschaften selbst nichts anderes sind als konkrete Möglichkeiten des menschlichen Daseins selbst, sich über seine Welt, in der es ist, und über sich selbst auszusprechen*].” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 19-20. [trad. modif.] Un repaso similar -sobre la misma tendencia hacia la totalidad del sentido desde las

la ciencia como posibilidad auténtica de la existencia lo que podría evitar dicha tendencia, si es que, como se decía años atrás, “las ciencias no quieren ser una empresa azarosa, cuya única razón de ser se funde en que continúa la marcha de la tradición [*dass sie sich auf den bisherigen traditionellen Gang berufen*], sino que desean extraer sus posibilidades de ser del sentido que tengan para la existencia humana.”⁸³⁷

La quiebra se refiere a ese modo de habitar el mundo que es el que ha posibilitado que haya filosofía y, por ende, ciencia. Ésta se considera aquí como uno de los modos posibles de la existencia de aferrar el mundo, de darse ‘una visión unitaria’ de él, en la que lo que cuenta en último término es la seguridad de la existencia, la ‘familiaridad’ que logra en ese mundo, el sentido que tiene, y no la certeza de un conocimiento en cuanto tal ni el procurarse sin más las condiciones materiales de subsistencia. Lo que está en cuestión no es, por tanto, cierto modo de mirar al mundo que haya que enmendar (tal como, anteriormente, en el proyecto ontológico-fundamental, se intentaba reorientar la tendencia objetivante de las ciencias), sino el mundo mismo que se sostiene, que toma suelo, gracias a esa forma de mirar que así lo ha constituido. Lo que está en crisis no es, ciertamente, la ciencia en su sentido griego originario, olvidado por completo el ideal del *bíos theoretikós*, en cuya ‘actitud teórica’ nos dice Heidegger que “viene esencialmente determinada no solamente la idea occidental de ciencia, sino también la de filosofía”.⁸³⁸ Lo que está en crisis es la utilidad de la ciencia, o sea, la pregnancia de esa deriva vigente en la que lo científico está dominado por lo técnico como forma de asentarse en un mundo. Por lo tanto, lo que, a pesar de su efectividad, hace aguas por haber perdido el sentido es cierta “tendencia a la elaboración, a la dominación y a la dirección del ente [*Tendenz der Bearbeitung, Beherrschung und Lenkung des Seienden*]. La *téchne* no solamente es una forma previa [*Vorform*] de *epistémé*, sino que entra esencialmente en ella [*geht wesentlich in sie ein*]; dominar el ente, dirigirlo, hacer utilizable el conocimiento, no es algo a lo que sólo se aspire en la técnica en sentido

matemáticas, la física, la biología, la química, la filología, la historia y la teología- se vuelve a hacer en M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 49-50.

⁸³⁷ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 20. [trad. modif.]

⁸³⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 179 [trad. modif.] Lo que caracteriza esa “actitud teórica [que] representa el ideal supremo de vida” es la contemplación de los entes, dejando que hablen desde sí mismos, un “sumirse en la vista que algo ofrece, un demorarse mirando algo que nos sobrecoge [*im An-blick aufgehen, im überwältigenden Anblick verweilen*] [...] un demorarse contemplando el todo del mundo [*verweilendes Betrachten des Ganzen der Welt*]”. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 180-1. [trad. modif.] Más en concreto, se trata de un “demorarse en lo permanente [*Verweilen beim Bleibenden selbst*]”, en lo que tiene “el carácter de la constancia [*Charakter des Beständigkeit*]” (M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 188 [trad. modif.]), es decir el hacer manifiesto, el desocultar, el ente considerado esto como una acción, en cuanto es un hacer que suceda, por medio del demorarse, la verdad: “el *theorein* consiste en el *aletheuein* [...] [L]a acción es llevar al acontecer el desocultamiento, la verdad [*das Handeln ist ein zum Geschehen-bringen der Unverborgenheit, der Wahrheit*]”, un “dejar que suceda la patencia [*Offenbarkeit geschehen lässt*]” (M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 189 [trad. modif.]), lo que constituye “ser-en-la-verdad por mor de la verdad [*In-der-Wahrheit-sein um der Wahrheit willen*]”. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 192.

estricto, sino también en toda praxis profesional.”⁸³⁹ Y, leyendo a continuación de esto, se incide en el contraste entre la ciencia y la filosofía: “La ciencia tiene siempre por meta el ‘rendimiento’ [*Leistung*], la filosofía la ‘formación’ [*Bildung*], en el fundamental sentido de la *paideía* platónica.”⁸⁴⁰

Ahora bien, cuando Heidegger pase a analizar la relación entre filosofía y ‘visión del mundo’, la distancia entre poner en cuestión el mundo y asegurarlo -entre la filosofía como la ‘formación’ de un mundo y la ciencia, como sacar rendimiento del que hay- quedará inscrita en la distancia entre el trascender de la existencia y su modo existensivo de habitar un mundo. Lo que prevalece en el análisis es la ya señalada ‘concepción positiva de la existencia’, desde la que se ‘explican’ los diferentes modos existivos habidos según cómo esté desplegada ahí la trascendencia de la existencia -Heidegger hablará, en concreto, de una “interpretación reconstructiva”-⁸⁴¹. Atendiendo a dicho despliegue, habida cuenta del carácter histórico de la existencia, “se obtienen las etapas históricas que se determinan desde la historicidad esencial de la existencia.”⁸⁴² Es en esa perspectiva donde, en lo tocante ahora al mito, “puede señalarse hasta qué punto pertenece a la trascendencia misma, como diferente de forma esencialmente ontológica, el comprender del ser *qua* supra-poder [*Übermächtigem*], *qua* santidad [*Heiligkeit*]”.⁸⁴³

⁸³⁹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 238. [trad. modif.]

⁸⁴⁰ *Ibid.*

⁸⁴¹ “El hecho de que nuestra existencia actual sea una existencia científica condiciona, empero, el modo en que llegamos al conocimiento e interpretación [*Interpretation*] de la existencia precientífica. Si la existencia científica sólo es posible sobre la base de la precientífica, entonces esta última yace siempre también en la existencia científica. [...] Pues bien, para conocer la existencia precientífica, precisamente porque la nuestra es una existencia científica, no tenemos más remedio que escoger el camino de la reconstrucción [*Rekonstruktion*]. [...] En la cuestión de cómo se estructura en su esencia la existencia precientífica hay que distinguir además la concepción [*Auffassung*] que tal existencia tiene de sí misma de aquella concepción que se sigue de una interpretación reconstructiva [*eine rekonstruierende Interpretation*]. Para esta última, aquella primera concepción forma parte de su objeto en tanto que pertenece a la existencia precientífica y constituye su autointerpretación expresa [*ausdrückliche Selbstausslegung*]”. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 174. [trad. modif.] Lo que se pone a la base de esa ‘interpretación reconstructiva’ es “el modo esencial de la existencia [*Wesensart des Daseins*]” (*Ibid.*), es decir, de qué forma se articula ahí la complejidad estructural de la existencia en su trascendencia.

⁸⁴² Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 375. [trad. modif.]

⁸⁴³ Se lleva a cabo, por tanto, lo que se decía el semestre anterior que estaba pendiente de analizarse. Volviendo a traer aquí lo que se ha citado en otra parte: “El problema de la trascendencia debe retrotraerse a la cuestión de la temporalidad y la libertad y sólo desde ahí puede señalarse hasta qué punto pertenece a la trascendencia misma, como diferente de forma esencialmente ontológica, el comprender del ser *qua* supra-poder [*Übermächtigem*], *qua* santidad [*Heiligkeit*]. No se trata de demostrar ónticamente lo divino en su ‘Dasein’, sino de esclarecer el origen de esta comprensión del ser a partir de la trascendencia del Dasein, es decir, aclarar que esta idea de ser pertenece también a la comprensión del ser en general. [...] Sólo a partir de la esencia del ser y la trascendencia, sólo a partir de la dispersión total, que pertenece a la esencia de la trascendencia y en esta dispersión [...], se puede entender esta idea del ser como supra-poder [*Übermacht*] [...] (Sigue teniéndose que pensar

En esta rearticulación del mito y de la ciencia que hace Heidegger a partir de la estructura de la existencia, ambos como una respuesta concreta con la que parapetarse ante lo sobrepotente del ser y ante lo amenazante de la existencia, se busca acreditar en la ‘comprensión del ser’ -la que rija en los distintos modos existenciales habidos- la complejidad estructural que la analítica de la existencia ha encontrado profundizando en la cotidianeidad de nuestras sociedades modernas. Así pues, la ciencia vigente, vista como ‘producción de teoría’ y estando orientada desde la técnica, es un destino. A él pertenece igualmente la filosofía cuando se convierte en una forma de asegurar lo vigente, cuando su cuestionamiento se rige por una “técnica de ese preguntar [*Technik solchen Fragens*]” que “conduce a la filosofía” [*Philosophie treibt*]”,⁸⁴⁴ de tal forma que ésta se vuelve “inofensiva [*unschädlich*]”.⁸⁴⁵ Lo que hay entre la diferente interpretación del ente para la ‘verdad mítica’ y para la ‘moderna’ o ‘científica’ no es el relato de un perfeccionamiento de lo humano sino la historia de esa existencia ‘occidental’ cuya ‘comprensión de ser’ se rige por la ciencia: “Nuestra actual existencia europea-occidental es una existencia científica, en cuanto que el desocultamiento del ente está determinado y acuñado por conocimientos científicos [*Unser heutiges europäisch-abendländisches Dasein ist ein wissenschaftliches, sofern die Unverborgenheit des Seienden mit durch wissenschaftliche Erkenntnisse bestimmt und geprägt ist*].”⁸⁴⁶

Uno de los corolarios al análisis que Heidegger hace ahora de las dos “posibilidades básicas [*Grundmöglichkeiten*] de visión del mundo”⁸⁴⁷ -la mítica y la ‘visión del mundo’ que llamará ‘posicionamiento’ (*Haltung*)-⁸⁴⁸ afectará a la consideración previa que, según leemos en el curso del año 25, Heidegger tenía sobre el asunto del mito, asociado allí a lo supersticioso e irracional y arrinconado en la contraposición usual con la ciencia. Visto a esta otra luz metaontológica, la del curso del 28-9, y tras el abordaje de la ‘existencia primitiva’ en *Ser y tiempo*, el análisis de la actividad científica como parte integrante de la ‘visión moderna del mundo’ se revuelve contra esa imagen de una ‘superación’ o ‘sustitución’ de lo mítico en las sociedades en las que rige la ciencia. No hay un progresivo avance desde la interpretación mágica hacia la explicación racional; se está hablando de dos mundos distintos.⁸⁴⁹

aún: ser y *daimónion* o comprensión del ser y *daimónion*. ¡Ser qua fundamento! Ser y nada: angustia.” M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 194 n.

⁸⁴⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 410. [trad. modif.]

⁸⁴⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 397.

⁸⁴⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 172. [trad. modif.]

⁸⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 374. [trad. modif.]

⁸⁴⁸ Desde esta visión del mundo que es el ‘posicionamiento’ es desde donde podrá darse o no filosofía, es decir, una actitud interrogante que pregunta por el ser. En estas páginas vamos a intentar exponer en qué sentido afirma Heidegger que “el filosofante ha de situarse [*verlegen*] expresamente en la forma de existencia [*Existenzweise*] determinada por el posicionamiento”. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 424.

⁸⁴⁹ “La existencia mítica carece de ciencia, no porque los hombres fueran tontos para ella sino porque en su modo correspondiente de ser-en-el-mundo en la existencia mítica algo así no era posible.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 381. [trad. modif.]

También en contraste con ese texto del año 25, una vez que se piensa aquí en la ciencia como un modo de asegurarse el mundo se entiende mejor la búsqueda de un sentido desde el que las propias ciencias estaban tratando de legitimar su actividad. Legitimación que buscaba cada ciencia dentro de su ámbito y con sus propias herramientas, algo que, en aquel momento, a la altura del año 25, Heidegger denunciaba como una recaída en lo supersticioso del mito, entendido, como decimos, aún en contraste con la actividad científica.⁸⁵⁰ Repasemos, entonces, cómo aparecen rearticulados en el curso del año 28-9 la ciencia, la filosofía y el mito, reparando especialmente en aquello de éste último de lo que no se pueden desprender las dos primeras sino que, más bien es parte constitutiva de ellas allí donde se dan auténticamente.

Para ello, hay que precisar que el abordaje de las ‘visiones del mundo’, del ámbito de las convicciones y de los distintos modos de ‘comprensión de ser’ en los que la existencia habita el mundo, se sustenta en dos perspectivas:

- (1) la que se centra en la distancia entre lo existencial y lo existivo como la distancia entre una esencial ‘falta de asidero’ (*Haltlosigkeit*) de la existencia y un darse ‘asidero’ (*Halt*), entre un ‘tener que configurar un mundo’ o un ‘haber ya mundo’. La falta de asidero no remite al plano fáctico, al óntico-existivo, sino al ontológico-existencial, es decir, “que toda existencia fáctica, en cuanto existe, tiene que haber ganado ya, de una manera u otra, un asidero [*dass jedes faktische Dasein, sofern es existiert, je schon so oder so einen Halt gewonnen haben muss*].”⁸⁵¹ Esta distancia se hace patente al enfocar en lo que, siguiendo a la Ontología fundamental, correspondería a la ejemplaridad del ‘ente ejemplar’ que es la existencia, pues su ‘tener que ser’ es la tensión de estar despuntando y, a la vez, de estar como ente en medio de lo ente, ‘entregado a él’.⁸⁵² Dicha tensión del existir es la que hay entre la ‘carga’ de lo ya proyectado, del ‘haber ya mundo’ en el que se encuentra la existencia, y el ‘hacia dónde’ del mundo que, en ese respecto de ‘hacer mundo’ o ‘mundear’, apunta a lo libre, al

⁸⁵⁰ En relación a la conferencia de M. Weber sobre la ciencia -cfr. “La ciencia como vocación”, de 1919, en M. Weber, *El político y el científico*, trad. esp. F. Rubio, Alianza, Madrid, 1972, pp 180-231-, comenta Heidegger: “Si recordamos la discusión que siguió a la conferencia de Max Weber, nos hallamos verdaderamente desesperados con las ciencias y su sentido. Se considera que el punto de vista de Max Weber es el de la desesperación y el desvalimiento ante las ciencias; se desea dar de nuevo sentido [*einen Sinn geben*] a la ciencia y a la labor científica, y se propone hacerlo levantando sobre la ciencia una concepción del mundo, con lo cual se está construyendo una concepción mítica de la ciencia [*man will der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Arbeit wieder einen Sinn geben und versucht das, indem man darüber eine Weltanschauung baut und da aus eine mythische Auffassung der Wissenschaften konstruiert*].” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 17.

⁸⁵¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 353. [trad. modif.]

⁸⁵² “Sólo porque la existencia es un ente tal que le va a sí mismo su ser, está entregado [*preisgegeben*] al ente y, ciertamente, de manera necesariamente esencial. [...] [L]a existencia está abierta [*erschlossenes*]; el ente que no es ella le es patente [*offenbar*]; pero ahora se muestra esto no en el sentido de un mero conocimiento sino que, por cuanto la existencia esencialmente sale fuera de sí [*aus sich heraustreten ist*], está entregada al ente y su sobrepoder [*Übermacht*] y, ciertamente, no sólo como el sobrepoder de algo así como lo violento de la naturaleza [*Naturgewalten*] sino también los poderes y violencias [*Mächten und Gewalten*] que la existencia alberga en sí misma en cuanto ente [*als Seiendes in sich selbst birgt*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 340-1. [trad. modif.]

trascender.⁸⁵³ ‘Mundear el mundo’, por lo tanto, apunta a eso libre que hay en lo no liberado, de tal forma que el ‘desde donde’ -aquella interpretación de lo ente en la que se está y que se tiene por obvia- se destapa como ‘hacia dónde’, es decir, que lo libre es una vuelta sobre la ‘comprensión del ser’, captada como el respecto bajo el que se reúne lo ente en su totalidad y desde donde se mira a cada ente.⁸⁵⁴ En este volver sobre lo que ya se está, se hace hincapié en que lo que le compete a la mirada filosófica no es partir de una distancia asegurada respecto del tema de análisis sino un verse envuelta y devuelta a ello. No se trata de extraer las estructuras ontológicas quitando de en medio lo óntico sino de captarlas ahí mismo en esa ‘totalidad’ de lo ente:

“Comprender de antemano el ser del ente, desbordando lo ente para volver a ello [*Das Sein des Seienden vorgängig verstehen, das Seiende übersteigend auf es zurückkommen*], no es un mirar inofensivamente hacia abajo a las contingencias del ente fáctico desde las alturas libres de peligro de un saber esencial de tipo apriorico sino que ‘trascender el ente’, es decir, ‘ser-en-el-mundo’, es ‘estar entregado al ente’. Sólo la entrega de una existencia fundada en el por mor de sí mismo a un ente también en sí mismo [*Nur die im Umwillen seiner selbst gegründete Preisgegebenheit des Daseins an das Seiende, auch an es selbst*], posibilita una confrontación [*Auseinandersetzung*] y un comportamiento [*Verhaltung*] con el ente. Sólo en ese comportamiento que hace confrontación surge la posibilidad de un fracasar o triunfar cada vez fáctico, las posibilidades de no estar en peligro, de tranquilidad y seguridad, de bienestar y de dominio [*Herrschaft*] sobre el ente.”⁸⁵⁵

⁸⁵³ “[L]as expresiones *kósmos*, *mundus*, mundo, tienen un doble significado: un significado vulgar, el ente en tanto que naturaleza, y un significado filosófico, que, sin embargo, conceptualmente no está articulado de forma expresa. [...] [N]osotros afirmamos que la existencia no se relaciona ocasionalmente con el mundo [...] sino que la relación con el mundo pertenece a la esencia de la existencia [...] El ser-en-el-mundo es la estructura de la trascendencia, del desbordar [*In-der-Welt-seins ist die Struktur der Transzendenz, des Überstiegs*]. Lo que desborda es la existencia; lo que es desbordado, es el ente en su totalidad; hacia donde el desbordamiento se realiza, es el mundo. Pero este ‘hacia dónde’ no es ningún ente.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 254 [trad. modif.] Eso que es el mundo, en el desbordamiento, que sobrepasa a la totalidad del ente, es el “espacio de libertad” en el que la existencia permanece: “El hacia dónde del desbordar es aquello en lo que la existencia como tal se mantiene [*Das Woraufzu des Überstiegs ist das, worin das Dasein als solches sich hält*]. Trascender significa ser-en-el-mundo.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 319 [trad. modif.].

⁸⁵⁴ Lo importante, en lo tocante al carácter esencial del ser-en-el-mundo de la existencia, no es sólo que sea el ‘hacia dónde’ de la trascendencia sino que ese extrañamiento en el que se gana, desbordándolo, al ente en su totalidad es también el ‘desde donde’ que marca el modo de comportarse la existencia con el ente: el “en su totalidad [*im Ganzen*]” del ente “es el hacia dónde en el que el desbordamiento del ente se cumple [*sich vollzieht*], es el hacia dónde en el que la trascendencia trasciende [*das, woraufzu Transzendenz transzendiert*] y, en consecuencia, es desde donde la existencia, en el comportamiento con el ente, vuelve a éste [*das, von woher das Dasein im Verhalten zu Seiendem auf dieses zurückkommt*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 319. [trad. modif.]

⁸⁵⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 341. [trad. modif.]

En este sentido es en el que se dice que la trascendencia es una ‘falta de asidero’⁸⁵⁶ a la que la existencia, existiendo, le da una respuesta, un modo existitivo de darse asidero que acarrea una noción de verdad para lo ente, o sea, una interpretación determinada acerca de qué es ente y qué no lo es. Se trata, por lo tanto, de reparar en la tensión constitutiva de lo existente desde la que se enfoca a ese estar perdida y dispersa la existencia en lo cotidiano, eso de lo que se partía *in medias res* en el análisis de *Ser y tiempo* y de lo que se iban extrayendo los fenómenos en los que despuntaba la esencial ‘falta de asidero’ de la existencia, su trascender expreso. Pero ahora, en vez de recorrer el camino que va de la comprensión preontológica del ser y llega a su comprensión ontológica, se mira ‘por detrás’, diríamos, de esa comprensión preontológica de modo que aquí no será el punto de partida del que arranca el análisis sino el de llegada. Lo cotidiano se capta, entonces, en su carácter de ser la respuesta que se da a sí la existencia ante su estar expuesta en una esencial ‘falta de asidero’. Lo que para el modo existitivo es esta falta, esa trascendencia que es libertad, es lo que en el análisis existencial se percibe como lo ‘desazonante’, ‘amenazante’, ‘desasosegante’ (*Unheimlichkeit*), aquello de la existencia respecto de lo cual ésta huye -de sí misma- y, en esa huida a los *lógoi*, se asegura un mundo en el que contener dicho fenómeno. Ahora bien, dicha huida, el dar cumplida respuesta a la falta de asidero, no parte de voluntad alguna sino que atiende a la ‘exigencia’ inherente al ‘tener que ser’ la existencia: su trascender tiene que tomar suelo no de manera parcial, respondiendo satisfactoriamente ante ciertos fenómenos, sino por completo -para asegurar esa ‘exigencia’ de “mantenerse en el ser-en-el-mundo” que la visión del mundo logra,⁸⁵⁷ pero es ahí donde reside a la vez el peligro de tapar, para asegurarnos cierta totalidad de sentido, ese carácter tenso del ‘tener que ser’ de la existencia, o sea, el peligro de obturar el fenómeno del mundo en su complejidad.

- (2) El complejo estructural del ser-en-el-mundo (‘ser cabe’, *Sein bei*, ‘ser con’, *Mitsein*, y ‘ser sí mismo’, *Selbstsein*) se despliega existitivamente en uno de sus fenómenos constitutivos, cubriendo los otros, pues “la existencia tiene la tendencia de perderse en

⁸⁵⁶ Del “mantenerse [*Sichhalten*] en el ser-en-el-mundo” se dice que “pertenece necesariamente a la trascendencia, porque ésta está determinada necesariamente por la falta de asidero. Trascendencia – libertad.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 358. [trad. modif.]

⁸⁵⁷ “[E]l ser-en-el-mundo no es ninguna propiedad adherida a la existencia, sino la constitución de ser que, según su esencia, exige que la existencia se mantenga en ella [*die Seinsverfassung, die ihrem Wesen nach verlangt, dass das Dasein in ihr sich hält*]. Cada vez, la existencia es llevada de un modo u otro al cómo [*Wie*] en el que existe, según venga a parar desde ella misma, desde los otros o desde las circunstancias y contingencias. También lo que no nace de una decisión propia y expresa, que es lo más frecuente en la existencia, tiene que ser apropiado retrospectivamente de alguna manera [*so oder so rückgreifend angeeignet werden*] [...] tiene de alguna manera que asumirse o rechazarse en el cómo de nuestra existencia [*so oder so in das Wie des Daseins aufgenommen oder verworfen worden ist*]. El ser-en-el-mundo es, por completo, aquello en lo que nos mantenemos [*Durch und durch ist das In-der-Welt-sein solches, worin wir uns halten*]. Al mantenerse en el ser-en-el-mundo le llamamos ‘visión del mundo’ [*Das Sichhalten im In-der-Welt-sein ist das, was wir mit Weltanschauung meinen*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 353-4. [trad. modif.]

una de sus relaciones, de sumirse en ella, de absolutizarla.”⁸⁵⁸ Es lo que en *Ser y tiempo* se localiza como el ‘estar perdida’ la existencia, la ‘dispersión’ (*Zerstreuung*) de partida en la que está y que no es sino el afianzamiento de un mundo que se da tal modo existensivo o tal otro.⁸⁵⁹ La dispersión en la que cotidianamente está la existencia es el resultado de la tendencia, esencial a la existencia, a interpretar la totalidad del mundo desde uno de los fenómenos: “La existencia puede detenerse [*aufhalten*] predominantemente en el convivir [*Miteinandersein*], puede agotarse [*aufgehen*] predominantemente en quehaceres con las cosas [*Beschäftigung mit Sachen*], puede predominantemente perderse [*sich verlieren*] en una reflexión sobre sí [*Selbstreflexion*].”⁸⁶⁰ El hecho de que predomine una de las estructuras quiere decir que es preciso algún tipo de equilibrio en el que se mantengan en segundo plano las otras estructuras, que no desaparecen dada su cooriginariedad en la existencia, pero que sí quedan sin desplegarse en sus posibilidades existativas. Hay, así pues, una ‘nihilidad’ (*Nichtigkeit*) inherente a este volcado existativo de las estructuras de la existencia; por ejemplo, en una existencia en la que predomina el estar en medio de la totalidad del ente, no se puede desplegar la existencia como sí mismo. El predominio de una estructura se hace “siempre a costa del existir en las otras”,⁸⁶¹ de modo que “en la particularización hay necesariamente una restricción interna de la verdad de la existencia [*in der Vereinzelung notwendig eine Einschränkung der Wahrheit des Daseins liegt*]”, es decir, que “la patencia [*Offenbarkeit*] es en sí a la vez ocultamiento [*Verborgenheit*], no-verdad [*Un-wahrheit*] en un sentido esencial”.⁸⁶² Y ello, como decimos, por cuanto la existencia fáctica es ya un predominio de uno de los aspectos de la existencia en detrimento de los otros.⁸⁶³ Más certeramente, dicha “no-verdad no es tanto la del simple ocultamiento [*blossen Verborgenheit*] cuanto la no verdad que propiamente llamamos así: la apariencia, la equivocación, la obnubilación, la ceguera. No tiene que ver con la restricción cuantitativa [*die quantitative Einschränkung*] de lo que se puede saber, sino con la restricción cualitativa [*die qualitative Einschränkung*] en relación a qué es accesible fácticamente.”⁸⁶⁴ Así pues, no se trata de obcecarse en el análisis del ente en su

⁸⁵⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 399. [trad. modif.]

⁸⁵⁹ “En cuanto uno-mismo, cada Dasein está *disperso* [*zerstreut*] en el uno y debe llegar a encontrarse. Esta dispersión [*Zerstreuung*] caracteriza al ‘sujeto’ de ese modo de ser que llamamos la absorción [*Aufgehen*] ocupada en el mundo que comparece inmediatamente.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 153.

⁸⁶⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 349. [trad. modif.]

⁸⁶¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 349. [trad. modif.]

⁸⁶² M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 350. [trad. modif.]

⁸⁶³ En lo existativo, cada una de estas estructuras “se determina a partir de la condición de arrojada [*Geworfenheit*], es decir, el ser-con los otros [*Mitsein mit Anderen*] está restringido a un círculo determinado; el ser cabe lo que está ahí delante [*Sein bei Vorhandenem*] está restringido a una determinada accesibilidad, a un modo, cercanía y alcance de la manifestabilidad de lo ente; la relación consigo mismo [*Bezug zu sich selbst*] está restringida a unas determinadas posibilidades de comprenderse y para la confrontación consigo mismo.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 351. [trad. modif.]

⁸⁶⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 350-1. [trad. modif.]

comparecencia para solventar ahí lo que de no-verdad haya⁸⁶⁵ sino de advertir que dicha interpretación del ente viene orientada ya por una noción de verdad, por una decisión respecto a qué es ente, decisión que rige en nuestra ‘comprensión del ser’. Se trata, por tanto, de tener en cuenta el lugar propio de “esta no verdad, y nihilidad, que acontece en la existencia misma [*Diese im Dasein selbst geschehende Unwahrheit und damit Nichtigkeit*]”.⁸⁶⁶

Para articular ambas perspectivas -la tensión entre ‘falta de asidero’ y ‘darse asidero’ y la tensión entre los fenómenos del complejo estructural de la existencia- Heidegger se sirve aquí de la noción kantiana de ‘juego de la vida’.⁸⁶⁷ Noción que, llevada a su filosofía, se transforma en el peculiar ‘juego’ (*Spiel*) entre las estructuras de la existencia en el que va dándose ésta asidero de un modo u otro -dicho ontológico-fundamentalmente, se trata de captar la variabilidad y especificidad de ‘lo cotidiano’ en los modos existenciales habidos-. De este juego es constitutiva una ‘nihilidad’ al nivel de la trascendencia de la que deriva esa otra nihilidad inherente a cada modo existencial, en cuanto ‘no’ poder abrirse desde el predominio de una estructura a las posibilidades de las otras estructuras. Para el modo existencial que vive inmerso en su mundo, el fondo lúdico sobre el que se mueven los comportamientos con el ente le queda oculto. Tener noticia de este “originario juego de la trascendencia [*ursprünglichen Spiel der Transzendenz*]” nos haría caer “en el espanto [*in Entsetzen*]”, al ver que ‘estamos puestos en juego’ (*auf ein Spiel gesetzt zu sein*) allí donde habitualmente vemos reglas, normas y seguridad.⁸⁶⁸ Sin embargo, visto desde el trascender de la existencia, lo amenazante se acompaña de una tarea, de la ‘indicación’ (*Anweisung*) a tener que darse un mundo: “Estar puesto en juego, es decir, ser-en-el-mundo, es en sí mismo ausencia de asidero [*Haltlosigkeit*], es decir, el existir de la existencia tiene que crearse tal asidero [*das Existieren des Daseins muss sich Halt beschaffen*].”⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ Esa no-verdad no es algo achacable al ente que se pueda subsanar profundizando en él. El problema de la no verdad no se encuentra en el nivel del ente como tal: “La restricción [*Schranke*] no viene tanto de fuera, de la plenitud [*Fülle*] del ente” (M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 350 [trad. modif.]) cuanto de ese predominio de una posibilidad arrojada de la existencia y que va en detrimento de las otras. Es ese predominio el que restringe la ‘plenitud del ente’ bajo uno u otro respecto y que se puede acreditar en la ‘comprensión de ser’ en la que se está -por ejemplo, en el modo de existencia moderno, va de suyo que el ser de lo ente es lo más universal y evidente. Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 26-7.

⁸⁶⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 351. [trad. modif.]

⁸⁶⁷ “El concepto existencial de mundo, que Kant introduce, aunque de ninguna manera puede decirse que esté filosóficamente elaborado y ni siquiera convertido en problema, apunta, sin embargo, en la dirección de un problema, en cuanto que se refiere precisamente al todo de aquello que Kant llama el ‘juego de la vida’, un todo que, en su estructura de ser, tiene, manifiestamente, un carácter enteramente distinto que el ser de la naturaleza”. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 320.

⁸⁶⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 325-6. [trad. modif.] Para el caso del modo vigente de existencia: “Al horizonte bien estrecho y escaso del entendimiento humano común se le antoja que lo categorial (si es que llega a hacerse una idea de lo categorial) es lo estable y, por tanto (lo cual no es sino el reverso de esta manera de ver las cosas), cuando eso que se consideraba sólido se pone en movimiento, se vuelve líquido, empieza a fluir, el entendimiento humano común sólo sabe ya una cosa: prorrumpir en lamentaciones contra el relativismo.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 327.

⁸⁶⁹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 353. [trad. modif.]

En dicha tarea despunta la ‘nihilidad’ originaria del trascender de la existencia, que “constituye lo más positivo [*das Positivste*]” suyo: el “por mor de sí y el estar arrojado”.⁸⁷⁰ La nihilidad originaria que, como hemos visto, no tiene que ver con la ‘plenitud’ del ente, atañe ciertamente al estar arrojada la existencia, al hecho de que “constantemente [*ständig*] puede también no existir ya más, es decir, que el no-existir-ya-más es una constante posibilidad de ella”,⁸⁷¹ lo cual se traduce en que la existencia “es impotente [*ohnmächtig*] frente al hecho de que ella existe y no que no exista [*existiert und nicht nicht existiert*]”.⁸⁷² Eso sí, también la existencia, en cuanto es “el ente que es por mor de sí mismo”, es decir, el ente cuyo comprender el ser, cuyo irle su ser que nunca es indiferente a sí mismo, está atravesada y constituida esencialmente por un ‘no’. En la comprensión de ser, de ese por-mor-de-sí interesa ahora, como parte del ‘tema’ de la ‘interpretación reconstructiva’ que lleva a cabo aquí Heidegger, su decidirse por un modo u otro de mantenerse en la tensión entre la trascendencia y el darse un asidero, aunque esto suela ocurrir en el encubrimiento completo de su estructura.⁸⁷³ En este caso, la denegación en el poder-ser remite a la tensión misma entre la existencia y lo existensivo, una denegación constitutiva de la estructura de la existencia pues “esta nihilidad contiene en sí la indicación [*Anweisung*] al asidero [*Halt*], la necesidad de la decisión [*Notwendigkeit der Entscheidung*].”⁸⁷⁴ Por lo tanto, ese ‘carácter del no’ (*Nicht-charakter*) de la existencia, su nihilidad, es “la fuerza propia de la existencia de la existencia [*eigentliche Kraft der Existenz des Daseins*]; y, ciertamente, de ninguna manera puede decirse que la nihilidad de la existencia radique solamente en el estar arrojada [*Geworfenheit*] la existencia”.⁸⁷⁵ Al ser el lugar de esta nihilidad originaria la tensión misma entre falta de asidero y el darse asidero, por eso, la visión del mundo es “un ingrediente necesario del ser-en-el-mundo, de la trascendencia”,⁸⁷⁶ porque respondiendo ante la esencial falta de asidero de la trascendencia da cumplimiento a una exigencia de la estructura del ser-en-el-mundo.⁸⁷⁷ Si, en cuanto juego, el ser-en-el-mundo es

⁸⁷⁰ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 347.

⁸⁷¹ *Ibidem*.

⁸⁷² M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 350. [trad. modif.]

⁸⁷³ “Este ‘por mor de sí’ [*Umwillen-seiner*] es el que constituye el sí-mismo [*Selbst*] como tal. [...] En el por mor de sí, el ente que llamamos existencia viene desvelado [*enthüllt*] de tal suerte que queda siempre puesto delante [*vor... gestellt ist*] de su poder-ser más propio, y ante él ha de decidirse acerca de cuál puede ser su ser más propio en relación con las posibilidades de ser que esencialmente le pertenecen, a saber: el ser-con con los otros, el ser-cabe lo que está-ahí-delante y el ser-sí-mismo.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 339. [trad. modif.]

⁸⁷⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 353. [trad. modif.]

⁸⁷⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 350. [trad. modif.] “La existencia existe constantemente a lo largo de este borde del no [*Das Dasein existiert ständig entlang diesem Rande des Nicht*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 347. [trad. modif.]

⁸⁷⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 338.

⁸⁷⁷ Estructura del ‘ser-en-el-mundo’ que es “aquella constitución del ser [*Seinsverfassung*] que por su propia esencia exige [*verlangt*] que la existencia se mantenga en ella [*dass das Dasein in ihr sich hält*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 353. [trad. modif.]

“ausencia de asidero”, la visión del mundo es el tenso “mantenerse en el ser-en-el-mundo [*Sichhalten im In-der-Welt-sein*]”.⁸⁷⁸

Lo que busca Heidegger aquí, en parangón con los requisitos fenomenológicos de algunos análisis de *Ser y tiempo*, como el de que es preciso dar cuenta del ‘fenómeno completo’ de la existencia, es captar las estructuras de la existencia en su unidad, o sea, dar con aquello “que nos permita aprehender en su carácter unitario ese acontecer [*Geschehen*] que en el fondo define lo que llamamos trascendencia.”⁸⁷⁹ Se trata, por tanto, de no poner en peligro en el análisis la congruencia de la ‘concepción positiva de la existencia’ de la que se parte, de no perderse en lo existencial sin amarrarlo al fenómeno unitario de la existencia. Por eso, las distintas habitaciones del mundo confluyen en el ‘mantenerse’ a sí la existencia, o sea, que la dispersión remite siempre en este análisis de algún modo a una ‘unidad’: “La existencia se mantiene en la unidad de la dispersión en una manifestabilidad. Ser-en-el-mundo es siempre ser-en-la-verdad [*Dasein hält sich in der Einheit der Streuung in einer Offenbarkeit. Das In-der-Welt-sein ist immer In-der-Wahrheit-sein*].”⁸⁸⁰ Tan verdad es la ‘verdad mítica’, cuya unidad consiste en la ‘totalidad de la dispersión’⁸⁸¹ cuanto la verdad del ‘posicionamiento’, cuya unidad consiste en la ‘reunión de la dispersión’.⁸⁸² Ambas visiones del mundo responden ante los distintos sucesos articulándolos en la totalidad de sentido correspondiente. No importa tanto cuál sea el respecto bajo el que hay sentido cuanto que se sostenga en su carácter de totalidad. La ‘indicación’ de la trascendencia de tener que darse un asidero la existencia no atiende, por tanto, a la concreción de una interpretación de lo ente y de su verdad óntica, sino a que, en eso mismo, se procura un modo de ‘mantenerse’ en cuanto ser-en-el-mundo, que es “un mantenerse dentro de posibilidades, en las que la existencia, cada vez fácticamente, tiene que poder darse un asidero.”⁸⁸³ La falta de asidero es el acicate con el que la existencia, que ‘tiene que ser’, se ve impelida en su fáctico estar dispersa en posibilidades. Las posibilidades son, así, “posibilidades de asidero [*Haltmöglichkeiten*]”. En la dispersión, la existencia se rige por una “mirada arrojada de antemano [*vorausgeworfene Blick*]”⁸⁸⁴ hacia esas posibilidades, en la que la tensión entre la

⁸⁷⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 354. [trad. modif.]

⁸⁷⁹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 329 [trad. modif.]

⁸⁸⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 359-60. [trad. modif.]

⁸⁸¹ La existencia mítica está entregada al ente en ‘la totalidad de su dispersión’ (*im Ganzen der Streuung des Daseins*), es decir, no hay respecto alguno de la existencia que haga frente a ese dominio del ente: “El ente se hace patente de primeras exclusivamente en su sobrepotencia, de manera ciertamente continuada [*Das Seiende offenbart sich zunächst ausschliesslich in seiner Übermacht, und zwar durchgängig*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 375-6. [trad. modif.]

⁸⁸² “[E]l posicionamiento es [...] una reunión en sí de la dispersión en la originariedad del existir ahí en el hombre [*in sich Sammlung der Streuung in die Ursprünglichkeit des Da-seins im Menschen*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 399. [trad. modif.]

⁸⁸³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 359. [trad. modif.]

⁸⁸⁴ *Ibid.* [trad. modif.]

trascendencia y la 'visión del mundo', cuando es auténtica, se rige por "la indicación a posibilidades de mantenerse en la verdad."⁸⁸⁵

Dicha 'indicación' para dar, en uno u otro caso, con la 'unidad de la dispersión' se capta, como decimos, a partir de ese 'originario juego de la trascendencia' que ya se ha citado. Una trascendencia que, ciertamente, es un "sobrepasar el ente [*Überstige über das Seiende*]" pero que, en cuanto juego, crea al jugar su propio espacio. Este jugar, en su ejercicio, es el que se da sus propias reglas: "Llamamos jugar [*Spielen*] en este sentido al ser-en-el-mundo, a la trascendencia [...] [E]n este jugar es donde empieza formándose [*bildet*] el espacio, incluso en sentido real y literal, dentro del cual nos encontramos [*antreffen*] con el ente."⁸⁸⁶ Lo central no es el atenerse a las reglas del juego sino que estas se crean, desaparecen y se modifican jugando; para ello, lo que hace del juego que sea tal no es nuestro comportamiento al jugar cuanto nuestro estar entonados por la totalidad del juego. Para acceder a la totalidad 'unitaria' del juego, que es de lo que se trata aquí al recurrir al juego -o sea, captar la trascendencia en la 'unidad de la dispersión'- hay que atender al jugador, no tanto a ese que sigue -o incumple- las reglas cuanto al que disfruta del juego.⁸⁸⁷ En el 'gozar jugando' (*Freude am Spiel*) es donde se juega el juego. El criterio para hablar de un jugador no son las reglas que es necesario seguir en el juego para ser juego, sino el 'entrar en la tonalidad', el 'estar entonado' (*In-Stimmung-sein, Gestimmtsein*), gozando del juego.⁸⁸⁸ Heidegger llega a decir aquí que "a cada tonalidad le pertenece el juego, en el sentido más amplio [*zu jeder Stimmung gehört Spiel in einem ganz weiten Sinne*]. [...] [E]n cada tonalidad hay algo así como un juego [*in jeder Stimmung liegt so etwas wie ein Spiel*]."⁸⁸⁹

En ese estar envuelto en una 'tonalidad' (*Stimmung*), en el 'espacio' (*Raum*) que crea el 'juego' (*Spiel*), no desarrollamos una "posibilidad fáctica" nuestra sino que "nosotros jugamos"⁸⁹⁰ en un sentido más esencial que el de dedicar nuestro tiempo de ocio a tal o cual

⁸⁸⁵ "La falta de asidero que hay en la trascendencia es, así pues, siempre una indicación para las posibilidades del mantenerse en la verdad [*Haltlosigkeit, die in der Transzendenz liegt, ist demnach immer Anweisung auf Möglichkeiten des Sichhaltens in der Wahrheit*]." M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 360. [trad. modif.]

⁸⁸⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 329. [trad. modif.]

⁸⁸⁷ Se trata, por lo tanto, de "apostar sólo por jugar [...] De ningún modo puede mostrar [el jugador] interés en la ganancia misma." Cfr. F. Dostoevski, *El jugador*, donde en cierto momento declara el jugador: "Me atreví a arriesgar [...] y me pude contar de nuevo entre los hombres."

⁸⁸⁸ "[L]o esencial no es el hacer o actuar, sino que lo decisivo en el jugar es precisamente el específico carácter de su estado [*Zustandscharakter*], el peculiar modo de encontrarse-en-ello [*Sich-dabei-befinden*]." Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 324. [trad. modif.]

⁸⁸⁹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 324 [trad. modif.] Esto nos da una idea del ámbito propio de la tonalidad según lo está pensando aquí Heidegger, en el punto de cruce de lo óntico-existencial y de lo ontológico-existencial, algo que vendría implícito en la noción de angustia de *Ser y tiempo*, que es la 'disposición afectiva fundamental' (*Grundbefindlichkeit*) pero que, en cuanto 'sobria angustia' (*nüchterne Angst*) se dice que es una 'tonalidad fundamental' (*Grundstimmung*) (cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 329) o que, al tratarse de "la temporeidad [*Zeitlichkeit*] característica de la angustia", aparece como el "estado de ánimo de la angustia [*Stimmung der Angst*]." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 360.

⁸⁹⁰ "No jugamos porque haya juegos, sino a la inversa, hay juegos porque jugamos" M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 324.

juego. Ese ponerse a jugar, así entonado, es el que va dándose un espacio en el que encontrarse y confrontarse con el ente tal como desde sí comparece, y en el que van coagulando una serie de reglas –“Las reglas se forman [*bilden sich*] tan sólo jugando”-.⁸⁹¹ Estas reglas podrán luego, ciertamente, ‘separarse’ (*ablösen*) en un “sistema de reglas”,⁸⁹² pero ahí, habiendo ‘totalidad normativa’, ya no se tratará de la ‘totalidad unitaria’ que se da en el goce del juego, que es el goce del pensar. Cuando lo que rige en el juego es el goce y el jugar entonado, las reglas se modifican lo que haga falta para poder seguir jugando. Por eso, en este punto, “la regla de juego no es una norma fija, tomada de alguna parte, sino que es transformable [*wandelbar*] al jugar y a través de él. Éste se crea, como quien dice, cada vez su propio espacio, en el que se puede desarrollar, y esto quiere decir a la vez, en el que se puede reformar [*Dieses schafft sich selbst jedesmal gleichsam den Raum, innerhalb dessen es sich bilden und d. h. zugleich umbilden kann*].”⁸⁹³

Lo que resalta ahora Heidegger de ese carácter lúdico de la trascendencia –‘carácter lúdico’ que se compadece, por otro lado, con la “seriedad sagrada [*heiliger Ernst*]” del juego de la que hablará en su momento su alumno H.-G. Gadamer-⁸⁹⁴ es que “todo comportamiento posible es de antemano un haber entrado ya en el juego de ese juego”.⁸⁹⁵ En el caso de Heidegger, esta ‘anterioridad’ ontológica del ‘juego de la trascendencia’ tiene que ver con una “vinculación” que se establece al nivel de la ‘indicación’ inherente al irle a la existencia su ser,⁸⁹⁶ pues juego

⁸⁹¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 324. [trad. modif.]

⁸⁹² Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 325. ‘Sistema de reglas’ rígido y ya definido que puede ejemplificarse con “aquello que Platón llamó las ideas, de las cuales sabemos que quedan por encima del cambio y de las mudanzas del tiempo, es decir, de las cuales sabemos que son eternas; el sistema de las categorías, aun cuando no lo conozcamos completo, es decir, aun cuando no lo conozcamos entero, representa precisamente lo en-sí *simpliciter*, lo en-sí *absolute sumptum*, lo en-sí en absoluto.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 327.

⁸⁹³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 325. [trad. modif.]

⁸⁹⁴ “Es posible distinguir el juego mismo del comportamiento del jugador, el cual forma parte como tal de toda una serie de otros comportamientos de la subjetividad. [...] El jugar está en una referencia esencial muy peculiar a la seriedad. No es sólo que tenga en esta relación su ‘objetivo’. Como dice Aristóteles, el juego es para ‘distraerse’. Mucho más importante es el hecho de que en el jugar se da una especie de seriedad propia, de una seriedad incluso sagrada. Y sin embargo en el comportamiento lúdico no se produce una simple desaparición de todas las referencias finales que determinan a la existencia muy activa y preocupada, sino que ellas quedan de algún modo muy particular en suspenso [*zum Verschweben*]. [...] De hecho el juego sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona [*aufgeht*] del todo al juego. Lo que hace que el juego sea enteramente juego no es una referencia a la seriedad que remita al protagonista más allá de él, sino únicamente la seriedad del juego mismo.” H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 144.

⁸⁹⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 326.

⁸⁹⁶ “Jugar es, [...] aunque se trate de un libre formar [*freies Bilden*], precisamente una vinculación [*Bindung*], pero no como un constructo suelto [*abgelöstes Gebilde*], sino el vincularse formador [*das bildende Sichbinden*] a y en el formar mismo que juega [*das spielende Bilden*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 329. [trad. modif.] Contrasta el carácter vinculante del juego, que remite a una ‘formación de mundo’, *Welt-bildung*, y por tanto, a la formación de una ‘comprensión del ser’, con el de la visión aseguradora del mundo, que apuntala una determinada ‘comprensión de ser’: “lo que llamamos comprensión del ser [*Seinsverständnis*] no tiene el carácter inofensivo de un análisis de categorías [...]”

“se considera como algo que, desbordando, ha saltado sobre sí, como algo que previamente está abierto [*als in sich übersteigend übersprungen, vorgängig erschlossen*].”⁸⁹⁷

Pues bien, la ‘interpretación reconstructiva’ de los modos existenciales habidos, de las ‘visiones del mundo’, juega con la propia ‘visión del mundo’ en la que está, de tal forma que aquella distancia que se ganaba en la angustia y en la ‘llamada de la conciencia’ se logra aquí en una ‘oscilación lúdica’ con la que juega la trascendencia y que capta así la variabilidad de la ‘comprensión del ser’, las distintas cotidianidades específicas que coagulan en un determinado mundo. Así pues, accediendo desde una de las estructuras de la existencia, ‘estar arrojada’ o ‘por mor de sí’, podemos dar con un espacio unitario en el que se articulan de un modo concreto el ‘ser cabe’, el ‘ser-con’ y el ‘ser sí mismo’. Atendiendo a dicha oscilación lúdica lo que se capta es el rastro y la vinculación que hay en el ir de uno a otro a los fenómenos articulados en ese espacio unitario y así acreditar la complejidad de la estructura del ser-en-el-mundo:

“dentro de la existencia fáctica, dentro de la comprensión del ser [*Seinsverständnis*] que la caracteriza, hay que tratar de comprender la pluralidad de ser de ese ente, pero no como si la comprensión del ser hubiese de dejar una determinada región del ente para pasar a la otra y transgredirla [*von einer Region in die andere hinaus- und übertritt*], sino viendo cómo esa comprensión del ser oscila, por así decir, de forma inmediata hacia un lado y otro en su comprender [*unmittelbar hin und her schwingt im Verstehen*] la naturaleza y la historia, por poner un ejemplo. [...] Este oscilar hacia un lado y otro [*Hin- und Herschwingen*] en la multiplicidad de voces de la totalidad del ser es lo esencialmente central para la comprensión del ser y lo que hay que plantear desde el inicio y a fondo en el problema de la pregunta por el ser [*in das Problem der Seinsfrage*].”⁸⁹⁸

Ahora mismo no vamos a tratar de cómo desde el carácter lúdico de la trascendencia se arriba al “problema de la pregunta por el ser”,⁸⁹⁹ ni de cómo este problema comporta a una el ‘problema del mundo’ y el de la verdad.⁹⁰⁰ Lo que hemos tenido que explicitar es el contexto

[L]a comprensión del ser y el ser mismo se forman más bien con la formación de lo que llamamos ‘mundo’ [*das Verständnis des Seins und dieses selbst sich vielmehr bildet mit der Bildung der Welt*]. El ser-en-el-mundo en tanto que trascendencia, en tanto que juego trascendental es siempre formación de mundo [*In-der-Welt-sein als Transzendenz, als transzendentes Spiel ist immer Weltbildung*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 327.

⁸⁹⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 326. [trad. modif.]

⁸⁹⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 337. [trad. modif.]

⁸⁹⁹ “Y para captar a fondo eso [el problema de la pregunta por el ser], hay que llevar a la luz el fenómeno de la trascendencia y captarla en su estructura completa. Esto se vuelve posible a través de la interpretación [*Interpretation*] de la trascendencia como juego.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 337. [trad. modif.]

⁹⁰⁰ Sobre el problema del ser, que sólo puede hacerse pregunta contemplando el problema del mundo, es decir, que el problema del mundo “ya siempre está ahí” con el problema del ser, *cfr.* M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 418. [trad. modif.]. Respecto de la unidad de los problemas del ser, del mundo y también de la verdad: del “problema de la verdad de la filosofía” se dice que “este problema sólo puede

desde el que Heidegger aborda la ‘visión mítica del mundo’ como una de las ‘posibilidades fundamentales’ de darse asidero la existencia. Tal y como se ha contextualizado, se sigue el hilo de la articulación de las estructuras de la existencia para profundizar “en la concreta unidad de la existencia histórica, con toda la riqueza de sus posibilidades esenciales”,⁹⁰¹ ‘unidad’ en la que se acredita esa complejidad estructural y desde donde no caben lecturas evolutivas ni valorativas en lo tocante a los modos existenciales y a sus derivas. A partir de estas consideraciones metodológicas, se abordan esas dos ‘posibilidades fundamentales’ ideales de la ‘visión del mundo’ de las que, en lo existencial, no hay un ejemplo único de una sin que haya un mantenerse replegada la otra. Así pues, hablar de una ‘posibilidad básica’ no empece que la otra opción esté ahí latiendo con más o menos incidencia para el modo de existencia del que se trate.

Lo que marca las ‘etapas históricas’ de la existencia es un proceso de ‘formación’ (*Bildung*) de las visiones del mundo que depende del modo en que se le haga patente a la existencia su esencial falta de asidero, es decir, desde cuál de sus estructuras en el propio darse asidero la existencia, que domina y ahora comienza a quebrar, se hace notar esa falta.⁹⁰² En la ‘interpretación reconstructiva’ de la existencia precientífica, a raíz de la patencia de esa falta de asidero se apunta al concreto asidero en el que, como respuesta a esa falta, está el existente, pudiendo discriminar así cuándo se trata de la “forma auténtica [*echte Form*]” y cuándo de la “degeneración [*Entartung*]” de dicha respuesta.⁹⁰³ En línea con lo apuntado antes sobre esta ‘historia de la existencia’, ‘degeneración’ (*Entartung*) no es un término peyorativo ni valorativo en ningún sentido, sino algo esencial al modo de darse asidero la existencia, en vilo de verse expuesta a la falta de asidero de su trascendencia constitutiva: “[L]a forma de degeneración no

nacer concretamente del problema del ser y del problema del mundo en la unidad de estos dos problemas.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 425. [trad. modif.]. De su desconexión en el modo dominante de hacer filosofía, dirá Heidegger que es “una corrupción interna de la filosofía [*ein innerer Verderb der Philosophie*] si se orienta por las disciplinas transmitidas, firmemente conformadas, y desde éstas se procede en relación a esos problemas, en vez de lograr la interna necesidad de la arquitectónica de la filosofía a partir del contenido interno de su problemática fundamental.” *Ibid.* Sobre esta vinculación problemática de ser y mundo, cfr. F. Jaran “La historia en el marco de la ontología fundamental”, en F. Jaran, *La huella del pasado. Hacia una ontología de la realidad histórica*.

⁹⁰¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 337.

⁹⁰² “El desarrollo [*Bildung*] de la visión del mundo viene determinado por el modo de patencia de la falta de asidero del ser-en-el-mundo, es decir, por el modo en el que se hace la experiencia de éste mismo y se interpreta la falta de asidero. Esta patencia de la falta de asidero no es ningún saber teórico sino ya un modo de mantenerse [*Modus des sich Haltens*] en ella.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 374. [trad. modif.]

⁹⁰³ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 363. Notemos, en relación a esto, que la posibilidad de destapar en el hundimiento de algo eso que ahí domina es algo característico de la filosofía heideggeriana en general. Por su parte, M. Franck ha resaltado esto mismo en la consideración schellinguiana sobre el mito: “En palabras de Schelling: sólo ‘cuando la conciencia mitológica alcanzó su final, pudo también ver claro cuál era su principio. Llegada a ese punto, en cuanto se sintió liberada, se deshizo el hechizo (pues no se puede llamar de otra manera al estado en que se encontraba la conciencia durante toda la duración del proceso) y al mismo tiempo se deshizo todo ese entramado del destino al que había estado sometida cuando comenzó la primera generación de mitología y, así, todo el proceso le pareció transparente desde el principio hasta el final’.” M. Franck, *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, p. 303.

es algo casual sino que pertenece a la esencia misma de la existencia, tanto en el posicionamiento como en la existencia mítica.”⁹⁰⁴ Dicha noción de ‘degeneración’ es central a la hora de captar los desplazamientos entre las visiones del mundo, de modo que el análisis enfoca también “hasta qué punto hay en la degeneración de un asidero a la vez la indicación [*Anweisung*] para la posibilidad de un asidero nuevo.”⁹⁰⁵

Contando con todo ello, Heidegger habla del ‘mito’ (*Mythos*) y del ‘posicionamiento’ (*Haltung*) como las dos posibilidades básicas de procurarse un ‘asidero’ (*Halt*) la existencia, de ‘mantenerse’ (*Sich halten*) en lo existensivo aquello que la trascendencia abre y hace ‘patente’ o ‘manifiesto’ (*offenbar*), es decir, de confrontarse con el ente⁹⁰⁶ y de captarlo en su totalidad de tal o cual forma y, por tanto, de haber sentido. Ambas están interrelacionadas, tal como refleja el que de la otra “posibilidad fundamental [*Grundmöglichkeit*]” de visión del mundo que es el ‘posicionamiento’ se diga que “está esencialmente relacionada con la primera [o sea, con el mito] y permanece siempre referida a ella.”⁹⁰⁷ O, igualmente, que “no se pueden separar fácticamente; una repercute [*wirkt... nach*] en la otra, la otra se anticipa ya siempre a la una.”⁹⁰⁸ No están separadas por completo, pero su relación es inconciliable, dado que ambas le proponen un modo concreto de habitar el mundo a la existencia desde distintas estructuras de ésta. Por eso, entre la visión del mundo del ‘posicionamiento’ y la visión mítica del mundo hay “la necesidad de una confrontación y lucha entre ambas [*Notwendigkeit der Auseinandersetzung und des Kampfes zwischen beiden*]”,⁹⁰⁹ que se puede rastrear en la “correspondiente facticidad de la trascendencia [*jeweilige Faktizität der Transzendenz*]”.⁹¹⁰ Ambas se sostienen en la rigidez de lo ya decidido en cada caso y es la perspectiva lúdica de la trascendencia la que posibilita que rastremos la oscilación en la que quedan enlazados en una historia el hundimiento de un mundo y el surgir de otro.

En la posibilidad mítica, la existencia está dominada por la nihilidad de su ‘estar arrojada’ (*Geworfenheit*). Si lo que domina en la tensión entre el ‘poder-ser’ del ‘por mor de sí’ de la existencia y el ‘estar en medio’ de lo ente es el carácter de arrojado de esto último, lo que rige en la existencia es la estructura de la tonalidad, de la disposición afectiva. Es decir, que la existencia “se encuentra ya [*(e)s befindet je schon*]” en la naturaleza,⁹¹¹ y, de tal modo, que “el

⁹⁰⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 400. [trad. modif.]

⁹⁰⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 364. [trad. modif.]

⁹⁰⁶ Sólo dicha confrontación con el ente “hace al ente accesible en sí mismo [*macht ja das Seiende an ihm selbst zugänglich*] y no la mera contemplación.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 361. [trad. modif.]

⁹⁰⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 386.

⁹⁰⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 375. [trad. modif.]

⁹⁰⁹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 387. [trad. modif.]

⁹¹⁰ *Ibid.* [trad. modif.]

⁹¹¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 344. [trad. modif.] Pero entendiendo la naturaleza de otro modo que como se entiende en la cotidianidad vigente, como “*natura, nasci*, un desde sí del que la existencia como sí mismo libre no es dueña [*von sich her, dessen das Dasein als freies Selbst nicht mächtig ist*].” *Ibid.*

desbordamiento [*Überstieg*] sobre el ente acontece en y desde un encontrarse [*Sichbefinden*] en medio de lo ente”.⁹¹² Así, el desbordamiento se lleva a cabo en una relación concreta en la que el comportarse de la existencia respecto del ente, “estando ya en medio del ente, está dominada de parte a parte [*durchwaltet*] por éste.”⁹¹³

La ‘visión mítica del mundo’ se caracteriza por estar la existencia por completo plegada a la totalidad de lo ente. Hay una “confrontación directa [*direkte Auseinandersetzung*] de la existencia con el ente, al que la existencia, en tanto que existencia, se ve ya siempre remitida”.⁹¹⁴ En dicha ‘confrontación directa’ el ente es el testimonio del ser sobrepotente que atraviesa a la existencia de parte a parte. En el mito, el ente en su totalidad apunta en primer término al ser,⁹¹⁵ es su testimonio directo, lo que hace que el ente se perciba en “la modalidad específicamente mítica de la potencia como lo sagrado [*Mächtigkeit als Heiligkeit*].”⁹¹⁶ El exponerse la existencia a lo ente es un verse sobrepasada por él: a ella le toca “estar dominada de parte a parte por el ente y estar expuesta a su sobrepotencia [*Ausgesetztsein seiner Übermacht*].”⁹¹⁷

En dicha exposición inmediata a lo ente, la existencia hace la experiencia de la ‘falta de asidero’ como una ‘falta de resguardo’, como un estar a la intemperie ante lo sobrepotente y amenazador, un carecer de mundo habitable: “La falta de asidero del ser-en-el-mundo se hace patente como estar desguarnecida la existencia [*Die Haltlosigkeit des In-der-Welt-seins ist offenbar als Ungeborgenheit des Daseins*].”⁹¹⁸ La respuesta ante esta inmediata exposición a la amenaza es una determinación fáctica de la falta de asidero como ‘desamparo’ (*Schutzlosigkeit*).⁹¹⁹ En el rito y en el mito, el ser-en-el-mundo de la existencia se mantiene en la verdad, en la patencia del ente, como “un mantenerse en el estar desguarnecido, es decir, un resguardarse, un procurarse amparo, fuerza y poder [*ein Sichhalten in der Ungeborgenheit, d. h. ein Sichbergen, sich Schutz, Kraft und Macht verschaffen*].”⁹²⁰ Siendo la exigencia la de mantenerse, dándose asidero, en la experiencia de esa falta de asidero, aquí eso se cumple en el “resguardo en la totalidad del ente [*Bergung im Seienden im Ganzen*].”⁹²¹

⁹¹² M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 345. [trad. modif.]

⁹¹³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 344. [trad. modif.]

⁹¹⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 175 [trad. modif.]

⁹¹⁵ Por un lado: “El ente en conjunto tiene el carácter de sobrepotencia [*Das Seiende im Ganzen hat den Charakter der Übermächtigkeit*]” (M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 376 [trad. modif.]); por el otro: “En todas las mitologías ser no significa otra cosa que sobrepotencia [*In allen Mythologien bedeutet Sein nichts anderes als Übermacht*].” *Ibid.*

⁹¹⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 389. [trad. modif.]

⁹¹⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 376. [trad. modif.]

⁹¹⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 378. [trad. modif.]

⁹¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 377.

⁹²⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 378. [trad. modif.] Y, a renglón seguido, se dice: “De aquí nace el significado central de la magia y del hechizo y las formas correspondientes de sacrificio y culto, de los ritos de la vegetación.” *Ibid.* [trad. modif.]

⁹²¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 378. [trad. modif.]

En esta existencia mítica las posibilidades de los distintos modos de ser que conocemos -las de lo que está ahí delante, lo a la mano, el coexistir, el ser sí mismo- no pueden desplegarse dado que todo está dominado por “los poderes míticos [*mythischen Mächten*] que reinan en el conjunto del ente”.⁹²² Si bien la verdad propia del mito, al inscribir los distintos modos de ser en la totalidad del ente, carece de la determinación necesaria para delimitar y profundizar en distintos ámbitos abiertos en lo ente -algo que la mirada que abre una distancia en medio de lo ente sí puede realizar-, no obstante, atesora una unidad tras de la que ha ido el ideal de la ciencia y que, por su propia tendencia actual a la especialización, no puede lograr: el “poder [*Macht*] del mito” es que su verdad tiene un “carácter cerrado que le presta unidad [*einheitlichen Geschlossenheit*]”.⁹²³ El logro de esa unidad acarrea una indiferenciación en la existencia mítica similar a lo que, en la ‘crisis de las ciencias’, se ha percibido como un fenómeno de nivelación de lo ente al que tiende cada una de las ciencias particulares, vueltas sobre su específica versión del mundo. Eso sí, la indiferenciación va en sentido contrario: la ‘cosificación de lo humano’ de las ciencias objetivantes en la que desemboca el ‘proyecto matemático de la naturaleza’, está en el extremo opuesto a la ‘animación de lo inerte’ en la que se mantiene el sentido, referido al ente en su totalidad, para la existencia en la visión mítica del mundo.⁹²⁴

En cualquier caso, una vez puesta de base del análisis la ‘concepción positiva de la existencia’ lo que se extrae de la tendencia de la existencia mítica a interpretar lo inanimado como poseedor de un alma o de un espíritu -y que quedaba sólo apuntado como problema en los análisis de *Ser y tiempo*- es que está operando igualmente el carácter trascendental de la

⁹²² M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 175.

⁹²³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 178.

⁹²⁴ “Cuando el ser-cabe es tomado en un sentido tan amplio, como ser cabe ‘lo otro’, cabe un ente indiferente que nosotros no somos, esta indiferencia no es la de la indeterminación del vacío, sino la de la plenitud, pues está incluyendo ya el proyecto que hay en el ser-con. Que [en la existencia primitiva] la primacía es del ‘ser-con’ se confirma por ese comportamiento fáctico conforme al que el ‘primitivo’ personifica a lo otro, también a las cosas convirtiéndolas en seres vivos [*Wenn man das Sein bei... ganz weit fasst, als Sein bei ‘Anderem’, indifferent Seiendem, das wir nicht sind, so ist eben diese Indifferenz nicht die Unbestimmtheit der Leere, sondern der Fülle; man nimmt dann den im Mitsein liegenden Entwurf schon hinein. Dass Mitsein mit... Vorrang hat, belegt sich aus dem faktischen Verhältnis, wonach gerade der ‘Primitive’ das ‘andere’, auch Dinge, personifiziert, lebendig nimmt.*]” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 154. [trad. modif.] En un pasaje de un texto coetáneo, enlaza esta ‘animación de lo inerte’ con la ‘verdad propia’ característica de la existencia que habita en el mito -cfr. supra n. 801-, esa existencia que no precisa de la objetivación para tener mundo -cfr supra la cita que remite a la n. 811-. En dicho pasaje, se dice que “hay vías y modos de la existencia humana en las que el hombre jamás toma las cosas puramente materiales, pero tampoco las cosas técnicas, en cuanto tales [*die rein stofflichen, aber auch die technischen Dinge nie als solche nimmt*], sino que [...] las ‘anima’ [*‘beseelt’*]. Eso sucede en dos posibilidades fundamentales: primero, cuando la existencia humana [*das menschliche Dasein*] está determinada en su existencia [*Existenz*] por el mito, pero luego en el arte. Pero sería fundamentalmente erróneo pretender despachar este tipo de animación como excepción, o siquiera sólo como un procedimiento metafórico, aquello que propiamente no se corresponde con los hechos, que de alguna manera sigue siendo fantástico, que se basa en la imaginación, que es mera apariencia. Aquí no se trata de la oposición entre realidad y apariencia [*Gegensatz von Wirklichkeit und Schein*], sino de la diferencia entre modos fundamentalmente distintos de verdad posible [*Unterschied von grundverschiedenen Arten möglicher Wahrheit*].” M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 255.

existencia: “Transcendente, en el sentido correcto de lo *transcendens* (de lo que trasciende [*Transzendierenden*]) [...] lo es la existencia; sólo porque la existencia en el fondo de su propia esencia trasciende pueden primeramente [*zunächst*] resultar indistintos el ente en cuanto algo que está-ahí-delante y el ente en cuanto existencia. La identificación mítica [*mythische Identifizierung*] de ambos presupone precisamente la transcendencia.”⁹²⁵

Visto el mito desde el entramado de la transcendencia, siendo, pues, su carácter el de una respuesta, no puede ser lo originario: ni es la sobrepotencia del ser en lo ente ni es la ‘falta de asidero’ constitutiva a la transcendencia de la existencia. Antes que referirse al mito como un origen hay que hablar del ‘origen o salto primordial de los mitos’ (*Ursprung der Mythen*)⁹²⁶ para referirse así al mito como el concreto logro de la existencia a la hora de contener la sobrepotencia del ser en el ente.

Ese logro de mantenerse la existencia a la intemperie de lo ente viene dado porque el modo de habitar el mundo en el ‘resguardo’ (*Bergung*) ya está dicho en el relato mítico. La ‘verdad mítica’ se identifica con el relato, no hay distancia entre la palabra y la cosa sino que lo que hay, el decir del relato, es ya una ‘indicación’ para el aparecer. En este decir mítico, la existencia ‘mundeá’. Todo aparecer del fenómeno es llevado a la palabra del relato mítico, al decir en el que ya se está. Lo que ocurre está en ese relato o en ese decir que, así, exorciza toda “novedad manifiesta [*das offenbare Neue*]”⁹²⁷ en cuanto tal novedad así como todo aquello que haga peligrar la integridad de la respuesta que atesora del mito, es decir, su capacidad de ‘mantenerse’ en el totalidad de sentido con la que la existencia logra contener lo sobrepotente y amenazador que es el ser, así manifiesto en lo ente. En el vínculo entre la existencia y el relato míticos, la “aperturidad [*Erschlossenheit*] específicamente precientífica de la existencia ha tomado ya siempre también la palabra, es decir, se ha expresado ya siempre en la palabra, *mýthos*, y se ha creado como tal también una forma propia de transmisión [*Überlieferung*]”.⁹²⁸ En dicha habitación ‘en la palabra, *mýthos*,’ los acontecimientos -las prácticas y rituales, los nacimientos, las muertes, etc.- “reciben una interpretación a partir de la totalidad del ente abierta de ese modo [*finden ihre Auslegung aus dem so erschlossenen Ganzen des Seienden*].”⁹²⁹

La existencia, en confrontación con el ente como lo sobrepotente y amenazador, se resguarda en esa misma totalidad del ente. Cada amenaza, cada ente -también el ente que es la propia existencia-, se interpreta como un testimonio de esa totalidad. El modo en que la existencia se mantiene en la patencia es confiándose, en su comportamiento con el ente, a dicha totalidad. El asidero aquí es un ampararse “en el ente” que, en cuanto sobrepotente pasa también por ser aquello capaz de otorgar asidero y ‘resguardo’.⁹³⁰ El comportamiento para con ese ente es tanto de ‘terror’ (*Schrecken*) ante lo amenazador como de ‘veneración’ (*Verehrung*) ante lo sobrepotente, que lleva a

⁹²⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 223 [trad. modif.]

⁹²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 380.

⁹²⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 380. [trad. modif.]

⁹²⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 175. [trad. modif.]

⁹²⁹ *Ibid.* [trad. modif.]

⁹³⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 378.

una ambigua relación de ‘apacamiento’ (*Besänftigung*) del ente a la vez que a la experiencia de “dominarlo [*Herr zu werden*] por medio del hechizo, la oración y cosas similares.”⁹³¹ En esa ambigua relación, de atracción por lo sobrepotente y de terror ante lo amenazador, decimos, es en la que hay que interpretar las prácticas rituales y culturales: su tendencia a la normativización -a darse “preceptos, reglamentos y doctrinas, que quedan recogidos en libros sagrados o que se transmiten en una tradición oral secreta”-⁹³² es el modo de habérselas aquí con el ente.

El proceso que sigue esa tendencia inmanente a la respuesta ante la ‘falta de asidero’ que es la ‘falta de resguardo’ es un intento de asimilar dicha experiencia de estar desguarnecida, de modo que, en esa normatividad que sedimenta a partir del rito y del culto, el ‘resguardo de la existencia’ (*Bergung des Daseins*) se convierte en “un poder objetivamente ahí delante, en costumbre y tradición”.⁹³³ Es eso lo que rige ahora en el comportamiento de la existencia cuando ya lo nuclear para el ‘mantenerse’ la existencia en el mundo es el sostenimiento de la propia práctica y no la ‘veneración’ de lo ente en su sobrepotencia. Persiste el dominio del ente sobre la existencia, pero es un dominio que ha derivado de la propia respuesta primera y originaria del mito. Darse un asidero es ahora para la existencia un “plegarse [*Sich einfügen*] en esas ordenaciones y reglamentos, tomar parte en estas acciones mágicas, haciendo uso de sus efectos y estando así dominada completamente por ellos.”⁹³⁴

Lo que en este desplazamiento no cambia es la ‘totalidad’ de sentido de la respuesta ante la falta de asidero: primeramente, referida al ente en su totalidad como testimonio sagrado del ser, después, localizada como “lo incondicionado [*das Unbedingte*]”. Dicha incondicionalidad es la de lo divino: “La existencia tiene siempre en sí misma en su existencia [*Existenz*] una determinada idea de lo divino [*Idee des Göttlichen*], aunque sea solamente la de un ídolo [*Götze*].”⁹³⁵ Lo incondicionado es aquí lo que no se ve amenazado por la sobrepotencia pero porque es ahora el foco de la misma. De ese modo, la totalidad del ente queda rasgada por una escisión, la de “la diferencia de lo sagrado y lo sacro frente a lo profano [*der Unterschied des Heiligen, Sakralen gegenüber dem Profanen*]”.⁹³⁶ Ante esto divino, la preservación de un espacio para lo humano en ese mundo pasa por que el comportamiento de la existencia mítica siga siendo el de un “cuidado por el resguardo [*Sorge der Bergung*]” mismo,⁹³⁷ o sea, una

⁹³¹ *Ibid.* [trad. modif.]

⁹³² *Ibid.* [trad. modif.]

⁹³³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 379. [trad. modif.]

⁹³⁴ *Ibid.* [trad. modif.]

⁹³⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 379. [trad. modif.] En esta coagulación de la sobrepotencia del ser en lo ente en la ‘idea de lo divino’ como lo incondicionado, que lo divino eclosiona desde lo sagrado sobrepotente como lo incondicional sigue Heidegger a Schelling: “Schelling tiene en cierto sentido razón cuando dice que en el inicio de la existencia mítica hay un monoteísmo, el cual no excluye la pluralidad de dioses sino que, precisamente, la lleva a primer término [*hervorbringt*]. Es de esta pluralidad de dioses de donde empieza surgiendo después el politeísmo mediante un proceso de disolución o caída [*Prozess des Verfalls*], y dentro de ese politeísmo es donde surge el monoteísmo en sentido teístico.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 379. [trad. modif.]

⁹³⁶ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 380. [trad. modif.]

⁹³⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 381. [trad. modif.]

preservación de la respuesta en cuanto tal, de ese aplacar y temer lo incondicionado divino que ahora atraviesa, escindiéndola, la totalidad del ente.

En este movimiento, interno al ‘resguardo’ como mantenerse en la ‘verdad mítica’, se ha producido un desplazamiento de la sede de la sobrepotencia desde la totalidad del ente en su ser hacia la ‘idea de lo divino’, a la que acompaña para lo humano la idea de una ‘salvación’ (*Heil*). Ese desplazamiento, pues, acarreará finalmente que la existencia deje de procurarse asidero en la totalidad del ente y lo busque ese trasunto del sí mismo que es el alma, apenas barruntada aquí como algo extraño que habita y desborda desde las entrañas al ente que es el hombre.⁹³⁸ Pero lo que rige en todo ese movimiento es esa tendencia a la normativización en la que las prácticas y rituales coagulan en dispositivos que proporcionan una seguridad, un asidero, en virtud de su carácter procedimental antes que por ser invocaciones que aplaquen lo sobrepotente, venerándolo con rituales y sacrificios. Este ámbito público de la liturgia conlleva una “necesaria solidificación objetiva y un dominio [*Herrschaft*]”, el que corresponde a la “accesibilidad de los medios [*Zugänglichkeit der Mittel*]” de salvación,⁹³⁹ es decir, de eso procedimental. El desplazamiento inherente a toda visión del mundo, que desemboca finalmente en una “degeneración [*Entartung*]”, en este caso de la visión mítica del mundo consiste en que lo que eran “medios y caminos” para esa salvación son la salvación misma, que se logra “en su [de esos medios] accesibilidad y en su utilización, las cuales se anteponen [*sich...vor das schieben*], por así decir, a eso a lo que sirven.”⁹⁴⁰

El entero movimiento interno al ‘resguardo’ mítico queda aquí descrito desde esa tensión entre la falta de asidero -lo trascendental- y el tener que darse asidero la existencia -lo existensivo-. Así, el mundo que se hace habitable, que tiene un sentido, en primer lugar, venerando al ente como testimonio del ser sobrepotente y, seguidamente, observando una preceptiva para la salvación del alma, desemboca en una transformación de la ‘falta de asidero’ como ‘falta de resguardo’, que era la experiencia de una ‘falta’, de una menesterosidad, en la que se estaba en ambos casos –‘resguardo en la totalidad del ente’, ‘cuidado por el resguardo’-. Ahora, una vez que lo que rige es lo procedimental en cuanto tal, se hace la experiencia de la ‘falta de asidero’ como la de una ‘falta de preceptos’. Con eso, la experiencia de ‘estar desguarnecida’ y a la intemperie la existencia se diluye con la “rigidificación de la organización del resguardo [*Verfestigung der Organisation der Bergung*]”.⁹⁴¹ En este punto, “[e]l resguardo [*Bergung*] pierde su función propia de sostenimiento y de dar asidero [*Halten und Haltgeben*], y se convierte en emprendimiento [*Betrieb*].”⁹⁴² Con el paso a la ‘degeneración’ del

⁹³⁸ “La existencia se agota [*geht... auf*] en el ente, tomada por la totalidad, no sólo de las cosas. También la propia alma, el propio sí mismo, es de alguna manera un poder extraño, una divinidad [*eine fremde Macht, ein Dämon*] que se encarga de ella en particular o que la amenaza. [...] En ese estar dominada por completo [*Durchherrschtsein*] de la sobrepotencia del ente se fundamenta que la existencia, que no se conoce como tal, se revele a sí misma como algo extraño [*als etwas Fremdes*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 376. [trad. modif.]

⁹³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 382. [trad. modif.]

⁹⁴⁰ *Ibid.* [trad. modif.]

⁹⁴¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 383. [trad. modif.]

⁹⁴² *Ibid.* [trad. modif.]

‘emprendimiento’, el ente ya no es lo sobrepotente ni lo sagrado sino que viene a coincidir con los medios mismos de salvación, que “se presentan como el ente, como lo otro [*sie präsentieren sich als Seiendes, wie das andere*] [...] [E]n cuanto son lo ‘más próximo’ [...] se convierten en un fin en sí [*Selbstzweck*] y su cultivo y uso lo reclaman todo.”⁹⁴³

Cuando la existencia se da ella misma asidero por medio de preceptos ya no hay auténtica ‘visión mítica del mundo’ sino una degeneración que se consolida a partir del olvido de que no puede nada contra su esencial ‘falta de asidero’, de que ésta es lo otro -lo sobrepotente, lo divino- a lo que se está dando respuesta. Una respuesta que no disuelve eso otro sino que lo reconoce. Mantenerse en un mundo es reconocer eso otro -lo que el ‘emprendimiento’ sustituye por lo que era medio, presentado como un fin- de cuya respuesta surge y se hace habitable aquél. Ciertamente, de su ‘encontrarse’ (*Sichbefinden*) la existencia en medio de lo ente no puede ser ‘dueña’ (*mächtig*) sino o aceptar esa ‘carga’ (*Last*) o también olvidarla, pero “para con ello venir a confirmarla más claramente.”⁹⁴⁴ Si bien la premura de una ‘falta de resguardo’ ha desaparecido allí donde rige lo procedimental, sí que se mantienen las formas externas de esa respuesta mítica. Es decir, si bien queda vacía de contenido la experiencia de aplacar lo sobrepotente o de venerar lo divino, se mantiene el entramado en el plano procedimental. En este vaciamiento de la degeneración a través del “dominio del emprendimiento [*Herrschaft des Betriebs*]”, la existencia queda desvinculada de su estructural falta de asidero de la que, fácticamente, se hacía la experiencia en la falta de resguardo ante el ente sobrepotente y lo divino. En la “indiferencia [*Indifferenz*]” respecto de la falta de asidero, en la sólo aparentemente ya innecesaria “menesterosidad de asidero [*Haltbedürftigkeit*]”, se hace la experiencia de una nueva situación que surge con la destitución de lo sobrepotente y de la invocación a lo divino. Es la experiencia de un “vacío interno de la existencia”, es decir, de que “se pierde ella misma [*das Dasein sich selbst verliert*]”.⁹⁴⁵ Ahora bien, en esta experiencia de una pérdida hay la posibilidad de un extrañamiento, de distanciarse de esa misma indiferencia pues con el logro del aseguramiento en base a lo procedimental y normativo viene, a la par, una falta de pregnancia del sentido y es esa experiencia de pérdida de sentido la que lleva a la existencia a una “situación desazonante, en la que se prepara un vuelco [*unheimliche Situation, in der sich ein Umschlag vorbereitet*]”.⁹⁴⁶

Se llega así, por otra vía distinta a la de la angustia, a la acreditación en lo nuestro cotidiano -en la impropiedad donde domina el ‘emprendimiento’ (*Betrieb*)- del fenómeno de una “falta de asidero completamente distinta [*ganz andere*]” que ha estado “la mayor parte del tiempo refrenada [*meist und langehin noch niedergehalten*]”,⁹⁴⁷ es decir, encubierta en cuanto tal proceso de vaciamiento de la existencia: “Esto es lo peculiar, que con el dominio del emprendimiento desaparece la falta de resguardo de la existencia y la existencia se pierde ella misma.”⁹⁴⁸

⁹⁴³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 382. [trad. modif.]

⁹⁴⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 345. [trad. modif.]

⁹⁴⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 383. [trad. modif.]

⁹⁴⁶ *Ibid.* [trad. modif.]

⁹⁴⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 383-4. [trad. modif.]

⁹⁴⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 383. [trad. modif.]

En efecto, la tendencia que hay en el emprendimiento a anegar la menesterosidad de la existencia -vívica en el mito- no puede asimilar dentro del ámbito de la visión del mundo lo que es una estructura originaria de la existencia, es decir, su esencial falta de asidero. Es la trascendencia misma la que tensa y exige a la existencia que se forme una 'comprensión del ser' desde la que el hombre entre en trato con el 'hacia dónde' del mundo. Por eso, el proceso de aseguramiento de los medios que, frente a lo sobrepotente, es algo relativo ya al ente fácticamente existente en su capacidad organizativa, es lo que permite ver ahí un encubrimiento de aquello que exigía una respuesta como la mítica, es decir, de esa falta de asidero que se presentaba como 'falta de resguardo'. Lo que el desplazamiento hacia "los medios y caminos del resguardo" hace 'patente' (*offenkundig*) como algo que 'está cubierto' (*zugedeckt*) es no haber ya más ahí esa falta: "El no-ser-ya-ahí del no estar a resguardo de la existencia significa que ésta se ha perdido a sí misma [*Das Nichtmehrdasein der Ungeborgenheit des Daseins besagt aber, dass es sich selbst verloren hat*]." ⁹⁴⁹

En contraste con el 'estar entregada' (*Ausgeliefertsein*) al resguardo, en la entrega al emprendimiento hay una acuciante insatisfacción: aquí "la existencia ya no se mantiene propiamente en sí misma [*nicht mehr sich in sich selbst hält*], es decir, que ya antes, y aunque de manera oscura, se había mantenido en sí y que, a pesar de todo, se había establecido a sí misma [*sich in sich selbst gehalten und trotz allem auf sich selbst gestellt hatte*]." ⁹⁵⁰ La transformación de la experiencia se desplaza desde lo ente en su comparecer hacia una técnica mimética -un ritual sostenido sólo en lo procedimental en el que se ha vaciado la experiencia de confrontación con lo otro que es el ente- que genera, indefectiblemente, que "allí donde el emprendimiento sea lo esencial se dé, a escondidas, un vacío en la existencia [*ist versteckterweise eine Leere des Daseins da*]." ⁹⁵¹

Esta falta de menesterosidad en la que nos presenta el mundo la degeneración de lo mítico, el emprendimiento, se convierte, ante la imposibilidad de tapar la experiencia de una pérdida, en una 'indicación para la posibilidad de un asidero nuevo'. No se podrá ya tratar de una respuesta a la 'falta de asidero' como la que hay en el mito porque ahora la existencia no está expuesta de modo inmediato en una 'confrontación directa' con lo ente. Lo que de ahí se recupera no es el ente como lo sobrepotente sino algo relativo a la existencia misma, que ha despuntado de entre lo ente a partir de la pérdida de la que se ha hecho la experiencia: la visión del mundo del posicionamiento surge desde el emprendimiento al parar mientes en el mito como aquel modo existensivo en el que la existencia lograba 'mantenerse' (*sich halten*) en el mundo, es decir, enfocando ahí "en su comportamiento (el de establecerse a sí misma) [*in seinem Verhalten (sich auf sich selbst zu stellen)*]" ⁹⁵²

Es, entonces, el vacío -la experiencia de un vaciamiento- que la existencia localiza en ella misma lo que le lleva tanto a captar "la falta de un ser-ella-misma de la existencia en sentido propio [*das Fehlen des eigentlichen Es-selbst-sein des Daseins*]" como a "despertar [*weckt*], a la vez, el recuerdo [*Erinnerung*] de la posibilidad de mantenerse en sí misma". ⁹⁵³ Un mantenerse 'en sí

⁹⁴⁹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 384. [trad. modif.]

⁹⁵⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 385. [trad. modif.]

⁹⁵¹ *Ibid.* [trad. modif.]

⁹⁵² *Ibid.* [trad. modif.]

⁹⁵³ *Ibid.* [trad. modif.]

misma' que pasaba por una confrontación con el ente que era 'la entrega a un ente también en sí mismo', según leíamos antes. Así pues, se advierten en un mismo gesto de extrañamiento respecto del emprendimiento tanto el 'por mor de sí mismo' (*Umwillen seiner selbst*) de la existencia como el vínculo con la respuesta mítica del resguardo, en cuanto un auténtico mantenerse la existencia que 'está arrojada' en medio de lo ente. Se lleva a cabo así un 'salto' desde la degeneración de la visión mítica del mundo a otra visión del mundo, la del 'posicionamiento', en la que lo que domina es la 'nihilidad' del 'por mor de sí mismo'. Ahora bien, siguiendo las 'etapas históricas' de la 'facticidad de la trascendencia', vemos que dicho salto rompe y va hacia delante saltando hacia atrás, o sea, que sólo recuperando el vínculo con lo mítico -como una 'falta' o 'menesterosidad' esencial a la existencia- ha podido desbordar la trama de la degeneración del emprendimiento, el relato de un mundo carente de toda menesterosidad.

En esta visión del mundo del 'posicionamiento' la experiencia correspondiente a la falta de asidero esencial a la trascendencia es esa 'falta de la existencia de ser ella misma en sentido propio' que se vive en el 'tránsito' -así se podría considerar la degeneración de la respuesta mítica- entre una y otra 'posibilidades fundamentales' de visión del mundo. Desprendida del mundo que propone la actividad acelerada emprendedora, la existencia encuentra en sí misma la respuesta a la falta de asidero: se trata, entonces, de "mantenerse ella misma en sí misma [*sich in sich selbst halten*]"⁹⁵⁴ Para ello, y viniendo del frenesí emprendedor, la existencia se afianza en su propia "posibilidad de actuación [*Tätigkeitsmöglichkeit*]"⁹⁵⁵ centrándose en su comportamiento como tal, no primeramente respecto del ente en su totalidad. La 'falta de asidero' (*Haltlosigkeit*) se percibe ahora como una 'falta de posicionamiento' (*Haltungslösigkeit*)⁹⁵⁶ cuya respuesta pasa por centrarse en el comportamiento con el que el existente se procura un asidero. En el mito, la existencia se mantiene en un asidero porque "se entrega [*verlegt sich*] a la totalidad del ente y encuentra en ella su estar al resguardo [*Geborgenheit*]. La totalidad del ente es la que da asidero y el asidero mismo [*das Haltende und der Halt*]. En el posicionamiento, por el contrario, el asidero no está en la totalidad del ente sino en la misma existencia, y en ésta, por supuesto, en cuanto dispersa [*gestreutes*]."957

En relación a esto, hay que señalar que, en la 'forma auténtica' del posicionamiento, no se trata de que la existencia se cierre sobre sí, aislándose del ente en su totalidad, sino de que hay igualmente "confrontación con el ente [*Auseinandersetzung mit dem Seienden*]", aunque no coincide, no puede coincidir, con la 'confrontación directa' que se da en la relación mítica con el ente. Precisamente, cuando la respuesta del posicionamiento no tenga en cuenta que también aquí "la confrontación con el ente es esencial",⁹⁵⁸ estaremos ante la 'degeneración' de esta otra visión del mundo. En este caso, aun cuando ahora la existencia tiene su asidero en el 'mantenerse mismo' (*Sichhalten selbst*), eso "no significa que sea la existencia misma el

⁹⁵⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 385. [trad. modif.]

⁹⁵⁵ *Ibid.* [trad. modif.]

⁹⁵⁶ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 386.

⁹⁵⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 403-4. [trad. modif.]

⁹⁵⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 391. [trad. modif.]

ente al que la existencia se atiene [*woran es sich hält*], si bien es precisamente en esta dirección en donde radica la posibilidad principal de degeneración [*Entartung*] de la ‘visión del mundo’ como posición [*Haltung*]”.⁹⁵⁹

En este cambio de una visión a otra se lleva a cabo, además, un giro en la consideración de la esencial falta de asidero, que se presenta como una positividad: el “necesario desenvolvimiento [*Ausbildung*] que degenera en el emprendimiento -primeramente en el modo de la apariencia (negocio) y de la falta [*Weise des Scheins (Geschäftigkeit) und des Mangels*]- patentiza [*offenbar macht*] la posibilidad del posicionamiento y, a una con ello, una nueva falta de asidero. Ésta es el emprendimiento mismo; lo significativo es que aquí la falta de asidero está expresada con positividad [*positiv ausgedrückt ist*].”⁹⁶⁰ Así pues, el modo de asegurarse un mundo a partir de pautas procedimentales, ese darse asidero la existencia así, es lo que, por su propio desenvolvimiento, desemboca en la experiencia de una falta, en la insignificancia de un mundo en el que el ente ‘ya no nos dice nada’, siendo eso que nos tenía que ser familiar. Es ese mundo como tal, una vez que se ha desprendido de él el sentido para la existencia, eso en lo que la existencia hace la experiencia de una ‘falta de asidero’. El mundo es un mundo de apariencias y la escisión ahora es la que hay entre lo aparente y la “suprema realidad [*höchste Wirklichkeit*]”.⁹⁶¹ La fluidez de lo aparente remite a una dimensión real que es la del ‘actuar’ (*Handeln*). El modo de darse estabilidad ahí la existencia es presentar ese desenvolvimiento de lo aparente como un acontecer, que “algo sucede [*es geschieht etwas*]”.⁹⁶² El lugar de la verdad deja de ser el ente en la sobrepotencia de su ser y queda asignado al modo en que el existente actúa.

Así pues, en el posicionamiento, “el peso [*Gewicht*] de la existencia reside en el comportamiento en cuanto comportarse y actuar ella misma [*im Verhalten als Sichverhalten und selbst handeln*].”⁹⁶³ Lo que da asidero a la existencia en cuanto ‘por mor de sí’ es su comportarse respecto de ella misma. En este vuelco de una visión a otra, el asidero deja de ser algo del ente y “acontece en el ser de la existencia [*der Halt geschieht im Sein des Daseins*]”.⁹⁶⁴ Lo que da asidero es el ‘comportamiento’ (*Verhalten*): “El comportamiento respecto del ente en sí mismo se vuelve decisivo, es la superación de la sobrepotencia del ente [*Überwindung der Übermächtigkeit des Seienden*] de modo tal que ahí a este ente en sí mismo se lo tiene que considerar desde el dominio de la existencia [*vom Dasein her in dessen Herrschaft genommen werden soll*].”⁹⁶⁵ En dicha primacía del ‘por mor de sí’, lo estable en el comportamiento con el ente es el dominio del

⁹⁵⁹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 386.

⁹⁶⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 387. [trad. modif.]

⁹⁶¹ *Ibid.* [trad. modif.]

⁹⁶² *Ibid.* [trad. modif.] Pero en constante peligro de deslizarse en el emprendimiento que, como veíamos más arriba, es “allí donde cotidianamente todo sucede y, en el fondo, no sucede nada [*nichts geschieht*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 197.

⁹⁶³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 388. [trad. modif.]

⁹⁶⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 404. [trad. modif.]

⁹⁶⁵ *Ibid.* [trad. modif.]

‘poderío’ (*Mächtigkeit*) de éste,⁹⁶⁶ que ahora remite a otra ‘incondicionalidad’: la de una ‘legalidad’ (*Gesetzlichkeit*) que reúne lo ente en una totalidad. La distancia que se abre entre el ente y su poderío es la distancia entre el caso y la ley positiva.

En esta visión del mundo, el “ex-sistir actuante [*handelnde Existieren*]” es “un mantenerse [la existencia] en ella misma en posibilidades de sus comportamientos que ella pone delante [*ein Sichhineinhalten in vorgehaltene Möglichkeiten seiner Verhaltungen*].”⁹⁶⁷ La ‘confrontación’ con el ente aquí es un orientarlo y hacerlo entrar en los mimbres de lo legal. Hacer patente al ente en su ‘en sí’, entendido como ‘lo que hace al caso’ de una ley, es el modo de darse asidero el existente. Pero para hallar esa distancia en el ente respecto a su ‘en sí’ o, en perspectiva filosófica, a su entidad, es preciso ya “ver de antemano [*voraussehen*] cómo el ente, por así decir, responde [*sich benimmt*], es decir, tenemos que tener previamente una perspectiva [*Einblick*] de la ordenación en serie de los procesos. Llamamos legalidad [*Gesetzlichkeit*] a la constitución del ente en este respecto. En la medida en que se conozcan las leyes, eso quiere decir que se descubrirá al ente en sí mismo [*an ihm selbst entdeckt werden*].”⁹⁶⁸ Vemos que es esa tensión entre la falta de asidero existencial y el darse asidero existencial la que desplaza al hombre de una visión del mundo a otra, de una ‘verdad mítica’, sostenida en el relato, a una ‘verdad científica’, sostenida en la ley. “[C]on la transformación [*Wandel*] del carácter de la verdad, que en la visión del mundo como posicionamiento [*Haltung*] se coloca ya de antemano [*sich im vorhinein schon einstellt*] -y no es sólo el resultado posterior-, se transforma también la posición fundamental [*Grundstellung*] respecto al ente.”⁹⁶⁹ En este posicionamiento, en virtud de ese ‘en sí’ del ente, es en el que puede haber un comportamiento científico. Dar con el ‘en sí’ del ente en el sentido de dar con su legiformidad, se convierte en el modo de ‘dominarlo’ (*Beherrschen*), algo que, en la ‘forma auténtica’ de la ciencia, entreverada con lo filosófico y todavía no asimilada por la técnica, no remite al ‘emprendimiento’, más bien, surge al rehuir de él. Un emprendimiento que, paradójicamente, domina lo científico, orientado a la utilidad y a la producción de efectos.⁹⁷⁰

⁹⁶⁶ “En semejante posicionamiento adquiere primacía el propio comportamiento de la existencia, que se despliega no obstante en el comportamiento con el ente, que no ha perdido hasta ahora el carácter de la potencia [*Charakter der Mächtigkeit*], a pesar de que ha desaparecido ya la modalidad específicamente mítica de la potencia como lo sagrado [*Mächtigkeit als Heiligkeit*]. El comportamiento expreso respecto de las sobrepotencias [*Übermächten*] se convierte en una confrontación con ellas dentro de la existencia en todas sus relaciones esenciales [*Auseinandersetzung des Daseins innerhalb seiner mit ihnen in allen wesentlichen Bezügen*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 389. [trad. modif.]

⁹⁶⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 389. [trad. modif.]

⁹⁶⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 390. [trad. modif.]

⁹⁶⁹ *Ibid.* [trad. modif.]

⁹⁷⁰ “[T]odo conocimiento, en lo que se refiere a su tendencia fundamental [...] tiene por meta un dominar, un convertirse en señor [*ein Beherrschen, ein Herrwerden*], y [...] con ello viene dada la necesidad de una investigación del ente en lo que se refiere a la legiformidad [*Gesetzlichkeit*] que lo define. Pero esto nada tiene que ver con el pragmatismo, el cual equipara verdad [*Wahrsein*] con utilidad [*Nutzeffekt*], y no es la utilidad, sino el ente mismo en su qué y en su cómo el que decide sobre la verdad del conocimiento.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 399.

Así pues, el darse asidero el ‘por mor de sí’ en este punto en que filosofía y ciencia están entreveradas es un ser-en-la-verdad ‘por mor de la verdad’ misma (*Umwillen der Wahrheit*), en el sentido de la acción originaria de un *theoréin* en el que dejar al ente ‘en sí mismo’ es dejarlo ‘en su patencia’ –es decir, ‘ir a la cosa [*Sache*] misma’ es “hacer patente al ente”-⁹⁷¹ y atender a lo que en él haya de permanente, a lo legal. Visto el ‘en sí’ del ente desde la legalidad como la ‘suprema realidad’, la verdad le da asidero a la existencia como el ‘hacer patente’ (*offenbar machen*) “lo que el ente es y cómo lo es”.⁹⁷² El posicionamiento es lo que ‘se vuelve dominador’ (*Herr werden*) de esa totalidad del ente, en la confrontación con ella. Frente a la ‘confrontación directa’ del mito en la que la existencia queda absorbida en la totalidad ahora es el carácter interrogador, el llevar a pregunta la totalidad lo que da un asidero a la existencia. Ésta es un mantenerse en la pregunta “por el ente en tanto que ente” y, con ese preguntar, urgido por una menesterosidad de haber mundo para la existencia, “irrumpe expresamente el problema del ser [*Mit dieser Frage nach dem Seienden als Seienden bricht ausdrücklich das Seinsproblem auf*].”⁹⁷³

Cuando desde la visión del mundo del posicionamiento se pregunta por el ‘inicio primordial’ (*Uranfang*) y por la ‘historia primordial’ (*Urgeschichte*) de un ente que es “siempre ya [*immer-schon*]”,⁹⁷⁴ se pregunta por aquello que rige desde siempre, por la *arché*. Si bien la “mitología sigue todavía ahí, en cuanto que las vías de ese preguntar vienen aún trazadas por la existencia mítica”,⁹⁷⁵ ese preguntar es un extrañamiento respecto del relato mítico, un modo de exposición al ente que es un demorarse en la falta de asidero, más allá del resguardo del mito. Así pues, “se ha abandonado [*verlassen*] ya la pura mitología en el momento en que se hace viva la pregunta que se pone en confrontación [*eine auseinandersetzende Frage*]” y que pregunta por el “inicio primordial del acontecer del ente [*Uranfang des Geschehens des Seienden*]”.⁹⁷⁶ Esa pregunta por el ‘cómo’ y el ‘qué’ de lo ente, por qué es lo que permanece en lo presente, en definitiva, por su presencia, es lo que hay en “la forma casi aún mítica [*in der fast noch mythischen Form*]” de la verdad parmenídea, en “la verdad como diosa que lleva a las vías del preguntar ante la decisión, y orienta hacia la correcta”.⁹⁷⁷ Visto en esta perspectiva del aseguramiento de un mundo para la existencia, lo que hay en Parménides es una

⁹⁷¹ “El hacer patente al ente o a la cosa misma [*Offenbarmachen des Seienden oder der Sachen selbst*] es un carácter del conocimiento científico. [...] Pero es un error ver sólo aquí la esencia de este conocimiento. El conocimiento del ente en sí, al igual que las leyes, tiene una fundamentación más profunda en la trascendencia.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 391. [trad. modif.]

⁹⁷² M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 404. [trad. modif.]

⁹⁷³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 405. [trad. modif.]

⁹⁷⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 406.

⁹⁷⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 406-7. [trad. modif.] Es reseñable que Heidegger se refiera aquí a la ‘mitología’ cuando de lo que habla es del mito y de la ‘visión mítica del mundo’, lo que nos da un indicio de que no se está teniendo en cuenta en este pasaje el posterior abordaje lógico desde las ciencias sobre el mito.

⁹⁷⁶ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 406-7. [trad. modif.]

⁹⁷⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 408-9. [trad. modif.]

“confrontación interrogante [*fragende Auseinandersetzung*]”⁹⁷⁸ con la totalidad del ente y que se procura asidero en la fijación del propio camino. Lo que rige en este ‘volverse patente el camino y el lugar del preguntar’ (*Offenbarwerden des Weges und des Standortes des Fragens*) ante la *arché* de la totalidad del ente, es un buscar en el ente “lo que era desde antiguo y lo que lo está haciendo posible”, es decir, el ser en cuanto lo que “siempre ya [*immer schon*]” determina y posibilita que el ente sea tal como es.⁹⁷⁹ Ciertamente, por lo que se pregunta aquí ya “no es la *arché* ahora en el sentido de un inicio primordial [*Uranfang*] mítico sino en el de con qué está hecho, la materia primordial [*Urstoff*] y por medio de qué, la fuerza primordial [*Urkraft*]”.⁹⁸⁰ Pero, para poder preguntar en esta dirección, es preciso mantener la tensión con la experiencia de totalidad según el ‘resguardo’ (*Bergung*) mítico. El mito no queda atrás, dado que sólo ante la pretensión de la respuesta mítica de mantener “su antiguo derecho y violencia [*ihr altes Recht und Gewalt*]” puede el comportamiento que se confronta con el ente (*auseinandersetzendes Verhalten*) “aplicarse e imponerse [*sich an- und durchsetzen*]”.⁹⁸¹

Teniendo esto en cuenta, en este desplazamiento acerca del tema analizado -que empezaba como una caracterización de la visión mítica del mundo que hay en las mitologías de todos los pueblos y que acaba localizando el surgir de la filosofía en la existencia griega-, este ‘decir del ser’, que es un preguntar, de los primeros físicos o filósofos no sustituye ni asimila lo sobrepotente del ser ni lo incondicional de lo divino sino que se legitima como tal decir desde el vacío de la existencia que se ha venido localizando en el ‘emprendimiento’ (*Betrieb*) y que aquí es la falta de pregnancia de sentido de la que se hace la experiencia cuando se advierte una distancia en un decir que ya no es sin más el lugar de los hechos, como ocurre en el relato mítico. Leyendo dicha distancia en Parménides: “Aquí pongo término a mi segura razón (*lógos*) y pensamiento acerca de la verdad [*lógon hede nóema amphís aletheías*]; a partir de aquí, aprende los pareceres de los que se nutren los mortales, oyendo el orden engañoso de mis palabras [*kósmon hemon hepéon apatelón akoúon*].”⁹⁸²

Ciertamente, la actitud filosófica tiene que volverse sobre lo mítico, según esta perspectiva que adopta Heidegger. Ahora bien, no cabe una localización en lo de hoy de eso mítico en los modos en los que pudiera pervivir en lo simbólico, como algo contrapuesto a lo científico. Lo mítico no se desplaza ni al arte ni a la religión, tal como que se dan en la visión del mundo del posicionamiento,⁹⁸³ sino que es algo latente en cuanto un modo de darse asidero la existencia

⁹⁷⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 409. [trad. modif.] El carácter interrogativo del lenguaje es lo suyo más propicio para ejercerse lo filosófico, tal como se desprende de lo siguiente: “la pregunta básica del filosofar ‘¿qué es el ser mismo?’ es la pregunta que una y otra vez quiere y tiene que convertirse en pregunta [*die Frage, die immer wieder Frage werden will und muss*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 230 [trad. modif.]

⁹⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 409. [trad. modif.]

⁹⁸⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 408. [trad. modif.]

⁹⁸¹ *Ibid.* [trad. modif.]

⁹⁸² Parménides, Fragmento B 8, 50-52, citado según F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I*, p. 37.

⁹⁸³ Con el posicionamiento, “el arte se disocia de su específica función mítica o religiosa y también la religión cobra un carácter esencialmente distinto: por primera vez se desarrolla una teología. Lo que ahora es teología es, en el fondo, lo que en la existencia mítica podía llamarse ‘teogonía’, es decir, un

que se ha perdido ya para siempre. A dicha experiencia de una pérdida de sentido tiene que acudir la filosofía cuando es auténtica actitud filosófica; cuando, por un lado, asume su carácter esencialmente histórico y, por otro, arranca de la ‘confrontación’ de lo ente en su totalidad que hay en la visión del mundo de la que se desgaja. Sólo poniendo en juego ambos aspectos, sólo contando con la ‘incumbencia óntico-existencial’ puede el trascender de la existencia eclosionar en un preguntar como el de la filosofía, lo cual significa, según veíamos más arriba, en una ‘formación de mundo’, o sea, que “[p]reguntar por el ser quiere decir ‘fundar’ [*Dem Sein nachfragen heisst ‘gründen’*].”⁹⁸⁴ En esa fundación de mundo, ‘el puesto del hombre en el cosmos’ no está en el centro.⁹⁸⁵ No es el hombre el que da asidero a la existencia sino que es ésta la que, dándose asidero, ‘mundeando’, desbordando lo ente en su totalidad, le otorga un lugar habitable a lo humano: “En el dejar acontecer de la trascendencia como filosofar reside la serenidad originaria de la existencia [*die ursprüngliche Gelassenheit des Daseins*] [...], el confiar el hombre en el ser-ahí que hay en él y en sus posibilidades [*das Vertrauen des Menschen zum Da-sein in ihm und zu dessen Möglichkeiten*]. Sólo desde aquí crece la auténtica fuerza del volverse hacia el ente [*die echte Kraft der Zuwendung zum Seienden*], que todo posicionamiento exige internamente en su confrontación con el ente.”⁹⁸⁶

Por lo tanto, podrá haber filosofía, un preguntar por el ser, si se atiende a esta ‘historia de la existencia’ que es, a la vez, una ‘historia del ente’ y una ‘historia de la verdad’. Así pues, al mirar al fenómeno tal y como ‘primera y regularmente’ se muestra en su comparecer tiene que entrar en consideración también esta historia, la de que “el filosofar como trascender expreso tiene una relación especial con una forma fundamental de la visión del mundo como es el

proceso objetivo del devenir dios [*ein objektiver Prozess der Gottwerdung selbst*]”. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 392. [trad. modif.]

⁹⁸⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 416. [trad. modif.]

⁹⁸⁵ Una constante en las obras de Heidegger es la de hacer ver lo humano habitado por una distancia íntima constitutiva que enderezaría toda tendencia a ponerlo en el ‘centro’-del universo, de la naturaleza, de la historia, etc.-. Así, en otro texto que, como el que estamos siguiendo, corresponde a la constelación metaontológica, leemos: “Y por lo que toca a esa interpretación errónea que ve un ‘punto de vista antropocéntrico’ en *Ser y tiempo*, esta objeción, que con tanta alegría corre de boca en boca, seguirá sin decir absolutamente nada mientras, a la hora de pensar a fondo el planteamiento, todo el transcurso y la meta del desarrollo del problema de *Ser y tiempo* se siga sin entender cómo precisamente mediante la elaboración de la trascendencia del Dasein ‘el hombre’ llega al ‘centro’, de tal modo que su nulidad [*Nichtigkeit*] en la totalidad de lo ente tiene que convertirse y se convierte en el principal problema. Así las cosas, ¿qué peligros encierra dentro de sí un ‘punto de vista antropocéntrico’ que precisamente hace tender todos sus esfuerzos única y exclusivamente a mostrar que la esencia del Dasein, que está aquí ‘en el centro’, es extática, es decir ‘excéntrica’ [...]?” M. Heidegger, “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, p. 139 n. Y ya dentro del proyecto histórico-esencial, respecto del antropomorfismo se dirá lo siguiente: “El antropomorfismo es la convicción expresa o inexpressa, admitida o de incógnito aceptada, de que el ente en totalidad es lo que es y como es gracias y conforme al representar, que transcurre en el hombre, es decir en el animal dotado de razón, como un proceso vital entre otros.” M. Heidegger, *Meditación*, p. 141.

⁹⁸⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 426. [trad. modif.]

posicionamiento, por lo tanto, con una determinada posibilidad que no excluye sino que incluye un relación esencial con la visión del mundo como resguardo.”⁹⁸⁷

De lo contrario, si no se arranca de una ‘confrontación’ con el ente en su totalidad sino que, al igual que en la degeneración que se centra en lo procedimental, en el volverse un fin los medios, lo que cuenta aquí para darse asidero es “el cómo del actuar [*das Wie des Handelns*]”, acabará esto por ‘desbordarse’ (*übersteigern*) en una dirección en la que el “actuar propiamente efectivo y concreto [*konkreten und eigentlich wirkenden Handelns*]” se difumine y sea ese ‘cómo’ el que se convierta en “objeto de un peculiar cultivo y configuración.”⁹⁸⁸ En ese caso, ya no rige en el posicionamiento ‘una reunión en sí de la dispersión en la originariedad del existir ahí en el hombre’, una perspectiva existencial sólo alcanzable en dicha ‘confrontación’, es decir, en la consideración de que en lo humano hay una distancia constitutiva entre su carácter de ente y su carácter de existente.⁹⁸⁹

En esta ‘degeneración’ del posicionamiento, lo que da asidero a la existencia es una cierta noción de hombre, sacada de contexto existencial, puesto en un punto cero de partida en cuanto el que actúa y hace del mundo su lugar de expresión.⁹⁹⁰ Lo que importa para darse un asidero es el ‘gesto’ (*Gebärde*) con el que el poder-ser-sí-mismo se expresa. Aquí se trata de buscarle a la ‘expresión’ (*Darstellung*) de los gestos el “contenido correspondiente [*entsprechenden Inhalt*]”,⁹⁹¹ o sea, de amoldar lo ente para encauzar dicha expresividad. Esta actividad de un “humanismo estético”, como le llama Heidegger, es la que encontramos en un arte que corre parejo al emprendimiento en cuanto ‘producción de presencia’. De nuevo, los medios, en este caso, de expresión, se anteponen al fin: la veneración de lo divino que se perdía de vista en la coagulación de lo procedimental ahora se pone en el lugar del contenido como mero trasunto de un mantenerse en las capacidades expresivas de la acción. Si bien el ‘contenido’ (*Inhalt*) “se considera como lo que da la medida [*als massgebend*] para todo, como sacrosanto [*sakrosant*]”,⁹⁹² no es sino por cuanto es el lugar en el que se recoge el ‘gesto’, la

⁹⁸⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 401. [trad. modif.]

⁹⁸⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 395. [trad. modif.]

⁹⁸⁹ Cuando leemos que “[e]l posicionamiento es la reunión, que se confronta en sí misma, del hombre en el ser-ahí [*Haltung ist sich auseinandersetzung Sammlung des Menschen auf das Da-sein*]”, M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 400 [trad. modif.], lo que entendemos es que en esa distancia entre el hombre y el ser-ahí está ya lo humano puesto en juego en medio de lo ente, confrontado a ello y despuntando señaladamente en el haber mundo, en el ‘hacia dónde’ del desbordamiento de lo ente en su totalidad.

⁹⁹⁰ Algo que ocurre igualmente en la degeneración del emprendimiento. En efecto, cuando “[e]l emprendimiento se orienta ahora, por así decir, hacia el hombre”, M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 394. [trad. modif.], entonces lo humano se desmenuza en sus pautas de actuación, susceptibles de objetivarse en el ‘antropologismo’ y en la ‘psicología moderna’.

⁹⁹¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 395. [trad. modif.]

⁹⁹² M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 395. [trad. modif.] Respecto de lo sagrado en la visión mítica del mundo, esta alusión aquí a lo santo se puede alinear con cierta interpretación dominante de este concepto, que indicaría la prevalencia, en esta degeneración del posicionamiento, de la actividad expresiva del lado subjetivo: “El propio lenguaje actual, cotidiano, nos remite a ese triunfo completo de lo *sanctum* en detrimento de lo *sacrum*. Lo primero sólo es aplicable a personas, a seres espirituales y reflexivos: autoconscientes. [...] *Sanctus* es siempre, como advierte Benveniste, el resultado de una

actividad expresiva del hombre, artista del mundo, que es lo que se trata de cultivar y configurar: “Se produce necesariamente, aunque sólo en términos estéticos y literarios, una renovación de cultos y de mitos [*Erneuerung von Kulturen und Mythen*]; y en conexión con ello se produce también un convertir en héroes [*Heroisierung*] a determinados hombres.”⁹⁹³

Otro tanto ocurre con la religión. En este caso, la inflexión hacia el comportamiento mismo como asidero acarrea una profundización en la sede de la ‘decisión’ (*Entscheidung*), en la ‘conciencia’ como instancia que elige un modo u otro de comportarse. De ahí que la tendencia que asegure un mundo a la existencia sea la del ‘cultivo’ (*Pflege*) de la ‘interioridad’ (*Innerlichkeit*). Nuevamente, se produce una deriva pareja a la que hemos visto que hay en el emprendimiento, una obturación de la experiencia genuina de lo otro, del ser sobrepotente o de lo divino. En este caso, “no se recurre a los medios y vías de salvación [*Heilmittel und -wege*] [...] ni se los usa; pero queda en pie (e incluso con mayor fuerza) la preocupación por la salvación del alma [*Bekümmern um die Seelenheil*].”⁹⁹⁴ Ahora, el darse asidero la existencia desde el ‘por mor de sí’ tiene la forma de un ‘preocuparse por sí mismo’ (*Bekümmern um sich selbst*)⁹⁹⁵ que deriva, de nuevo, en otro peculiar subjetivismo como en el caso de la expresividad del sujeto en el ‘humanismo estético’. Este buscar asidero en la salvación de su alma es lo que entiende Heidegger que hay en el “existencialismo” del momento, que sería una “renovación [*Erneuerung*] del pensamiento de Kierkegaard”.⁹⁹⁶

Una vez desestimado aquello que se tiene hoy usualmente por el lugar donde alentaría aún lo mítico -el arte y la religión tal y como lo encontramos en la visión del mundo como posicionamiento-, y una vez incardinada la posibilidad de darse un filosofar en el recuerdo de lo mítico originario, como aquella experiencia de algo perdido ya para siempre, se puede decir que el análisis que desde el paraguas ontológico de la estructura de la existencia abordaba lo mítico se encuentra con una menesterosidad de la filosofía, en su carácter de histórica. Menesterosidad que, en este texto, queda incardinada aún dentro de los parámetros de la analítica de la existencia, como algo inherente a la estructura de la trascendencia. Lo mítico se convierte aquí en eso otro acallado hoy que nos ofrece una perspectiva aquilatada del modo vigente de hacer ciencia y filosofía. Reabrir el vínculo con lo mítico es algo con lo que, a partir de los años treinta, empezará a contar el intento heideggeriano de una ‘filosofía futura’: “Así como el mito es un recuerdo esencial [*wesentliche Erinnerung*] para la filosofía, así es el futuro

actividad personal (sea humana o divina). Y podemos *dar razones* de la santidad de algo [...] Y Dios mismo acabará por ser considerado *Sanctissimus* por sujetarse a la propia Ley que lo constituye (su trasunto laico es la *voluntad buena* kantiana). Pura *autonomía*, el Santo lo es porque sabe, y por saber que sabe [...] El acto personal, reflexivamente autónomo, es la santidad: no obedecer más ley que la impuesta interiormente. El resultado de ese acto, el objeto o lugar en que él se deposita o cristaliza, viene ahora llamado -en un sentido bien alejado del original- ‘sagrado’. Santo es el Espíritu. La Escritura es -sólo- sagrada.” F. Duque, “La profanación técnica de Dios”, en F. Duque (ed.) *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 203-22, p. 209.

⁹⁹³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 395. [trad. modif.].

⁹⁹⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 396.

⁹⁹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 396.

⁹⁹⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 396. [trad. modif.]

su fuerza propia y todo lo presente no es sino la punta del instante [*Spitze des Augenblicks*] que toma su poder y su riqueza del recuerdo venidero [*zukünftiger Erinnerung*].”⁹⁹⁷

Igualmente, con este abordaje de lo mítico, Heidegger se sale de las concepciones dominantes en el momento acerca del mito y de su relación con la ciencia y con la filosofía. En vez de un ‘paso’, de un dejar atrás para siempre la ‘verdad mítica’ o de un volcado sobre lo mítico de las estructuras que mantienen nuestra ‘visión científica del mundo’, lo que hay es una constante llamada de atención a eso ya perdido a lo que la filosofía está vinculada cada vez que surge, auténticamente, es decir, en pugna⁹⁹⁸ con ese fondo irrecuperable:

“Una y otra vez se ha llamado la atención sobre el origen de la filosofía a partir del mito [*Auf den Ursprung der Philosophie aus dem Mythos*], pues no se trata aquí de otra cosa, y sobre todo los griegos mismos insistieron en ello; pero esto significa solamente que todo filosofar, conforme a su propia posibilidad interna, ha de asegurarse otra vez de ese origen esencial, es decir, que es a partir de ahí (a partir del mito) desde donde la propia posibilidad del filosofar ha de darse a sí misma su plena esencia [*aber das heisst nur, dass alles Philosophieren selbst, gemäss seiner eigenen Möglichkeit, sich dieses wesenhaften Ursprungs immer wieder versichern, d. h. von da sich ihr selbst ihr volles Wesen geben muss*].”⁹⁹⁹

No obstante, en este texto la perspectiva que domina de lo filosófico es la de la posibilidad de autocorregirse y fundamentar desde sí su discurso, toda vez que se subsane cierta parcialidad en la consideración del ser y de lo ente que viene dominando desde Platón. En efecto, de modo parejo a lo que ocurre en el desenvolvimiento de las ‘visiones del mundo’, también habría una tendencia a la ‘degeneración’ en el desarrollo posterior, en “la historia de la metafísica [*Geschichte der Metaphysik*]”,¹⁰⁰⁰ de la ‘forma auténtica’ en la que surge la filosofía en Grecia. Es decir, en la ‘confrontación interrogante’ con el ente en su totalidad de la actitud filosófica va ganando terreno cierta deriva en el comportamiento más propio del filosofar, es decir, en su cristalizar el preguntar en una conceptualidad: “Todo preguntar expreso por el ser es un tránsito de la comprensión vulgar del ser a un concebir [*Alles ausdrückliche Fragen nach dem Sein ist ein Übergang vom vulgären Seinsverständnis zu einem Begreifen*]”.¹⁰⁰¹ En eso genuinamente

⁹⁹⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 422. [trad. modif.]

⁹⁹⁸ “[L]a filosofía, en tanto que que posicionamiento fundamental [*Grundhaltung*], es necesariamente un escándalo [*Ärgernis*] para toda visión del mundo como resguardo. Y no debe ocultarse esta relación, ni tampoco debilitarla. Cuando se intenta eso, entonces ni se entiende uno a sí mismo en tanto que existiendo en el resguardo [*als in der Bergung existierend*], ni tampoco se entiende a la filosofía. Sólo cuando la filosofía como posicionamiento fundamental se convierte en un escándalo real y en la piedra de toque para la visión del mundo del resguardo, sólo entonces, tiene la filosofía la ocasión de servir a esta visión del mundo, aunque sólo sea haciéndole ver y recordándole (libremente, de una manera no obligatoria) que el resguardo tiene su asidero en algo completamente distinto de cualquier posicionamiento.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 423. [trad. modif.]

⁹⁹⁹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 406. [trad. modif.]

¹⁰⁰⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 333.

¹⁰⁰¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 332. [trad. modif.]

filosófico, vuelve a registrarse la misma inflexión sobre los medios que hemos visto más arriba: “El concebir el ser [*Begreifen des Seins*] es racional, es una determinación lógica [...]. Y ahora se muestra en esto algo curioso: lo que opera [*fungiert*] como la forma de determinar el ser y sus estructuras, el conocimiento conceptual, lógico y racional, se reinterpreta a la vez, debido a esa relación, como aquello originario que sólo él puede abrir y dar acceso al ser. La forma de determinar conceptualmente el ser se convierte en el modo fundamental de comprender el ser. La comprensión de ser es, cuando se la conoce como tal, un captar lógico [*Seinsverständnis ist, wenn man es überhaupt als solches kennt, logisches Erfassen*]. Es así como el problema del ser se desplaza por completo al círculo mágico de la lógica y la razón [*Bannkreis von Logik und Vernunft*]. [...] No sin razón al problema del ser se le llamó ‘lógica del ser’ en Platón.”¹⁰⁰²

Ciertamente, aquí se trata de solventar esta deriva redirigiendo el modo usual y parcial de abordar el asunto del ser –“el enunciado, el *lógos*, pasa a desempeñar una función prioritaria en el problema del ser”-¹⁰⁰³ hacia el fondo del que surge esto lógico. Se invierte así el enfoque en el que desde de la lógica, así entendida, se caracteriza la ‘comprensión del ser’. Ahora, “[l]o que se trata de ver es que la comprensión del ser antecede a todo enunciar y determinar y que, además, los hace posibles.”¹⁰⁰⁴ Lo que en los análisis de las visiones del mundo se lleva a cabo no es otra cosa que un ‘caso práctico’, si se pudiera decir así, de la ‘comprensión del ser’ en su radicalidad, en el que se localiza dónde y cómo surge lo lógico.¹⁰⁰⁵

Ahora bien, hay en el texto una perspectiva no abordada detenidamente que enlaza nuestro modo habitual de manejarnos con el lenguaje desde el quehacer científico -dado que, en nuestra condición ‘europea-occidental’ el desocultamiento del ente está determinado y acuñado por conocimientos científicos- con eso que hemos dicho en otro apartado acerca del platonismo latente en el fenómeno del lenguaje en lo cotidiano, es decir, en la ‘impropiedad del uno’. Pues, en efecto, ahí la anteposición del decir sobre el ver, sobre el aparecer, hace que encaje lo que se ve en lo que se dice en una relación que es la contraria a la del relato mítico, donde el decir retenía apenas lo ente en su aparecer como sobrepotencia, y que queda como terreno no hollado, por inaccesible, para la ‘lógica del ser’. Si dicho ‘dominio del emprendimiento’ también rige en nuestro lenguaje cotidiano y se enseñoorea por sobre lo ente es debido a una concreta operación del discurso filosófico en la que lo ente queda depauperado, inadvertido en su ‘plenitud’, de modo que ahora está apenas por referencia a cierta estructura del pensar que se le antepone y lo encaja en la ‘entidad’.

¹⁰⁰² M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 332-3. [trad. modif.]

¹⁰⁰³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 332.

¹⁰⁰⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 334. [trad. modif.]

¹⁰⁰⁵ Tal como Heidegger explicita en relación a esa anterioridad respecto de lo lógico: “Pues bien, para poder ver esta totalidad inmediata de la comprensión del ser [*dieses unmittelbare Ganze des Seinsverständnisses*], es necesario primeramente tener a la vista la existencia en la pluralidad de sus estructuras fundamentales [...] -estar ahí delante, coexistencia con los otros, ser sí mismo- y esto en la concreta unidad de la existencia histórica, con toda la riqueza de sus posibilidades esenciales.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 337. [trad. modif.]

En relación a ese lenguaje, hay una deriva adherida al propio ejercicio filosófico cuando se orienta por esa 'lógica del ser'. Una deriva que se vierte desde el discurso filosófico fundamentero en los discursos de las ciencias particulares, centradas en la positividad de una región u otra de lo ente. Dicho vertido sobre los lenguajes especializados de nuestras sociedades modernas, se describe así:

“En la confrontación crece necesariamente el hacer patente y el determinar al ente en sí mismo, como esto o aquello [*als das und das*], es decir, crece el conocer conceptual [*das begriffliche Erkennen*]. Con ello recibe el lenguaje que ya venía aconteciendo [*die schon geschehende Sprache*] un nuevo peso [*Gewicht*] por el que tiende a una diferenciación de su acervo de significados [*Differenzierung ihres Bedeutungsbestandes*]. La totalidad misma del lenguaje hace las veces del sedimento de la verdad de lo ente y acontece de un modo igualmente objetivo [*Das Sprachganze selbst fungiert als gleichsam objektiv geschehender Niederschlag der Wahrheit des Seienden*]. El lenguaje, la palabra, el significado, el sentido, lo referido, el mismo ente son, en cierto modo, una y la misma cosa, son intercambiables [*Sprache, Wort, Bedeutung, Sinn, Gemeintes, Seiendes selbst sind in gewisser Weise ein und dasselbe, vertauschbar*]. El lógos es el representante [*Repräsentant*] del ente mismo. La forma básica del lenguaje, la palabra y la construcción de proposiciones, el nombre y los enunciados, se convierten en el hilo conductor de la determinación del ente en cuanto tal, en el hilo conductor del problema del ser que se acaba de caracterizar.”¹⁰⁰⁶

En esta incipiente diferenciación de los lenguajes que define lo científico –pues “es precisamente ahora cuando nace algo así como ciencia”-¹⁰⁰⁷ es donde volvemos a encontrar el mismo intento imposible de asimilar en el logos aquello que es lo irreducible suyo. Lo que más arriba, en otro apartado, se decía que era el ‘sentido fundamental de la dialéctica platónica’ es lo que, con los mimbres de este análisis, se podría describir como el intento imposible de haber ‘confrontación’ con lo ente en su totalidad en y a partir del logos mismo. Se vuelve a localizar aquí en el platonismo la prevalencia que en el discurso filosófico tiene lo lógico, la estructura del enunciado, respecto de la ‘comprensión del ser’ pero, además, se conecta la posibilidad de una ‘lógica del ser’ con el punto de inflexión metafísico que domina en nuestra cotidianidad. Dicho giro metafísico del pensar se caracteriza como sigue:

“[L]a comprensión del ser es manifiestamente un *factum* primordial [*ein Urfaktum*] de la existencia y sólo sobre esa base puede comportarse con el ente. Pero esto no es suficiente, tampoco cuando lo que queramos sea realmente señalar las determinaciones del ser. Darse cuenta de esto es posible si hacemos memoria de nuestra tradición historiográfica y vamos a la doctrina de las ideas. Justo ahí hay una advertencia: ciertamente es fácil, una vez que se haya mostrado, pensar lo que algo

¹⁰⁰⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 410. [trad. modif.]

¹⁰⁰⁷ *Ibid.* [trad. modif.]

es como eso a partir de lo que se determina cada esto particular [*das Wassein von etwas zu denken als das, von dem her sich jedes einzelne Dieses da bestimmt*].”¹⁰⁰⁸

Respecto a este ‘paso’ ya coagulado, en el que el “sobrepasar lo ente [*Überstieg über das Seiende*]” queda fijado al interponer ahí una estructura de la ‘entidad de lo ente’ que se antepone al choque con lo ente, nos dirá Heidegger que hay que “atreverse a dar ese paso otra vez, pero hacia atrás [*der Schritt noch einmal zurück gewagt*]” yendo por detrás de tal operación en la que el discurso filosófico ha quedado encallado, es decir, “sin tener ya la posibilidad de mantenerse presto para lo ente en su previa amplitud y sin encubrir [...] En la tendencia del sobrepasar y fascinado [*fasziniert*] por la vista del ser (las ideas) el ente fue incluso rebajado [*herabgedrückt*] a mero lugar para saltar más allá, a *mé on*. (A pesar de que aquí hay un giro en el propio Platón, no tuvo consecuencias).”¹⁰⁰⁹

Lo que así queda apuntado en esta consideración del lenguaje como lo lógico es una falla en el discurso filosófico, una forma de decir el ser que pende de una consideración estrecha de lo ente, como lo no-ente en relación a la entidad. Para el asunto del pensar es preciso algo muy cercano a lo que luego será el tema del proyecto histórico-esencial, es decir, contar con que estamos vinculados a la historia de un olvido, algo que aquí se señala al hablar de esa inversión entre lo lógico y la ‘comprensión del ser’. No pudiendo en el asunto del pensar simplemente dejar al margen una falla que nos constituye, entonces, “según la esencia del asunto, sólo es posible [ir] por el camino de una revisión básica y una repetición radical de la primera eclosión [del pensar]. Por eso permanecemos necesariamente comprometidos a los precursores.”¹⁰¹⁰

5.1.3 El problema del mundo

Este análisis de Heidegger del mito no es tan relevante por el número de páginas que le ha dedicado cuanto por el peso que tiene, así lo creemos, en el cambio de perspectiva de la filosofía heideggeriana de los años treinta en adelante. No es una excepción este intento suyo de buscar en otros ámbitos, como este del mito, una confirmación de su propia filosofía. Al igual que otros, como E. Cassirer, que lo aborda para certificar la ‘conciencia natural del mundo’ o como M. Scheler, que se lleva lo trágico al ámbito de los valores,¹⁰¹¹ lo que

¹⁰⁰⁸ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 334. [trad. modif.]

¹⁰⁰⁹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 335. [trad. modif.]

¹⁰¹⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 336. [trad. modif.]

¹⁰¹¹ “[L]o ‘trágico’ mismo no es un valor como lo bello, lo feo, lo bueno, lo malo. [...] Trágico es el ‘conflicto’ que mora en el interior de los valores positivos y sus portadores.” M. Scheler, *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, trad. esp. D. Gamper, Crítica, Barcelona, 2003, pp. 206-8. Dicho conflicto trágico “se da en el sentido más señalado cuando una y la misma fuerza, que es necesitada por una cosa para realizar su valor superior positivo (de sí misma o de otra cosa) se convierte, durante el proceso de esta actuación, en la causa de la destrucción de justamente esta cosa, de cuyo valor es el portador. Cuando contemplando una actividad, somos partícipes inmediatamente de que al realizar un valor superior, al mismo tiempo y *en el mismo acto* de la actividad, se socava la condición de la existencia de este valor o de otro emparentado con él esencialmente, entonces la impresión de lo trágico es la más perfecta y la más pura.” M. Scheler, *op. cit.*, p. 213.

Heidegger busca en la existencia mítica, al menos a la altura de *Ser y tiempo*, es un contraste y acreditación de las estructuras encontradas en el modo de existencia de cuya cotidianidad ha partido, el científico. Sin embargo, dicha contrastación parece que tiene algo que ver con lo que algún año más tarde, en 1931, dirá él mismo de su proyecto ontológico-fundamental, en el que al parecer había “un equivocado afán de ‘ciencia’.”¹⁰¹²

En cualquier caso, aunque a lo largo de su trayectoria no sean muchos los lugares en los que sale a relucir lo mítico, y menos aún aquellos en los que se lo encara directamente, habría suficiente base documental como para pensar en un implícito constante de su obra y aparcarse definitivamente la tesis efectista del *hápax legómenon*. La importancia aquí de dicho implícito es que el intento de encubrimiento y ‘sustitución’ de lo mítico por parte de la ciencia revela un espacio inviolable a las pretensiones objetivantes, por mínimo que sea y por mucho que nos llegue apenas a la sordina. Dicha inviolabilidad se acreditaría en lo fenoménico, y se podría rastrear también en *Ser y tiempo*, en un gesto más radical que el irreverente ‘afán de ciencia’ -que quedaría en la superficie-, pues, ¿a qué remiten, en último término, aquellos fenómenos que posibilitan descolgarse del ‘proyecto matemático de la naturaleza’ si no a cierta sobrepotencia? Si lo relevante del mito es que ahí domina una experiencia de la sobrepotencia del ser, que sería el ‘fondo silente’ de toda existencia, ¿no se va moviendo hacia ese fondo el análisis de la existencia a través de ciertos fenómenos que ‘rompen’ con la impropiedad de nuestra cotidianidad? ¿No consiste su ruptura en un ponerle coto a lo ilimitado, a un “‘quehacer’ [‘Betrieb’] en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y, en el fondo, no sucede nada [‘nichts geschieht’]”?¹⁰¹³

En efecto, algo así se podría barruntar si pensamos en la ‘resistencia’ a la objetivación de la ‘llamada de la conciencia’, que es capaz de romper el lenguaje ambiguo (*zweideutig*) de la habladería, o sea, “la voz del uno [*Stimme des Man*]”¹⁰¹⁴ gracias a su carácter inequívoco (*Eindeutigkeit*). En esa ruptura se advierte “el ‘poder’ de la conciencia [‘*Macht’ des Gewissens*]”, que ‘recusa el dominio del uno mismo’ (*dem Man-selbst die Herrschaft versagt*).¹⁰¹⁵ O, aún más

¹⁰¹² “El esfuerzo al que se aspiró antes en *Ser y tiempo* para pasar de una comprensión preconceptual del ser a un concepto del ser no es lo bastante original ni necesario, sino que se queda en un esfuerzo extrínseco y formal y en un equivocado afán de ‘ciencia’. Pero incluso en la medida en que ahí se encierra algo verdadero, tampoco esta conceptualidad está lo suficientemente captada.” M. Heidegger “Señas x reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 84.

¹⁰¹³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 197.

¹⁰¹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 297.

¹⁰¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 298. [trad. modif.] Citamos el pasaje entero: “Pero esta ‘conciencia pública [*öffentliche Gewissen*]’ ¿qué otra cosa es sino la voz del uno [*Stimme des Man*]”? El Dasein no podría llegar a la dudosa invención de una ‘conciencia universal’ si no fuera porque la conciencia es, desde lo más hondo, y en su esencia misma, *cada vez mía*. Y esto no sólo en el sentido de que lo interperlado es siempre el más propio poder-ser, sino porque la llamada viene del ente que soy cada vez yo mismo. En la interpretación del vocante que acabamos de hacer, que sigue fielmente el carácter

claramente, si pensamos en el ‘límite’ que se destapa con la ‘libertad para la muerte’ en su condición de eso sobrepotente (*Übermacht*)¹⁰¹⁶ que cae fuera de lo experienciable en el ‘proyecto matemático de la naturaleza’, es decir, según el entramado de una Modernidad que se piensa, entre otras cosas, como el proceso de desmenuzamiento de lo mítico.¹⁰¹⁷ Así pues, ¿qué otra cosa, si no la imposibilidad de suprimir y sustituir lo mítico, es decir, una posible experiencia de lo sobrepotente, estaría indicando el que nos asalte “lo desazonante [*Unheimlichkeit*]” dentro del dispositivo de seguridad del ‘estado interpretativo medio’ -que, en cuanto aseguramiento, está buscando el mismo ‘amparo’ (*Schutz*) que el resguardo mítico, pero por otra vía-? ¿Qué nos sugiere la certidumbre de que, a través de la experiencia de esa imposibilidad de sustitución, lo asegurado esté en peligro, de que ya no se haga pie aquí por que no hay fondo (*Bodenlosigkeit*)?¹⁰¹⁸

fenoménico del llamar, el ‘poder’ de la conciencia [*Macht des Gewissens*] no es menoscabado ni se torna ‘meramente subjetivo’. Por el contrario, sólo en ella lo inexorable [*Unerbittlichkeit*] e inequívoco [*Eindeutigkeit*] de la llamada logra quedar al descubierto [*wird... frei*]. La ‘objetividad’ de la llamada se justifica en esta interpretación por el reconocimiento de una ‘subjetividad’, que es ciertamente refractaria al imperio del uno-mismo [*die freilich dem Man-selbst die Herrschaft versagt*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 297-8.

¹⁰¹⁶ “Cuando el Dasein, adelantándose hasta la muerte, permite que la muerte se torne poderosa en él [*den Tod in sich mächtig werden lässt*], entonces, libre ya para ella, se comprende a sí mismo en la propia superioridad de poder (*Übermacht*) de su libertad finita (libertad que sólo ‘es’ en el haber hecho la propia opción), para asumir en esa libertad finita la *impotencia* (*Ohnmacht*) de su estar abandonado a sí mismo [*Überlassenheit an es selbst*] y poder ver con claridad las contingencias de la situación abierta.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 400.

¹⁰¹⁷ Recordemos aquí que, frente a una modernidad entendida como “el punto de tránsito en que las posibilidades se hallan abiertas” hay un relato de la Modernidad, que en *Ser y tiempo* aparecería como el del ‘proyecto matemático de la naturaleza’, en el queda cancelado ese espacio genuino de lo posible en aras de “la unicidad y (falsa) universalidad de uno solo de sus modelos de organización posibles.” Q. Racionero y M. C. Melero, “¿Es posible pensar una renovación del ideal democrático desde la crítica postmoderna?”, pp. 275-6. La descripción, si puede llamarse así, que hace Heidegger de la Modernidad unos años más adelante no puede ser más tajante: a ella pertenece la “técnica mecanizada [*Maschinentechnik*]” que es un incremento frenético de los medios de producción como fin en sí mismo, en definitiva, un ‘generar riqueza’ por la riqueza misma; en ella, la investigación científica, en cuanto tiende a la institucionalización, se adhiere a ese incremento productivo; igualmente, “la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa por ser expresión de la vida del hombre”; por otro lado, hay una “desdivinización [*Entgötterungs*]” en la Modernidad, de tal forma que “la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa [*religiöse Erleben*]. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito [*historische und psychologische Erforschung des Mythos*].” M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 75-6.

¹⁰¹⁸ “Pero, en lo obvio y autoseguro [*Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit*] del estado interpretativo medio se desliza [*liegt*] la fatalidad de que, bajo su amparo [*Schutz*], se oculta al propio Dasein lo desazonante de este estar en suspenso [*die Unheimlichkeit der Schwebe*] en el que el Dasein puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento [*Bodenlosigkeit*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 193. Por su parte, en el análisis de la visión mítica del mundo, ante el estar expuesta la existencia al ente en su sobrepotencia –“La falta de asidero del ser-en-el-mundo se hace patente como estar desguarnecida la existencia [*Die Haltlosigkeit des In-der-Welt-*

Efectivamente, en el rastreo de esos desajustes hay una certeza, no explicitada claramente en *Ser y tiempo*: si hay algo que nos pueda mover hacia la ‘pregunta por el ser’ es, tal como se ha señalado anteriormente, que en el proceso actual de ‘cosificación’ hay indicios que apuntan a una pérdida de las garantías que la ciencia ofrecía, a que con la *Krisis* de las ciencias se tambalea el mundo en las condiciones en que se nos había propuesto -o sea, un determinado *kósmos*, una ordenación-. Ésa, y no otra, según creemos, sería la urgencia que puede “despertar nuevamente [*wieder... zu wecken*] una comprensión para el sentido de esta pregunta [por el ser]”.¹⁰¹⁹

Pero, entonces, el camino del pensar de Heidegger se percibe a otra luz, si contamos con que ya en el proyecto ontológico-fundamental se intenta de alguna manera ‘no perder’ de vista como hasta ahora el mundo -el mentado en la expresión ‘ser-en-el-mundo’- o, más certeramente, ‘recuperarlo’ en toda su complejidad estructural. Así, cuando Heidegger atiende a esta tarea de ponerle freno al proceso de ‘cosificación’ -la *hybris* ‘de uno solo de los modelos de organización posibles’ de la existencia en su dispersión, o sea, el modelo moderno según la Modernidad- yendo a otros modos posibles habidos de la existencia, cuando nos recuerda, en el curso del 28-29, que los “poderes fundamentales del ente [*Grundmächten des Seienden*]” son, en realidad, los “poderes fundamentales del ser [*Grundmächte des Seins selbst*]”,¹⁰²⁰ está insistiendo, como ya hiciera antes (aunque tratándolo más como un problema de tinte académico: el del ‘escándalo de la filosofía’), en el ‘problema

seins ist offenbar als Ungeborgenheit des Daseins].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 378. [trad. modif.]- su respuesta es darse un “resguardo en la totalidad del ente [*Bergung im Seienden im Ganzen*]” y, de ese modo, es “un resguardarse, un procurarse amparo, fuerza y poder [*ein Sichhalten in der Ungeborgenheit, d. h. ein Sichbergen, sich Schutz, Kraft und Macht verschaffen*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 378. [trad. modif.]

¹⁰¹⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 23. Y no el reactivar la “perplejidad”, localizable en Platón, de lo que se tiene por obvio, es decir, sacar del olvido dicha perplejidad: “¿Nos hallamos hoy al menos perplejos [*in der Verlegenheit*] por el hecho de que no comprendemos la expresión ‘ser’? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente [*wieder zu wecken*] una comprensión para el sentido de esta pregunta.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 23. A qué concreta experiencia griega del ser pretende volver Heidegger queda apuntada en su traducción del *Sofista* 244a de unas líneas más arriba: “‘Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía [*in Verlegenheit*].’” *Ibid.* Ciertamente, no parece en este punto muy pregnante una retórica en torno a la necesidad de recuperar la pregunta por el ser que se hace valer “a causa de ‘lo venerable de su origen’, y porque carecemos de una ‘respuesta determinada’, e incluso, ‘por la ausencia de la pregunta misma’. Se diría que no es un movimiento muy riguroso: ¿Es que una pregunta se hace necesaria *porque* sea antigua, y *porque* no haya tenido respuesta, y *porque* haya desaparecido como tal pregunta?” P. Peñalver, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de El ser y el tiempo de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 104-5.

¹⁰²⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 417-8. [trad. modif.]

del mundo', o del 'problema del fenómeno del mundo' según *Ser y tiempo*, en el que "andamos todavía a tientas, en una completa obscuridad [*noch völlig im Dunkeln tappen*]".¹⁰²¹

En efecto, al recordar que en lo ente hay también un "imperar la naturaleza en el acontecer de la historia [*Walten der Natur im Geschehen der Geschichte*]", y al equipararlo al "ser de la naturaleza en el acontecer de la historia [*Sein der Natur im Geschehen der Geschichte*]", viniendo como se venía de hablar en el texto de la relación entre mito, filosofía y ciencia, lo que se destapa es un encubrimiento de otras experiencias de lo ente -otros modos de estar dispersa la existencia- que han quedado cubiertas por el modo de plantearse la pregunta por el ser, como preguntar por el ente ('natural').¹⁰²² Es decir, se destapa que el problema del ser ha cubierto el problema del mundo: "El que el problema del ser resulte históricamente más conocido es a la vez un indicio de que el problema del ser precede al problema del mundo, pero ello de suerte que dentro del problema del ser el problema del mundo está ya siempre ahí [*immer schon mit da ist*]." ¹⁰²³

Si ampliamos ahora la panorámica y miramos la trayectoria entera del pensamiento heideggeriano, podría proponerse una inversión de la interpretación habitual de su recorrido, de ésta en la que se entiende que hay una cierta conexión con lo fenoménico, posible aún en la analítica de la existencia, que desaparece en la posterior 'retórica del inicio', en la que no hay positividad alguna donde hacer pie. Iríamos, así pues, en sentido contrario a esa lectura si consideramos que el proyecto histórico-esencial, ahondando aún más en la tendencia metaontológica, tendencia que volvía a poner en juego el proyecto ontológico-fundamental para abordar el 'problema del ente en su totalidad', ampliaría el ámbito del preguntar esencial hacia atrás -no en relación a un tiempo pasado sino hacia la 'condición de arrojado' (*Geworfenheit*) que rige en la existencia-, para hacer la experiencia de la totalidad del ente del mundo de la técnica en sus límites, en su delimitación, es decir, vista desde el fondo silente de la existencia que el contraste con lo mítico nos recuerda íntimamente. Con el cambio de proyecto filosófico en Heidegger, se trae de vuelta para la existencia la posibilidad de un mundo -del surgir de otro ordenamiento-, por una vía

¹⁰²¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 418

¹⁰²² Recordemos de dónde partía todo esto: "¿Por qué este ente [intramundano] es encontrado en primer lugar en la 'naturaleza' [es decir, la que rige desde "el comienzo [*Anfang*, inicio] de la tradición ontológica"]?" Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 126. Ya hemos visto que éste era uno de los compromisos contraídos para la Tercera Sección de la Primera Parte, o sea, para "Tiempo y ser". El encono de Heidegger ante la recepción de lo publicado le sirve de coartada para inhibirse de ese compromiso: "Cuántas malinterpretaciones se habrían provocado forzosamente solo con que *Ser y tiempo* hubiera sido comunicado por completo... puesto que, en esa obra, la voluntad de lo original todavía estaba recubierta por el ropaje de la 'investigación' y de la 'mostración' [*Forschung' und 'Aufweisung*]." M. Heidegger, "Reflexiones VI", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 394.

¹⁰²³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 418.

alternativa que iría más allá del mero poner a la vista la estructura compleja del ser-en-el-mundo, tal como ocurría en *Ser y tiempo*. En esa línea, contextualizaciones de este asunto del mito como la que, en el año 59, hiciera Pöggeler animan a una lectura alternativa de esa problemática, no en clave estético-política, y, por ende, a una lectura alternativa de la filosofía heideggeriana en la que ésta no sea un ‘abismo’:¹⁰²⁴

“El tema central de Heidegger no es el ser, sino el ‘mundo’: el mundo como ‘mundo verdadero’, como mundo que el nihilismo occidental en su conjunto ha dejado atrás. Heidegger tiene que desechar el viejo mundo cristiano-metafísico-burgués que está en ruinas y poner sus esperanzas en el nuevo mundo sagrado que está por venir o que quizá, según sus declaraciones tardías, ya ha comenzado a anunciarse. Heidegger se vuelve un mitólogo. La actualidad le brinda unas esperanzas en base al afán de lo sagrado que le ofrecen algunos filósofos y sabios helenos. También la crítica ha atacado a Heidegger en este aspecto. Él aparece así como un romántico que huyera del presente o como una especie de gurú de una secta. Su pensamiento está de antemano marcado como mera ‘mitología’, es decir, como algo que no puede tomarse en serio. Pero, si se miran con detenimiento, las manifestaciones dubitativas de Heidegger no se refieren a unas proclamaciones de lo mitológico que hubiera que esperar o que hubiera que confirmar. Pensar en la estructura de un mundo que, quizá, pueda llamarse ‘mítico’ es algo totalmente distinto a una proclamación de lo mitológico. Y si el pensamiento heideggeriano se vuelve siempre hacia atrás, hacia las preguntas fundamentales de la metafísica o gira en torno a los principios de la lógica, entonces es que es otra cosa distinta a la mitología. [...] Esquemas interpretativos como ‘filosofía existencial’ o ‘nihilismo heroico’ y declaraciones como la de que ‘Heidegger es en realidad un teólogo o un mitólogo’ dicen en el fondo más sobre los deseos y pretensiones, o sobre las animadversiones, de los intérpretes y su tiempo que sobre el propio Heidegger.”¹⁰²⁵

¹⁰²⁴ Tal es la idea dominante que circula, entre propios y extraños, respecto del pensar heideggeriano, incapaz de hacer escuela. El mérito es, en parte, de J. Habermas, que presenta la obra de H.-G. Gadamer como una ‘urbanización’, de modo que se pueda llegar al siguiente corolario: si Gadamer ‘urbaniza’ a Heidegger es porque éste es un ‘abismo’. Sobre este Heidegger de un provincianismo “terco y duro de mollera”, cfr. J. Habermas, “Urbanización de la provincia heideggeriana”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1984, pp. 346-54, p. 347.

¹⁰²⁵ O. Pöggeler, “Sein als Ereignis. Martin Heidegger zum 70. Geburtstag”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 13, 1959, pp. 597-632, pp. 599-600. Dentro de esa problemática centrada en el mundo, el mito interesa por la unidad de lo divino y lo humano que se piensa en cierta noción de ‘mundo’, tal como leerá Heidegger en “la exposición de Otto del concepto griego de lo divino, que no se piensa al modo de una antítesis cristiana entre mundo y hombre sino en unidad [citando a Otto]: ‘Lo divino es la pura figura del mundo, su significación, su mito. Aquí el pensamiento no puede en absoluto apartarse del mundo para volverse a lo divino.’” D. Meyer, “Die Entdeckung des griechischen Mythos: Heideggers geschichts-philosophische Wende”, *Germanica*, 45, 2009, 7.

Contando con esto, y bien mirado el asunto, las consideraciones de Heidegger sobre el mito, al cerrar la posibilidad de una ‘vuelta al mito’ cierran, en realidad, la posibilidad de una retórica de un ‘viaje al arcano originario’ de una manera mucho más concluyente, pensamos, que la que pueda haber hecho E. Cassirer en su obra sobre el mito. Y ello no por algún pasaje explícito, que los hay, en el que se abomine de lo artificioso que para nosotros pueda haber en lo profético y mitologizante,¹⁰²⁶ sino por la radical escisión que se establece en el darse lo filosófico a partir de lo mítico. No hay marcha atrás en el despliegue de la existencia a través del ‘lógos originario de la filosofía’ -del que se hablará en el siguiente capítulo-, es decir, en el haber habido ya un lenguaje habitable para un hombre que, en connivencia con el ser ‘estando en medio de lo ente y pendiendo de ello, se erige *frente* al ente en cuanto tal y éste le habla de sí, es decir, de lo que es’. Dicho haber así lenguaje, alcanzado en la pérdida irrecuperable de la verdad mítica, es la morada, el *êthos* sólo posible allí donde hay lo otro que lo humano, lo divino, es decir, allí donde “*êthos antrôpo daímon*, según dice el propio Heráclito: ‘La estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (de lo extraordinario).’”¹⁰²⁷

En este sentido iría ya la afirmación del curso del 28-29, la filosofía es “el posicionamiento [*Haltung*]” para el que “los griegos tienen la expresión *êthos*”¹⁰²⁸ y esto significa que la actitud

¹⁰²⁶ Como por ejemplo: “Y porque ‘los dioses’ tan sólo en la indigencia [*Notschaft*] con respecto al ser (*Seyn*) se encuentran en su esencia, está ésta emparentada con todo lo inicial [*Anfanghaften*]. [...] Por ello, cada vez que, de nuevo, es decir, después del ocaso y a *partir* del ocaso de la historia fundada metafísicamente, se anunciasen dioses, esto no podrá suceder en primer lugar en groseras ‘teofanías’ para unos cualesquiera, para unos ‘robustos’ ‘profetas’ y ‘conformadores de mitos’, sino en el discreto [*unauffälligen*] pero decidido emplazamiento del sitio de decisión para una lucha [*Einräumung der Entscheidungsstätte für einen Kampf*], en la que se lucha por la contramirada de los que preguntan poética y pensativamente [*Gegenblick von dichtend-denkenden Fragenden*], que sólo miran hacia [*er-blickenden*] los dioses.” M. Heidegger, *Meditación*, p. 217. [trad. modif.]

¹⁰²⁷ M. Heidegger, “Carta sobre el ‘Humanismo’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 291. [“*êthos anthrôpo daímon, sagt Heraklit selbst: ‘Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes (des Un-geheuren).’*”]

¹⁰²⁸ “Para el posicionamiento, los griegos tienen la expresión *êthos* -precisamente por eso la filosofía no es ninguna proclamación de una ética-. [...] La filosofía filosofa. Esto sólo quiere decir que puede y tiene que concebirse a sí misma. La filosofía sólo se comprende filosofando.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 402. [trad. modif.] Esa es la noción de *êthos* en la que entender la mayor radicalidad en la noción de lo humano captable según lo trágico que según el discurso filosófico, tal como se afirma en 1946: “La ‘ética’ aparece por primera vez junto a la ‘lógica’ y la ‘física’ en la escuela de Platón. Estas disciplinas surgen en la época que permite y logra que el pensar se convierta en ‘filosofía’, la filosofía en *epistême* (ciencia) y la propia ciencia en asunto de escuela y escolástica. En el paso a través de la filosofía así entendida nace la ciencia y perece el pensar. [...] Si se puede permitir una comparación de esta clase, las tragedias de Sófocles encierran [*bergen*] en su decir el *êthos* de modo más inicial que las lecciones sobre ‘ética’ de Aristóteles.” M. Heidegger, “Carta sobre el ‘Humanismo’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 291. Una palabra tan solo en torno a ese término de ‘*êthos*’, en la que recogemos cómo, partiendo de los estudios de J. L. Aranguren sobre el término, da cuenta C. Gómez de un desplazamiento interno al discurso filosófico: “*Ética* deriva de las palabras griegas *êthos* y *êthos*. La primera, a su vez, poseía dos sentidos fundamentales, de los cuales el más antiguo aludía a la ‘residencia’, a la ‘morada’, al ‘lugar donde se habita’. Así lo señaló Martin Heidegger en su *Carta sobre el*

filosófica, el ‘preguntar por el asidero y por el posicionamiento’ (*nach seinem Halt und seiner Haltung zu befragen*), es el modo de darse asidero el filosofar, su mantenerse en el transcender expreso y como transcender expreso, o dicho así, es “la liberación de la existencia [*Befreiung des Daseins*]”¹⁰²⁹ liberación sólo en la cual puede haber ‘libertad’ (*Freiheit ist nur in der Befreiung*). De ahí, que el asombro filosófico zanje, en Heidegger, el acceso al mundo de la verdad mítica -a su *kósmos* particular-, en mayor medida que Cassirer, que deja de algún modo entreabierta la posibilidad de un cierto *revival* del mito, de un acceso al núcleo experiencial mítico, no tanto porque la vía de ascensión por la que ha subido la conciencia sea un continuo que podría quizá también recorrerse en sentido contrario¹⁰³⁰ sino, sobre todo, porque se hace que prácticamente coincidan las dos experiencias centrales de filosofía y mito, la experiencia del asombro y la experiencia del mana.¹⁰³¹

humanismo, al comentar el fragmento 119 de Heráclito e indicar que la habitual traducción de *êthos* por carácter o modo de ser ‘piensa en términos modernos, pero no griegos. [...]’ A partir de ese sentido originario, el significado de *êthos* fue evolucionando hasta llegar a designar el lugar (metafórico, interior) desde el que se vive, esto es, las disposiciones fundamentales del hombre en la vida, su *carácter*. Platón, en *Leyes*, y Aristóteles, en *Ética a Nicómaco*, derivaron *êthos* de *éthos*, el carácter de la costumbre, y acercaron, por tanto, el sentido de *éthos*, costumbre, al de *héxis*, hábito que se adquiere a través de la repetición. [...] El *carácter* sería entonces como una ‘segunda naturaleza’ -fuente de nuestros actos y, a su vez, resultado de ellos-, frente al mero *talante* o *temperamento* (significado originario de *héxis*), que nos es dado y a favor o en contra del cual, pero, en todo caso, contando con él, hemos de forjar nuestra personalidad moral.” C. Gómez, “El ámbito de la moralidad: ética y moral”, en C. Gómez y J. Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Alianza, Madrid, 2009, pp. 19-52, pp. 19-20.

¹⁰²⁹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 425. [trad. modif.]

¹⁰³⁰ “[U]no de los errores metodológicos que viene dominando la interpretación que hasta ahora se ha hecho de la existencia mítica (ello es claro en la escuela de sociólogos y etnólogos franceses) es que en algún sentido se considera el pensamiento mítico como una forma previa del pensamiento científico europeo moderno [*dass man das mythische Denken in irgendeinem Sinn als Vorform des europäisch-neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens*], entendiéndolo éste además principalmente como ciencia de la naturaleza, y se interpreta el pensamiento mítico utilizando esta idea como hilo conductor. Y tampoco Cassirer ha sido capaz de dominar y superar del todo ese error de base.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 391-2.

¹⁰³¹ En primer lugar, se afirma que “el único núcleo hasta cierto punto firme de la idea de mana parece ser la impresión de lo extraordinario, de lo inusitado, de lo ‘descomunal’.” E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*, trad. esp. A. Morones, FCE, México, 2013, p. 110. Cualquier objeto cotidiano puede, repentinamente, despuntar como tocado por el mana, que es “un peculiar acento que la conciencia mágico-mítica pone en los objetos. Mediante este acento, la totalidad del ser y del acaecer se divide en una esfera míticamente significativa [la de lo sagrado] y en una esfera míticamente irrelevante [la de lo profano y cotidiano]”. Seguidamente, el mana, en esta perspectiva, así como el tabú, son considerados como dos “interjecciones primigenias” que “carecen todavía de toda función significativa o representativa” y, en ese punto es en el que las considera Cassirer cercanas al asombro filosófico: ambas “[d]enotan ese asombro, ese *thaumádesein* que da origen tanto al mito como al conocimiento científico y a la ‘filosofía’. El hombre se encuentra ante el umbral de una nueva espiritualidad cuando el mero terror animal se convierte en el asombro que se mueve en una doble dirección, mezcla de actitudes opuestas, de miedo y esperanza, recelo y admiración. [...] Esta espiritualidad es la que hasta cierto punto se refleja para el hombre en la idea de lo ‘sagrado’.” E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*, trad. esp. A. Morones, FCE, México, 2013, pp. 110-1. Éste es el “problema central” que vería Heidegger en el trabajo de Cassirer sobre el mito: si esta representación central del mana (o maná) en la existencia mítica simplemente está ahí delante

5.2 El espíritu griego

Ahora bien, a pesar de que Heidegger cuestione en su 'Reseña' el enfoque de Cassirer, no hay un trabajo original que Heidegger haya desarrollado por su cuenta en torno al mito y no se puede decir que este tema haya sido el asunto central en ninguno de sus textos. Su puesta en cuestión de la lectura del neokantiano,¹⁰³² o de la de los sociólogos y etnólogos franceses, va en dirección al apuntalamiento de su propia analítica de la existencia, como hemos comentado ya. Eso sí, el papel del mito cobrará una relevancia especial para la filosofía heideggeriana con el cambio de referentes en el tema: si en los últimos años veinte las disquisiciones de Heidegger en torno al mito se nutren directamente de lo que encuentra en la obra reseñada de E. Cassirer, en los años treinta tendrá en cuenta los trabajos que, dejando a un lado posibles enfoques sobre los mitos en general, se centren en la singularidad del mito griego. La lectura del mito ahora se centra en lo que han dicho al respecto autores como W. F. Otto. En una carta del año 31 que Heidegger le dirige, le confiesa lo siguiente: "Leo una y otra vez y aprendo, en una perspectiva filosófica, de su *Los dioses de Grecia*".¹⁰³³

(*vorhanden*) o si pertenece a la constitución ontológica de la existencia mítica y cómo. Para Heidegger, está clara la respuesta: "En la representación del mana, no se anuncia otra cosa que la comprensión del ser [*Seinsverständnis*] perteneciente a cada existencia en general". Reseña de Heidegger a E. Cassirer, "El pensamiento mítico". En Heidegger, *GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio-Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 255-70, p. 267. Aparece como anexo a partir de la cuarta edición del *Kantbuch*, en 1973. El texto apareció originalmente en el *Deutschen Literaturzeitung*, en 1928, con el título "Besprechung von Ernst Cassirers 'Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken (1925)'".

¹⁰³² La valoración de la obra de E. Cassirer en la 'Reseña' va en línea con lo que se dice de ella en *Ser y tiempo*. Leyendo de la 'Reseña': "La fundamentación de Cassirer, que se guía por una noción de mito como fuerza que conforma al espíritu ('forma simbólica') es, esencialmente, una referencia al 'giro copernicano' de Kant, según el cual, toda 'realidad efectiva' tiene que ser producto de una conciencia configuradora." M. Heidegger, "Ernst Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925", en M. Heidegger, *GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 255-70, p. 265. Igualmente, en la cita de *Ser y tiempo* se pone en duda lo adecuado de un enfoque neokantiano para captar la existencia mítica: "queda en pie la pregunta si los fundamentos de la interpretación son suficientemente transparentes y, sobre todo, si la arquitectónica y el contenido sistemático de la *Crítica de la razón pura* de Kant pueden en alguna forma proporcionar el plan para semejante tarea, y si no se requiere aquí un punto de partida nuevo y más originario." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 76 n.

¹⁰³³ Citado según A. Stavru, "Hölderlin und die 'Flucht des Göttlichen'. Martin Heidegger und Walter F. Otto in Rom (1936-1937)", *Studi germanici*, 2-3, 2001, pp. 269-310, p. 275 n. Nos vamos a centrar aquí en ese cambio de perspectiva respecto al tema del mito que se da en estos años, sin entrar a considerar qué peso puedan tener lecturas más tempranas de Heidegger que tocasen este mismo tema. Ciertamente, entre sus lecturas atinentes a lo mítico habría que detenerse en el temprano contacto con la *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers, comentada por Heidegger, *cfr.* "Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers (1919-1921)", en M. Heidegger, *Hitos*, pp. 15-47. Sin duda, la experiencia de la muerte de la que ahí se hace eco Heidegger, como "'situación límite', es decir, cuando 'la conciencia de los límites y de la infinitud' no se ha perdido" ponen en el camino del ser-para-la-muerte como 'posibilidad de la imposibilidad' que delimita la 'mala infinitud', diríamos, del torbellino de la caída. Pero, para lo nuestro, interesaría más el juego que Jaspers le da a la 'visión del mundo' (*Weltanschauung*) y a contrastes como el que hay entre la "imagen del mundo mitológico-demoníaca" y la "imagen del mundo filosófica" (*cfr.* K. Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. esp. M. Marín, Gredos, Madrid, 1967, pp. 254-271). No obstante, nos parece que se puede abordar el cambio de perspectiva sobre lo

A pesar de lo cual, Heidegger siempre llamará la atención sobre esa ‘perspectiva filosófica’ única que él adopta sobre el asunto y que echa en falta en el filólogo.¹⁰³⁴ En esta ‘relectura’ del mito, es especialmente interesante además la repercusión en Heidegger de K. Reinhardt, cuya interpretación de la tragedia confluye con la que aportara sobre el del inicio del pensar en Parménides y que ya asumiera para sí el filósofo, siendo determinante en la redacción de *Ser y tiempo*. En efecto, respecto del influjo directamente en el campo filosófico, el carácter de la existencia de estar en la verdad y en la no-verdad¹⁰³⁵ conecta con la interpretación de Reinhardt de la noción de verdad en Parménides, como se verá en el siguiente capítulo. Pues también en este otro asunto, habría para Heidegger la misma finura en la mirada metafísica de Reinhardt sobre la ‘acción trágica’, que daría con lo mollar de la tragedia -a pesar de que tampoco le falte un pero-:

“La interpretación más reciente de Sófocles (1933), que debemos a Karl Reinhardt, se acerca mucho más a la existencia y el ser griegos que todos los intentos anteriores, porque Reinhardt ve e interroga la acción trágica a partir de la relación fundamental entre el ser, el estar-al-descubierto y la apariencia [*aus den Grundbezügen von Sein, Unverborgenheit und Schein das tragische Geschehen sieht und befragt*]. Aunque a menudo siguen entrando en juego los modernos subjetivismos y psicologismos, la interpretación del *Edipo Rey* como ‘tragedia de la apariencia’ es una aportación excelente.”¹⁰³⁶

Cuando Heidegger empieza a acrisolar otra noción de lo mítico a partir de estas lecturas, venía, como decimos, de proponer ya una ‘metafísica del mito’ que encajase dentro de una más general ‘metafísica de la existencia’, con la que contrarrestar interpretaciones que

mítico centrándonos en estos otros referentes sobre el asunto a los que explícitamente alude Heidegger en los textos de los años treinta, que pasarán a ser K. F. Reinhardt y, más señaladamente, W. F. Otto.

¹⁰³⁴ “El mito y el culto de Dionisos han sido expuestos por Walter F. Otto, en su bello y valioso libro *Dionisos*, 1933. Otto también ha recogido en su libro [...] -si bien sin rozar el contexto decisivamente metafísico- la exégesis del ser-máscara de Dionisos que yo le escuchara, con ocasión de su conferencia sobre Dionisos, hace algunos años. (Cfr. del autor su grandiosa obra *Los dioses de Grecia*, 1ª ed., 1929; 2ª ed. no modificada de 1934).” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, p. 172. Las obras de Otto que Heidegger señala son, en su edición española: W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, trad. esp. J. Pórtulas, Siruela, Madrid, 2012 y W. F. Otto, *Dioniso. Mito y culto*, trad. esp. C. García, Herder, Barcelona, 2017. Años más tarde, se sigue hablando del “bello libro de W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*” y se sigue pensando que le “falta aún el paso al dominio de la *alétheia*”. M. Heidegger, *Parménides*, p. 158.

¹⁰³⁵ “El sentido ontológico-existencial plenario de la proposición ‘el Dasein está en la verdad’ implica cooriginariamente que ‘el Dasein está en la no-verdad’.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 242.

¹⁰³⁶ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 102. Especialmente relevante nos parece la específica relación entre lo divino y lo humano que extrae Reinhardt de la tragedia en Sófocles, ciertamente en línea con lo que en la Historia del ser se dirá sobre eso mismo. Si, de un lado, en Esquilo “el ser humano, el semidiós o el héroe, sea cual fuera el lugar que ocupara, no estaba solo, siempre permanecía en el interior de las relaciones divinas y humanas”, en Sófocles, en cambio, lo humano aparece “como lo efímero, rodeado y limitado por las líneas de su mortalidad frente al trasfondo de la divinidad. Los dioses de Sófocles no proporcionan consuelo al ser humano y, aunque dirigen su destino para que se conozca, el ser humano como tal se concibe primeramente como ser expuesto y abandonado.” K. Reinhardt, *Sófocles*, trad. esp. M. Fernández-Villanueva, Destino, Barcelona, 1991, p. 15.

buscaban en la mentalidad mítica el primer episodio del desarrollo de la ‘conciencia natural del mundo’. No se trataba sólo de Cassirer y no sólo se trataba en concreto del tema del mito. Había una prelación generalizada en la consideración teórica de lo ente, y era algo que se percibía en autores como Dilthey, que asumía acríticamente la primacía de la conciencia teórica sobre la práctica¹⁰³⁷ así como, en no menor medida, en el a priori de la conciencia teórica de Husserl.¹⁰³⁸ Respecto de estas filosofías, lo que estaba haciendo Heidegger en su búsqueda del ‘fenómeno del mundo’ tenía obviamente que chirriar: frente a la ‘conciencia natural’ él lo apostaba todo a su noción de ‘existencia’. Si en lo que viene más adelante de su obra se empieza a hablar más de ‘mito’, de ‘dioses’ y de ‘leyendas’ será en ese contexto del ‘problema del mundo’, que es el problema de estar a falta de él.¹⁰³⁹

En esa acuciante falta de mundo, Heidegger no contemplará mucho tiempo la posibilidad entrevista de una metafísica, es decir, la de esa ‘metafísica de la existencia’ en la que la existencia es lo “*sobreabundante* [überschüssig]”, un “sobre-empuje [Überschwung]” que “empuja hacia lo posible, entendido metafísicamente, [y que] se convierte en la ocasión de que el ente pueda manifestarse [*sich bekunden*] como ente”.¹⁰⁴⁰ En dicha metafísica es esa existencia la que hace entrar ‘históricamente’ al ente, al que está ahí delante, en el mundo.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁷ Lo que se localiza en el modo en que Dilthey se sirve de la noción kantiana “visión del mundo” o “cosmovisión” (*Weltanschauung*): “El significado del término ‘cosmovisión’ Dilthey lo toma todavía en el sentido de un considerar, de un contemplar lo que está-ahí-delante, las cosas, en el sentido más amplio, es decir, como ‘conocimiento del mundo’, como actitud teórica [...]. Con ello Dilthey quiere decir: la cosmovisión, la visión del mundo, nunca es directamente práctica; por eso puede dársele el nombre de una especie de actitud o posición teórica. Pero esto es, ciertamente, una fundamentación bien artificial y, desde luego, un desconocimiento del significado propio y central de ‘mundo’.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 250.

¹⁰³⁸ “[E]l concepto hasta ahora vigente de intencionalidad aparece como una concepción restrictiva en la medida en que es entendida como una relación con algo subsistente [*Verhalten zu Vorhandenem*]. Se explica así también el que se tienda a tomar la aprehensión de sí mismo [*Selbsterfassung*] como una intencionalidad óptica dirigida hacia dentro. Además, siguiendo esta restricción, la intencionalidad es entendida primariamente como un ‘mentar’ [*Meinen*], y el mentar es entendido como poseyendo el carácter indiferente de un conocer. De este modo, todo dirigirse-a [*Sichrichten-auf*] recibe primariamente el carácter del conocer, por ejemplo, en Husserl, que caracteriza la estructura fundamental de toda relación intencional [*die Grundstruktur alles intentionalen Verhaltens*] como *nóesis*; de manera que toda intencionalidad es un mentar cognoscitivo [*ein erkennendes Meinen*] sobre el que se construyen los otros modos de relación con el ente.” M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 158.

¹⁰³⁹ En una de sus ‘reflexiones’, se lee: “A Dios solo lo volvemos a encontrar cuando dejamos de perder el mundo y cuando existimos verdaderamente en virtud de que *configuramos el mundo* [*wenn wir die Welt nicht mehr verlieren und in Kraft der Weltbildung wahrhaft existieren*].” M. Heidegger, “Señas x reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 33.

¹⁰⁴⁰ Cfr. M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 225.

¹⁰⁴¹ “El ingreso en el mundo no es ningún proceso en lo subsistente [*Welteingang ist kein Vorgang am Vorhandenen*], en el sentido de que en él se cambiaría y, en virtud de ese cambio, se penetrase. El ingreso de lo subsistente en el mundo es ‘algo’ que acontece con él [*ist ‘etwas’, was mit ihm geschieht*]. El ingreso en el mundo tiene el carácter de lo acontecido, de la historia. El ingreso en el mundo acontece cuando acontece la trascendencia, es decir, cuando el Dasein histórico existe [*Welteingang geschieht, wenn Transzendenz geschieht, d. h. wenn geschichtliches Dasein existiert*]; sólo entonces es un ser-en-el-mundo del Dasein existente

Pero, en poco tiempo, vemos que todo lo metafísico será apreciado como una posibilidad en relación al ‘problema del mundo’, como la posibilidad de haber ‘de nuevo’ mundo (dicho histórico-esencialmente, de haber de nuevo dioses), que ahora pasa por desprenderse de toda metafísica.¹⁰⁴² Es en su imposibilidad donde se hace pie para dar un salto hacia fuera: ahora se trata del ‘ingreso’ (*Eingang*) en el ‘sitio-instantáneo’, ahora ya no se busca “la aclaración, es decir, firme conservación de la representación vigente y además necesariamente enredada de la ‘metafísica’, sino el empuje al tránsito [*Stoss in den Übergang*]”.¹⁰⁴³

Teniendo en cuenta el contexto en el que aparece lo mítico en Heidegger, en un primer momento, en lo metafísico en ese sentido de ‘desbordamiento’ (*Übersteigen*) que tiene para la Metaontología pero, al poco, en un movimiento de distanciamiento de todo lo metafísico, como acabamos de abocetar apenas, no extraña tanto que no se repare ahí en la problemática del mito como estructura de poder que afianza un modo determinado de comunidad -piénsese aquí en el

[*existent*]. Y sólo cuando éste es existente, ha ingresado ya también en cada caso lo subsistente en el mundo, es decir, se ha hecho intramundano. Y sólo el Dasein qua existente [*existierendes*] proporciona la ocasión del ingreso en el mundo.” M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 227.

¹⁰⁴² “Un pasaje de las *Contribuciones* ha explicado por primera vez de manera expresa, que *SyT* [*Ser y tiempo*] entró en crisis cuando su autor se apercibió de que esa obra corría el peligro de *objetivar al Ser mismo* [...]. En efecto, en los primeros años después de la aparición de *SyT*, hasta 1929, Heidegger trata de proseguir el desarrollo del mismo proyecto, con la finalidad de tematizar, es decir, de convertir al Ser en objeto de una ontología. Sus obras publicadas hasta ese año revelan que él consideraba factible ese proyecto, pero que a la vez trataba de aclarar aún *más la esencia de la patencia (verdad) del Ser*, de la cual dependía su realización. En la lección *Los Conceptos fundamentales de la Metafísica* (GA 29/30) del semestre de invierno 1929/30 se hacen expresas por primera vez las dudas acerca de la posibilidad de objetivar al Ser. Lo que hace cuestionable ese proyecto es que la patencia del Ser debe consistir, según *SyT*, en su des-ocultación a partir de un ocultamiento previo. ¿Puede algo así oculto ser un objeto? ¿No son más bien *incompatibles* la verdad del comprender que hace patente un objeto y la verdad como desocultación de un ocultamiento?” A. Rosales, “Heidegger y la pregunta por el ser”, *Revista Filosofía. Universidad de Los Andes*, 19, 2008, pp. 43-79, pp. 68-9. Y, algo más adelante: “[E]l peligro de objetivar al Ser, que originó la ‘crisis’ de *SyT*, radicaba en que esa obra no había entrevisto el originario ocultamiento del Ser y permanecía aferrada al supuesto metafísico de que *la verdad reside y se agota en la patencia de ‘objetos’ para el alma* (humana o divina). [...] Esto significa, ni más ni menos, que Heidegger, en contra de una tradición que se insinúa en Platón, y se consolida en Aristóteles, afirma *que la fuente de la verdad y de la patencia no reside en el alma (humana o divina), sino en el Ser*.” A. Rosales, art. cit., p. 71.

¹⁰⁴³ M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 147/172. En dicho choque, que cuenta con que cualquier desbordamiento del ente desde la ‘exuberancia’ de la existencia sería vano sin que antes la metafísica misma llegue a su fin, es decir, que sea en el propio ente en su totalidad donde se abra la posibilidad de excederse lo metafísico, se capta en su limitación la vía única de la trascendencia de la existencia: “ahora el ser mismo llega originariamente a dominio [*zur Herrschaft*] y se ha hecho imposible [*unmöglich geworden ist*] una posición de desbordamiento [*Stellung des Übersteigens*] del ente, es decir, de partir del ente en cuanto está-ahí-delante y en cuanto objeto. Y sólo de este modo se muestra lo que era la metafísica, precisamente este desbordamiento del ente hacia la entidad (idea).” M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 147/172 [trad. modif.]. De cara al fin de la metafísica y al otro inicio del pensar, hay que captar la diferencia de ser y ente ‘como diferencia’, es decir, en su unidad, “se trata no de sobrepasar al ente (trascendencia) [*nicht das Seiende zu übersteigen (Transzendenz)*], sino de saltar por encima [*überspringen*] de esta diferencia y con ello de la trascendencia y preguntar inicialmente desde el ser y la verdad.” M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, pp. 206-7/250.

enfoque de autores como G. Dumézil,¹⁰⁴⁴ o también en M. Weber.¹⁰⁴⁵ Aunque sí contempla Heidegger que el mito pueda acarrear la dominación de un grupo sobre otros, no profundiza en ese carácter de ser un ‘dispositivo’ de poder. Está claro que es consciente de que al modo de existencia mítica, y a todo modo de existencia regido por cultos y rituales, los que sean, le corresponde un ejercicio determinado del poder de unos sobre otros. O sea, de que el ámbito público de la liturgia conlleva una “necesaria solidificación objetiva y un dominio [*Herrschaft*]”, el que corresponde a la “accesibilidad de los medios [*Zugänglichkeit der Mittel*]” de salvación.¹⁰⁴⁶ Pero su enfoque del mito, primeramente, el ‘metafísico’, busca aislar ese tramo en que la trascendencia coagula en las distintas posibilidades existenciales de la existencia y dejar aparte los fenómenos de poder que indudablemente hay. Respecto del mito como estructura de poder, la perspectiva heideggeriana seguirá sin verlo como lo central más adelante, cuando aborde el mito no desde la estructura de la existencia sino desde el fenómeno del lenguaje.

Efectivamente, en los años treinta, lo que cambia es el papel configurador que el lenguaje tiene en los distintos modos de existencia y a lo que se atiende es al vuelco que hay entre la ‘palabra mítica’ y la ‘palabra filosófica’. En cualquier caso, si bien en ambas perspectivas se pasa de largo ante el uso y abuso de poder, en la perspectiva de los treinta hay un reclamo que hace del mito algo especialmente interesante para lo filosófico, en cuanto se convierte en una resistencia frente al modo técnico de interpretar el ente (y, de paso, frente al modo en que se sirven de ese ámbito los totalitarismos de esos años). Si

¹⁰⁴⁴ “Hay en la concepción de G. Dumézil de que los dioses forman un sistema y que esta estructura refleja la concepción que de sí misma se hace una sociedad determinada una influencia de la escuela sociológica francesa, la de Durkheim y M. Mauss. Esa noción de estructura es una noción básica, ya que las figuras de los dioses no se ven como piezas sueltas e independientes, sino que en su interrelación se definen en un sistema (que refleja la estructura de la primitiva sociedad indoeuropea, tal como ella misma se vio en un esquema tripartito y funcional). La mitología recoge y resume la ideología.” C. García Gual, *Introducción a la mitología griega*, p. 297.

¹⁰⁴⁵ Que aborda al mito también en una perspectiva sociológica -“Es cierto que las divinidades *chthónicas*, que gobiernan sobre la suerte de las cosechas, poseen un carácter local y popular más fuerte. Y también es cierto que la preponderancia de los dioses personales del cielo, que residen en las nubes o en las montañas, está condicionada a menudo por el desarrollo de una cultura caballeresca”- y se centra en los fenómenos de poder que se amparan en el culto y en las prácticas rituales, hablando no sólo de “los poderosos intereses ideales y materiales del sacerdocio en los cultos” sino del poder de dominación que el acceso a la “influencia *mágica*” le da a este grupo: “Un poder concebido, de algún modo, por analogía con el hombre ‘animado’, puede, lo mismo que la ‘fuerza’ natural de un espíritu, ser *forzado* a ponerse al servicio de los hombres. Quien posee el carisma para ello, quien puede utilizar los medios adecuados, es más fuerte que el dios y puede obligarle según su voluntad. En este caso la acción religiosa no es ‘servicio divino’ -culto- sino ‘coerción divina’; la invocación al dios no es una plegaria sino una fórmula mágica [...]; incluso el sacerdote católico practica todavía algo de este poder mágico en la transustanciación de la misa o en la absolución de los pecados.” M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. esp. J. Medina. J. Roura, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, FCE, México, 1983, pp. 336 y 343, respectivamente.

¹⁰⁴⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 382. [trad. modif.]

en el afianzamiento del análisis de la existencia se nos conmina a lo siguiente: “Prescindamos aquí de las apetencias de poder o dominio, y de la posible codicia o afán de lucro de quienes administran tal organización salvífica [*Heilsorganisation*]; el que queden sueltos tales instintos es aquí tan inevitable como en otros ámbitos del existir humano”,¹⁰⁴⁷ en el abordaje posterior se vuelve más claro el marcaje del territorio específico que le corresponde a la ciencia, del que le habría sacado el proceso de especialización auspiciado por la técnica -que tiende a la nivelación de lo humano y, por tanto, disuelve lo conflictivo de su esencia-.

Este mismo enfoque, de lo que hay que obviar y lo que hay que rastrear, estaba en aquel punto en el que se hablaba de la tragedia y de la ‘esencia de lo humano’ como *tó deinótaton*, el conflicto al que asistimos ahí entre, de un lado, lo ‘elemental amenazador’ y, de otro, la ‘actitud violenta’, como respuesta del hombre ante la amenaza del ser, que se captaba como el litigio entre lo divino y lo humano en el medio del lenguaje. Desde esa perspectiva, en el espacio de la palabra se advierte en el susodicho litigio que la posibilidad de darse un sitio lo humano pasa por su limitación con algo otro, evitando con ello una deriva hacia lo inhumano. La mirada trágica repetía así la experiencia mítica de verse sobrecogida la existencia por la ‘sobrepotencia’ del ser, o por ‘lo elemental amenazador’ -que hemos visto que atraviesa la polis misma pues es algo también del lenguaje y de las pasiones- y lleva-a-aparecer, diríamos, el conflicto constitutivo del que emerge lo humano, no por referencia a su acción concreta sino, tal como ocurría en lo mítico, en cuanto la experiencia de lo sobrepotente, el verse expuesto a lo extraño. Así mirado, el mito se percibe como una frágil sujeción, por medio de la veneración, de lo puramente amenazador del ser y no como “dominio y explotación” de unos hombres respecto de otros ni como la pura expresión de lo violento en el hombre. Como retención de lo amenazante, sería lo contrario a “la violencia desnuda” en el sentido en el que eso se ha afirmado del mito.¹⁰⁴⁸

Por eso mismo, tampoco se interpretará el mito tal y como pervive en la tragedia -que, si es aquello que el poeta trágico debe respetar al nivel de la acción en su imitación,¹⁰⁴⁹ cuenta no tanto

¹⁰⁴⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 382.

¹⁰⁴⁸ En efecto, es lo que dirán unos años más tarde M. Horkheimer y T. Adorno, que ven en el paso del mito a la épica homérica una reafirmación de esa violencia y dominación. Comentando la interpretación de Rudolf Borchardt, dicen: “[E]l reconocimiento del carácter antimitológico, ilustrado, de Homero, de su oposición a la mitología ctónica, es falso por limitado. [...] Al denunciar sin demasiadas consideraciones el poema épico como novela, no alcanza a ver [refiriéndose a R. Borchardt] lo que éste y el mito tienen de hecho en común: dominio y explotación. El elemento innoble que condena en el poema épico: mediación y circulación, es sólo el desarrollo de aquel problemático elemento noble, que él mismo exalta en el mito: la violencia desnuda.” M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. esp. J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1998, p. 99.

¹⁰⁴⁹ En la consideración aristotélica sobre los géneros poéticos, se entiende que, siendo la tragedia “imitación de una acción” (*mimesis práxeos*), su elemento más importante es “la estructuración de los hechos [*ton pragmaton sýstasis*]”, es decir, el mito: “la imitación de la acción es la fábula [*ho mýthos*],

por ser un reto para su ingenio poético cuanto por ser el poso compartido en el que se reconoce la polis- en calidad de trasunto de una vía exculpatoria de la comunidad -o purgatoria de los individuos-, es decir, como la fijación de ciertos ritos sacrificiales sobre la figura de una “víctima colectiva que facilita el retorno a la normalidad”.¹⁰⁵⁰ E, igualmente, tampoco se podrá ver ahí un antecedente en el que seguir la vía inculpatória del individuo actual, como ha ocurrido con la existencia primitiva.¹⁰⁵¹ Esas interpretaciones están en las antípodas de una escucha atenta en la tragedia a lo mítico, que persiste como eso otro a lo que se expone lo humano: “[N]o debemos ver en Edipo sólo al hombre que cae sino comprenderlo también como aquella figura de la existencia griega [*jene Gestalt des griechischen Daseins*] cuya pasión fundamental se atreve a avanzar [*vorwagt*] hasta el último extremo con la mayor ferocidad, la pasión del desvelamiento del ser, es decir, la lucha por el ser mismo [*die Leidenschaft der Seinsenthüllung, d. h. des Kampfes um das Sein selbst*].”¹⁰⁵²

Lo que interesa de tragedias como *Edipo rey* o *Antígona* de Sófocles, o de una épica como la homérica, es el modo en que ahí pervive el dar respuesta ante la experiencia del ser, fuente

pues llamo fábula aquí a la composición de los hechos [*sýnthesin ton pragmaton*].” Aristóteles, *Poética* 1450a, 3-17, edición trilingüe, trad. esp. V. García Yebra, RBA-Gredos, Barcelona, 2018, pp. 146-7.

¹⁰⁵⁰ R. Girard, *El chivo expiatorio*, trad. esp. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 63. Una normalidad que consiste en la sujeción y administración de la violencia que Girard asocia a “los mecanismos fisiológicos” de los individuos como un deseo insatisfecho que se vuelca irremediabilmente sobre el entorno: “Una vez que se ha despertado, el deseo de violencia provoca unos cambios corporales que preparan a los hombres al combate”, siendo esa insatisfacción interna la que se impone exteriormente: “La violencia insatisfecha busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio. Sustituye de repente la criatura que excitaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de su mano.” R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. esp. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1983, p. 10. En el origen del rito y del mito habría un intento de aplacar y contener ese furor violento, es decir, “que la violencia contra la víctima propiciatoria pudiera ser radicalmente fundadora en el sentido de que, al poner fin al círculo vicioso de la violencia, inicia al mismo tiempo otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que muy bien pudiera ser el de la totalidad de la cultura.” R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 101.

¹⁰⁵¹ En la conocida interpretación freudiana del ‘complejo de Edipo’, “el juicio que nos merecen los pueblos llamados salvajes y semisalvajes, y la vida psíquica de estos pueblos adquiere para nosotros un interés particular cuando vemos en ella una fase anterior, bien conservada, de nuestro propio desarrollo.” S. Freud, *Tótem y tabú*, trad. esp. L. López-Ballesteros, Alianza, Madrid, 2008, p. 7. Lo que permiten los pueblos primitivos es una más directa observación del subconsciente, verdadero caballo de batalla, el de la verificación, para las pretensiones científicas del psicoanálisis. Así, si “[e]l psicoanálisis nos ha demostrado que el primer objeto sobre el que recae la elección sexual del joven es de naturaleza incestuosa condenable”, entonces “no carece de importancia el poder demostrar que los pueblos salvajes experimentan aún de un modo peligroso, hasta el punto de verse obligados a defenderse contra ellos con medidas excesivamente rigurosas, los deseos incestuosos destinados a sumirse un día en lo inconsciente.” S. Freud, *op. cit.*, pp. 25-6.

¹⁰⁵² M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 102. Un poco más adelante, en uno de los estudios dedicados a Nietzsche, hablará Heidegger de la ‘pasión’ (*Leidenschaft*) en estos términos: “La pasión es aquello por lo cual y en lo cual hacemos pie en nosotros mismos y nos apoderamos con clarividencia del ente a nuestro alrededor [*um uns*] y dentro de nosotros mismos [*in uns mächtig werden*].” M. Heidegger, “La voluntad de verdad como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 54.

de todo lo amenazante. El sentido del mito no está en los pormenores del relato -que sin duda servirán para afianzar unas costumbres y no otras- sino en su capacidad de retener la sobrepotencia del ser en cada ente. El mito se cierra sobre sí ante lo que propiamente rige, que es el afuera, el desbordarse del ser en cada ente, en el que está ya la totalidad de lo ente.¹⁰⁵³ Ciertamente, los márgenes están delimitados hacia dentro del relato, pero si éste sostiene la totalidad de su sentido cada vez, empero, es por estar volcada la palabra en medio de lo ente. Cuando la palabra se ve ‘forzada’ a ser dicha por el hombre, los márgenes se desplazan para preservar la totalidad del relato, que no se percibe por referencia al que lo profiere sino que el que lo profiere está siendo atravesado por un decir divino.¹⁰⁵⁴

En ese contexto del lenguaje encontramos que el contraste con lo mítico permite captar una dualidad esencial al lenguaje. Lo que, en el curso del 33-34, veremos más abajo que se establece como una separación del mito y de la filosofía originaria, separación que redunda en otro lenguaje, el de la ciencia, coincide con lo que se dice al año siguiente, eso de que “lenguaje y lenguaje de ningún modo son lo mismo [*Sprache und Sprache keineswegs dasselbe sind*]”, refiriéndose a una doble posibilidad del lenguaje, es decir, al lenguaje como “expresión, ‘formulación’ y comunicación a la opinión pública” o como aquello que “sostiene y conduce la confrontación con la violenta violencia [*die Auseinandersetzung mit dem gewaltsam Gewaltigen*].” A este otro lenguaje de la confrontación es al que se le reconoce el “carácter del *ser*, que abre y hace [*eröffnet und zubringt*] al hombre.”¹⁰⁵⁵ Esto mismo lo volvemos a ver un año más adelante, en la consideración del hombre, al que “le parece que *él* mismo es quien dispone”¹⁰⁵⁶ del lenguaje, cuando es el lenguaje el que “tiene al hombre”.¹⁰⁵⁷ En la separación del vínculo entre mito y filosofía, de la que vamos a ver cómo surge el ‘lenguaje de la ciencia’, se hará mención a la constricción no sólo del lenguaje, que queda como herramienta para el hombre, también a la de éste mismo, que se queda a solas con el lenguaje, asumiendo que ocupa el centro de producción de sentido en un mundo lleno de ruido y furia.

¹⁰⁵³ Citando la “Reseña a Cassirer”: “La parte ‘es’ el todo, es decir, tiene su potencia mágica íntegramente. Cada ‘cosa’ lleva en sí su pertenencia a otra en el todo de las fuerzas mágicas. En el pensamiento mítico vale ‘la ley de concrescencia o coincidencia de los miembros de la relación”. en M. Heidegger, *GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 255-70, p. 257.

¹⁰⁵⁴ Volviendo al ejemplo griego, tal y como veíamos antes: “Donde el *daimónion*, lo divino que entra en lo desoculto, lo extra-ordinario, tiene que ser dicho expresamente [*eigens gesagt werden muss*], allí el decir es una leyenda, un *mýthos*.” M. Heidegger, *Parménides*, p. 152

¹⁰⁵⁵ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, pp. 68-9.

¹⁰⁵⁶ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 144. [trad. modif.]

¹⁰⁵⁷ En cuanto es el espacio de la confrontación, del ser, “el lenguaje no es algo que el hombre tenga, también, entre otras capacidades e instrumentos, sino que aquél tiene al hombre, de tal modo que ensambla y determina [*fügt und bestimmt*] su *Dasein* en cuanto tal, desde el fundamento.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 69.

Para resituar lo humano, inquilino del lenguaje asignado ahí a un 'polo', es revelador advertir el modo mítico de existencia como una posibilidad de estar en ese otro lenguaje de la confrontación, es decir, como un saber habitar en la cercanía de lo amenazante. Es a esta noción del mito como respuesta que logra contener la sobrepotencia del ser donde mira Heidegger, que no atiende al fenómeno de poder sino a la flexibilidad del relato mítico, a cómo mantiene éste la totalidad de sentido ante las novedades y sucesos extraordinarios que se puedan presentar, que deben encontrar su sitio en ese relato, es decir, que deben ser dichos de algún modo. En esa flexibilidad es en lo que se fijarán más tarde autores como H. Blumenberg.¹⁰⁵⁸

En su condición de respuesta, el mito inscribe en la totalidad del mundo que narra la amenaza que supone cada acontecimiento, a la vez que sostiene una verdad cerrada sobre sí, que da cuenta del ente en su totalidad. Esa capacidad de respuesta constituye, paradójicamente, el "carácter abierto" de los mitos: cerrados para nosotros en su carácter tautegórico, pero cuya flexibilidad ha podido seguirse en la "transformación y fusión de mitos"¹⁰⁵⁹ y que nos permite ahora captarlo así también en la 'tragedia de la apariencia' en torno a la que se congregaba la polis. En esta mirada sobre lo trágico, no importa de dónde

¹⁰⁵⁸ "Blumenberg considera el mito como el intento primordial del ser humano para defenderse del terror primitivo ante un mundo natural amenazador y vacío de sentido. Ante 'el absolutismo de la naturaleza', el mito inventa una 'red simbólica' que proporciona a ese cosmos incomprensible y terrorífico una significación humana mediante sus historias de dioses y héroes. Al dar significatividad al mundo, ya en el *mýthos* civilizador opera una forma de *lógos*. [...] El mito combate el terror con la poesía. [...] Blumenberg insiste [...] en destacar la flexibilidad de los mitos, reinterpretados a lo largo de la historia, frente a la rigidez de los dogmas religiosos." C. García Gual, *Introducción a la mitología griega*, p. 334. En ese sentido, se echa en falta en la interpretación del mito como violencia desnuda que no se haya contemplado este otro respecto: "El mito es justamente repetición, pero también excepción. De hecho, su potencia más querida es la de la metamorfosis, una constante apelación a mantener la violencia en cotas aceptables para la reproducción de la vida." J. L. Villacañas, "Mito e Ilustración: Continuidades. Un comentario a la Dialéctica de la Ilustración", en *Teoría/Crítica. Seminario de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alicante*, 4, 1997, pp. 11- 41, p. 37. De ahí, que convenga equilibrar una lectura como la de Adorno y Horkheimer, atenta sólo a la "repetición interna del mito", y "recuperar el viejo sentido de la flexibilidad y de la metamorfosis del mito verdadero, sin pretender llegar con ello a recuperar un sentido pleno de la libertad humana" fijándonos, nos dice Villacañas, "en el sencillo hecho de que la inmanencia es también el terreno de la diferencia." J. L. Villacañas, art. cit., p. 41.

¹⁰⁵⁹ M. Franck, *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Serbal, Barcelona, 1994, p. 302.

haya salido el género como tal,¹⁰⁶⁰ ni su carácter aleccionador, centrado exclusivamente en lo humano, ni como escaparate con el que exhibir su poder la polis.¹⁰⁶¹

Una vez haya hecho Heidegger la experiencia de una menesterosidad constitutiva del discurso filosófico -algo a tratar en el siguiente capítulo-, irá a la tragedia griega en cuanto experiencia de lo *hypsípolis-ápolis*, para lo cual es importante diferenciarla de la rígida simbólica asociada a la estructura de administración de la violencia.¹⁰⁶² Por otro lado, siendo

¹⁰⁶⁰ Sobre el modo de creación de este género, la opinión más extendida es la siguiente: “En el siglo VII parece que Arión dio en Corinto al ditrambo tradicional una forma culta y personal. Pero esto no pasaba de lírica coral, sin acción dramática propiamente dicha. Un siglo después un icario llamado Tespis introdujo la sencilla novedad de añadir al ditrambo otro actor que dialogara con el corifeo, frente al coro, que también intervenía en la acción, con lo que surgió el drama propiamente dicho. El camino estaba ya abierto y de ahí a la tragedia de Esquilo sólo hay un paso desde el punto de vista material del género.” M. de Riquer y J. M. Valverde, *Historia de la Literatura universal I*, RBA, España, 2009, p. 71.

¹⁰⁶¹ “[C]uando Pisístrato crea, junto con Tespis, la tragedia como nuevo espectáculo en su nueva fiesta de las Grandes Dionisiacas, lo que hace es introducir un nuevo género de lírica, pues esto es el teatro en sus orígenes. Es la fiesta con sus certámenes o agones y su presencia de los antiguos héroes. [...] Pero, una vez más, los valores locales han quedado subordinados a valores generales. A través del destino de Agamenón u Orestes, de Edipo o Creonte, los trágicos advierten al pueblo ateniense; pero es una lección que en definitiva tiene valor humano, general, lo mismo que los héroes en cuestión tienen los más variados orígenes locales. Y es una lección diferente de la de la épica y la mayor parte de la lírica: ahora es la parte dolorosa de la vida humana, la lección sobre las consecuencias del abuso y la *hybris*, lo que nos es mostrado.” F. Rodríguez Adrados, “El mito griego y la vida de Grecia”, en VV. AA. *Historia y pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral*, Universidad Complutense, Madrid, 1987, pp. 359-75, pp. 368-9. Cabe, igualmente, una explicación de corte político de la multiplicidad de géneros que se incluyen en la tragedia como una especie de ‘espectáculo total’-canto, danza, deliberación de los personajes, etc.-, que vendría a consistir en un modo de mostrar el poder de la *pólis* para diferenciarse del resto: “Socialmente, cada ciudad en cuanto tenía potencia económica y política, quería hacer unas fiestas mejores que todas las demás ciudades y Pisístrato logró todo esto: hacer algo que es mucho más que lírica”. F. Rodríguez Adrados, “Características generales de la tragedia y comedia griegas”, *Curso de Teatro Clásico*, Universidad de verano de Teruel, 1986, pp. 79-92, p. 84.

¹⁰⁶² Es interesante en este punto la comparación de las prácticas ceremoniales de afianzamiento de los órganos oficiales que ostentan el poder político con la marginalidad de algunos cultos y rituales, precisamente de aquellos de los que provendría la tragedia. El hecho de que algunos de estos últimos se practicasen a las afueras de la *pólis* posibilita una regeneración y variabilidad en lo procedimental rastreable también en los mitos surgidos de esos rituales cuyo simbolismo no se aviene a una explicación estrictamente funcional de afianzamiento, por medio de estas prácticas, de la estructura social de la comunidad. Esto sería especialmente palmario en ese “canto del macho cabrío”, del *tragoidós*, que es la *tragodia*: “En comparación con el toro y el carnero, el macho cabrío parece mucho menos atractivo. Pero quizá el motivo sea justamente éste: la víctima sólo cumple una función vicaria; se trata del desencadenamiento de una amenaza inexorable, situada en el ámbito psíquico, que apunta propiamente a los hombres. En el sacrificio del macho cabrío, tales impulsos quedan menos absorbidos que en otros por el símbolo sobre el que se descargan: el contenido y la forma no acaban de coincidir, y así surge la necesidad de nuevas formas de expresión. Hacía mucho que el sacrificio del toro se había convertido en ceremonia oficial del Estado, en parte inalterable y bien establecida del rito de la *pólis*; en el sacrificio del macho cabrío, la costumbre aldeana permitía la ‘improvisación’ [...] de la que habla Aristóteles; había alteraciones y ampliaciones. Precisamente porque no iba propiamente en serio pudo desarrollarse el juego de las máscaras. La *zyméle* [el altar del sacrificio en las tragedias] admitía lo que difícilmente habría sido posible en un altar ordinario. Así, la *tragodia* pudo llegar a representar la

el mito una totalidad de sentido en la que se inscriben los acontecimientos, se está obligado a contar con ese fondo del que hay que dar cuenta en la creación de toda obra, sea del pensar, del poetizar o del actuar.¹⁰⁶³ Si esto es así, es porque el mito ya era desde siempre permeable a la modificación de sus fronteras, que tenían que preservar la totalidad en cuanto tal, antes que una determinada articulación interna. Puesto el acento en la contención y freno de lo sobrepotente, era preciso dar cabida en el relato a todo aquello que hiciera peligrar la sostenibilidad del sentido del mundo.

Si bien Heidegger mantuvo una posición crítica respecto de la mirada diseccionadora de etnólogos y sociólogos sobre lo mítico y lo primitivo,¹⁰⁶⁴ asumió para sí alguno de sus

‘trágica’ *condition humaine*.” W. Burkert, *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, trad. esp. L. A. Bredlow, Acantilado, Barcelona, 2011, pp. 73-4. La inalterabilidad de las fiestas y ceremonias oficiales del Estado contrasta también con la incertidumbre -y consiguiente sensación de inminencia- que rodeaba a algunas de estas fiestas estrechamente relacionadas con la tragedia griega, como son los rituales dionisiacos y el ditrambo, en los que el carácter indeterminado de la ‘venida’ ceremonial de la divinidad dionisiaca no se puede fijar y queda, oficiosamente, a capricho de la naturaleza: “Un acto festivo sumamente natural y no ligado a ningún día determinado se llevaba a cabo en Atenas coincidiendo aproximadamente con el comienzo del período invernal dionisiaco en Delfos. Como había de ser móvil, no queda reflejado en ningún calendario.” K. Kerényi, *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*, trad. esp. A. Kovacksics, Herder, Barcelona, 2011, p. 202.

¹⁰⁶³ “Los mitos griegos no sólo son inquietantes para nosotros: lo fueron ya para los griegos, y no solamente tal mito particular o tal otro [...] sino el mito en cuanto tal, como explicación que da sentido a las condiciones de vida humanas mediante la narración de las hazañas y los sufrimientos de personajes sobrehumanos o demasiado humanos. Desde Homero en adelante, todo poeta griego había de afrontar la ardua tarea de rehacer cada vez para un público nuevo los relatos heredados [...] pero sin reproducirlos con tan poca imaginación que parecieran archisabidos e insulsos, y sin tampoco alterarlos tan radicalmente que contradijeran la tradición y resultaran poco plausibles. Todo historiador que no quisiera limitarse a su propia época tenía que ocuparse de las embarazosas contradicciones e inverosimilitudes de los mitos [...] Y todo filósofo, por más convencido que estuviera de la inferioridad del pensamiento mítico, tenía que enfrentarse a los mitos heredados, fuera refutándolos minuciosamente (entre otras razones, con el fin de hacer sitio para los mitos que él mismo inventara para el caso), fuera demostrando científicamente que sus propias verdades habían encontrado ya en las leyendas más antiguas una expresión velada, pero recuperable en su totalidad mediante la exégesis alegórica”. G. W. Most, “Prólogo. Una exploración rigurosa de los orígenes salvajes. Walter Burkert sobre mitos y ritos”, en W. Burkert, *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, trad. esp. L. A. Bredlow, Acantilado, Barcelona, 2011, pp. 7-8.

¹⁰⁶⁴ Un apunte aquí mínimo sobre la noción de ‘primitivo’, en la que Heidegger marca distancias frente a alguna posible tendencia valorativa de este asunto: “Primitivo puede querer decir: simple, a diferencia de lo complicado; pero ello no es lo mismo que cultura inferior y cultura superior, que barbarie y formación [*Bildung*]. La existencia primitiva puede perfectamente tener un rango superior y una autenticidad y originalidad propias y no necesita ser bárbara. A la inversa, una existencia no primitiva e intrincada, puede muy bien ser bárbara e inauténtica. [...] La existencia científica no es, por tanto, necesariamente una existencia de rango alto y no excluye la barbarie. A pesar de la ciencia, o incluso quizá con ayuda de la ciencia, se ha difundido hoy una barbarie anónima [*eine namenlose Barbarei*], que quizá los menos la barrunten porque la mayoría se sienten muy cómodos en ella”, de modo que puede uno “darse cuenta de todo lo que una técnica que no sería posible sin la ciencia, es capaz de producir hoy en cuanto a embrutecimiento interior y a pérdida de gusto.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 173. [trad. modif.]

conceptos, tal como se encontraban recogidos en Cassirer. Por ejemplo, la noción de sobrepotencia, que seguiremos encontrando en algunos textos de los años treinta, a la que se había acogido de manera firme: “En todas las mitologías [*Mythologien*] ‘ser’ no significa otra cosa que sobrepoder, potencia [*Übermacht, Mächtigkeit*]. En este sentido tienen que captarse las distintas palabras de los primitivos [*Primitiven*]: maná, wakanda, orenda, manitú. Cassirer se ha servido de un extenso material etnológico, pero, a mi juicio, se ha limitado demasiado a unos determinados ámbitos y no ha tenido suficientemente en cuenta la gran y más rica mitología, como por ejemplo, la de los griegos [*die grosse und reichere Mythologie etwa der Griechen*].”¹⁰⁶⁵

Pues bien, en el cambio de perspectiva sobre el mito, que ahora remite a un modo de habitar el hombre en el lenguaje del ser, será central para Heidegger la obra de Otto, precisamente, en el punto que en la cita anterior se echaba en falta de Cassirer, o sea, el relativo a la especificidad griega. Aunque, según hemos dicho, Heidegger se sirve de los estudios sobre el mito de otros autores para trasladar aquello de interés para su propia filosofía, no nos referimos a que esté asumiendo cierta posición a pies juntillas y que la lleve tal cual a lo suyo filosófico. Así, a pesar de que Otto se convierta en el referente de estos años, cosa fácil dada la querencia de ambos por Hölderlin, busca en él concretamente esa lectura del espíritu griego, pero haciendo caso omiso a la vez a la crítica de Otto a nociones como la de lo sobrepotente.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 376-7. [trad. modif.]

¹⁰⁶⁶ Refiriéndose a “nuestra forma de pensar fragmentaria y mecanicista” comenta Otto que “se adentra en la creencia divina y separa sus formas para volver a reunir las artificialmente de acuerdo con un esquema dictado por los procesos históricos. La confianza que ello requiere la facilita la psicología etnográfica, con una teoría según la cual sería la pobre noción de lo poderoso la que imperaría en las ‘visiones del mundo’ primitivas, adoptando nombres como maná, orenda, etcétera.” W. Otto, *Dioniso. Mito y culto*, trad. esp. C. García, Herder, Barcelona, 2017, p. 23. También la perspectiva filológica sobre el mito estaría imbuida de la noción de evolución tal como la piensa la biología. A pesar de que filólogos como Wilamowitz sostengan el lema “atenerse a los griegos y reflexionar en griego sobre lo griego” (cfr. W. Otto, *op. cit.*, p. 19), en realidad se está transponiendo un esquema de la ciencia moderna en la consideración de la mentalidad primitiva: “si la biología se sentía autorizada a presuponer que hay una línea evolutiva progresiva que lleva de los organismos más bajos a los más elevados, también ellos [los filólogos] colocaron al comienzo de la evolución del pensamiento religioso las llamadas ideas simples, de las que, mediante sucesivas transformaciones, habrían de surgir las grandes deidades de la época clásica.” W. Otto, *op. cit.*, p. 20. Es desde el esquema actual desde donde se percibe una falta de desarrollo en el mito primitivo que, en realidad, no hay. Se habla del politeísmo con el utillaje de la teología, proyectando la conceptualidad teológica sobre la temprana experiencia de lo divino: “Solo el concepto dogmático de un Ser al que se asignan todos los atributos ha conducido a la idea de que un Algo que solo posee uno [...] no pudiera ser ‘el Dios’, pero sí un dios. Lo que, por lo tanto, se nos ofrece como contenido de una creencia primitiva no es en realidad más que una noción posterior y falta de sentido. Pero, allí donde la creencia se interioriza con una certeza palpable de la presencia de un dios, solo cabe concebir a este como Esencialidad viva, y no como mero atributo o cualidad. [...] Expresiones como el ‘dios de la vegetación’, el ‘dios de la muerte’, y parecidas generalidades en las que suelen disolverse las deidades vivas, como si con ello se diera con las nociones

En lo tocante al modo de existencia griega, vamos a ir basculando entre lo trágico, lo lírico y lo épico, y a sostener que ahí pervive lo mítico. La posibilidad de vehicular lo mítico en esos otros decires la va a encontrar Heidegger en la mirada de Otto a Grecia.

Para captar en la épica y la tragedia esa misma flexibilidad del relato mítico en el que cabe la totalidad del ente, la percepción de Otto de la épica homérica, que es donde éste considera que mejor se expresa la grandeza griega, interesa aquí especialmente, en el desplazamiento del elemento mágico promovido por una confabulación en la que se coimplican lo divino y lo natural. De ahí, de ese desplazamiento, que no sea tan relevante el carácter normativo del mito.¹⁰⁶⁷ Otto capta una ruptura de la que surge el mito homérico, ruptura entre lo ctónico elemental del mito arcaico y lo olímpico de las nuevas deidades, que configura la especificidad griega a la hora de contemplar la naturaleza. Se desbanca lo mágico pero se preserva la inmersión en lo elemental y terrestre. Aquí, lo crucial es que lo divino no queda oculto sin más bajo el humus sino que coincide con lo que ofrece a la vista la naturaleza. Para la existencia griega “la observación más fiel de lo natural se convirtió en contemplación de lo eterno e infinito”.¹⁰⁶⁸

Todo lo que aparece tiene su cabida en la respectividad significativa del mito homérico. No hay milagro, un suceso inexplicable que ponga en solfa la totalidad en la que se sostiene la palabra mítica. Frente a rituales mágicos y religiones milagreras, la mítica griega aúna divinidad y naturaleza: “Nunca hubo una creencia en la que el milagro, en el propio sentido de la palabra, es decir la ruptura del orden natural, desempeñara un papel tan insignificante entre las manifestaciones divinas como en la creencia griega de la antigüedad.”¹⁰⁶⁹ La equiparación de lo divino con la contemplación de lo natural le asegura al modo de existencia griega el asidero que antes consistía en retener penosamente lo sobrepotente elemental en el mito: “en Homero, nada acontece sin que aparezca la imagen de la deidad que lo inspira.”¹⁰⁷⁰ Para Otto, el mito homérico supone una verdadera ruptura respecto del mito primitivo:

“El mito de la nueva era en el que la exigencia del mundo y de la vida humana se forma a través de grandes figuras ya no tiene la soberanía y lo fabuloso del mito

originarias de la conciencia religiosa, no son más que conceptos muertos.” W. Otto, *op. cit.*, p. 22. Se trata, en definitiva, de la interpretación que busca en eso más temprano el primer devaneo de la religión revelada o del espíritu absoluto: “Los filósofos especulativos debieron subordinar el mito al concepto, ya fuera reconociendo en el mito un estadio preparatorio de la revelación cristiana, como Schelling, o un primer estadio sensible hacia la reconciliación especulativa entre representación y concepto, entre religión y filosofía, como en el sistema de Hegel.” H.-G. Gadamer, *Mito y razón*, trad. esp. J. F. Zúñiga, Paidós, Barcelona, 2010, p. 43.

¹⁰⁶⁷ “No se debería nunca perder de vista que la magia se liga íntimamente con la conciencia de reglas generales que limitan la voluntad personal.” W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 40.

¹⁰⁶⁸ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 26.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*

primitivo. [...] [N]ingún pueblo ha superado la magia en sus ideas representativas tan cabalmente como el griego. La magia no significa nada para el mundo homérico, ni en los dioses, ni en los hombres. [...] El fundamento de su poder [de los dioses] y de su modo de ser no es la ‘fuerza’ mágica, sino la ‘esencia’ de la naturaleza. ‘Naturaleza’ es la gran palabra nueva que el maduro espíritu griego opone a la antiquísima magia.”¹⁰⁷¹

Más allá de la revolución que el cambio pueda acarrear en lo político, pues comporta una alternativa a la estructura social sostenida por rituales mágicos, lo importante aquí es que en esta *phýsis* se reúnen lo divino amenazador y aquello cotidiano en lo que el hombre se mueve, de tal forma que lo ordinario y lo extraordinario confluyen en la mirada, o sea, que “lo divino no tiene superioridad sobre los hechos naturales como un poder soberano: se manifiesta en las formas de lo natural, como su esencia y ser. [...] [E]l espíritu griego [...] puede ver los objetos de la experiencia viva en una forma tal que muestra los contornos de lo divino sin perder su realidad natural.”¹⁰⁷² Para este espíritu griego, lo divino no es lo invisible que sustente oscuramente todo lo visible. Las coordenadas que propone Otto para lo divino en Grecia nos lo muestran como lo inaparente en lo aparente, aquello cuyos ‘contornos’ se advierten en lo aparente.

Esta perspectiva, alineada con la visión de K. Reinhardt, es en la que Heidegger podrá acercarse a la palabra mítica, épica o trágica, para dar ahí con el juego entre el aparecer y el ser (lo inaparente del aparecer), porque el relato, tal como lo encontramos en la épica homérica, despunta como el espacio del ser: “acontecer y poder no son lo más importante, sino el ser. Las deidades se convierten en figuras de la realidad en las que el múltiple ser de la naturaleza encuentra su perfecta y eterna expresión. Con esta visión el viejo mito concluye, la magia es superada y los dioses se separan para siempre de los elementos.”¹⁰⁷³

Hemos hablado de una ‘verdadera ruptura’ con lo mágico en la composición homérica y ahora leemos que ‘los dioses se separan para siempre de los elementos.’ Con esta separación se produce un cambio en la manifestación de la divinidad: no hay una referencia a la divinidad en la épica homérica que irrumpa y nos sobrevenga sino que es un rumor constante, que aflora y que se repliega en lo que aparece, sustentando lo vivo, “porque lo divino es para ella el fondo de todo lo que existe y sucede. [...] Ninguna imagen de lo viviente es completa sin lo divino.”¹⁰⁷⁴ De ahí que la propia palabra homérica se convierta en el lugar de celebración de lo divino, en una ‘fiesta en los ojos’¹⁰⁷⁵: “Los poemas no quieren dar una

¹⁰⁷¹ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 53.

¹⁰⁷² W. Otto, *Los dioses de Grecia*, pp. 26-7.

¹⁰⁷³ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 54.

¹⁰⁷⁴ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 33.

¹⁰⁷⁵ La expresión la tomamos de Nietzsche y aparece en una comparativa entre los pintores antiguos y los del momento. De estos se dice que “[n]o aman una forma [Form] por lo que ella es sino por lo que

revelación religiosa, una doctrina sobre los dioses. Únicamente quieren contemplar y crear en el goce de esa contemplación".¹⁰⁷⁶

Lo esencial y distintivo de los mitos homéricos es que, aun habiendo roto con la visión mágica del mundo en la que allí se sostenía la existencia, tienen la capacidad de ensamblarse en el relato con el mito primitivo previo, de hacer cohabitable un espacio en el que tienen cabida mundos separados, el olímpico y el telúrico. La cerrazón que se advierte normalmente en el modo de existencia griega, aferrada a la organización del delimitado espacio de la polis, que contrasta con la expansionista *imperiale actio* romana, se advierte ahora en sentido contrario: frente al acaparamiento de la visibilidad del modelo imperial, la existencia griega es esencialmente una permeabilidad para lo otro, de ahí que la 'visión del mundo' griega, constitutivamente conflictiva y cuyo ideal es, quizá debido a eso mismo, la *autarchéia*, estuviera abocada al fracaso.

En relación a la permeabilidad detectada, lo determinante es que haya esa posibilidad tanto en el lado ctónico, porque se presta a rearticulaciones en la épica, como del lado homérico, capaz de recomponer el relato a pesar del cambio abrupto entre las divinidades telúricas elementales y los dioses olímpicos. Así pues, la especificidad del mito griego consistiría en que aquí la ruptura no zanja un mundo y abre otro, sino que acarrea conflicto y tensión, que en lo nuevo perviva lo antiguo, que en lo olímpico aliente lo ctónico:

"El mundo de los dioses antiguos no se ha olvidado con el correr del tiempo y mantiene todavía su poder y su santidad. La religión olímpica lo desplazó del primer lugar, pero lo dejó permanecer en el fondo, con esa grandiosa liberalidad y verdad que le son peculiares. La fe griega no pasó por una revolución dogmática, como la israelita o la persa, por la cual el culto divino antiguo se hubiera convertido en superstición u ofensa contra la autocracia de los nuevos soberanos. Aun en Homero, el más puro testigo de la religión olímpica, los elementos retienen su viejísimo carácter de santidad".¹⁰⁷⁷

Precisamente esa imbricación con lo previo por la que se despliega la esencia del modo de existencia específicamente griego es decir, lo que Otto circunscribe a la visión del mundo homérica, es lo que se llevará a primer plano en la tragedia. Lo específicamente griego está atravesado por un conflicto, es ese conflicto mismo, y es en la tragedia donde se pretende hacerle un 'sitio' (*Stätte*) a la esencia del modo de existencia griega que es la

expresa. Son hijos de una generación erudita, torturada y reflexiva; a mil millas de los antiguos maestros, que no leían y sólo pensaban en dar una fiesta a sus ojos.' (*La voluntad de poder*, n. 828)." Citado según aparece en M. Heidegger, "La voluntad de poder como arte", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 117.

¹⁰⁷⁶ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 34.

¹⁰⁷⁷ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 35.

polis que, en su fuero interno, no consiste sino en estar volcada fuera de sí, en una remisión constitutiva a lo *hypsípolis-ápolis*.¹⁰⁷⁸

En efecto, esta habitación en la hendidura entre dos legitimidades que se da en lo mítico de Grecia -experiencia de la que se estaría nutriendo lo conflictivo del pensar heraclíteo cuando habla, por ejemplo, de una 'lucha del *demos* por su *nómos*'-¹⁰⁷⁹ atraviesa lo trágico y la podemos encontrar en Esquilo:

"En *Las Euménides* [...] se produce un verdadero conflicto entre los dos reinos divinos y sus derechos. [...] [S]e produce un choque entre los dioses antiguos y nuevos. El viejo derecho de las deidades telúricas protesta contra el nuevo espíritu olímpico. Dos mundos combaten. Cada uno representa extensamente su causa. Y mientras discuten entre ellos, se despliega su íntima esencia. [...] Estremecidos, sentimos que se enfrentan dos órdenes del mundo cuyo antagonismo no tiene solución. Uno de los más grandes rasgos del pensamiento griego, representado aquí por Esquilo, es precisamente este contraste no resuelto."¹⁰⁸⁰

Lo principal es cómo hacer habitable la ruptura constitutiva de lo griego, cuya respuesta tendrá algo que ver también con la palabra del pensar inicial, que surge como expresión de ese mismo conflicto que apunta a un *pólemos* más originario. Ciertamente, en el decir de Heráclito ya no se está hablando desde dentro del mito sino en el reconocimiento expreso

¹⁰⁷⁸ Según ha señalado Pöggeler, la lectura de Heidegger de la tragedia sofoclea en la *Introducción a la metafísica* está ya trastocada por la mano de Hölderlin en el punto "en el que precisamente el hombre de mérito es *pantóporos/áporos*, *hypsípolis/ápolis*; según la traducción de Hölderlin: 'que ha corrido todos los caminos/ que se halla sin camino' (*allbewandert/unbewandert*), 'encumbrado en su ciudad/ desterrado, sin ciudad' (*höchstädtisch/unstädtisch*). Heidegger elimina el punto, que en el texto griego actual separa siempre las dos caracterizaciones mencionadas y las refiere así a hombres diversos, pero es a Hölderlin a quien sigue al hacer violencia al texto (Hölderlin podía encontrar, sin embargo, en su antiguo texto de 1555 una buena razón en pro de su idea: después de *ápolis* no viene allí *tò mè kalón* [leyéndose entonces: 'quien sigue las leyes de la tierra y la justicia de los dioses encumbrado sea en su polis; sin polis, aquél que lo no bello sigue, llevado de su audacia], sino *tò mén kalón* ['...encumbrado en la polis sin polis aquél que ciertamente lo bello sigue, llevado de su audacia']; de este modo la idea de lo bello como proceso trágico parecía aportar la solución de las dificultades del texto)." O. Pöggeler, "Prólogo a la segunda edición", en O. Pöggeler, *Los caminos del pensar de Martin Heidegger*, p. 396. En cualquier caso, la versión elegida nos parece que previene de una posibilidad ajena a las intenciones de Heidegger: que aquello que desborda a la polis ocupe soberanamente el centro de visibilidad. En cambio, que lo desbordante se quede fuera de lugar nos parece que preserva una interpretación de la polis como 'sitio de la historia', contando con que el 'sitio' (*Stätte*) sólo persiste en la inquietud del límite: siguiendo el Diccionario de J. Grimm y W. Grimm, '*Stätte*' remite a '*statt*', cuya raíz nos envía al '*stha-*' que encontramos en el '*stehen*' alemán y cuyo parangón, en griego, nos lleva a '*stásis*'. Cfr. „STÄTTE, f.“, *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=S41233>>, abgerufen am 31.03.2021.

¹⁰⁷⁹ "Es necesario que el pueblo luche por la ley como si se tratara de la muralla (de la ciudad)." En la versión del frag. 44 de G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, p. 307

¹⁰⁸⁰ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, pp. 35-8.

del conflicto pero, aun en la distancia, diciendo en palabras propias del mito algo que ya pertenece al decir de la *phýsis*, cuando el decir deja de ser un decir de los dioses o de los hombres y es algo del ser. Este decir da un testimonio más, desde otra perspectiva, tanto de lo divino inaparente en lo aparente -“Armonía inaparente más fuerte que la aparente”-¹⁰⁸¹ como del conflicto entre legitimidades: “El sol no sobrepasará la medida; si lo hiciese, las Erinias, guardias al servicio de la Justicia (*díke*), lo descubrirían.”¹⁰⁸² A la hora de describir cómo las divinidades telúricas perviven en el conflicto con la religión olímpica, haciéndose valer en lo elemental y terrestre, en la fertilidad y en la muerte por las que tienen que pasar todas las cosas, Otto nos indica cómo el decir pensante estaría recogiendo el conflicto mítico, quedando por eso asignado a él. Cuando aparecen los pensadores iniciales son voceros de ese espíritu griego:

“En el centro está la tierra misma, como diosa primordial, bajo muchas denominaciones. De su seno brota la vida y toda la abundancia, y a él vuelven. Nacimiento y muerte le pertenecen, cerrando en ella misma el círculo sagrado. Por eso es tan inagotable su vitalidad, tan ricos y bondadosos sus regalos, tan sagradas e inviolables sus leyes. Todo ser y acontecer ha de someterse a un orden firme. La furia de las Erinias se despierta cuando se altera este orden. [...] Heráclito (fragmento 94, Diels) las llama ‘los verdugos de Dike’, diciendo que el ‘el mismo sol no transgredirá sus límites’.”¹⁰⁸³

¹⁰⁸¹ “*Harmonie aphanés phaneros kreítton*.” Heráclito, fragmento B 54, citado según F. Martínez Marzosa, *Historia de la Filosofía I*, p. 48

¹⁰⁸² Frag. 94, citado según F. Martínez Marzosa, *Historia de la Filosofía I*, p. 50. En ese reconocimiento de lo divino elemental lo que, sin embargo, rige más profundamente en los elementos es la *phýsis*, que es la que está aquí marcando el criterio y dando la medida: “Heráclito habla del fuego mismo como lucha, constante surgir (‘siempre viviente’, *phýsis*), arrancar(se) al ocultamiento (‘se enciende y se extingue’); en cuanto constante oposición al ocultamiento (‘encenderse y extinguirse’), el fuego es, como el *ser* de Parménides, *finito*, es encenderse y apagarse ‘según medida’.” F. Martínez Marzosa, *Historia de la Filosofía I*, p. 56. Se trata, así pues, de un criterio ‘ni de los dioses, ni de los hombres’ sino de una ordenación, de un *kósmos*, “para todas las cosas” y que “en cada caso ya era y es y será”, un fuego que se está encendiendo y apagando ‘según medida’. Cfr. Heráclito fragmento 30, en F. Martínez Marzosa, *Historia de la Filosofía I*, p. 45. En contraste con el decir mítico con el que Heráclito piensa en la *phýsis*, en ese momento conflictivo de cohabitación, en Platón lo divino tiene que ver ya ‘con la forma del ser mediante los razonamientos’, con un lenguaje vuelto sobre sí, pendiente de la ilación de su propio discurso. Recuérdese que al comienzo de la andadura del *Sofista*, de lo que se trataba era de pasar por el cedazo de la *diáiresis* la consideración de Homero, que “sostenía que a los hombres respetuosos de la justicia los acompañan los dioses” (Platón, *Sofista* 216b 1, en Platón, *Diálogos V*, pp. 333-4), entendiendo que los filósofos eran esos hombres. Platón asignará finalmente esa vis divina, y su esforzada soledad, a lo que de dialéctico hay en el filósofo: “Extr.- Pero, según creo, no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente. [...] Extr. -El filósofo [...] relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa [...] de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino.” Platón, *Sofista* 253e-254a, en Platón, *Diálogos V*, p. 435.

¹⁰⁸³ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 39.

Siendo lo mítico el espacio de pura expresión del conflicto, se advierte, gracias al carácter flexible con que la palabra lo recoge ahí, que la verdad mítica pervive como exposición a lo otro en este surgir la palabra a partir de la hendidura irrestañable de dos legitimidades: “Aquí están los nuevos, los dioses olímpicos frente a los viejos. El espíritu olímpico, lúcido y libre, se encuentra con el sordo, sujeto, telúrico de los poderes primordiales. Y los olímpicos justifican su joven soberanía reconciliándose con los antiguos poderes. La nueva verdad no extingue la veneración de lo antiguo.”¹⁰⁸⁴

Lo esencial en el caso de la mítica griega, es que el modo de sostenerse y habérselas con el ser no se logra en el afianzamiento y coagulación de una estructura de poder sino en la integración y reinserción de lo previo, lo telúrico, lo cual es una respuesta muy distinta al mero desbancamiento de lo que rige hasta el momento, como ocurre en el paso de una estructura de dominación a otra por medio de una “revolución dogmática”.¹⁰⁸⁵

Lo que Otto mira directamente en la mítica homérica, resaltando el momento de reconciliación con lo elemental, es lo que Heidegger, al fijarse en lo trágico a partir ya del pensar inicial de Heráclito, percibe puramente como conflicto. Es desde el decir de la *phýsis* desde donde mira él a la tragedia.

Ciertamente, el ‘pensar poetizante’ heraclíteo necesita para su decir del ‘poetizar pensante’ pero el gesto filosófico atiende más al callar del que surge la palabra que a lo divino inaparente tal como se muestra en lo aparente. Con ello, el conflicto de las dos legitimidades de lo divino se presenta como un conflicto en el lenguaje mismo -que hace necesaria la indicación: ‘no a mí, escuchad al logos’, del frag. 50-, lo que permite abrir la distancia entre lo divino y el ser, algo que, a lo largo de su desarrollo, anuló el discurso filosófico -con las nociones de ‘ente supremo creador’ o de *causa sui*-. La poesía homérica

¹⁰⁸⁴ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 38.

¹⁰⁸⁵ De la conexión entre el peculiar mundo mítico de los griegos y el surgimiento allí de la ciencia, comentaba, en el año 35, Ortega: “Pero ¿cómo en otros grupos humanos, más auténticamente religiosos que Grecia, la religión no llevó a la ciencia? Esta impertinente pregunta nos hace caer en la cuenta de que convergen en Grecia estos dos grandes hechos: uno, ser el único pueblo que originalmente, es decir, por sus solas y propias experiencias llega a la ciencia. Otro, que es un pueblo cuya religión es tan extraña que comparada con las del pueblo persa, hebreo, asirio, etc., no parece religión, y porque no lo parece ha habido, a la fuerza y no por plenitud de clara comprensión, que llamarle mitología. ¿No nos hace sospechar la coincidencia de estos dos hechos, que oculta un nexo causal entre ambos, es decir, que de la religión no se pasa a la ciencia pero sí desde esa extraña cosa que es la cuasi-religión llamada mitología?” J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 66-7. En torno a esta cuestión, comentará Heidegger, en el curso del año 43, dedicado a Heráclito: “La relación de los griegos con los dioses es más bien un *saber* [Wissen] que un ‘creer’, en el sentido de un tener por verdadero algo a voluntad sobre la base de la autoridad de una revelación. Todavía no apreciamos adecuadamente el sentido inicial [*anfänglicher*] en el que los griegos fueron aquellos que saben [*die Wissenden*]. Porque fueron tal cosa, dieron con el inicio del pensar propio. Ellos no fueron algo así como aquellos que saben porque tuvieran una filosofía.” M. Heidegger, GA 55: *Heraklit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p. 15.

ofrece un ejemplo único para dar con esa distancia entre el lenguaje, que es del ser y posibilita el poetizar lo divino:

“El carácter misterioso pertenece a la esencia del origen del lenguaje. Pero ahí reside el que el lenguaje sólo pueda haberse iniciado a partir de la fuerza sometedora y de lo pavoroso [*Die Sprache kann nur aus dem Überwältigenden und Unheimlichen angefangen haben*], en el ponerse en camino del hombre hacia el ser. En tal ponerse en camino, el lenguaje, en tanto devenir palabra el ser [*die Sprache als Wortwerden des Seins*], se hizo poesía. [...] Los griegos crearon e hicieron la experiencia de esa poesía a través de Homero. [...] El hecho de que el lenguaje sea *lógos*, conjunción [*Sammlung*], no es en sí mismo en absoluto evidente. Comprendemos este significado del lenguaje como *lógos* a partir del inicio de la existencia histórica de los griegos [*aus dem Anfang des geschichtlichen Daseins der Griechen*], es decir, a partir de la dirección fundamental en la que el ser se les hizo patente y en la que consiguieron detenerlo y sostenerlo en el ente [*es im Seienden zum Stand brachten*].”¹⁰⁸⁶

Pero la palabra mítica se sostiene “mientras el dios no haya huido de ella”, es decir, es la ‘obra’ -sea un templo o una palabra- la que ‘sostiene el ser en el ente’, la que “le permite al propio dios hacerse presente y [...] [la que] por lo tanto *es* el dios mismo.”¹⁰⁸⁷ Por eso, la mirada filosófica que echa la vista atrás hacia Grecia no sólo ve la reconciliación de divinidades que ve el filólogo, ve también obras como “la *Antígona* de Sófocles [...] que han sido arrancadas fuera de su propio espacio esencial en tanto las obras que son.”¹⁰⁸⁸ Lo que quizá ya recogía Heráclito, al hablar de un *pólemos* que no pertenece a dioses ni a hombres, era el surgimiento de otro mundo allí donde se percibía una reconciliación en el vigente. El mito, la sujeción del ser en la que habitan los hombres, no es, ciertamente, el *lógos* originario, e incomprensible, de la filosofía;¹⁰⁸⁹ la creación, en connivencia con el ser, de una morada, un *êthos* propio para lo humano, sólo posible allí donde está expuesto a lo otro. Por eso, al igual que las ciencias positivas, en los momentos de *Krisis*, piden el comodín de lo filosófico, también lo debió pedir el mito en el momento de la huida los dioses. El momento propicio

¹⁰⁸⁶ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 156-7.

¹⁰⁸⁷ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 35.

¹⁰⁸⁸ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 33.

¹⁰⁸⁹ Siguiendo con Heráclito, con su fragmento B 1: “Siendo este *lógos* (siempre), (siempre) los hombres no comprenden, antes de oír y habiendo oído al principio; pues, produciéndose todo según este *lógos* (ellos) semejan a inexpertos, cuando experimentan palabras y obras tales cuales yo [*egó*] expongo definiendo cada cosa según *phýsis* y poniendo de manifiesto cómo es. A los demás hombres les pasa desapercibido cuanto hacen despiertos, igual que olvidan cuanto hacen durmiendo.” Citado según F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 43. Advuértase aquí el parangón con la exposición primera de la Historia del ser, no menos incomprensible: “Nadie comprende lo que ‘yo’ *pienso* aquí [...] Nadie concibe esto, porque todos pretenden explicar sólo historiográficamente ‘mi’ intento e invocan al pasado, que creen concebir porque aparentemente yace ya detrás de ellos [*schon hinter ihnen liegt*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 25/8. [trad. modif.]

para la filosofía, que piensa siempre desde el exilio, dado que lo suyo es ‘no estar en casa’, es el de ‘la retirada del mundo y la descomposición del mundo’.¹⁰⁹⁰

En ese tránsito, la filosofía advierte cómo lo que surge vivo coagula y por ahí accede al fondo silente sobre el cual se retiran y desintegran unos mundos dejando paso a otros. Así que, para la mirada del pensador, lo que revela el conflicto trágico en su especificidad griega apunta a ese fondo, el cual, expositivamente, nos presenta Heidegger en primer lugar, para mostrar luego desde ahí cómo surge y decae el ‘espíritu griego’ al que atendía Otto: “La *fisis* ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros lo llamamos *tierra*. [...] La tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida [*zurückbirgt*] a todo lo que surge como tal. En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge [*Im Aufgehenden west die Erde als das Bergende*].”¹⁰⁹¹

Desde ese fondo, es desde donde se describe lo trágico, en concreto, su hundimiento, ciertamente gracias al modo en que la existencia griega ha pensado a sus dioses; pero, por detrás del ejemplo griego, lo que hay más propiamente es una lucha por el significado, es decir, por establecer un criterio de qué es ente y qué no, de qué dioses para qué hombres se concitan cada vez en el lenguaje del ser:

“En la tragedia no se muestra ni se representa nada [*wird nichts auf- und vorgeführt*], sino que en ella se lucha la batalla de los nuevos contra los antiguos dioses [*der Kampf der neuen Götter gegen die alten*]. Desde el momento en que la obra de la palabra se introduce en los relatos del pueblo, ya no habla sobre dicha batalla [*Indem das Sprachwerk im Sagen des Volkes aufsteht, redet es nicht über diesen Kampf*], sino que transforma el relato del pueblo de tal manera que, desde ese momento, cada palabra esencial lucha por sí misma la batalla y decide [*zur Entscheidung stellt*] qué es sagrado o profano, grande o pequeño, atrevido o cobarde, noble o huidizo, señor o esclavo (vid. Heráclito, frag. 53).”¹⁰⁹²

A partir de este desplazamiento, se adivina que lo que en Grecia es el conflicto entre los dioses olímpicos y los ctónicos, Heidegger lo advierte como el conflicto de la polis misma, es decir del ‘sitio de la historia, del ahí’ (*die Geschichtsstätte, das Da*),¹⁰⁹³ que se debate en el

¹⁰⁹⁰ El “derrumbamiento de un mundo o el traslado a otro [*Weltentzug und Weltzerfall*]”. Cfr. M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 33.

¹⁰⁹¹ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 35.

¹⁰⁹² M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 35-6. El fragmento de Heráclito referido dice así: “La guerra es padre de todo, de todo es rey, y a unos hace aparecer como dioses, a otros como hombres, a unos hace esclavos, a otros libres.” Citado según aparece en F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I*, p. 48.

¹⁰⁹³ “[P]ólis quiere decir el sitio, el ahí [*die Stätte, das Da*], dentro del cual y en el cual es el ser-ahí en cuanto histórico. La *pólis* es el sitio de la historia, el ahí [*die Geschichtsstätte, das Da*], en el cual y a partir del cual y para el cual acontece la historia.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 140-1. [trad. modif.]

lenguaje, lugar de confrontación con el ser. Pero si ha podido captar eso es porque ha repetido el gesto del pensar inicial, o sea, el de que para poder pensar hay que exiliarse, 'no estar en casa', en ese otro decir poético.¹⁰⁹⁴ A partir, de nuevo, de un pensar inicial deudor del poetizar -que vive de prestado en él pero que, en cuanto conflicto del erguirse del mundo y de la oscuridad de la tierra (trasuntos para lo filosófico de lo olímpico y lo telúrico) se pone a cierta distancia-,¹⁰⁹⁵ puede el pensar decirnos, en terminología poética, qué es el poetizar y qué el lenguaje, cuando éste es algo del ser.¹⁰⁹⁶ En este punto es en el que echa en falta Heidegger una genuina perspectiva filosófica en Otto.

5.3 Figura

Eso que echa en falta es lo que lleva a cabo él, porque lo que hace es llevarse el conflicto trágico desde lo divino como tal hacia el juego ocultamiento/desocultamiento de la *alétheia*.

¹⁰⁹⁴ Rehabilitando el pensar desde lo poético, directamente de Hölderlin y su noción de 'tierra', *mutatis mutandis*, lo que en el poetizar griego es lo oscuro elemental: "lo que Hölderlin llama 'la tierra' [...] queda ilustrado de forma meramente *historiográfica* cuando lo asociamos con 'Gea'. La tierra sólo puede llegar a ser portadora del hombre futuro, si previamente el hombre ha sido empujado a la verdad de la diferencia de ser y si, saliendo del discurrir dicha diferencia de ser, el hombre y los dioses han entrado en el sitio de la lucha por su destinación, siendo esa lucha el único sitio desde el que el mundo destella y desde el que la tierra recupera su oscuridad." M. Heidegger, "Reflexiones VII", en M. Heidegger, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*, pp. 69-70.

¹⁰⁹⁵ La toma de distancia del *lógos* filosófico respecto de hombres y dioses se dice '*pólemos*': "El *pólemos* [...] no es una guerra al modo de los hombres sino un conflicto que impera con anterioridad a todo lo divino y lo humano [ein vor allem Göttlichen und Menschlichen waltender Streit]; la lucha tal como la piensa Heráclito, provoca el inicio de la separación de lo que está presente en su confrontación, lo que da lugar a que sean asignados la ubicación, la posición y el orden de prioridad [*Stellung und Stand und Rang*] dentro de la presencia (*Anwesen*). En este ponerse a distancia se abren abismos, separaciones, extensiones, y se producen grietas [*In solchem Auseinandertreten eröffnen sich Klüfte, Abstände, Weiten und Fugen*]. En esta diferenciación [confrontación] se produce el mundo [*In der Aus-einandersetzung wird Welt*]. (La diferencia [*Auseinandersetzung*, confrontación] ni separa ni destruye la unidad. La constituye, es conjunción [*Sammlung*] -lógos-. *Pólemos* y *lógos* son lo mismo)." M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 63.

¹⁰⁹⁶ "En la medida en que el lenguaje nombra por vez primera a lo ente, es este nombrar el que hace acceder lo ente a la palabra y la manifestación. Este nombrar nombra lo ente a su ser a partir del ser [*Dieses Nennen ernennt das Seiende zu seinem Sein aus diesem*]. Este decir [*Sagen*] es un proyecto del claro [*Entwerfen des Lichten*], donde se dice en calidad de qué accede lo ente a lo abierto [*als was das Seiende ins Offene kommt*]. Proyectar [*Entwerfen*, y, en nota añadida se aclara que es un *Entwerfen der Risse*] es dejar libre un arrojar [*das Auslösen eines Wurfes*] bajo cuya forma el desocultamiento se somete a entrar dentro de lo ente como tal. El anunciar que proyecta se convierte de inmediato en la renuncia a toda sorda confusión en la que lo ente se oculta y retira [*an alle dumpfe Wirrnis, in der sich das Seiende verhüllt und entzieht*]. El decir que proyecta es el poema [*Das entwerfende Sagen ist Dichtung*]: el relato [*Sage*] del mundo y la tierra, el relato del espacio de juego de su combate y, por tanto, del lugar de toda la proximidad y lejanía de los dioses. El poema es el relato de desocultamiento de lo ente [*Die Dichtung ist die Sage der Unverborgenheit des Seienden*]. Todo lenguaje es el acontecimiento de este decir en el que a un pueblo se le abre históricamente su mundo y la tierra queda preservada como esa que se queda cerrada." M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 63-4.

La interpretación dispar que le dan a la 'figura' (o 'forma', como también se traduce, en la mayoría de ocasiones, el término '*Gestalt*' en la versión española de *Los dioses de Grecia*, de W. F. Otto,) nos dice hacia dónde mira cada uno: el filólogo, a la 'figura' de la deidad; el filósofo, a la 'figura' como fijación de la verdad.¹⁰⁹⁷

En la perspectiva de Otto, el asunto se tratará en el capítulo "Espíritu y figura [*Geist und Gestalt*]" y se plantea como sigue: ¿cómo se logra en Homero la cohabitación de dos legitimidades en pugna entre sí? Lo que detecta Otto es que en el mundo homérico desaparece una continuidad fuertemente arraigada en la creencia anterior, donde el "imperio de los antiguos dioses linda por doquier con la religión de los *muertos*: toda vida está emparentada con la muerte."¹⁰⁹⁸ Frente a esa creencia, no es que desaparezca el mundo de los muertos sino que se desactiva su poder en el mundo de los vivos. Con ello, "[e]l nuevo espíritu suministró un concepto de límite. [...] Los muertos no están excluidos de la nueva cosmovisión, sino que ocupan otro lugar".¹⁰⁹⁹ Paradójicamente, el hecho de que el "culto de los muertos" fuera "incompatible con el de los olímpicos"¹¹⁰⁰ posibilitó otro trato con esa esfera que antes era temible para los propios dioses elementales, que la rehuían. El límite que ahora posibilita la cohabitación de lo vivo y lo muerto es el reconocimiento de otro ámbito separado del de los vivos: "El haber sido, el pasado, se hizo idea por primera vez en el mundo. La permanencia de los muertos ya no es imitación de la vida; han perdido una vez la sustancia esencial. Pero existen todavía solemnes y ensimismados en una figura eterna. Así se estableció la idea griega de la muerte."¹¹⁰¹

Con el establecimiento de dicho límite, la creencia del griego ya no capta lo divino en lo sobrenatural que, a pesar de su monstruosidad, no deja de ser una revelación en lo particular de cierto elemento y el lugar de lo divino ahora está en la 'claridad' y en la 'figura': "Su elemento no es lo sobrenatural y trascendental, al contrario, un vínculo insoluble lo liga con la naturaleza."¹¹⁰² Lo divino no irrumpe de otra esfera, como algo sobrecogedor momentáneo

¹⁰⁹⁷ De un lado, sobre la verdad se dice que "es el desocultamiento de lo ente en cuanto ente. La verdad es la verdad del ser", como leemos en el 'Epílogo', que se escribió algo más tarde, a M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 70. Por su parte, la figura surge cada vez que irrumpe "un mundo nuevo con una nueva esencia [*Jedesmal brach eine neue und wesentliche Welt auf*]. Cada vez, la apertura de lo ente hubo de ser instaurada en lo ente mismo por medio de la fijación de la verdad en la figura [*Jedesmal musste die Offenheit des Seienden durch die Fest-stellung der Wahrheit in die Gestalt, in das Seiende selbst eingerichtet werden*]." M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 66.

¹⁰⁹⁸ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 143. "La época homérica perdió totalmente esta creencia en la perpetua vinculación con los difuntos, en su grandeza y su poder; concepción que, como todos sabemos, estaba extendida por todo el mundo." W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 146.

¹⁰⁹⁹ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 144.

¹¹⁰⁰ *Ibid.*

¹¹⁰¹ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 150. [trad. modif.]

¹¹⁰² W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 165.

sino que es “una totalidad, un mundo entero en su perfección”.¹¹⁰³ Ligados a la naturaleza en su claridad y su figura, los dioses olímpicos no son “un poder absoluto que exija el reconocimiento de su ley” a los hombres,¹¹⁰⁴ no aparecen y se van repentinamente, ni están “frente al mundo como un poder que lo mueve desde fuera sino en medio de él.”¹¹⁰⁵ A partir del establecimiento de un límite, lo divino deja de ser una manifestación particular y sobrecogedora que viene de fuera para ser tanto una ‘totalidad, un mundo entero en su perfección’ como “una entidad de carácter singular,”¹¹⁰⁶ es decir, que ahora “cada deidad [...] nunca significa algo particular, sino una eterna figura del ser en el círculo total de la creación.”¹¹⁰⁷

El griego capta la totalidad como el establecimiento de un límite, y la capta en su singularidad, que es lo que Otto denomina su ‘figura’ (*Gestalt*): “El espíritu griego acordó su primera y máxima veneración a esta elevada realidad en la hora del nacimiento de su auténtica religión. Veía y sabía: todo lo individual es imperfecto y caduco, pero la figura permanece. En ella está el sentido de todo ser y acontecer, es la verdadera realidad, lo divino, lo omnipresente, es idéntica a todas las manifestaciones del círculo vital que domina.”¹¹⁰⁸ De esa noción de los dioses homéricos se desprende que, para los griegos, “comprender y contemplar son idénticos. [...] Este conocimiento ni siquiera necesita lo expresable porque recibe la figura que puede renacer una y otra vez en el destello de espíritu a espíritu. Su propio lenguaje es la creación del poeta y del artista, lo que no impide reconocer su significación eminentemente religiosa.”¹¹⁰⁹

Con Homero, la figura es la manifestación del ser¹¹¹⁰ y se instaura “la creencia de reconocer lo divino no en lo absoluto de poder, sabiduría o voluntad, sino de conocerlo y adorarlo en las formas primordiales de la realidad” y esa creencia es el “haberse encontrado” a sí mismo “el espíritu griego”, es decir, en el momento en que nace su “concepto específicamente griego de la divinidad”.¹¹¹¹ En ese momento, se establece un vínculo esencial entre la existencia del pueblo y la creación del *poietés*:

¹¹⁰³ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, pp. 166-7.

¹¹⁰⁴ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 164.

¹¹⁰⁵ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 166.

¹¹⁰⁶ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 167.

¹¹⁰⁷ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 168. [trad. modif.]

¹¹⁰⁸ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 169. [trad. modif.]

¹¹⁰⁹ *Ibid.* [trad. modif.]

¹¹¹⁰ “Lo primario y supremo no es el poder que consume la acción, sino el ser que se manifiesta en la figura. Y los estremecimientos más sagrados no provienen de lo inmenso y del poder ilimitado sino de las profundidades de la experiencia natural.” W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 28. [trad. modif.]

¹¹¹¹ W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 170.

“Encontrar su mundo significa -para un pueblo y para un individuo- tanto como encontrarse a sí mismo, alcanzar la realización del ser propio. La época de la genialidad helénica es el período cuya cosmovisión [*Weltbild*] conocemos a través de Homero. [...] El más importante acontecimiento en la vida de un pueblo, reservado en cierto modo desde un principio, y por el cual se distinguirá en la historia desde ese momento en adelante, es la manifestación de su pensamiento singular, relacionándolo o no con destinos exteriores. Esto ha sucedido cuando la cosmovisión prehistórica [*die vorgeschichtliche Weltanschauung*] se convirtió en la que conocemos en Homero”.¹¹¹²

Creemos que la noción de ‘figura’ (*Gestalt*) que maneja Heidegger en los años de redacción de los *Aportes* tiene todo que ver con esa noción del también holderliniano Otto. Pero antes de ir al sentido en que la figura heideggeriana semeja a la de Otto, hay que explicar por qué la clave del significado de ese término en la obra de Heidegger no estaría en su “confrontación con el pensamiento de su contemporáneo Ernst Jünger” ni sería esa confrontación el motivo de que “por ejemplo en sus *Aportes a la filosofía*, Heidegger rechace explícitamente el concepto de figura”.¹¹¹³ Básicamente, porque no lo hace. Es verdad que, para Heidegger, la ‘figura del trabajador’ de Jünger cae del lado de la metafísica: “Lo que Jünger ve y quiere captar con su metafísica (moderna) de la figura es lo realmente efectivo (la voluntad de poder)”.¹¹¹⁴ Pero si en algunos pasajes parece que asocia el término ‘figura’ a la metafísica, en otros remite en cambio a lo inicial.

Digamos que lo que ocurre con el término ‘figura’ suele ocurrir en Heidegger cuando le da a ciertas palabras un uso técnico para su filosofía. Habría lo que podemos llamar una ‘doble’ en el lenguaje de Heidegger a la que hay que estar atentos. Es decir, se trata de tener en cuenta el ‘ámbito’ en el que se inscriben las palabras. Sin tener en cuenta eso, no captamos cómo el lenguaje

¹¹¹² W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 29. Es inevitable pensar aquí en los mismos términos el modo en que el ‘encontrar su mundo’ el pueblo alemán pasa por uno de sus críticos, por Hölderlin. El hecho de que sea “Hölderlin, en su poesía y obra más única, nuestra necesidad” (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 284/353) significa que la punta de lanza metafísica que es el pueblo alemán, dado al sistema y a la planificación -y, a la par, no atrevido (*átolmos*), es decir, dominado por esa inercia de la planificación técnica: “El alemán: *átolmos*. [...] *átolmos*: sin la pujanza propia para avenirse a la ineludibilidad de la lejana disposición del acontecer del ser [*ferne Verfügung des Seinsgeschehnisses*], sin la gran amplitud de la conservación [*Behalten*] también de lo extraño y adverso.” M. Heidegger, “Señas x reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, pp. 83-4- tiene que asumir tal condición, ‘encontrarse a sí mismo’, si es que se quiere lograr “para el pensar lo que antes permaneció rehusado al poeta (Hölderlin)”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 28/12. Es precisamente Hölderlin el que capta que “la ausencia de destino, el *dísmoron*, es nuestra debilidad” (F. Hölderlin, *Ensayos*, p. 164) que Heidegger describe así: “A los alemanes les ha sido otorgado: el poder captar, el disponer y planificar ámbitos, y el calcular y ordenar hasta el organizar. Les ha sido encomendado el ser-asaltados por el ser.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 248.

¹¹¹³ V. Blok, “Establishing the Truth: Heidegger-s Reflections on Gestalt”, *Heidegger Studies* 27, 2011, pp. 101-18, p. 101.

¹¹¹⁴ M. Heidegger, *GA 90: Zu Ernst Jünger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, p. 75

heideggeriano oscila sin avisar apenas entre el uso habitual o metafísico de ciertas nociones y el uso técnico que él le da, confiándolo todo a la contextualización, que no siempre nos da una pauta clara de lectura. En algunos casos, también la consideración metafísica de un término se hace en base a un uso técnico, si es preciso. Ejemplos de esta oscilación del ‘ámbito’ de las palabras los tenemos, sin ir más lejos, en la noción central de ‘existencia’ (*Dasein*), que tiene un uso establecido en la metafísica -como sabemos, “es el nombre para el tipo y modo en que el ente está *realmente* siendo [wirklich *seiend*], y mienta tanto como estar presente ante la mano [*Vorhandensein*]”-,¹¹¹⁵ que estaría en las antípodas del significado con que él la piensa en su filosofía. Ya hemos visto aquí esa misma doblez de la terminología heideggeriana cuando dice que “lenguaje y lenguaje de ningún modo son lo mismo [*Sprache und Sprache keineswegs dasselbe sind*]”,¹¹¹⁶ pero es que tampoco remiten a lo mismo el ‘emprendimiento’ y el ‘emprendimiento’.¹¹¹⁷ Lo mismo ocurre entre ‘experimento’ y ‘experimento’ y entre ‘interpretación’ e ‘interpretación’;¹¹¹⁸ y es totalmente opuesto el ‘torbellino’ (*Wirbel*) cuando se refiere al de la caída que cuando acompaña al preguntar esencial de la filosofía.¹¹¹⁹

En el caso de la noción de ‘figura’ ocurre lo mismo. Antes de cargar técnicamente el término, no tiene un especial significado para Heidegger: si en los *Prolegómenos*, por ejemplo,

¹¹¹⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 241/295.

¹¹¹⁶ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 68.

¹¹¹⁷ Tras distinguir una noción de ‘emprendimiento’ vinculada a la investigación, que es, por cierto, “la figura de la ciencia”, de la de ‘puro emprendimiento’, que busca la mera producción de resultados, no marca Heidegger gráficamente una noción de otra, como ocurre entre *Sein* y *Seyn*, lo cual sin duda puede facilitar que quede cubierto esa doblez de un mismo término, si no atendemos a los distintos ámbitos a los que puede remitir: “Finalmente, se producirá un estado en el que la distinción entre una y otra clase de empresa [*die Unterscheidung zwischen Betrieb und Betrieb*] no sólo ya no será perceptible, sino incluso irreal.” M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 96.

¹¹¹⁸ En efecto, en esta tarea de hallar una diferencia, que es irreconocible si nos atenemos solamente a lo signico, se trata, por ejemplo, de “[m]ostrar, cómo *al interior de la ciencia natural* ‘experimento’ y ‘experimento’ [*‘Experiment’ und ‘Experiment’*], es diferente en su *carácter*, según la objetividad y el modo de su *interrogación* [*Befragung*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 141/164. Rescata aquí Heidegger algo que se diluye en el uso habitual con el que se habla de ‘experimento’ y lo hace para referirse a la indistinción -y encubrimiento- con la que se habla del *experiri* y del experimento específicamente ‘moderno’. Si el primero se caracteriza por un “*describir y asumir y constatar lo que se ofrece*, sin la determinada anticipación [*Vorgriff*] que traza el proceder [*Vorgehen*]”, el segundo no remite a una mayor acumulación ni mejora en los resultados obtenidos sino a esa ‘anticipación’ en la que lo que rige es el ideal de la exactitud: “Lo decisivo en el ‘experimento’ moderno, ensayo como *intento* [*Probe als Versuch*], no es el ‘aparataje’ como tal, sino el planteamiento, es decir, el *concepto de naturaleza*. El ‘experimento’ en sentido moderno es *experientia* en el sentido de la *ciencia exacta*. Porque exacto, por ello es *experimento*.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 141-2/166. [trad. modif.] Igualmente, en ese pasaje nos encontramos con que “[i]nterpretación e interpretación [*Auslegung und auslegung*] son diferentes”, para hacer notar que ya en una “ingenua descripción inmediata” lo que hay es una “*interpretación física*”. Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 142/166.

¹¹¹⁹ Si, en cierto ámbito, se trata de “[e]ste constante sacar fuera de la condición de propio [...] caracteriza la movilidad [*Bewegtheit*] de la caída como *torbellino*” (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 201), en otro se hablará de cómo “[l]a idea de la propia ‘lógica’ se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario.” M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, pp. 93-108, p. 104.

aparece casi como una injerencia,¹¹²⁰ en *Ser y tiempo*, lo encontramos relacionado en algún momento con el cartesianismo.¹¹²¹ Sin embargo, la profusión de pasajes en los que aparece en los años treinta es llamativa y ahí ya encontramos el mentado cambio de ‘ámbito’ de la palabra aplicado a este término. Así, por ejemplo, en las *Preguntas fundamentales de la filosofía*, la figura aparece como uno de los rasgos del “ente en su entidad”, es decir, en su acepción metafísica.¹¹²² Sin embargo, en el mismo texto se dice que “[e]n el *asombro*, la tonalidad fundamental del primer inicio, el ente llega a estar por primera vez en su figura [*Gestalt*].”¹¹²³ El quid de la cuestión aquí es si se trata de la figura relativa a un mundo ya asentado, o en desintegración, o si se trata de un surgir la figura en un mundo esencialmente nuevo, como cuando se habla de “la figura del ente venidero [*Gestalt des kommenden Seienden*]”.¹¹²⁴ Cuando tenga que ver con lo inicial, es decir, con el surgir la figura en el primer inicio o en el otro, la figura remite a la verdad como ocultamiento/desocultamiento de lo ente y, entonces, es un término del vocabulario histórico-esencial como lo pueda ser *Ereignis* -también utilizado, por otra parte, como término técnico por Heidegger con anterioridad a la Historia del ser-.

Esta vinculación a lo inicial y a la verdad, a su fijación en lo ente se puede seguir en “El origen de la obra de arte”: ya se ha dicho que la figura surge cada vez que irrumpe “un mundo nuevo con una nueva esencia”,¹¹²⁵ y que “[c]ada vez, la apertura de lo ente hubo de ser instaurada en lo ente mismo por medio de la fijación de la verdad en la figura.”¹¹²⁶ Precisamente por ese motivo, el surgir de la figura se da en lo inicial: si con la figura, “[c]ada vez aconteció un desocultamiento de lo ente [*Jedesmal geschah Unverborgenheit des Seienden*]” y

¹¹²⁰ “Lo figural [*Das Figurale*] lo vio Husserl bien pronto en las investigaciones matemáticas. Ahora se ha introducido en la psicología, y se habla de *Gestalt*. Sobre la base de ese descubrimiento se hace una psicología nueva, la ‘psicología de la *Gestalt*’. Ha llegado a ser ya toda una concepción del mundo (*Weltanschauung*).” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 92-3.

¹¹²¹ “La figura es un *modus* de la *extensio*”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 117.

¹¹²² “La estabilidad, la presencia, la forma [*Gestalt*] y el límite, *todo esto*, sobre todo en la simplicidad de sus referencias recíprocas, pertenece a y determina aquello que resuena en la palabra griega *phýsis* en cuanto denominación del ente en su entidad.” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 122.

¹¹²³ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 180. [trad. modif.]

¹¹²⁴ “Sabemos del futuro de la historia del ser (*Seyn*), que si quiere permanecer como historia, el ser mismo debe acontecer propiciamente al pensar. Pero nadie conoce la figura del ente venidero [*Gestalt des kommenden Seienden*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 344-5/431-2. [trad. modif.] Lo que sí se sabe es que la técnica, en su carácter destinal, es la ‘figura’ que abarca lo metafísico, vigente aún a pesar de su descomposición. Como dirá Heidegger en otro lugar: “En su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser [*ein seinsgeschichtliches Geschick*], de esa verdad del ser que reside en el olvido. [...] En cuanto figura de la verdad [*Gestalt der Wahrheit*], la técnica se funda en la historia de la metafísica.” M. Heidegger, “Carta sobre el ‘humanismo’”, en M. Heidegger, *Hitos*, pp. 279-80. Hemos reparado en este pasaje a partir de su mención en L. P. Rodríguez, “El sentido de la angustia en el mundo técnico”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 80, 2018, pp. 145-57.

¹¹²⁵ Cfr. *supra*, n. 1097.

¹¹²⁶ Cfr. *supra*, n. 1097

si el desocultamiento consiste en que “se pone a la obra [*setzt sich ins Werk*] y el arte consuma esta imposición [*Setzen*]” entonces, al afirmarse que “[s]iempre que acontece [*geschieht*] el arte, es decir, cuando hay un inicio [*wenn ein Anfang ist*]”, se le da un ‘envite’ (*Stoss*) a la historia “de tal modo que ésta se inicia de nuevo o primera vez [*fängt Geschichte erst oder wieder an*]”,¹¹²⁷ se puede decir que allí donde surge la figura se está dando lo inicial.¹¹²⁸

En este sentido en que aparece aquí el término, creemos que está conectado con esa caracterización de Otto del espíritu griego surgido con la épica homérica. En efecto, lo que caracteriza a la ‘figura’ de Heidegger es la confluencia de la idea de totalidad con la idea de limitación que la ‘figura’ divina homérica logró tras la escisión de la esfera de los muertos, que posibilitó por otra parte una especie de comunicación con lo otro de lo vivo. En esos mismos años, encontramos esa noción de límite en tensión que tanto recuerda, por otra parte, al *pólemos* y al *nómos* de Heráclito: “una figura [*Gestalt*] es tanto una delimitación interna que se sostiene erguida [*sich zum Stehen bringenden*], como también un ingreso [*Eingang*] en lo oscuro, en donde ella se encierra como la sobrepasante pesantez, mientras que lo oscuro mismo -en la articulación luminosa de la delimitación- no pierde su desvinculación, pero la hace notar.”¹¹²⁹ De nuevo aquí, en línea con lo apuntado antes, resuenan inevitablemente lo olímpico -el ‘sostenerse erguida’ la figura, el surgir del mundo- y lo telúrico -un ‘ingreso en lo oscuro’, la cerrazón de lo terrestre-. También en “El origen de la obra de arte” se está contemplando ese nervio de lo mítico en el que está a la orden del día, diríamos, el combate entre mundo y tierra del que la figura es el testimonio que nos queda: “El combate llevado al rasgo, restituido de esta manera a la tierra y, con ello, fijado en ella, es la figura. El ser-creación de la obra significa la fijación de la verdad en la figura. Ella es el entramado [*Gefüge*] por el que se ordena el rasgo. El rasgo así entramado es la disposición [*Fuge*] del aparecer de la verdad.”¹¹³⁰

¹¹²⁷ Cfr. M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 66.

¹¹²⁸ Si vamos al exergo que acompaña el encabezado de la sección “El último dios”, que es una de las frases más citadas de los *Aportes*, está indicando esto mismo: que la ‘descomposición de un mundo’ (*Weltzerfall*), la huida de los dioses, hace necesario el surgir de una figura, de que se dé otro inicio: “El totalmente otro/ ante los sidos, sobre todo/ ante el cristiano [*Der ganz Andere gegen/ die Gewesenen, zumal gegen/ den christlichen*]”. Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 323/403. Se hace preciso, por tanto, una ‘configuración’, tal como indican las frases que anteceden la obra: “Aquí lo contenido en larga vacilación es indicadoramente retenido como guía maestra de una configuración [*Hier wird das in langer Zögerung Verhaltene andeutend festgehalten als Richtscheid einer Ausgestaltung*]” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 17/XVII

¹¹²⁹ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 212. La misma delimitación en el surgir de una totalidad aparece en un momento determinado mientras se describe la filosofía nietzscheana en “La voluntad de poder como arte”: “Es el límite [*Grenze*] y la delimitación que contiene, lo que lleva a un ente a lo que es, de manera tal que se yergue en sí mismo: la figura.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 117.

¹¹³⁰ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 55.

Y más aún: en esa noción de figura, en la que confluyen tanto el ‘poetizar pensante’ como el ‘pensar poetizante’ -ya la haya encontrado Heidegger directamente en el holderliniano Otto, ya la haya recordado ahí como algo de Hölderlin, ‘porque era, en último término, de Heráclito’-,¹¹³¹ se vislumbra una alternativa posible al ‘sistema’ sostenido por el discurso filosófico. En efecto, si los *Aportes* son el decir ‘balbuciente’, vamos a dejarlo así, con el que el proyecto histórico-esencial “gana su primera figura [Gestalt]”,¹¹³² no será porque sean la ‘figura’ de algo ya establecido y, por tanto, perteneciente a la metafísica. Siempre puede darse la posibilidad, es más, parece algo inevitable el que “[l]a primera configuración de conjunto [Durchgestaltung] del ensamble [Fuge] (La resonancia – El último dios) no puede sustraerse al peligro de ser leída, es decir, tomada en conocimiento, como un vasto ‘sistema’.”¹¹³³ Pero el ‘sitio de la historia’ de este decir balbuciente que rompe con el ‘encantamiento’ de la ‘factibilidad’ (*Machenschaft*), un fenómeno de ‘poder’, en definitiva, y tiende al ‘resguardo’ (*Bergung*) de la verdad en lo ente, ni es el del sistema, es decir, el de la figura que en la doblez del lenguaje corresponde a una ‘retirada del mundo y descomposición del mundo’, ni es tampoco aún el de la fijación de la verdad en la figura. Parece más bien que es el tiempo de no andar por casa, de un ‘entretanto’ que es el más propicio para lo filosófico, pues: “La época de los ‘sistemas’ ha pasado. La época de la erección de la figura esencial del ente [*Wesensgestalt des Seienden*] a partir de la verdad del ser no ha llegado aún. Entretanto [*Inzwischen*] la filosofía, en tránsito para el otro inicio, tiene que haber logrado algo esencial: el proyecto, es decir, la inauguración fundante del espacio-de-juego-temporal de la verdad del ser.”¹¹³⁴

¹¹³¹ “Todo el pensar de Hölderlin, y su comprensión del Ser en su poetizar instaurador de ser, estaba bajo el poder de Heráclito”. M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 116. No importa tanto localizar el origen, si lo hubiera, asignado a un decir concreto. Lo importante para el proyecto histórico-esencial es que se advierte otra posibilidad para lo inicial que no tiene por qué repetir el singular modo de darse el primer inicio en Grecia; quizá en la vía que rijan para el otro inicio sean las palabras del ‘pensar poetizante’ las que le habiliten el decir al ‘poetizar pensante’. De alguna forma, el puesto que se arroja Heidegger en los *Aportes*, como preparación para el decir del otro inicio deja abierta esta vía.

¹¹³² M. Heidegger, “Una ojeada retrospectiva al camino”, en M. Heidegger, *Meditación*, p. 353.

¹¹³³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 63/59. Y, a continuación, se vuelve sobre la imbricación del poetizar y pensar en tiempos de penuria: “El planteo de cuestiones singulares (origen de la obra de arte) tiene que renunciar a la regular inauguración y configuración [*gleichmässige Eröffnung und Durchgestaltung*] de todo el ámbito de ensamble. A ambos en complementación [*Ergänzung*] les queda siempre sólo un camino de emergencia [*nur ein Notweg*]. Pero, ¿hay otros caminos en época de indigencia? ¿Qué logro queda reservado aquí al poeta! Signos e imágenes pueden serle lo más interno [*das Innerste*], y la figura abarcable del ‘poema’ [*die übersehbare Gestalt des ‘Gedichtes’*] es capaz de instalar en sí lo suyo esencial. ¿Pero cómo allí, donde el concepto quiere recorrer la necesidad y la pregunta sus vías?” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 63/60. [trad. modif.] Lo que parece abocar a la ‘opción histórico-esencial’: ni lo poético puede ahora hacer surgir un mundo ni el concepto tal como funciona en el sistema puede reactivar el pensar en un mundo que no es ya el suyo, ergo, el pensar propicio es el que está estructurado en un ‘ensamble’ (*Fuge*), en “el disponer [*Verfügung*] que se ensambla [*sich... fügende*] al clamor [*Zuruf*] y así funda [*gründende*] al ser-ahí.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 80/82. [trad. modif.]

¹¹³⁴ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 22/5. [trad. modif.]

IV. La metafísica, lo otro de la Historia del ser

6. La necesaria menesterosidad de la filosofía

6.1 Años previos a la Introducción a la metafísica

De lo dicho acerca de la ‘visión mítica del mundo’ en la Metaontología, nos fijamos en aquellos puntos que surgían, inopinadamente, en el intento de afianzar la analítica de la existencia, haciendo tambalear este proyecto inmanente a la Ontología fundamental. Sucintamente:

- (1) El modo de existencia mítica está en ‘confrontación directa’ con un ente que da testimonio de la sobrepotencia del ser¹¹³⁵ y al que le corresponde “la modalidad específicamente mítica de la potencia como lo sagrado [*Mächtigkeit als Heiligkeit*]”.¹¹³⁶ En el mundo que habita el hombre, la experiencia de la Naturaleza es la de lo sobrecogedor. La existencia no se distingue y sobresale de entre lo ente sino que, en su ‘comportamiento’ (*Verhalten*), “estando ya en medio del ente, está dominada de parte a parte [*durchwaltet*] por éste.”¹¹³⁷
- (2) No hay distancia entre el signo y la cosa. En la afirmación de *Ser y tiempo* de que “para el hombre primitivo el signo coincide con lo señalado”,¹¹³⁸ se hace pie en las apreciaciones de E. Cassirer al respecto: lo que para nosotros es un signo para la existencia primitiva es ya el objeto.¹¹³⁹ La respuesta ante lo sobrepotente con la que se logra un mundo habitable, es decir, el ‘resguardo’ (*Bergung*) en lo ritual y en lo mítico, es la posibilidad del hombre de vivir en el lenguaje. Al estar expuesto constantemente ante lo sobrepotente amenazador, se trata aquí del “resguardo en la totalidad del ente [*Bergung*

¹¹³⁵ “El ente en su totalidad tiene el carácter de la sobrepotencia [*Das Seiende im Ganzen hat den Charakter der Übermächtigkeit*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 376.

¹¹³⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 389. [trad. modif.]

¹¹³⁷ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 344. [trad. modif.]

¹¹³⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 108.

¹¹³⁹ “[S]i examinamos el mito en sí mismo [...] nos percatamos de que [...] esa oposición de ‘imagen’ y ‘cosa’ le es ajena. [...] La ‘imagen’ no representa la ‘cosa’; es la cosa; no sólo la representa sino que opera como ella substituyéndola en su inmediato presente. [...] [D]onde nosotros vemos el mero signo y una similitud del signo, para la conciencia mágica y, por así decirlo, para la percepción mágica, ven al objeto mismo presente. Sólo así puede comprenderse la ‘fe’ en la magia: la magia no sólo necesita creer en la operancia del medio del encantamiento, sino que en éste, que para nosotros sólo es un medio, posee y aprehende directamente la cosa en cuanto tal. Esta incapacidad del pensamiento mítico para aprehender una mera significación, algo puramente ideal y significativo, se manifiesta por el lugar que se le da aquí al lenguaje. Mito y lenguaje guardan un contacto recíproco, sus contenidos se sustentan y condicionan entre sí.” E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*, pp. 62-5.

im Seienden im Ganzen]"¹¹⁴⁰ o del "cuidado por el resguardo [*Sorge der Bergung*]"¹¹⁴¹. Preservar esa totalidad y ese resguardo, que atraviesa a cada ente, es el modo de sostenerse la existencia en medio de lo sobrepotente.

- (3) El mito, un mundo cerrado sobre sí, inaccesible para nosotros por tautegórico, delimita y pone cerco a la filosofía. Si el mito es un "recuerdo esencial [*wesentliche Erinnerung*] para la filosofía", y sólo rompiendo con él puede tomar impulso y darse ésta,¹¹⁴² entonces "la filosofía permanece en su referencia hacia atrás, hacia el mito."¹¹⁴³

A partir de estos corolarios no buscados, la acreditación de la trascendencia de la existencia en la posibilidad existensiva mítica destapa una parcialidad en la consideración del lenguaje de *Ser y tiempo*. A raíz de este análisis del mito y de su modo de respuesta ante la sobrepotencia del ser, con la que se logra habitar en la totalidad del ente tal como aparece en ese relato constitutivo de la comunidad -un resguardo 'en el lenguaje', en definitiva-, se percibe una reorientación en torno a lo mítico por parte de Heidegger que, algo más adelante, ya no hablará tanto de 'visión mítica del mundo' cuanto de 'palabra mítica'.

Lo que nos encontramos en la consideración de Heidegger del lenguaje en los años treinta y más adelante, -por ejemplo, como aquello en lo que hay ente en cuanto tal¹¹⁴⁴ o como aquel espacio que está amparando la creación de un templo-,¹¹⁴⁵ se puede localizar, creemos, en esa inflexión del proyecto ontológico-fundamental provocada por un análisis más detenido del modo de existencia primitiva, inmersa en el mito. No obstante, para hablar en los términos en los que lo hace Heidegger del mito como, citando uno de los ejemplos, "*palabra silenciosa*", será necesario que la cuestión del mito en general, tal como lo trata E. Cassirer, se convierta en la de la peculiaridad del mito griego y su específica noción de lo divino, inflexión del propio tema de lo mítico que se advierte en el Heidegger influido por los análisis de un hordeliniano W. F. Otto.

¹¹⁴⁰ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 378. [trad. modif.]

¹¹⁴¹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 381. [trad. modif.]

¹¹⁴² "Así como el mito es un recuerdo esencial [*wesentliche Erinnerung*] para la filosofía, así es el futuro su fuerza propia y todo lo presente no es sino la punta del instante que toma su poder y su riqueza del recuerdo venidero [*zukünftiger Erinnerung*]." M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 422. [trad. modif.]

¹¹⁴³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 423. [trad. modif.]

¹¹⁴⁴ "[E]l lenguaje es el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente. En donde no está presente ningún lenguaje [...] tampoco existe ninguna apertura de lo ente y, por consiguiente, ninguna apertura de lo no ente y de lo vacío." M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 63.

¹¹⁴⁵ "La estatua y el templo se hallan en diálogo silencioso con el hombre en lo desoculto. Si la *palabra silenciosa* no estuviera allí, entonces nunca podría aparecer el dios que mira como vista de la estatua y de los rasgos de sus figuras. Y un templo nunca podría presentarse a sí mismo como la casa del dios, sin hallarse en el dominio de desocultación de la palabra. [...] Estas 'obras' sólo son en el medio de la palabra, es decir, en el medio de la palabra esencialmente diciente, en el ámbito de la leyenda y del 'mito'." M. Heidegger, *Parménides*, p. 151.

En esa inflexión interna a la consideración del mito por parte de Heidegger, la relación entre mito, filosofía y ciencia que se describe en la *Introducción a la filosofía* en términos de ‘visión del mundo’, se analizará después en términos de lenguaje, entendiendo que este es esencialmente algo del ser. Viniendo del análisis de la cotidianidad en *Ser y tiempo*, había una posible parcialidad en la elección de ese punto de arranque del análisis. Aunque con la cotidianidad, presumiblemente, se podía acceder a la existencia por una vía libre de constructos teóricos ya definidos, ésta resultaba ser, no obstante, la relativa al modo de existencia científico. Se podía pensar aquí en una posible dependencia de lo científico en algún sentido, que hubiese quedado inadvertida en el enfoque filosófico general de *Ser y tiempo* y que exigía, por lo tanto, analizar la ‘cotidianidad específica’ de la existencia primitiva. Ahora, replanteado el arranque del análisis desde la articulación de la totalidad del ente según la ‘visión del mundo’ -en una perspectiva que engloba al ente categorial y a la existencia- se advertía, entre otras cosas, que la distancia entre la significatividad antepredicativa y el lenguaje no iba de suyo con la ‘idea de existencia’. El problema, en este caso, se presentaba en el análisis que llega a la ‘aperturidad’ (*Erschlossenheit*) de la existencia a partir del estar a la mano del útil, en el hecho de ser tan central ahí una noción de ‘signo’ que no se da en las posibilidades primitiva o mítica de la existencia.

En atención al calado del fenómeno de este lenguaje mítico, ‘tocado’ ahí directamente por el ser, diríamos, algo más adelante nos encontramos que la relación entre mito, filosofía y ciencia deja de explicarse, como decimos, en términos de ‘visión del mundo’ y que se orienta en otra dirección, sensible ya a la necesidad de la filosofía de arrancar desde una experiencia que le viene de fuera, como es la mítica, si bien que en cuanto lo ya perdido. Ahora, la relación se describe así: “[E]l *lógos* originario de la filosofía permanece vinculado al *mýthos*. Sólo el lenguaje de la ciencia lleva a cabo la separación.”¹¹⁴⁶

Dicha afirmación, si no supiéramos quién la hace, y cuándo, podría entenderse como una celebración de la ciencia en cuanto aquella actividad por la que el hombre consigue desasirse de lo irracional del mito. Así entendida, iría en línea con cierta consideración extendida acerca de lo que ocurre en ‘el paso del mito al logos’ que, más atinadamente, sería el paso del mito a la ciencia, pues, en definitiva, de lo que trataría la filosofía primera, si seguimos atendiendo a esa consideración extendida, es de lo lógico-científico. Pero Heidegger viene ya de establecer, a estas alturas de la afirmación que se acaba de citar, una distancia entre la filosofía y la ciencia, entendida ésta como ‘visión del mundo’. Desde la perspectiva de la existencia, ya se ha advertido de manera incontrovertible la irreductibilidad de la existencia mítica al baremo de la ciencia. No hay posibilidad, entonces, de entender que en la ‘separación’ que la ciencia lleva

¹¹⁴⁶ M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001, p. 116. La cita pertenece a la parte relativa al semestre de invierno del curso del año 33-4, titulada “*Vom Wesen der Wahrheit*”.

a cabo, y en la que subsiste en cuanto 'lenguaje', se produce algo así como una 'sustitución' del mito por la ciencia, de tal modo que se pudiese parafrasear la afirmación heideggeriana y decir que 'el *lógos* originario de la filosofía permanece vinculado a la ciencia'.¹¹⁴⁷ Se estaría de ese modo celebrando el relato que la ciencia se da a sí misma: el del desprendimiento definitivo de eso mítico y un progresivo arrinconamiento de lo irracional aún presente entre nosotros.¹¹⁴⁸ La filosofía, indiferente a dicha sustitución, yacería ahora con la ciencia, del mismo modo que antes lo hiciera con el mito. Se reservaría para los momentos de *Krisis* de los "conceptos

¹¹⁴⁷ En esa sustitución, la pretensión de totalidad de sentido del mito lo heredaría la ciencia que, además, tendría que reconducir eso mítico y anular su pretensión de totalidad en parte metamorfoseándolo. De esta *hybris* lógica, leemos: "Si la *ratio* científico-técnica hubiera ejercido su dominio sin contrapartidas, sin obstáculos, sin resistencias, sin impugnaciones, podríamos creer que ella ciertamente resuelve los mismos problemas que antes resolvía el mito. Pero no ha habido un solo instante en la historia de la *ratio* que el mito no haya merodeado sus márgenes, impugnado su territorio. Cuando la *ratio* comprendió que el mito cumplía con funciones que ella no podía resolver, deseó integrar su propio mito, elaborarlo, dividir los poderes. Cuando la *ratio* comprendió que no podía hablar racionalmente de su propio origen, ella misma escribió su propio mito. Pero por eso, cuando la *ratio* deseaba imponerse en términos absolutos, el mito creció salvaje en las afueras. [...] La ciencia no puede disminuir un ápice la autoridad del mito. Puede desplazarla, pero no disolverla. La ciencia no puede atender la necesidad que forjó el mito. Mientras exista el hombre el mundo estará encantado. Es un asunto de atención." J. L. Villacañas, "El viaje del mito a través del *lógos*", en *Cuadernos de Seminario Público 1: "Nuevo romanticismo: la actualidad del mito"*, Fundación Juan March, Madrid, 1998, pp. 115-6. En este contexto, el 'encantamiento' (*Verzauberung*) de la 'factibilidad' (*Machenschaft*) al que alude Heidegger en los *Aportes*, bien puede entenderse como el intento de sustitución de lo mítico y de lo ritual de la magia. Máxime aún, cuando lo que rige en la consideración del ente como lo factible, su 'carácter de emprendimiento' (*Betriebscharakter*) es, justamente, lo único que puede aprovechar para sí la factibilidad de lo mítico: ya no la respuesta genuina ante la sobrepotencia del ser, es decir, el 'resguardo' (*Bergung*) sino lo que en el propio movimiento de la 'visión mítica del mundo' ha venido a ser su deriva y sigue hoy vigente, dominando incluso, en las sociedades de consumo actuales: el emprendimiento. Heidegger, tan cuidadoso en la elección de los términos y en su reciclado, estaría indicando esa imposibilidad de sustituir la experiencia genuina del mito ante la sobrepotencia del ser, la experiencia de lo desazonante, pues, por un entramado que subsiste, precisamente, cancelando dicha experiencia. Así se recoge, al tratar de los "encubrimientos [*Verhüllungen*] del abandono del ser" que hay en el montaje de la factibilidad. Ahí, en un pasaje que habla de una 'lucha' pensada "en la dirección de la sentencia heraclítea" sobre el *pólemos* (que sería, según afirmaba en otro lugar Heidegger, un "exponerse a lo esencial [*Sichaussetzen dem Wesenhaften*], reconociéndose mutuamente", *cfr.* M. Heidegger, "El Rectorado, 1933-1934", en M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, p. 30), en ese pasaje, decimos, se indica que "oculta permanece la auténtica inquietud de la lucha [*echte Unruhe des Kampfes*], en su lugar ingresó la intranquilidad [*Ruhelosigkeit*] del siempre ingenioso emprendimiento [*Betrieb*], que está obsesionado por evitar la angustia ante el aburrimiento [*Angst vor der Langeweile*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 110/121. [trad. modif.]

¹¹⁴⁸ "La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo. Ahora bien, para el pensamiento científico es mitológico todo lo que no se puede verificar mediante experiencia metódica. De manera que la progresiva racionalización también deja a toda religión a merced de la crítica. Max Weber vio justamente en el desencantamiento del mundo la ley del desarrollo de la historia que conduce necesariamente del mito al *lógos*, a la imagen racional del mundo. Pero la validez de este esquema es cuestionable." H.-G. Gadamer, *Mito y razón*, p. 14.

fundamentales” y dejaría, entretanto, a las ciencias profundizar en las regiones que les corresponden, vigilando que las legitimidades de cada una no fuese violentada por las demás.

Pero, tal como suponíamos, este otro recorrido se mueve en torno a un lenguaje entrevisto ya como lugar del misterio, de lo amenazante del ser en su sobrepotencia, y es en esta caracterización del mito, la filosofía y la ciencia -ésta, en cuanto ‘lo lógico’- respecto a la ‘palabra’ como encontramos una vía alternativa que va en paralelo del análisis que se hizo a partir de la ‘visión del mundo’ pero que acoge aquellas experiencias que la ‘visión del mundo’ expelía, tal y como, por otra parte, le corresponde en su condición de aquello que sostiene existentially a la existencia asegurando para ella un rígido marco interpretativo.

Desde esta perspectiva, el discurso lógico-científico se percibe, en realidad, como la cancelación del logro genuino de la filosofía, el de darse una estancia para el hombre en cercanía con el ser. El vínculo del mito y el *lógos* originario de la filosofía no se puede romper desde fuera sin perder a la vez eso originario de la filosofía. El desplazamiento entre uno y otro, rastreable en ‘la palabra’, es éste:

“en cuanto *mýthos*, la palabra, que aborda al hombre, es aquello en lo que se vuelve significativo todo lo relativo a su entera existencia. No es la palabra con la que él sostiene un discurso sino la palabra indicadora [*das Wort, das Weisung gibt*] . La palabra en cuanto *mýthos* indica y significa [*gibt Anweisung und deutet*]. La palabra en cuanto *lógos* apresa y se pone a sí y al hombre en lo diáfano. El *lógos* se vuelve lenguaje sólo a través y con la filosofía, es decir, en el instante en el que el hombre, que está en medio de lo ente y que pende de ello, se erige *frente* al ente en cuanto tal y éste le habla de sí, es decir, de lo que es.”¹¹⁴⁹

El contexto en el que se inscribe esta caracterización surge, nuevamente, con la mente puesta en *Ser y tiempo* por parte del autor, que vuelve a profundizar aquí en una problemática a partir de la insuficiencia advertida en uno de sus análisis, el del lenguaje.¹¹⁵⁰ En ese contexto, algo antes de pasaje que acabamos de citar se le ha dado ya la vuelta a la consideración del ‘callar’ (*Schweigen*) como posibilidad del ‘discurso’ (*Rede*), tal como ocurría en la Ontología

¹¹⁴⁹ M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001, p. 116.

¹¹⁵⁰ Y que tiene que ver con lo que se ha dicho arriba acerca del ‘platonismo’ soterrado en la caracterización de la habladuría de la caída. En definitiva, es la problemática en la que se percibe “una modificación en el logos”, una vez que “[l]a lógica se convierte en dialéctica”. Refiriéndose a esa problemática en el contexto metaontológico, J. Villwock comenta lo siguiente: “La transformación de Heidegger de la lógica consiste [...] en volver a llevar el logos a la luz de la verdad en la que se fundamenta su esencia. Con la interpretación del logos se transforma a la vez la comprensión esencial del mito. La suposición de que el logos pudiera significar ‘algo más’ que un enunciado que dice ‘algo de algo’, sugiere a la vez que el mito y el logos se avienen en ese ‘algo más’. Lo que sea el mito esencialmente sólo se deja aclarar en una aclaración de la esencia del logos que va más allá de la lógica y que se orienta por la verdad como desocultamiento.” Villwock, “Welt und Mythos. Das Mythische in Heideggers Seinsdenken”, p. 625.

fundamental, para ir así, con esa vuelta, “más allá de lo dicho en *Ser y tiempo*, §34, p. 164 y ss.”, donde “el callar era *finalmente* una posibilidad del discurso; pero *no*: el discurso y el lenguaje *surgen* [entspringend] desde el callar”.¹¹⁵¹ Si bien se ha detectado esa insuficiencia, ahora ya no se tratará de rectificar y salvar las naves del proyecto ontológico-fundamental porque la falla advertida obliga a otra navegación de lo filosófico mismo. Contraviniendo ya directamente la hoja de ruta de la Ontología fundamental, en la que sólo desde la “temporeidad del discurso” se podía dar cuenta de la ‘significación’,¹¹⁵² reorganiza Heidegger el abordaje del fenómeno del lenguaje desde esa dimensión del ‘callar’, posibilidad ésta que, ciertamente, pertenecía al ‘discurso’ pero que, en *Ser y tiempo*, tiene su función más propia en el terreno del “querer-tener-conciencia”.¹¹⁵³

Ahora, en el curso del año 33-34, el lenguaje, siendo algo esencialmente del ser, es también el sitio de lo humano en un sentido más radical que la totalidad respectiva del ‘mundo de los útiles’ y, por ende, que la del ‘mundo entorno de la naturaleza’ y el ‘mundo público circundante’ conectados a éste. En el contexto del ‘callar’, lo que la cancelación del vínculo mítico con el *lógos*, como forma de asegurarse un mundo la ciencia, acarrea para el asunto de lo humano es una pérdida de vista de su esencia más propia. El lenguaje lógico-científico está contando con una noción de hombre bien concreta que ahora, una vez ‘descubierto’ lo mítico como palabra, supone más bien una obturación de lo propiamente humano, vinculado esencialmente al ‘ente en su ser’. Leyendo en el apartado “Sobre la verdad y el lenguaje”, del curso del año 33-34:

“Nos comportamos y mantenemos [*halten*] nuestra existencia en medio de la multiplicidad del ente; sin embargo no se nos entrega éste primera y propiamente sino que se nos vincula previamente a eso que tal correspondiente ente particular y múltiple *es, lo que él es y cómo es, su ser*. Mientras éste no nos sobrepasase con potencia y, conforme a ello, no supiéramos de él [*nicht über uns mächtig und demgemäß in unserem Wissen wäre*], permanecería todo ente en la impotencia [*Ohnmacht*]. Sólo porque al hombre *se le traspone a la sobrepotencia del ser* [*in die Übermacht des Seins*]

¹¹⁵¹ M. Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, en M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 110.

¹¹⁵² “Sólo desde la temporeidad del discurso [*Zeitlichkeit der Rede*], es decir, desde la temporeidad del Dasein en general, podrá ser aclarado el ‘origen’ [*Entstehung*], nacimiento] de la ‘significación’, y hacerse comprensible ontológicamente la posibilidad de una conceptualización [*und die Möglichkeit einer Begriffsbildung ontologisch verständlich gemacht werden*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 366.

¹¹⁵³ “[E]l modo de articulación del discurso que corresponde al querer-tener-conciencia es el *callar* (*Verschwiegenheit*). [...] El Dasein se da a entender en la llamada su poder-ser más propio. Por eso, este llamar es un callar. [...] La conciencia sólo llama callando, es decir, la llamada viene de la silenciosidad de la desazón [*aus der Lautlosigkeit der Unheimlichkeit*], y llama al Dasein a retornar, también callando, al silencio de su ser [*in die Stille seiner selbst*]. El querer-tener-conciencia comprende, pues, en forma adecuada este discurso silente únicamente cuando calla. El silencio hace callar [*entzieht... das Wort*, literalmente, le retira la palabra a] la habladoría del uno.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 314.

versetzt ist], la cual domina de uno u otro modo, es capaz él de mantenerse [sich halten] en medio del ente en cuanto tal. Esta vinculación a la sobrepotencia del ser es para nosotros la más profunda esencia del hombre.”¹¹⁵⁴

Desde esta noción de lo humano, que para darse precisa de la ‘vinculación a la sobrepotencia del ser’, se percibe aún más claramente que esa ‘degeneración’ de la visión del mundo, en el análisis del año 28-29, en la que domina lo tecno-científico no sólo obturaba la estructura de la trascendencia de la existencia, no sólo impedía captar, en cuanto tal ‘visión’, el complejo del ser-en-el-mundo de la existencia sino que ahora se percibe, además, como una obturación de ‘la más profunda esencia del hombre’. El camino que se le abre en todo esto a Heidegger pasa por el fenómeno del lenguaje, que ya en *Ser y tiempo* se analizaba en su carácter de ser ‘el mayor de los peligros’, digámoslo así, es decir, en cuanto la ‘habladuría’ que nos arrastra en el ‘torbellino de la caída’ y que, a partir del vínculo con lo mítico del ‘lógos originario de la filosofía’, se puede pensar como ‘el más grande de los bienes’, en cuanto en ese fenómeno se podrá acceder de algún modo a esa esencia ‘más profunda’ de lo humano que ‘se transpone a la sobrepotencia del ser’: “Porque el hombre, y sólo porque el hombre es esa esencia, existe en el lenguaje, es decir, debe haber algo así como *lenguaje* del hombre.”¹¹⁵⁵

El propio carácter existencial de la existencia es posible por esa sobrepotencia que puede ‘dominar’ (*meistern*) de múltiples modos en nuestra ‘precomprensión’ del ser: “sólo porque él [el hombre] está vinculado a la sobrepotencia del ser, puede *existir* [existieren]. Exsistir: ser él mismo un ente de tal modo que en cuanto tal ente ‘está’ [*ist*] en medio de la totalidad del ente en cuanto tal.”¹¹⁵⁶

Si esto es así, si hay en la obra de Heidegger un desplazamiento como éste, promovido por el dilema imposible entre mito o ciencia, entonces el lugar más certero del análisis ontológico-fundamental del lenguaje, en su respecto esencial, relativo al ser, es el del ‘querer-tener-conciencia’, en su condición de ‘estar callado’. El gesto propio del querer-tener-conciencia, el de comprender una llamada¹¹⁵⁷ que nada dice,¹¹⁵⁸ es el que da acceso, esta vez sí, a la ‘aperturidad’ de la existencia¹¹⁵⁹ por cuanto aquí se hace la experiencia existencial propia de la angustia en la ‘desazón’ (*Unheimlichkeit*).¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁴ M. Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, en M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 100.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*

¹¹⁵⁶ M. Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, en M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 101.

¹¹⁵⁷ “Comprender la llamada quiere decir: *querer-tener-conciencia*.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 306.

¹¹⁵⁸ “¿Qué le dice la conciencia al interpelado? Estrictamente hablando – nada. La llamada no dice nada” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 293.

¹¹⁵⁹ “Querir-tener-conciencia es, en cuanto comprender-se, en el más propio poder-ser, una forma de la *aperturidad* [Erschlossenheit] del Dasein.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 313.

¹¹⁶⁰ En la ‘etapa preparatoria’ del análisis, se echaba mano de la angustia por su ‘idoneidad’ como ‘recurso metodológico’, según se nos decía, para dar con la aperturidad: “El modo de la apertura en la que el

Pues bien, dicho ‘estar callado’ se interpretará, en este curso del año 33-34, como un ‘mantenerse cabe sí’ (*Beisichbehalten*) que tiene que ver con ganarle una distancia a lo público y ya interpretado: “El mantenerse cabe sí es, empero, algo *positivo*: ese modo de la existencia en el que el hombre no está ‘encorsetado’ sino *abierto* al ente y a la sobrepotencia del ser.”¹¹⁶¹ Efectivamente, se trata otra vez aquí de la sobrepotencia pero ya no tal como de ella se hace experiencia en el mito, algo ciertamente inviable para nosotros, en atención al despliegue de la existencia a lo largo de la historia de Occidente. Ya no es posible una ‘confrontación directa’ con el ente en la que la existencia ‘esté dominada de parte a parte’. Si el intento de la ciencia de sustituir el mito tiene necesariamente que fracasar, en no menor medida el intento desde el arte de ocupar nuevamente lo mítico se vuelve un artificio que, en último término, no es eminentemente estético sino ‘político’, así, entrecomillado.

Comentando brevemente ahora dicho intento, entendemos que lo ejemplifica Heidegger con cierta búsqueda en ‘lo dionisiaco’ de un estado de indiferenciación que lleve a la inmersión, por vía sentimental, en un todo indeterminado. No parece dejarse nada en el tintero Heidegger cuando describe el artificio musical con el que “Wagner buscaba meramente la ascensión de lo dionisiaco y desbordarse en él”...¹¹⁶² Se trata, nos dice Heidegger, “de la concepción y valoración del arte desde el mero estado sentimental de la creciente barbarización [*Barbarisierung*] de este último que lo convierte en la mera ebullición

Dasein se lleva ante sí mismo debe ser tal que en ella se haga accesible [*zugänglich wird*] en una forma, por así decirlo *simplificada* [*vereinfacht*]. Con lo abierto en ella, la totalidad estructural del ser buscado deberá entonces salir a luz de un modo elemental [*elementar ans Licht kommen*]. Como una disposición afectiva que satisface estas exigencias metodológicas, se pondrá a la base del análisis el fenómeno de la *angustia*.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 204. En cambio, más adelante se tratará de atender a la experiencia de la angustia por ser ésta algo ‘ineludible’: “La desazón co-desvelada en el comprender se abre de un modo genuino por medio de la disposición afectiva de la angustia implicada en ese comprender. El *factum de la angustia de conciencia* [*Faktum der Gewissensangst*] es una comprobación fenoménica de que en la comprensión de la llamada el Dasein es llevado ante lo desazonante de sí mismo. El querer-tener-conciencia se convierte en disponibilidad [*Bereitschaft*] para la angustia.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 313-4. En clave histórico-esencial, se vinculará, en el año 43, la angustia con el ‘espanto’ (*Schrecken*), que será una de las tonalidades conductoras de los *Aportes*, especialmente relevante para captar el abandono del ser en el ente según lo interpreta el mundo de la técnica: “Uno de los lugares esenciales de la ausencia de lenguaje es la angustia, en el sentido de ese espanto al que destina al hombre el abismo de la nada.” M. Heidegger, “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 258. La ‘ausencia de lenguaje’, la falta esencial de la palabra es una experiencia central en los *Aportes*, de tal modo que no hará falta desplegar en su modo propio la existencia para dar con un silencio al que estaría apuntando ya el propio fenómeno de un lenguaje en descomposición.

¹¹⁶¹ M. Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, en M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 110.

¹¹⁶² ...“mientras que Nietzsche quería sujetarlo y conformarlo [*seine Bändigung und Gestaltung*]”, continúa la frase. Cfr. M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 90.

del sentimiento abandonado a sí mismo.”¹¹⁶³ Contrasta Heidegger, sin lugar a dudas consciente de lo que hace, de un lado la ‘obra de arte total’ wagneriana,¹¹⁶⁴ asociada a la ‘vivencia’¹¹⁶⁵ y deja, en el lado opuesto, “juntos a Hölderlin y a Nietzsche”, resaltando, entre otras cosas, “que ambos advirtieran (aunque de manera fundamentalmente distinta) lo ‘dionisiaco’ y lo ‘apolíneo’”.¹¹⁶⁶

Si traemos aquí estas consideraciones, algo más avanzados los años treinta, es porque lo que venimos diciendo acerca de esa vinculación esencial del ser, el lenguaje y el hombre, nada tiene que ver, pensamos, con una indiferenciación o con un intento de retorno a lo mítico, es decir, a ese punto en el que no hay tal primer inicio del pensar y en el que la existencia permanecía sin desplegar, ‘dominada de parte a parte’ por el ente, algo que, por otra parte, debía interesar a ciertas ideologías. De modo parejo a cómo sigue Heidegger la imbricación de lo apolíneo y lo dionisiaco en Nietzsche y Hölderlin - digamos, por el momento, que ‘a mayor forma y claridad apolínea, mayor embriaguez dionisiaca’ - establece él una relación que ya no contrapone a la sobrepotencia del ente el

¹¹⁶³ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 90. La apreciación acerca de la ‘barbarización’ no remite, en último término, a otra sensibilidad artística. Por debajo está la siguiente convicción de lo que sería el romanticismo wagneriano: “La música, lo carente de palabra y de verdad, pero calculado de comienzo a fin y que sin embargo llega hasta la ‘vida’, hasta la corporalidad, se convierte en ‘el’ arte que congrega en sí y en torno a sí todas las demás artes. Es decir, el arte pasa a ser *téchne* en el sentido de la técnica, se lo puede encargar y calcular políticamente, pasa a ser un medio entre otros para hacer manejable lo dado, concretamente en la forma de la sublimación. ‘Lohengrin’, y una y otra vez ‘Lohengrin’, y los tanques y las escuadras de aviones son cosas que van juntas, que son lo mismo.” M. Heidegger, “Reflexiones VIII”, en M. Heidegger, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*, trad. esp. A. Ciria, Trotta, Madrid, 2017, p. 118.

¹¹⁶⁴ Sobre “lo esencial de la concepción de la obra de arte total: la disolución de todo lo firme en algo flexible y fluido, receptivo a impresiones, flotante y difuso; en lo inmenso [*das Ungemessene*]; sin ley, sin límite, sin claridad y determinación, en la noche sin medida del puro abismarse [*Versinken*, hundirse]. En otras palabras: el arte ha de volver a ser una vez más una necesidad absoluta [*ein absolutes Bedürfnis*]. Pero lo absoluto es ahora experimentado sólo como lo puramente carente de determinación, como la total disolución en el puro sentimiento, como el balancearse que se hunde en la nada [*das sinkende Verschweben in das Nichts*].” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 89.

¹¹⁶⁵ “Se busca el dominio del arte como música, y con él el dominio del puro estado sentimental: el frenesí y el ardor de los sentidos, la gran convulsión, el feliz terror de fundirse en el gozo, la desaparición en el ‘mar sin fondo de las armonías’, el hundimiento en la embriaguez, la disolución en el puro sentimiento como forma de redención [*Erlösung*]: ‘la vivencia’ [*das Erlebnis*] en cuanto tal se vuelve decisiva. La obra es ya sólo un excitante de la vivencia.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 88.

¹¹⁶⁶ “Solo en la historia de la diferencia de ser se encuentra la razón para mencionar juntos a Hölderlin y a Nietzsche, pero manteniéndolos al mismo tiempo como incomparables entre sí; pues que ambos entablaran una referencia esencial con los griegos, que ambos advirtieran (aunque de manera fundamentalmente distinta) lo ‘dionisiaco’ y lo ‘apolíneo’, que ambos realizaran la crítica a los alemanes, etc.: todas estas cosas no son más que consecuencias diversamente fundamentadas de su destinación en la historia del ser.” M. Heidegger, “Reflexiones VII”, en M. Heidegger, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*, trad. esp. A. Ciria, Trotta, Madrid, 2017, p. 64.

‘comportamiento’ (*Verhalten*) con respecto a él,¹¹⁶⁷ por medio del cual se anegaba la posibilidad de hacer esa experiencia, sino que ‘a mayor comportamiento con el ente, mayor sobrepotencia del ente’, es decir, cuanto más *poiein* la cosa -como ‘llevar-a-parecer-delante’ y no como ‘producir’- más patente queda en ella lo irreductible e indomeñable, lo ente ‘en su ser’.¹¹⁶⁸

Bien, volviendo de lleno al tema del que tratamos a esta altura, el del vínculo del ‘lógos originario de la filosofía’ con el mito así como el contexto en el que se trata esto, el de un ‘callar’ desde el que surge el lenguaje, pero sin dejar de aprovechar esto que ha salido aquí a la hora de caracterizar ‘eso que no intenta’ Heidegger -una vuelta al mito-, conviene recalcar algo que aún en cierta forma algunas cosas que hemos dicho hasta ahora, y que es el que la ‘exposición’ al ente pasa por la ‘intensificación’ de nuestro comportamiento, que lo uno no va en detrimento de lo otro y sí eso de que ‘a mayor comportamiento con el ente, mayor exposición al ente’ mencionado; es decir, en el callar se mantienen vigorosamente diferenciados lo relativo al ente, al ser y al posible comportarse del hombre. Ahondando en el trato con lo ente es como podemos dar con la experiencia de lo sobrecogedor: “Callar [*Schweigen*] es, ciertamente, la reunión [*Sammlung*] de todo comportamiento de modo que éste, manteniéndose en sí, se intensifica y, así, tanto más permanece orientado y completamente expuesto [*voll ausgesetzt*] al ente respecto del que se comporta. *Callar: la*

¹¹⁶⁷ Como sí ocurre, en cierto modo, en el curso del año 28-29. En la descripción que se va haciendo de las distintas precomprensiones del ser que ha tenido la existencia en sus posibilidades existenciales habidas, se repara en el momento en que la existencia se procura un mundo habitable ya no venerando al ente en su sobrepotencia -modo propiamente mítico- sino atendiendo a los procedimientos mismos con los que aplacaba eso sobrepotente. De ese modo, lo que se tenía por sobrepotente en el ente ahora se percibe como la sobreabundancia de una existencia no suficientemente desplegada y que vuelca dicha sobreabundancia sobre el ente considerado como un ‘en sí’. Como se apuntaba en el capítulo anterior, el hallazgo de una legalidad positiva en ese ente, ya no sobrepotente sino firme y estable era ahora el modo de procurarse la seguridad de un mundo que desbanca así el mundo surgido del resguardo mítico. Bien, en ese cambio en la precomprensión del ser hay un ‘comportamiento que se confronta’ (*auseinandersetzen Verhalten*) al ente y éste se hace patente (*offenbart sich*) en una legalidad que cubre la experiencia de lo sobrepotente y en virtud de la cual el ‘dominio’ pasa a ser algo de la existencia misma (*cfr. supra*, n. 965). Este cambio lo podemos seguir, igualmente, atendiendo a lo inaccesible que es, desde nuestra existencia moderna dominada por las leyes físico-matemáticas, la precomprensión del ser de la existencia griega más temprana: “Para aquellos que llegaron más tarde y para nosotros, a quienes es negada la inicial experiencia griega del ser, lo extraordinario [*Ungeheure*] tiene que ser la excepción, en principio explicable, de lo ordinario; ponemos lo extraordinario junto a lo ordinario, pero solamente como lo no-ordinario. Para nosotros es difícil alcanzar la experiencia fundamental griega, por la cual lo ordinario mismo, y sólo en tanto es lo ordinario, es lo extraordinario. Lo extraordinario aparece ‘solamente’ en la forma de lo ordinario [*Gestalt des Geheuren*], porque lo extra-ordinario hace alusión [*hereinwinkt*] a lo ordinario y es lo que señala [*das Winkende*] en lo ordinario, y de cierta manera, del mismo carácter que lo ordinario mismo.” M. Heidegger, *Parménides*, p. 132.

¹¹⁶⁸ *Cfr. supra*, n. 355.

aperturidad reunida [gesammelte Aufgeschlossenheit] *para la acometida sobrepotente* [den übermächtigen Andrang] *de la totalidad del ente.*"¹¹⁶⁹

En este contexto, 'llevar a palabra' la totalidad del ente en medio de la que se está va de consuno con llevar a palabra la existencia porque la palabra no se interpone y comunica al hombre con las cosas, no es signo de nada, ni tampoco su expresión acarrea 'la disolución en el puro sentimiento' sino que es, al parecer en línea con Nietzsche y Hölderlin, "la configuración que sujeta [*die bändigende Gestaltung*], el mantenerse [*Ansichhalten*] sujeto de esa aperturidad reunida y de lo que ahí se abre."¹¹⁷⁰ En esta perspectiva, toda 'expresión explícita' (*Verlautbarung*) viene entonada por la 'tonalidad fundamental del acallamiento' (*Grundstimmung der Verschwiegenheit*): "La palabra rompe el callar pero sólo para ser y permanecer como testigo [*Zeuge*] de ese acallamiento, mientras es aún palabra verdadera [*wahrhaftes Wort*]." ¹¹⁷¹

6.2 Cambio de estrategia metódica

Teniendo en cuenta esto sobre lo que Heidegger venía pensando los años previos a la *Introducción a la metafísica*, proponemos volver a nuestro punto de partida, es decir, a la noción de lo humano según la tragedia tal como aparece en el curso del año 35 (de la que se hablaba al comienzo del capítulo 4), pero reparando ahora en que lo reseñable de ese pasaje quizá sea que se acude directamente a otro modo de decir distinto al de la filosofía para poder dar cuenta del inicio del pensar. No parece que con ese desplazamiento de la lectura se pretenda hacer notar la potencia que tiene la filosofía para mirar hacia fuera, hacia otros discursos, y sonsacar de ellos aquello esencial que, por serlo, pertenecería ya a lo filosófico y que sea lo que le permite

¹¹⁶⁹ M. Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", en M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 111. Recordemos que 'Aufgeschlossenheit' remite a 'Erschlossenheit' en *Ser y tiempo*: "'Abrir' ('Erschliessen') y 'aperturidad' ('Erschlossenheit') son términos técnicos que serán usados en adelante en el sentido de 'dejar abierto'-'estado de lo que queda abierto' ['aufschliessen'-'Aufgeschlossenheit']". M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 102.

¹¹⁷⁰ M. Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", en M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 111.

¹¹⁷¹ M. Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", en M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 111. El punto interesante de esta ruptura es que no deja atrás el callar sino que lleva a la palabra el callar: "El lenguaje *rompe el callar*, es decir, lo lleva a palabra." M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 113. En ese sentido, poder dar con el callar precisa de la dimensión acroamática, precisa de la ruptura de la palabra expresa: "La palabra no aparta simplemente el callar sino que lo lleva con ella en ella [...] Cada palabra se dice *desde* la aperturidad del ente en su totalidad [...] La palabra no se acuña ella misma como texto [*Wortlaut*] sino que la acuñación de la palabra surge de la previa y originaria acuñación en el dejar abierto el ente." M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 113. En ese plano es en el que los griegos dicen que hay 'reunión' (*Sammlung*) cuando hablan de logos en línea con la manifestación: "Este reunir en el *lógos* expone [*stellt...dar*] conjuntamente eso de lo que y sobre lo que se habla. En semejante exposición se reúne al ente como eso que es y, así, se hace *patente* [*offenbar*], *deloun*." M. Heidegger, *GA 36/37: Sein und Wahrheit*, p. 114.

surgir como pensar conceptual. Aquí es al revés: lo que se hace, más bien, es dejar constancia de la imposibilidad de la filosofía de dar cuenta de su propio discurso.

Desde cierta noción de 'metafísica', no se entiende cómo pueda ocurrir esto si es que estamos hablando de ese "terreno" en el que "nada puede escapar a nuestra atención, ya que no puede ocultarse a la razón algo que ésta extrae enteramente de sí misma."¹¹⁷² De hecho, este tener que recurrir a otro decir que no es el estrictamente conceptual es algo característico sobre todo de las obras de Heidegger a partir de *Ser y tiempo* porque, previamente, una vez que el joven Heidegger se decide por lo filosófico, lo que intenta es algo parecido a esa 'autoextracción' de la filosofía, una especie de 'llamada a sí misma' paragonable quizá con la 'autoposición' de su concepto rector, la existencia, tal como se ha interpretado en algún caso ese cambio del 'sujeto' por la 'existencia' que propone Heidegger. Algo que, llevándolo al extremo, entroncaría con el ideal griego de la *autarchéia* pues, al fin y al cabo, se dice, en su aislamiento absoluto la existencia vendría a heredar, en realidad, el gesto más característico de la subjetividad moderna, expresado ahora en una "autarquía existencial propia".¹¹⁷³

Sin necesidad de estar de acuerdo con esto último -de hecho pensamos en dirección contraria a la que privilegia el 'aislamiento' en el análisis de la existencia-, es documentalmente innegable la otra consideración, menos arriesgada, que también se ha expuesto, o sea, la relativa a esa 'autorreferencialidad' del discurso filosófico de la que *Ser y tiempo* sería un caso más. No son muchas las citas, ni los citados, que aparecen ahí explícitamente, cierto es, pero está claro que, en su enfoque, el profesor se centra en referencias del gremio, si bien recoge la fábula de Hyginio de la 'cura' para acreditar los antecedentes del 'cuidado' (*Sorge*) y poca cosa más. Esa llamada a lo otro del discurso filosófico en la *Introducción a la metafísica*, a la tragedia griega, contrasta con los intentos de años atrás, en los que el tono era más afín a lo que deba ser una ciencia originaria, una fundamentadora 'ciencia del ser'. En esos años, previos al proyecto histórico-esencial, aclarar la oscuridad de la palabra filosófica pasaba por intercalar un pensamiento igual de filosófico pero más claro y cercano, permeable a la 'nueva conceptualidad' que se estaba buscando. Contrasta así la apelación a la poesía trágica de la *Introducción a la metafísica* -que nos pone

¹¹⁷² I. Kant, *Crítica de la razón pura* A XX, trad. esp. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1993, p. 13.

¹¹⁷³ En un punto de uno de sus artículos, J. L. Marion sigue este razonamiento: "La angustia desemboca en la experiencia fenomenológica de la nada de todo ente"; "La conciencia no abre al *Dasein* al ente del mundo sino a su propia trascendencia; estrictamente no abre al *Dasein* nada más que a sí mismo"; "Si 'en el ser-para-la-muerte el *Dasein* se conduce relativamente a sí mismo como un determinado poder-ser' (*Sein und Zeit*, 51/252, 26-27) es necesario sacar la conclusión de que no se conduce relativamente a nada más. De este modo, los tres fenómenos que determinan el ser del *Dasein* como cura sólo muestran la resolución anticipadora como un éxtasis abierto a -estrictamente- nada." De ahí, "la prodigiosa paradoja de la analítica del *Dasein*: el éxtasis de la cura no deja de desembocar en una autarquía radical del *Dasein*, que se tiene sólo él mismo, como único sí mismo. [...] Al ponerse como tal, la mismidad del sí [...] define al *Dasein* por una autarquía existencial propia." J. L. Marion, "El interpelado", *Taula*, nº 13-4, 1990, pp. 87-97, p. 89-91.

en situación acerca de la noción de hombre en la Grecia del siglo V a. C. para explicar, desde ahí, sentencias de pensadores que se sitúan básicamente en el siglo anterior-, con la ‘autoaclaración’ del discurso filosófico que, recurriendo a instancias internas como la filosofía aristotélica del siglo IV a. C., busca acceder al sentido original de la ontología más antigua. Quizá siempre se haya tratado de lo mismo, de Parménides, pensado a veces a partir de Homero, quizá desde Sófocles, o bien traído con Aristóteles de por medio.¹¹⁷⁴

Así pues, podemos encontrar ejemplos de esa costumbre filosófica de resolver los asuntos de puertas para adentro, leyendo el *Informe Natorp*, del año 22: si la filosofía actual se mueve “en el terreno de la conceptualidad griega”,¹¹⁷⁵ de lo que se trata es de seguir una “*estrategia de desmontaje* [abbauender Rückgang]”, con el objetivo de lograr “una apropiación radical de la situación actual de la filosofía” que pasa por “la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante [...] y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación”.¹¹⁷⁶ En ese ideal de autofundamentación del discurso filosófico se trata de “poner al descubierto [...] las estructuras lógicas y ontológicas capitales mediante un regreso a las fuentes originarias. [...] Sólo a partir de un regreso a Aristóteles, resulta posible determinar y comprender la doctrina del ser de Parménides como una etapa decisiva que determinó el sentido y el destino de la ontología y de la lógica occidentales.”¹¹⁷⁷

¹¹⁷⁴ De la distinción que se hace en la *Hermenéutica de la facticidad*, entre una “descripción errónea del mundo cotidiano” (en la que la ‘mesa’ es una “cosa-espacial material”) y una “[d]escripción del mundo cotidiano desde el trato demorado con las cosas” (en la que “está la mesa ésta, aquí [da] [...] a la cual uno se sienta para escribir, para comer”) (cfr. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pp. 113-5), de esa distinción, decimos, “[e]sa primera descripción, así como toda la lógica y ontología tradicionales, se halla inmersa en el ámbito de influencia, aún sin mengua, del destino que con Parménides se decidió para la historia de nuestro espíritu y de nuestra existencia [innerhalb der ungeschmälerten Wirkungssphäre des Schicksals, das sich mit Parmenides für unsere Geistes- und Daseinsgeschichte entschieden hat] [...]. Toda la ontología que sigue a Parménides viene predeterminada por aquella decisión, que es la que le proporciona el hilo conductor. El logro de una situación originaria presupone la crítica de dicho desarrollo en la historia del espíritu.” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 117.

¹¹⁷⁵ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, trad. esp. J. A. Escudero, Trotta, Madrid, 2014, p. 50. (En adelante, *Informe Natorp*).

¹¹⁷⁶ M. Heidegger, *Informe Natorp*, p. 51.

¹¹⁷⁷ M. Heidegger, *Informe Natorp*, p. 55. No se trata aquí, en esta apelación a Aristóteles como vía de comprensión de lo más temprano, de un caso aislado a la hora de recurrir al filósofo lector. Sobre la consideración de Aristóteles como centro de interpretación de la tradición filosófica, que haría de gozne hacia atrás y hacia delante en el territorio filosófico, leemos: “Heidegger se propone restaurar el significado originario de la interpretación aristotélica del *on hos alethés*, tal como se la formula sobre todo en la *Metafísica* IX, 10. Para Heidegger, el décimo capítulo del libro IX de la *Metafísica* representa un punto denso de la ontología aristotélica a partir del cual ‘el problema de la verdad debe desarrollarse históricamente tanto hacia atrás hasta Parménides como hacia adelante hasta la Stoa, Boecio, el medioevo, Descartes y la filosofía moderna hasta Hegel’.” F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, trad. esp. M. J. de Ruschi, FCE, Buenos Aires, 2012, pp. 85-6. La cita de Heidegger es del texto correspondiente al curso del 25-6, *Lógica. La pregunta por la verdad*.

Ser y tiempo es otro intento de la filosofía de curarse sus propias heridas, de esclarecer internamente su propio recorrido dando cuenta de sus ‘fuentes originarias’ yendo atrás pero siempre dentro del propio linaje de los filósofos. En varios de los puntos en los que se alude a Parménides le sigue o le antecede un comentario sobre Aristóteles, como llave de acceso para poder pensar al primero.¹¹⁷⁸ En líneas generales, en el proyecto ontológico-fundamental se confía en dar con otra ‘conceptualidad’ que pueda satisfacer la renovada demanda filosófica de sentido, pero siempre cumpliendo con los requisitos de preeminencia de sus estructuras ontológicas, que tendrán que ser las ‘fundamentales’. Así, dado que la “ontología griega y su historia, que todavía hoy, a través de diversas filiaciones y distorsiones, determinan el aparato conceptual de la filosofía [*Begrifflichkeit der Philosophie*], son la prueba de que el Dasein se comprende a sí mismo y al ser en general a partir del ‘mundo’, y de que la ontología que de este modo ha nacido sucumbe a la tradición”,¹¹⁷⁹ se tratará de recargar conceptualmente la filosofía, es decir, de elaborar otra conceptualidad para el “sentido tempóreo” de la existencia:

“El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión [*Gefragte*], exige, pues, un modo particular de ser mostrado [*eine eigene Aufweisungsart*], que se distingue esencialmente del descubrimiento [*Entdeckung*] del ente. Por lo tanto, también lo preguntado [*Erfragte*], esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios [*eine*

¹¹⁷⁸ Por ejemplo: “La ‘dialéctica’ [platónica], que era una auténtica perplejidad filosófica, se torna superflua. Por esto (Aristóteles) ‘no tenía ya comprensión’ para ella (e. d. no la aceptaba) justamente porque, al ponerla sobre un fundamento más radical la había superado. El *légein* mismo y, correlativamente, el *noein* -e. d. la aprehensión simple de lo que está-ahí en su puro estar-ahí, que ya había sido tomada por Parménides como guía para la interpretación del ser- tiene la estructura temporaria de la pura ‘presentación’ de algo.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 49. “En el ser del hombre se da esencialmente el cuidado por el ver. Con esta frase [de Aristóteles] se introduce una indagación que busca poner al descubierto el origen de la investigación científica del ente y de su ser, partiendo de ese modo de ser del Dasein. Esta interpretación griega de la génesis existencial de la ciencia no es casual. En ella se llega a la comprensión explícita de lo que ya estaba bosquejado en la frase de Parménides: *tó gar autó noein estín te kaí éinai*. El ser es lo que se muestra en una pura percepción intuitiva, y sólo este ver descubre el ser. La verdad originaria y auténtica se halla en la pura intuición. Esta tesis constituirá en adelante el fundamento de la filosofía occidental. En ella encuentra su motor la dialéctica hegeliana, que sólo es posible sobre esa base.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 194. Y también: “El primer descubrimiento del ser del ente, hecho por Parménides, ‘identifica’ el ser con la comprensión aprehensora del ser: *tó gar autó noein estín te kaí éinai*. Aristóteles, en su bosquejo de la historia del descubrimiento de las *archaí*, hace notar que los filósofos que lo precedieron, guiados por ‘las cosas mismas’, se vieron forzados a seguir indagando. [...] El mismo hecho lo describe también con las siguientes palabras [...] se vio forzado (Parménides) a seguir lo que se mostraba en sí mismo. En otro pasaje [de Aristóteles] se dice: [...] investigaban forzados por la ‘verdad’ misma. [...] La filosofía misma es determinada [por Aristóteles] como una ciencia de la ‘verdad’. Pero, a la vez, [...] como una ciencia que contempla al ente en cuanto ente, es decir, desde el punto de vista de su ser.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 233-4.

¹¹⁷⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 45.

eigene Begrifflichkeit], que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa.”¹¹⁸⁰

Para el logro de esta tarea, tan importante como la analítica de la existencia es la parte relativa a la “destrucción fenomenológica de la historia de la ontología” que haría parada en Kant y en Descartes y culminaría, si todo iba según lo planeado, en Aristóteles, y esto “como vía para discernir la base fenoménica y los límites de la ontología antigua”,¹¹⁸¹ sin que hiciera falta, por tanto, ir más allá.

Igualmente, nos encontramos ya en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, varios de cuyos análisis se recomponen en *Ser y tiempo*, que la adhesión a la fenomenología se hace valer a solas en su abordaje de los fenómenos, diferenciándose así de lo mítico, que aquí viene asociado a los prejuicios, sobre todo a los de la propia tradición filosófica,¹¹⁸² y que está en línea con ese ‘que no te cuenten un mito’ como precaución metodológica frente a la metafísica con la que arranca *Ser y tiempo*.¹¹⁸³ Lo mítico se presenta en estos casos como una asunción acrítica de presupuestos, precisamente, por parte de cierto discurso filosófico contra el que se esgrime el genuino modo fenomenológico de acceso a las cosas.

En contraste con esta ‘estrategia de Münchhausen’, digámoslo así,¹¹⁸⁴ el argumento de la *Introducción a la metafísica* al que le estamos dando vueltas -el de que es preciso acudir a otro lugar distinto al de la tradición filosófica para captar lo esencial del hombre- está apuntando ya a una menesterosidad del discurso filosófico de tal calibre que no puede éste solventarla

¹¹⁸⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 29.

¹¹⁸¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 62-3.

¹¹⁸² Como cuando, para el acceso a las cosas mismas, se dice que es preciso “desmontar los prejuicios que impiden el acceso a ellas” (M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 47), como pueda ser “el mito del nexo habido entre representar y juzgar, como si el juicio fuese un añadido ‘de más’” (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 53); o como cuando se habla del “tipo tradicional, mítico de evidencia, cuando se la toma por índice particular de determinadas vivencias y sobre todo de los juicios” (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 73) frente al cual las precauciones que toma la fenomenología consisten en una vuelta a Aristóteles: “la fenomenología vuelve al amplio concepto de verdad que los griegos -Aristóteles- tenían, de modo que ellos también podían llamar verdadera a la percepción en cuanto tal y a la simple y directa percepción de algo.” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 79.

¹¹⁸³ “El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en no *mythón tina diegeísthai*, en ‘no contar un mito’, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 29.

¹¹⁸⁴ En el sentido en que la filosofía se cierra sobre sí y se basta para dar cuenta de los presupuestos de su régimen discursivo: “La circularidad implícita en la idea de una ciencia originaria, es decir, la circularidad de presupuestos y fundamentos que se dan a sí mismos, el tirarse uno mismo del propio cabello (el problema del espíritu que encontramos en Münchhausen) para salir del pozo (de la vida natural), no es una dificultad artificial y construida con ingenio, sino que es la expresión de una característica esencial de la filosofía y de la naturaleza propia de su método. Este método debe ayudarnos a *superar* esta circularidad aparentemente insalvable, de manera que nos permita comprender esta circularidad como necesaria e inherente a la esencia de la filosofía.” M. Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p. 21.

de manera interna. La única posibilidad es extraer su esencia 'inicial' a partir de otro decir, el trágico, que, según veremos, en la perspectiva en la que se recoge en la *Introducción a la metafísica* no es sino lo que ya era el decir mítico. No se trata simplemente de la dificultad específica -que, sin duda, la hay- de aquilatar un lenguaje conceptual aún en ciernes como, en relación al inicio del pensar griego, podría entenderse al leer lo siguiente: "La determinación del ser-humano desde el pensamiento de Parménides es de difícil acceso y extraña en un primer abordaje, por lo que buscaremos previamente ayuda e indicaciones escuchando un proyecto poético del ser-humano que encontramos entre los griegos [refiriéndose a la *Antígona* de Sófocles]." ¹¹⁸⁵ A pesar del tono de la cita, no debería entenderse aquí que, para dar con el específico lenguaje filosófico -aún apenas desgajado del cotidiano- lo más adecuado es rehacer el tramo que va del decir poético, previsiblemente plagado de imágenes míticas, y esquilmar de ahí lo esencial para dar con esa harto difícil 'lógica' -o quizá 'física' - del mundo, tal como se supone que habría ocurrido en Parménides.

Dicha lectura, llevaría hacia atrás una 'reducción a lo verosímil' más propia del Sócrates de Platón, que advierte lo mítico ya bajo el respecto de ser por entero una 'obra del hombre'. ¹¹⁸⁶ Lo que motiva esa apelación a lo poético, lo que hace preciso una perspectiva como la apuntada por Heidegger, es que la vía de autofundamentación del discurso filosófico está obstruida por un malentendido que ha dominado en "la interpretación errónea de la esencia del hombre, tal como la experimentaron los griegos, ya sea en el sentido del concepto cristiano o moderno del hombre ya sea en el de una mezcla pálida y desdibujada de ambos." ¹¹⁸⁷ Es decir, el pensamiento que se mueve por dentro del discurso filosófico está dominado por encubrimientos que obligan, si queremos volver a plantarnos en lo inicial del pensar, a salirnos de las coordenadas del discurso de la tradición filosófica.

Por ese motivo, es todavía más ardua ahora la tarea filosófica de pensar, si la comparamos con la tarea asumida por la ontología griega. ¹¹⁸⁸ Lo que podría pensarse como una facilidad,

¹¹⁸⁵ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 136.

¹¹⁸⁶ De las 'explicaciones míticas' comenta Sócrates que, "aunque por una parte considero sugestivas tales explicaciones, las estimo por otra como obra de un hombre tan sutil y laborioso, como desafortunado. [...] Y si alguno, por no creer en ellas, trata de reducirlas una por una a los límites de lo verosímil, haciendo uso de cierta rudimentaria sabiduría, se verá necesitado para ello de mucho tiempo. Y yo no tengo tiempo en absoluto para tales lucubraciones. El motivo, amigo mío, es el que no puedo aún conocerme a mí mismo, según prescribe la inscripción de Delfos. Y me parece ridículo, ignorando todavía eso, considerar lo que a mí no me ataño." Platón, *Fedro* 229 d – 230 a, en Platón, *El Banquete, Fedón y Fedro*, pp. 282-3.

¹¹⁸⁷ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 135.

¹¹⁸⁸ Si ya era complicado allí, para el griego, "captar el ente en su *ser*" (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 61) en el lenguaje del ente, más aún aquí, donde domina la tradición de tal forma que obstruye su propio contenido -la tradición "no vuelve propiamente accesible lo 'transmitido' por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre [...] obstruye el acceso a las 'fuentes' originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos" M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 45-; y más aún, contando con que, además, "las fuerzas son esencialmente menores y el dominio del ser que se intenta abrir, ontológicamente mucho más

un terreno ya abonado por unas obras crecidas en el arte de dar razón de sí mismas, ha generado, a fin de cuentas, una mayor opacidad en la autointerpretación de la existencia a lo largo de la historia de la metafísica. Dado que, en algún momento, el inicio del pensar ha quedado encajado en una noción determinada de hombre que viene de otra parte, se nos dice ahí, habrá que comprender antes el uso común en el que circulan las palabras desde el que arranca el *lógos* de la filosofía. Queda así, por otra parte, insinuado el papel determinante que la concepción de lo humano juega en el discurso filosófico que gira en torno al ser.¹¹⁸⁹

Con esta orientación, la de escarbar antes en el uso habitual de las palabras para comprender el alcance del pensar inicial, se está invirtiendo la tendencia a desbastar palabras del lenguaje cotidiano para llevarlas a una 'conceptualidad' específica y poder hacer un uso técnico de los términos que posibilite al pensar una vehiculación adecuada. Si ahora se entiende que parte de la tarea filosófica tendría que ver con el lenguaje en su cotidianidad, estamos entonces justo ante aquello de lo que el discurso filosófico se ha apartado para lograr su especificidad.¹¹⁹⁰ No obstante, el lenguaje filosófico tal como aparece en los primeros testimonios del pensar, o sea, aún pendiente de cristalizar en ámbitos y disciplinas, es incomparablemente más borroso, en atención a lo que trata de decir, que el propio decir poético del que se descuelga dubitativo. El pensar tiene necesariamente que comenzar a hablar en un decir balbuciente, en el que se escuchan a la vez, de manera apenas discernible, lo poético y lo pensante: "El pensar de Parménides y de Heráclito todavía es poético, lo que significa en este caso que es filosófico y no científico".¹¹⁹¹

En contraste con este gesto de desprendimiento del decir poético con el que va surgiendo el pensar inicial, el discurso filosófico que domina en la metafísica estaría separado por una distancia insalvable con aquel decir que, por serlo, era ya un mostrar. En el contexto vigente, se percibe como un logro el que las palabras, que en nuestra cotidianidad usa la 'habladuría' como acelerantes para la producción de novedad, se adhieran al menos a lo fenoménico ya

arduo que el propuesto a los griegos, se acrecentará también la complejidad en la formación de los conceptos [*Begriffsbildung*] y la dureza en la expresión." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 61-2.

¹¹⁸⁹ El peso que tiene la interpretación que se tenga de lo humano es de tal modo determinante a la hora de interpretar lo que sea pensar que "todas las preguntas fundamentales de la filosofía se transforman radicalmente si siguen otro hilo conductor, uno que surja de una interpretación *transformada* de la esencia del hombre." F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, p. 14.

¹¹⁹⁰ De esa tradición parten interpretaciones de la obra de Heidegger como la de E. Tugendhat, que consideraría, según nos dice Pöggeler, que "los antecedentes lingüísticos han desviado y descarriado más bien a la filosofía. Según él [refiriéndose a Tugendhat], nada habría más oscurantista y antilustrado que el aceptar una acuñación del pensar por el lenguaje; en nuestro siglo, sólo la neoescolástica y luego Heidegger han determinado y envenenado el filosofar con su hablar -poco sometido a prueba- sobre el ser." Cfr. O. Pöggeler, "Epílogo a la segunda edición alemana (1983), en O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 371.

¹¹⁹¹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 134.

de por sí significativo.¹¹⁹² Esta relación entre significado y palabra es ajena a la experiencia griega de los fenómenos.¹¹⁹³ Para entender el peso que la palabra filosófica inicial tiene en la

¹¹⁹² “El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan las palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 184. Precisamente el modo en que se quiere señalar aquí el vínculo del lenguaje con los fenómenos desvela la distancia que hay entre ambos, que es la distancia constitutiva del modo de existencia moderno. En efecto, trata Heidegger de cercenar aquí la *hybris* teórica, es decir, la consideración del lenguaje como algo que está meramente ahí delante (lo *Vorhandene*) recuperando otra distancia: la de la significatividad respecto de un lenguaje conectado a ella y de la que depende. En esa perspectiva, en la que palabra y cosa están ya escindidas, se piensa su relación en términos de una alternativa: si rige lo significativo del fenómeno, la palabra genuina es la que conecta con esa significatividad de un mundo ya articulado; si rige la palabra, en cambio, de ella dependerá ‘a capricho’ lo significativo del mundo. En esta interpretación, en la que se da por obvio que una opción imposibilita a la otra, el debate es el siguiente: “Lo que liga la palabra al significado es una relación de fundación en la que el elemento fundador (el significado) representa la condición de posibilidad del elemento fundado (la palabra), esto es, lo que hace que la palabra sea tal. [...] Si no hubiera una experiencia del significado, si aquello sobre lo que el discurso discurre no tuviera una morfología propia, tendríamos que suponer una función absolutamente creadora del lenguaje, como si las palabras pudieran *inventar* usos posibles de las cosas. Entre el estar siendo en un mundo y el lenguaje hay entonces una relación de fundación. El ser humano puede hablar, es ‘el ente que habla’, ‘tiene el lenguaje’ solo porque está siendo en el mundo, es decir, en una totalidad de significados, y al estar siendo en el mundo comprende el uso posible de las cosas y, por ende, sus mismas posibilidades de acción.” V. Costa, *Experiencia y habla. Interpretación de Heidegger*, pp. 117-9. En esa consideración del lenguaje como expresión de la significatividad de las cosas del mundo, de las ‘posibilidades de acción’ que nos brindan, aquel decir poético en el que se balbucean las primeras palabras de la filosofía quedaría encajonado en el ‘caso particular’ del lenguaje como “[l]a comunicación de las posibilidades existenciales de la disposición afectiva [*Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit*], es decir, la apertura de la existencia [*Erschliessen von Existenz*], [que] puede convertirse en finalidad propia del discurso ‘poetizante’ [*‘dichtenden’ Rede*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 186. Dicho ámbito de posibilidades de lo poético está ya incardinado en “la comunicación entendida en un sentido existencial fundamental”, o sea, que se trata de las modulaciones expresivas posibles de lo afectivo en un contexto más amplio en el que la “coexistencia está ya esencialmente revelada en la disposición afectiva común y en el comprender común [*Mitdasein ist wesentlich schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen*]. El coestar [*Mitsein*] es *compartido* ‘explícitamente’ en el discurso, es decir, él ya es previamente aunque sin ser todavía compartido, por no haber sido asumido [*ergriffenes*] ni apropiado [*zugeeignetes*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 185. El ‘discurso poetizante’ se mueve dentro de la significatividad de un mundo que es ya el nuestro, primando ahí, de los caracteres del discurso, “el sobre-qué del discurso (aquello acerca de lo cual se discurre [*Beredete*]), lo discursivamente dicho en cuanto tal [*Geredete als solches*], la comunicación y la notificación (*Bekundung*), los dos últimos. De modo que el ‘discurso poetizante’ es la comunicación a otros “del estar-en afectivamente dispuesto [*befindlichen In-Seins*]”. Es decir, lo que se expresa es el ser-en-el-mundo de la existencia tal como queda recogido en la ‘tonalidad’ (*Stimmung*), en cuanto es la “correspondiente manera de la disposición afectiva” que “afecta a la aperturidad entera del estar-en”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 185-6. En cuanto referido a lo afectivo, el poetizar expresa su estar arrojada la existencia en el mundo. Expresa lo del mundo, pero no ‘hace’ mundo, diríamos, cosa que tiene que ver no con la ‘disposición afectiva’ sino con el ‘comprender’. A éste le corresponde el ‘escuchar’ –“La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad existencial propia del mismo discurso: el escuchar (*Hören*)”-, y, por ende, en cuanto “[e]l Dasein escucha porque comprende”, es en las posibilidades del discurso comprensor, en el “escucharse unos a otros, en el que se configura el coestar [*Aufeinander-hören, in dem sich das Mitsein ausbildet*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 186.

¹¹⁹³ Respecto del *lógos* como un reunir (*sammeln*) en el que ya se está y que no puede remitir a ninguna distancia con la trama significativa: “los griegos [...] no pensaban todavía ni necesariamente en el

existencia griega, hay que destapar y hacer a un lado todo el desarrollo de una tradición que, buscando apuntalar una noción derivada de lo humano en lo más temprano del pensar, hace encajar en sus mimbres, cubriendo más que otra cosa, su propio inicio. Así, para captar sentencias como la de Parménides -‘lo mismo es pensar y ser’- “en nuestra interpretación no sólo debemos mantener alejadas esta o aquella representación inadecuada del hombre, sino todas las representaciones en general. Debemos tratar de escuchar sólo aquello que se dice en ella misma.”¹¹⁹⁴ Para poder escuchar eso, hay que delimitarlo desde la “poesía pensante”, en el modo en que aparece ahí lo humano, que es el modo que persiste aún en el “pensar poético” enfocado a la *phýsis* pero del que éste no puede dar cuenta por sí solo.¹¹⁹⁵ Al igual que en *Ser y tiempo* se trataba de mantener a distancia la sobreinterpretación que ‘se abalanzaba sobre el ente’,¹¹⁹⁶ ahora hay que mantener a distancia lo que el discurso filosófico tiende a decir de ese ‘lo mismo’ que es el pensar y el ser, que “sólo se convirtió en proposición directriz [*Leitsatz*] de la filosofía occidental porque se acabó por no entenderla, porque no se pudo sostener su verdad originaria. La desviación [*Herausfallen*] de la verdad de esta sentencia se produjo ya entre los propios griegos, inmediatamente después de Parménides.”¹¹⁹⁷

Delimitar dicho movimiento no será, en cualquier caso, cosa atingente a algo que haya quedado atrás sino, de nuevo, a ‘lo inicial’. El descentramiento exigible ahora al concepto, *locus classicus* de la filosofía, lo coloca en trance de otro decir, a caballo entre el decir que domina y el decir poético que, sacrificadamente, instaura; un gesto constitutivo del proyecto histórico-esencial que, dando por zanjada la navegación metafísica, será el intento de recuperar el sentido y de llevar, de nuevo, “al pensamiento a un diálogo con la poesía desde la historia del ser”.¹¹⁹⁸ Aunque en este caso sean otros los protagonistas -la poesía de

‘discurso’ [*Rede*] y el ‘decir’ [*sagen*] cuando pronunciaban la palabra *lógos*.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 117.

¹¹⁹⁴ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 135.

¹¹⁹⁵ “Para aclarar este pensar poético suficientemente desde su lado opuesto y para preparar de este modo su comprensión, interrogaremos ahora una poesía pensante de los griegos y concretamente aquella poesía en la que el ser y la (correspondiente) existencia de los griegos se funda específicamente: la tragedia [*Um dieses dichterische Denken von seiner ihm zugehörigen Gegenseite her genügend aufzuhellen und so sein Verständnis vorzubereiten, befragen wir jetzt ein denkerisches Dichten der Griechen, und zwar jenes Dichten, in dem das Sein und (das zugehörige) Dasein der Griechen sind eigentlich stiftete: die Tragödie*].” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 134. [trad. modif.]

¹¹⁹⁶ Recordemos la inhibición que daba acceso al ente en su estar a la mano: “El acceso fenomenológico al ente que comparece de esta manera se logra, más bien repeliendo las tendencias interpretativas que se precipitan sobre nosotros y le acompañan [*in der Abdrängung der sich andrängenden un mitlaufenden Auslegungstendenzen*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 95.

¹¹⁹⁷ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 135.

¹¹⁹⁸ Un indicio del papel central de Hölderlin de cara a este cambio de perspectiva de la Historia del ser, en línea con este abordaje del ‘pensar poético’ desde la ‘poesía pensante’, lo encontramos en un texto del año 46: “El poeta piensa en el lugar que se determina a partir de ese claro del ser que ha alcanzado su sello característico en tanto que ámbito de la metafísica occidental que se autoconsume. La poesía pensante de Hölderlin ha

Hölderlin, el pensar, quizá el de Nietzsche, puestos frente a frente por Heidegger¹¹⁹⁹ y aunque sea otro el estatus del lenguaje, puesto ahora del revés respecto del decir del primer inicio,¹²⁰⁰ los *Aportes* buscan llevar adelante semejante diálogo, con la renuncia a las garantías del discurso filosófico -a su interpretación del ente- que eso conlleva.

En efecto, el tono de esta menesterosidad se escucha repetidas veces en los *Aportes*, cuando se nos habla de la “necesidad de la filosofía” vinculada a la experiencia de una

impuesto su sello sobre este ámbito del pensar poético. Su poetizar habita en ese lugar con más familiaridad que ninguna otra poesía de la época. El lugar alcanzado por Hölderlin es una manifestación del ser que pertenece, ella misma, al destino del ser y le está asignada al poeta a partir de dicho destino. Pero tal vez esa manifestación del ser dentro de la metafísica consumada es también ya el extremo olvido del ser. ¿Qué pasaría si ese olvido fuera la esencia oculta de la penuria de lo indigente de los tiempos? Entonces, naturalmente, no sería el momento para una huida estética hacia la poesía de Hölderlin. Entonces no sería el momento para convertir la figura del poeta en un mito artificial. Entonces no habría ocasión para utilizar mal su poesía convirtiéndola en fuente de hallazgos para la filosofía. Pero habría y hay la necesidad única de experimentar lo inexpresado en lo dicho por su poesía por medio de un pensar lúcido. Ésta es la vía de la historia del ser. Si alcanzamos esa vía, llevará al pensamiento a un diálogo con la poesía desde la historia del ser.” M. Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 241-89, p. 245.

¹¹⁹⁹ Ya se ha hablado del vínculo entre ambos, en aras de su interpretación de ‘lo apolíneo’ y ‘lo dionisiaco’. Nietzsche, además, es especialmente relevante en calidad de testigo: en efecto, lo que lee Heidegger no es una ‘doctrina filosófica’ cuanto un testimonio, la experiencia en primera persona del agotamiento de la metafísica. Interesa sobre todo Nietzsche por su imposibilidad de decir: “Ese extasiado estar fuera en lo desconocido [*entrückte Hinausstehen in das Unbekannte*], que para Nietzsche ciertamente era experiencia fundamental, no podía volvérselo, si lo veo adecuadamente, centro fundado de su preguntar”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 291-2/363-4. Si en Nietzsche advierte Heidegger que rige el gesto rupturista de ‘éxtasis’ (*Entrückung*) digamos que él mantiene con el ‘polaco’, tal como reclamaba para sí Nietzsche, un ‘pudor reverencial’ o ‘recato’ (*Scheu*) -es llamativa la ‘paciencia’ (*Geduld*) con la que se detiene en su obra-, y en su pensar quizá rija el gesto demorado del ‘encanto’ (*Berückung*).

¹²⁰⁰ Que tiene todo que ver con esa injerencia de una o de algunas nociones depauperadas de lo humano en cierto momento del discurso filosófico. De ahí que, en cierto sentido, se hable de una ‘deshumanización’: “Lenguaje, si *hablado o llamado*, la primera y más amplia humanización del ente [*Vermenschung des Seienden*]. Así parece. Pero precisamente él, la más originaria deshumanización del hombre en tanto *viviente meramente ahí delante* [*die ursprünglichste Entmenschung des Menschen als vorhandenes Lebewesen*] y ‘sujeto’ y todo lo vigente. Y con ello, fundación del ser-ahí [*Gründung des Da-seins*] y de la posibilidad de la deshumanización del ente [*Entmenschung des Seienden*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 401/510. En realidad, el yerro en la lectura de lo humano tiene su origen en la consideración en que se tenga al ente en cuanto ‘verdadero’: “Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es ‘humanista’.” M. Heidegger, “Carta sobre el ‘humanismo’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 265. El proyecto histórico-esencial, rehabilitando la pregunta por la verdad, pretenderá un “cambio esencial [*Wesenswandel*]” de lo humano, tal como anuncia en el comienzo del texto (cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 21/3). Sin embargo, para que sea posible el posterior desarrollo en torno a la pregunta por la verdad es preciso parapetarse frente a esa humanización ‘inhumana’ que domina el decir metafísico. Si Heidegger consigue sortear esa dificultad o si sigue dominando la metafísica en la invocación de otro inicio, y entonces el gesto rebelde de este escrito sería una especie de ‘pasión inútil’, es algo por dirimir.

‘indigencia’ (*Not*)¹²⁰¹ que ahora, ‘estando a solas con el lenguaje’, vuelve a ser la experiencia de una pérdida irrecuperable. Empieza a vislumbrarse en esta problemática, que para darse la filosofía será preciso algo así como un darse de nuevo ‘lo inicial’. Se percibe en esta retórica del inicio de Heidegger una grandilocuencia de lo originario, una demasía en la tarea que le asigna a la filosofía que, al fin y al cabo, debería limitarse a ese papel articulador entre los distintos ámbitos del ente. En realidad, la retórica del inicio surge de la aceptación de la fragilidad de lo filosófico, de que su esencia es fugaz antes que duradera. El terreno propicio para que pueda darse es más el de la confusión y la indigencia: allí donde esencialmente falte la palabra -que hemos visto que es el ámbito donde puede aparecer o no el ente- se repetirá, cada vez, en su ‘indigencia’ (*Not*) eso ‘inicial’:

“La necesidad [*Not*] a la que aquí nos referimos es el *no-saber-salir-ni-entrar* [*Nicht-aus-und-ein-Wissen*] [...]: salir de *aquello* y entrar a *aquello* que se inaugura mediante tal saber como este ‘espacio’ no transitado y no fundado. Este ‘espacio’ (tiempo-espacio [*Zeit-Raum*]) [...] es aquel ‘entre’ en el cual todavía no está determinado lo que es y lo que no es [*Ungeschiedenheit des Seienden und Unseienden*], y en donde sin embargo la completa confusión [*Verwirrung*] de la no diferenciación del ente y del no-ente ya lo arrebató todo y lo trae de aquí para allá [*alles in alles fort- und umherreisst*]. [...] Esta necesidad [...] es una forma del ‘ser’ [*Art des ‘Seyns’*], en la que el ser humano [*Mensch*] alcanza o quizás es arrojado y por primera vez experimenta -pero todavía no considera- lo que llamamos el (*estar-*) *en-medio* del ente [*das Inmitten des Seienden*].”¹²⁰²

Ahora bien, la relación entre lenguaje y ente a día de hoy es la inversa que la que marca ese primer inicio del pensar, así descrito por Heidegger. Y ello porque, si en el primer inicio falta la palabra con la que retener la totalidad del ente en su sobrepotencia, que rodea y amenaza al hombre, ahora, falta el ente -o, dicho así, en lo ente mismo se hace la experiencia de un echarlo en falta- y, por eso, es preciso ‘restituirlo’¹²⁰³ o ‘salvarlo’,¹²⁰⁴ habiendo quedado el hombre a solas con un lenguaje que nada testimonia, a no ser que sea su propia lógica. Por supuesto, esta restitución o salvación nada tiene que ver con la ‘producción’ de entes de la

¹²⁰¹ “Toda necesidad se enraíza en una indigencia. La filosofía, como la primera y extrema meditación sobre la verdad del ser y el ser de la verdad, tiene su necesidad en la primera y extrema indigencia.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 52-3/45.

¹²⁰² M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.142.

¹²⁰³ “[Q]ueda la tarea de *restituir al ente* [*Wiederbringung des Seienden*] a partir de la verdad del ser.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 27/11. [trad. modif.]

¹²⁰⁴ Respecto de esa “salvación del ente [*Rettung des Seienden*]” se dice: “salvación como preservación justificadora de la ley y cometido de Occidente. [...] ¿Hasta qué punto tan sólo así una salvación? Porque el peligro ha ascendido al extremo, puesto que por doquier (aparece) el desarraigo y, lo que es más funesto, porque el desarraigo ya está en tren de ocultarse -el comienzo de la ahistoricidad ya (está) aquí [*der Beginn der Geschichtslosigkeit schon da*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 93/100. [trad. modif.]

factibilidad. Todo lo contrario: se trata de una ‘exposición’ a lo ente que, por otra parte, siempre ha estado ahí, incólume a la ordenación, al *kósmos* correspondiente que el pensar representativo le haya ido adjudicando.¹²⁰⁵

Se trata, para nosotros, de la experiencia del nihilismo que, en cuanto pérdida del mundo en el que se sostenía el lenguaje metafísico, estaría repitiendo la experiencia de lo irrecuperable, que para el inicio griego del pensar debió ser la verdad del relato mítico. A esta luz de lo inicial, la ‘perplejidad’ ante la pérdida de pregnancia del mito vendría a coincidir con la ‘perplejidad’ por la pérdida de sentido del mundo inteligible. En un caso, el asunto produce asombro, en el otro espanto, pero la perplejidad, en ambos, es posible porque se ha hecho de ella la experiencia en lo ente en su totalidad con el que estamos en trato diario. El mito no convence cuando se adivina la tramoya, o sea, cuando se ha abierto una distancia entre el relato y la realidad. Entonces, parece que el mito nos hubiera estado hablando “como si fuésemos niños”, que los narradores de mitos “con desprecio de la mayoría -que somos nosotros- nos pusieron entre paréntesis, pues se expresaron sin tener en cuenta si los seguíamos o si nos dejaban atrás”.¹²⁰⁶ Igualmente, en el relato metafísico de la transparencia se avecinan ya las primeras sombras -las de ‘lo gigantesco’- y su mundo comienza a periclitarse -pues “ya no se divisan otras posibilidades” para la metafísica-.¹²⁰⁷ Si la primera pérdida está esencialmente unida a la pregunta filosófica por el ente, decíamos, a una actitud de ‘asombro’ (*thaumádsein*) ante el ente en la que domina el extrañamiento y la distancia, cabe esperar que en esta otra pérdida haya una nueva toma de distancia, un salto, en el que domine de nuevo el extrañamiento y la confusión. La indignancia que se advierte en la consideración del ente

¹²⁰⁵ “Los entes mismos permanecen, su estado global, su mundo puede ser otro; cabe defender la tesis de que el mundo de los entes siempre permanezca el mismo.” M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 201. Dependiendo de hasta dónde se lleve esta afirmación, se podrá poner en entredicho la lectura de E. Severino acerca del nihilismo heideggeriano, es decir, que el ente es la oscilación entre ser y nada, habida cuenta de que el ser es no-ente (*cfr. infra*, n. 1810). Más parece que sea el ser y la nada los que oscilen aquí en torno al ente. Frente a la objeción de Severino, un pasaje de Heidegger puede ser elocuente para captar lo que, a la altura de los *Aportes*, se capta en lo ente: “Gran parte de lo ente escapa al dominio del hombre; sólo se conoce una pequeña parte. Lo conocido es una mera aproximación y la parte dominada ni siquiera es segura. Él nunca se encuentra en nuestro poder ni tan siquiera en nuestra capacidad de representación, tal como sería fácil imaginar. Parece que si pensamos toda esta totalidad en una unidad, podremos captar todo lo que es, aunque sea de manera bastante burda.” M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 44. Entendiendo la Historia del ser como la historia de un hurtarse lo inicial a los comienzos, como una experiencia de lo irreductible al pensar, esta historia es, a la vez, una ‘historia de lo ente’, de lo ente como lo irreductible, teniendo en cuenta que “la tierra no es lo oculto en cuanto tal, ni tampoco el Ser en tanto ocultarse, sino el ente carente de conciencia, en tanto emerge ciertamente en la patencia de un mundo, pero se resiste a ser reducida a ella y tiende a retirarse a su encubrimiento. De tal suerte, acaece una pugna entre el mundo, que tiende a patentizar totalmente la tierra y ésta, que tiende a conservar su encubrimiento.” A. Rosales, “Heidegger y la pregunta por el ser”, pp. 75-6.

¹²⁰⁶ Platón, *Sofista*, 242c y 243a, respectivamente, en Platón, *Diálogos V*, pp. 403 y 405.

¹²⁰⁷ M. Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 190.

en su abandono invita a pensar eso. Tenemos entonces que aprender a habitar en esa indigencia necesaria -salirnos del esquema del lenguaje metafísico- y establecer ese 'diálogo con la poesía', para poder darse lo filosófico en su vinculación con lo otro, en su menesterosidad, por tanto. Esa tarea significa aquí: establecer un diálogo con los '*mýthous paradedoménois*' que son las tragedias pero, igualmente, con la épica homérica o con la lírica pindárica, en la medida en que también en ellas logra pervivir lo mítico tal como lo entiende Heidegger, es decir, como lo irrecuperable para nosotros de una 'confrontación directa' con el ente. En ese sentido, la 'exposición' al ente no busca la plenitud en la indiferencia de 'lo puramente carente de determinación'. Para 'volver de nuevo a ser hombres', si se tolera el patetismo de la expresión, es preciso que rija la delimitación mutua, el criterio, no la delicuescencia de lo indeterminado, no la ilimitada expansión de lo homogéneo sino la observancia de la ley, de una concreta para la que hay antes que moverse de donde estamos: "Sólo en cuanto el hombre pertenece al ser ex-sistiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción [*Zuweisung*] de esas normas [*Weisungen*] que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre. Prescribir se dice en griego *némein*. El *nómos* no es sólo ley, sino de modo más originario la prescripción escondida en el destino del ser. Sólo ella consigue destinar y conjugar al hombre en el ser. Sólo semejante conjunción [*Fügung*] es capaz de sustentar y vincular."¹²⁰⁸ Al poco, se explicita cuál es el espacio de esa 'conjunción' o 'ensamblaje': "el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre."¹²⁰⁹

Si comienzan a aparecer en los textos de los años treinta multitud de pasajes y citas que importunan el desarrollo normal del discurso filosófico, es en virtud de un forzamiento que se quiere llevar a primer término en el texto, trayendo a casa esa experiencia de lo irrecuperable que se ha encontrado fuera y que es aún rastreable en ciertas formas intempestivas de referirse a lo humano. Por eso, en el mismo sentido en que se busca la noción fundamental del hombre para el griego según la tragedia de Sófocles, también se apela a la poesía épica de Homero para dar con lo inicial del pensar, en el sentido en el que nos la encontramos en el año 46, en "La sentencia de Anaximandro".

Ahí se hace necesario saber el modo usual de comprensión que tiene la existencia griega de sus palabras, o sea, "qué esencia del ser piensan los griegos cuando experimentan el surgimiento y la partida en el ámbito de los *ónta*".¹²¹⁰ Sólo a partir de ahí se podrá dar con el sentido de la sentencia de Anaximandro en una perspectiva filosófica. En este caso, hay que salirse de nuevo de la retahíla de interpretaciones de dentro de la tradición filosófica posterior para fijar lo inicial de su palabra. En efecto, respecto de algunos de los términos de la sentencia,

¹²⁰⁸ M. Heidegger, "Carta sobre el 'humanismo'", en M. Heidegger, *Hitos*, p. 295.

¹²⁰⁹ M. Heidegger, "Carta sobre el 'humanismo'", en M. Heidegger, *Hitos*, p. 296.

¹²¹⁰ M. Heidegger, "La sentencia de Anaximandro", en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 309.

se recalca que “son términos conceptuales bien fijados en Platón y Aristóteles y que después se convirtieron en términos de escuela. Pero también son viejas palabras que Homero ya conocía. Anaximandro no tuvo por qué usarlas como términos conceptuales. Es más, no pudo usarlas de ese modo, porque el lenguaje conceptual tenía que serle necesariamente extraño.”¹²¹¹ De modo que, para entender la palabra filosófica inicial “antes de que algún pensar elija ese término expresamente como su palabra fundamental, es necesario encontrar una ocasión que se halle fuera de la filosofía desde el punto de vista del tema, el tiempo y el ámbito, y que preceda desde todos los puntos de vista al decir del pensar.”¹²¹²

6.3 El nuevo proyecto teórico: la Historia del ser

Entre el texto relativo a la descripción sofoclea de la esencia de lo humano como ‘lo más pavoroso’, del año 35, y este otro que apuntala desde Homero el decir del pensar, del 46, está en desarrollo la perspectiva ‘dialógica’ de la Historia del ser,¹²¹³ en la que para dar con lo filosófico es preciso desplegar un fondo de significación como, en este caso, el de la épica homérica, desde el que poder discernir en qué sentido surge y destaca la palabra inicial de la filosofía frente al modo de existencia en el que se inscribe. Sólo así, teniendo en cuenta el terreno del que surge, puede entenderse el ‘hecho filosófico’ como un desprendimiento y puesta en entredicho del discurso asentado de la metafísica,¹²¹⁴ como la instauración de una distancia ‘inicial’ con lo habitual, o sea, de una que sea en lo habitual mismo.¹²¹⁵

¹²¹¹ M. Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 307.

¹²¹² M. Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 309-10.

¹²¹³ Una perspectiva en la que, llamativamente, la posibilidad de lo filosófico consiste en una actitud extremadamente concreta. Tal como lo expresaba Heidegger en el año 56, “sólo podemos plantear la pregunta ‘qué es la filosofía’, si entablamos un diálogo con el pensamiento del mundo griego.” M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, trad. esp. J. A. Escudero, Herder, Barcelona, 2006, p. 37. Ahora bien, dicho diálogo está atravesado por una paradoja: de un lado “no sólo aquello que es *objeto* de nuestra pregunta, la filosofía, tiene una procedencia griega, sino también [...] *cómo* preguntamos, la manera en que todavía hoy preguntamos es griega.” *Ibid*; del otro, “[c]on todo, no podemos regresar a esa esencia griega del lenguaje, ni podemos asumirla sin más. Muy al contrario, debemos establecer un diálogo [*in ein Gespräch kommen*] con la experiencia griega del lenguaje en tanto que *lógos*. ¿Por qué? Porque sin una adecuada reflexión sobre el lenguaje jamás sabremos de verdad lo que es la filosofía en el sentido de co-responder [...], jamás sabremos lo que es filosofía como un modo privilegiado [*ausgezeichnete Weise*] del decir.” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 65.

¹²¹⁴ “El desprenderse de la filosofía [*Loslösung der Philosophie*] de los enredos en la fundamentación científica, en la interpretación cultural, en la servidumbre de la visión del mundo, en la metafísica como su propia primera esencia que degenera en inesencia, es sólo la *consecuencia* del otro inicio [...] El otro inicio es la asunción más originaria de la esencia oculta de la filosofía” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 347/435-6. [trad. modif.]

¹²¹⁵ Lo que en el primer inicio del pensar ocurría en el asombro: “La habitualidad de lo más habitual irrumpe sólo en el instante en el que lo más habitual deviene lo más inhabitual. Sólo en este tránsito se *separa* lo más habitual *en* su habitualidad y *en* su inhabitualidad, de modo tal que lo más habitual sale a la luz *como* lo más inhabitual. Ahora y de esa forma inaugura el asombro lo único asombroso

La 'historia' de la filosofía, entonces, no remite a la 'historia de los problemas' de los que se ha ido haciendo cargo ni tampoco coincide con el desenvolvimiento de un 'diálogo de pregunta y respuesta' que fuera un movimiento sobre sí del propio discurso filosófico en el que mirase para sus adentros. La 'historia' de la filosofía remite hacia fuera de la filosofía -y hacia fuera de todo lo presente-, a su otro esencial sin el cual no hay experiencia del límite ni, por tanto, de la finitud constitutiva de la filosofía:

"[L]a historia es aquel acaecer, en el cual el ente deviene más ente a través del ser humano. En lo más interno pertenece a este acaecer el salir del ente como tal en algo abierto, lo que a su vez exige la fundación y la acogida en el ente [*die Gründung und Bergung in das Seiende*]. Pero este acaecimiento de la inauguración del ente es la *esenciación de la verdad misma*. La verdad tiene, perseguida en su proveniencia y pensada hacia el futuro, la historia más larga, porque con ella, con la forma de su esenciación, principia y termina la historia."¹²¹⁶

La 'historia' de la filosofía es la historia de la verdad y, por eso, la propuesta filosófica de una 'Historia del ser' atiende a lo no dicho en cada doctrina y a lo no pensado en cada pensador¹²¹⁷ como a su verdad más propia: "La pregunta por la esenciación de la verdad es por ello la pregunta originariamente histórica, *la pregunta que funda historia*".¹²¹⁸

Con las miras puestas en 'hacer historia' en este sentido -tan distante del modo en que, diariamente, se dice que mengano 'ha hecho historia' por hacer esto o lo otro como nadie lo había hecho anteriormente-, encontramos múltiples ejemplos en los textos heideggerianos de ese 'tomarle la medida' a la palabra filosófica en ciernes desde la limítrofe palabra mítica, ya sea ésta palabra épica, lírica o trágica. Sin ir más lejos, en la propia *Introducción a la metafísica* podemos ver que se recurre, con la misma intención de

que le pertenece, a decir: el todo como el todo, el todo como el ente, el ente en el todo, el hecho de *que sea lo que sea*; el ente *como el ente*". M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, pp. 156-7.

¹²¹⁶ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 184.

¹²¹⁷ Recordemos algo ya citado: "La historicidad del pensador, que no se refiere a él sino al ser, tiene su medida en la fidelidad originaria del pensador a su límite interno. No conocer este último, y no conocerlo gracias a la cercanía de lo indecible no dicho, es el oculto regalo del ser a los pocos que son llamados a la senda del pensar." M. Heidegger, "El recuerdo que se interna en la metafísica (1941)", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 916.

¹²¹⁸ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 184. Sobre el carácter histórico de la pregunta por la verdad del ser como algo característico del 'giro' en el pensar heideggeriano: "Lo que pasa a ocupar ahora el centro de la atención de un pensar del ser que pretende dejar atrás toda ontología, en el sentido tradicional propio de la tradición metafísica, es la historia del ser mismo, la cual no es otra cosa que la historia de su verdad, entendida como el acontecer histórico de su manifestación. La 'verdad del ser' (*Wahrheit des Seins*) debe verse, por tanto, como un acontecer histórico, y el ser mismo no puede ser divorciado del modo en el que tiene lugar el acontecer de su verdad, por la sencilla razón de que es en dicho acontecer donde se despliega su propia esencia, en su carácter irreductiblemente histórico." A. Vigo, "Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontohistórica de la aleiteología", *Claridades. Revista de filosofía*, 12/2, 2020, pp. 45-74, pp. 53-4.

hacernos reparar en el limo del que surge la filosofía, al lenguaje según lo usa Homero¹²¹⁹ así como también según se encuentra en Píndaro. En efecto, en el caso de este último, tenemos ahí la llave interpretativa del poema parmenídeo, que no conseguiremos si vamos a su reinterpretación dentro de la filosofía platónica -buscando en su *Parménides*. Hay que ir allí desde donde está hablando dicho pensar. Captar el “relato del camino [mýthos hodoio, Sage des Weges]” al que se refiere Parménides¹²²⁰ pasa por poner en su sitio las palabras del poema didáctico. Antes de todo, hay que contar con el calado mostrativo de las palabras como ‘señales’ (*sémata*, *Zeigende*) que se pliegan al ser, que “no son signos [Zeichen] ni predicados sino que es aquello que, con miras al ser, lo muestra desde él mismo [aus ihm her es selbst zeigt]”.¹²²¹ Para captar esto, así como para captar el ‘todo fluye’ heraclíteo como ‘lo mismo’ –“en la historia de la filosofía, en el fondo, todos los pensadores dijeron lo mismo”-¹²²² es preciso mostrar en qué sentido este “decir [Sagen] acerca del ser del ente, contiene en sí mismo la esencia (oculta) del ser del que habla [das (verborgene) Wesen des Seins, von dem es sagt]”.¹²²³

Sólo de ese modo ese ‘lo mismo’ que trata de decirse en el inicio griego del pensar puede revelarse como el fondo sobre el que se erige la vigente contraposición con la que nos llegan, ya rigidificados conceptualmente y diluidos ónticamente, el ser parmenídeo y el devenir heraclíteo, que Heidegger sitúa, dicho sea de paso, como marco interpretativo dominante en la ideología de esos años treinta: de un lado, el devenir dionisiaco, de otro, la impertérrita forma apolínea. Dar cuenta de ese fondo inicial sirve, así pues, para localizar el punto del que se parte en la incomprensión actual del núcleo esencial de la filosofía nietzscheana, es decir, la lucha entre lo dionisiaco y lo apolíneo. La oposición entre alma -o vida- y espíritu, parte de ahí.¹²²⁴ Esto no es un añadido al

¹²¹⁹ “Podemos tomar como ejemplo para el significado originario de *légein*, en su acepción de ‘juntar’, el pasaje de la *Odisea* XXIV, 106, de Homero.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 117.

¹²²⁰ “Queda un solo decir del camino: que es; sobre ese camino hay múltiples señales [*sémata*]: que, siendo no nacido, es también no perecedero, pues es de miembros intactos, y sin temblor y sin final; nunca era ni será, puesto que es ahora todo a la vez, uno, continuo”. Parménides, B 8, Citado según F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I*, p. 35.

¹²²¹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 93.

¹²²² *Ibid.*

¹²²³ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 94.

¹²²⁴ La oposición entre lo dionisiaco y lo apolíneo, que definiría la filosofía nietzscheana “solo ha seguido operando como un bien asumido, como forma literaria” en las interpretaciones de la ideología del momento, en las que “[e]l espíritu se considera adversario del alma. El espíritu es una enfermedad que hay que extirpar para liberar el alma. La liberación del espíritu significa aquí: ¡de vuelta a la vida! Pero la vida se toma aquí en el sentido del hervidero oscurecedor de los impulsos, que al mismo tiempo se toma como el suelo nutricional de lo mítico. Esta opinión es dada por la filosofía popular de *Ludwig Klages*.” Cfr. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 105 y 102, respectivamente. Sobre la distinta noción de lo dionisiaco en Nietzsche y Klages, cfr. D. Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 321-2.

interés de Heidegger por el inicio griego del pensar sino que se va a éste para desactivar la pretendida contraposición que domina en la ideología actual.

Para desmontar la contraposición ser-devenir, según deriva de la de lo apolíneo-lo dionisiaco, en la que se ha hecho fuerte la visión del mundo vigente, es preciso reconducir el devenir heraclíteo desde su filiación con la voluntad de poder, como insaciable manipulación del ente, y ponerlo en consonancia con lo inicial llamando la atención sobre otro fragmento, el 29, que Heidegger traduce así: “los más nobles eligen una cosa por encima de todas: la fama [*Ruhm*] que siempre permanece frente a lo que muere”.¹²²⁵ Igualmente, hay que volver a pensar a Parménides desde la imbricación del aparecer en el ser tal y como circulaba entre los griegos. Por eso, tenemos que contar con que el ser, entendido por los griegos como aparecer, comporta igualmente el logro de una estabilidad.

En el *kósmos* convulso de los griegos, el aparecer no consiste en ver, sin más, lo que está presente sino que se ve cómo eso presente se está sosteniendo en su presencia. Así, captar que el ser “esencia *en tanto* aparecer”¹²²⁶ significa darse cuenta de que lo aparente está como tal por remisión a lo inaparente, de que lo desoculto significa, muestra, a la vez lo oculto. Sólo en esa remisión se capta lo verdadero del ente como un logro, como un ‘imperar’ (*Walten*) de lo desoculto: “el ente es verdadero en tanto que ente [*als Seiendes*]. Lo verdadero es como tal el estar siendo un ente [*Das Wahre ist als solches seiend*]. Lo que quiere decir: lo que, imperando, se muestra permanece en lo desoculto. Lo desoculto como tal logra la permanencia en el mostrarse.”¹²²⁷

Para poder darse cuenta de eso, es decir, de que lo que dice Parménides sobre el ser lo dice sobre el aparecer y de que lo que dice Heráclito sobre el devenir lo dice contando con lo que permanece, ¿de dónde extraemos esto originario y específico del decir de la existencia griega? En este caso, del poetizar de Píndaro, cuyo ensalzar y alabar es un resaltar la ‘apariencia’ (*Ansehen*), en un sentido en el que podemos entender que, para los griegos, la ‘opinión’ (*dóxa*) acerca de lo aparente consiste en un hacer permanecer, hacer que sea, aquello que en la apariencia sobresale: “el ensalzar, el atribuir y señalar el prestigio de alguien se dice en griego: poner a alguien a la luz y procurarle así estabilidad, ser [*ins Licht stellen und*

¹²²⁵ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 99. [trad. modif.] “Uno eligen en vez de todo los mejores, la fama inagotable de lo mortal (o ‘de los mortales’); en cambio, la multitud está saciada, como ganado.” Heráclito B 29. Citado según F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I*, p. 45.

¹²²⁶ “El estar en sí mismo [*Insichstehen*] para los griegos no significa otra cosa que el estar-aquí [*Da-stehen*], el estar-a-la-luz [*Im-Licht-stehen*]. Ser significa aparecer. Y esto no quiere decir algo que se añada posteriormente, algo con lo que el ser pueda encontrarse por casualidad. El ser esencia *en tanto* aparecer [*Sein west als Erscheinen*]” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 97. [trad. modif.]

¹²²⁷ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 98. [trad. modif.]

damit Ständigkeit, Sein verschaffen]. Para los griegos, la fama [*Ruhm*] no es algo que uno tenga o no por añadidura; es el modo supremo de ser.”¹²²⁸

Lo que, a partir de dependencias como éstas se acredita en el lenguaje filosófico es que para dar cuenta de su conceptualidad no es la función referencial ni la deíctica a la que hay que acudir sino a funciones expresivas, apelativas o poéticas como ésta de la alabanza en la lírica de Píndaro.¹²²⁹ ¿Es acaso éste el motivo por el que el decir del Heidegger de la *Kehre* es poetizante y rapsódico en el sentido de una nueva navegación, en este caso, la de una ‘huida de los *lógoi*’ eminentemente conceptuales, que arribe en los mitos? De ningún modo, porque la tarea ahora no puede renegar de su sitio en la historia de la metafísica. Se trata de persistir en el decir conceptual, es decir, de asumir nuestra condición moderna pero teniendo en cuenta su menesterosidad, más bien, acreditando en fenómenos como la factibilidad (lo que queda del ‘ser’) y la metafísica (lo que queda del ‘pensar’) una indigencia que nos obliga a contar con el fondo del que surge el concepto.

Para llevar al concepto hacia un desbordamiento en el discurso filosófico -desplazándolo de su lugar habitual, la afirmación, hacia la interrogación-¹²³⁰ es para lo que se recurre al mito, en su calidad de ‘lo otro’ que la filosofía. La aplicación de dicho recurso no puede verse como una técnica planteada para el logro de los objetivos, una ‘renovación’ de la filosofía, pongamos por caso, porque es esencial para la posibilidad de un arranque del pensar el estar sumidos en la confusión y en la indigencia. El límite al que se encamine la filosofía debe estar oculto en lo inicial.¹²³¹

¹²²⁸ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 98. [trad. modif.] Sobre esto mismo y en la misma línea, se habla en los *Aportes* del “sentido griego de la fama [*Ruhm*] y del ensalzar [*Rühmen*]: salir a la manifestación [*heraustreten in die Erscheinung*], es decir, copertenecer al ente propio y codeterminarlo (*kléos*) y por lo tanto estar asignados a los dioses.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 399/507. [trad. modif.]

¹²²⁹ “Si para Píndaro la alabanza [*das Rühmen*] constituye la esencia de la poesía y es el poetizar, es decir, el poner a la luz, esto no se debe a que atribuya a la representación de la luz un papel especial sino al mero hecho de que piensa y poetiza como un griego, es decir, que permanece en la esencia del ser que le corresponde.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 98. [trad. modif.]

¹²³⁰ “Concebir: dar con lo no dicho en algo que se ha dicho y, transformándolo en una pregunta más original, adentrarse en ese preguntar en aquellos ámbitos que todo responder habitual tabica cada vez más [Begreifen: *das Ungesagte in einem Gesagten treffen und – in eine ursprünglichere Frage verwandeln und – in solchem Fragen in jene Bereiche dringen, die alles gewöhnliche Antworten mehr und mehr vermauert*].” M. Heidegger, “Reflexiones VI”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 402.

¹²³¹ “[S]e trata de preguntar, de ejercitar el justo preguntar, que puede ser alcanzado en su ejecución real. [...] Para hablar metafóricamente es como escalar una montaña. [...] La subida y el acercamiento a la cima se logran solamente si comenzamos a escalar. Es cierto que de este modo perdemos de vista la cima y sin embargo nos acercamos más y más a ella al escalar, a lo que también pertenece el deslizarse hacia atrás y el resbalar, y en la filosofía incluso la caída. Sólo quien verdaderamente escala puede caer. ¿Pero qué pasa si los que caen experimentan la cima, la montaña y su *alzarse* del modo más profundo, más profundo y más particular que aquellos que aparentemente alcanzaron la cima, para quienes ella pronto pierde su altura llegando a ser plana y habitual? [...] Aquí todo y cada cosa debe ser experimentada en la ejecución, en el esfuerzo de la escalada.” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 23.

6.4 El problema del inicio y dos malentendidos

En cualquier caso, podemos seguir haciéndonos fuertes en la mentada 'estrategia de Münchhausen'. Si nos decantamos por esa posibilidad de una autofundamentación de la filosofía, entonces la relación que se establezca con otros decires no se considerará que es indicio de menesterosidad alguna en lo propio sino que esos decires -que, a fin de cuentas, surgieron volcados hacia un afuera desbordante que había que contener, venerándolo, ensalzándolo, etc.- se convierten en ámbitos cerrados sobre sí en los que podrá certificar su completitud el sistema filosófico. La menesterosidad se interpretaría siguiendo el baremo de una 'gradación ontológica' y quedaría como la dependencia de lo específico de esos ámbitos respecto de la trama conceptual de lo general, la de una lógica clasificatoria que los delimita y los emplaza en la totalidad del sistema -como las plantas son a la botánica, vaya-. Desde dicha consideración de un discurso filosófico que se retroalimenta a sí mismo, que iría buscando en los otros discursos aquello que él pone, lo que deberá localizar éste en el inicio del pensar es una especie de autoposicionamiento, o de 'autoproducción', ya que estamos hablando de la tradición cuya interpretación de lo ente se entrelaza con una noción técnica de la *phýsis*.¹²³² En esta perspectiva, se advierte el inicio como una especie de 'punto cero' para el arranque de la filosofía, de comienzo absoluto en el que no cuenta tanto hacia dónde se va sino la 'liberación' de los saberes vigentes, que deben quedar atrás, cancelados en su verdad:

"la verdadera filosofía comienza, en rigor, con Parménides. Aparece *un* hombre que se libera de todas las opiniones y representaciones, que les niega todo valor de verdad y afirma que sólo la necesidad, el ser, es lo verdadero. Ciertamente que se trata todavía de un comienzo turbio y vago, sin que sea posible explicar qué es, más concretamente, lo que lleva dentro; pero en esta explicación reside precisamente el desarrollo de la filosofía misma, que aún no se da aquí."¹²³³

Más certera nos parece otra consideración de la aparición de la filosofía: como un decir que se arroga una legitimidad, efectivamente la del decir de la *phýsis*, frente a otros decires ya legitimados. Lo distintivo de ese decir que, como en la descripción hegeliana, apenas barrunta lo que se le viene encima, se erige aquí, en cambio, en un gesto de distanciamiento que no comporta una cancelación sino la cohabitación con los otros discursos, o sea, surge como no siendo uno de los decires que hay, 'ni el de los hombres ni el de los dioses', en palabras de Heráclito: "Este *kósmos*, de todo (= para todas las cosas) el mismo, ni alguno de los dioses ni de los hombres lo hizo, sino que en cada caso ya era y es y será, fuego siempre viviente, encendiéndose según medida y apagándose según medida."¹²³⁴

¹²³² Cfr. *infra*, n. 1787.

¹²³³ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, trad. esp. W. Roces, FCE, México, 2002, p. 235.

¹²³⁴ Heráclito, Fragmento B 30, citado según aparece en F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I*, p. 45.

En esta otra perspectiva, entonces, el gesto filosófico inicial surge ya vuelto hacia atrás en cierto sentido, pues no es sino un recuerdo: “este gesto filosófico es, desde luego, el gesto de aquellos que intentan hurtar, separar, la soberanía de los dioses y los hombres. Y este es el gesto típico del recuerdo de un tiempo en que la soberanía es una función política de la realeza.”¹²³⁵ En esta lectura ontopraxeológica, en términos de poder, la pregunta por la *arché* no debe verse como pregunta de cierto hombre concreto por el ‘principio’ -tal como, para Racionero, se metamorfosea el término griego al asimilarlo el discurso filosófico- sino como un preguntar por la ‘soberanía’ (*arché*) que es a la vez un reclamar esa soberanía. En efecto, en esa “apelación a la sabiduría de la naturaleza” que hay en la filosofía, ésta no da cuenta de sí como nacida “de un acto genético a partir de un presaber” sino que “nació de forma polémica [...], en pugna con otras formas de saber, con otras pretensiones distintas de organizar la *arché* de una comunidad. [...] En realidad, la filosofía fue una opción en medio de otras.”¹²³⁶

Ahora bien, en contraste con la lectura ontopraxeológica, lo cierto es que para Heidegger esta dimensión de las *archai* que, efectivamente, se entiende como una lucha por la legitimidad del discurso filosófico, se alinea con el ‘comienzo’ (*Beginn*) de cada época de la historia de la metafísica pero no con el ‘inicio’ (*Anfang*) tal como lo piensa en la Historia del ser. Se trata, por lo tanto, en esa esfera de lo legítimo, de algo decisivo a la hora de perfilar el modo concreto en que cristaliza el preguntar del primer inicio del pensar pero, también, de algo esencial a la hora de entender por qué ‘necesariamente’ en dicho inicio la verdad queda impreguntada: “El saber en torno a la *alétheia* no se perdió porque después haya sido traducida por *veritas*, *rectitudo* y verdad, e interpretada como corrección del enunciado, sino a la inversa, esta tra-ducción y esta interpretación sólo se pudo introducir y ganó superioridad porque la esencia de la *alétheia* no fue desplegada en forma suficientemente originaria y no fue fundada de forma suficientemente poderosa.”¹²³⁷

¹²³⁵ Cfr. Q. Racionero, *Espíritu Griego. Presocráticos I*. Conferencia VI, de enero de 2010 [disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ahJ11Ewf9-A>].

¹²³⁶ Cfr. Q. Racionero, *Espíritu Griego. La Filosofía como respuesta*. Conferencia V, de enero de 2010 [disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SubdSp3rwh4>].

¹²³⁷ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 107. Como se va a comentar enseguida, es una ‘necesidad’ originaria para la existencia griega el que la pregunta por la verdad quede sin desplegar. Sobre ello se insiste tanto en este texto del curso del año 37-8, como en los *Aportes* y es ése el contexto, creemos, en el que leer lo que en los años sesenta se dirá acerca de esto mismo. Leemos: “El concepto ‘natural’ de verdad, ni siquiera en la filosofía de los griegos, se refiere al no-ocultamiento [*Unverborgenheit*]. Se apunta con frecuencia y con toda razón que, ya en Homero, la palabra *alethés* se usa siempre para los *verba dicendi*, los enunciados, y, por consiguiente, en el sentido de exactitud y fiabilidad [*Richtigkeit und Verlässlichkeit*], y no en el de no-ocultamiento. Pero esta indicación significa, tan sólo, que ni el poeta ni el uso cotidiano del lenguaje, ni aun la Filosofía, se ven ante la tarea de preguntar cómo la verdad, es decir, la exactitud del enunciado, se ofrece sólo en el elemento de la *Lichtung* de la presencia [*Anwesenheit*]. En el horizonte de esta pregunta debe reconocerse que de la *Alétheia*, del no-ocultamiento en el sentido de la *Lichtung* de la presencia, sólo se tuvo la experiencia

De ese modo, si, en cuanto *comienzo*, el discurso filosófico entra en pugna con otros decires, una pugna por la legitimidad de su discurso que permite entender su incidencia en lo extradiscursivo y sus desplazamientos semánticos -o sea, las distintas 'posiciones fundamentales de la metafísica'- en términos de 'progreso',¹²³⁸ en cuanto *inicio*, se trata de la posibilidad de un decir insólito que se mantiene en el impedimento de la pregunta por la verdad. En ese sentido, el pensar del primer inicio es la 'posibilidad de una imposibilidad' para el decir, en este caso, de la imposibilidad de la pregunta por la verdad: "El no-preguntar por la *alétheia* como tal no es ninguna negligencia, sino a la inversa, es la insistencia [*Inständigkeit*] segura de los griegos en la tarea encomendada a ellos."¹²³⁹ El mayor bien y el

[*erfahren wurde*] como *orthotés*, como la exactitud del representar y el enunciado. Pero, entonces, tampoco es sostenible la afirmación de una transformación esencial [*Wesenswandel*] de la verdad, es decir, del no-ocultamiento en exactitud." M. Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", pp. 90-1. Que esta afirmación está en la órbita de lo pensado en los *Aportes*, es decir, en el intento tanto de esclarecer el 'claro' (*Lichtung*) que, propiamente, sería "el *claro* para el ocultarse (el ser) [*Lichtung für das Sichverbergen (das Seyn)*]" (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 244/299), como de vincular la consideración 'técnica' de lo ente y de la noción de verdad como 'corrección' al 'hundimiento' de la verdad sobre el que se erige el modo existencial griego, pensamos que lo confirma lo que se dice a continuación del pasaje referido: "Pero este proceso desencadena justamente la pregunta: ¿cuál es el motivo de que para el natural conocimiento y lenguaje humanos [*das natürliche Erfahren und Sagen des Menschen*], la *Alétheia*, el no-ocultamiento, sólo aparezca como exactitud y fiabilidad? [...] Sólo se conoce y piensa lo que posibilita la *Alétheia* como *Lichtung*, no lo que es ella es en cuanto tal [*Erfahren und gedacht wird nur, was die Alétheia als Lichtung gewährt, nicht was sie als solche ist*]. Esto sigue oculto. [...] ¿No reina [*waltet*] ya en ese ocultarse [*Sichverbergen*] de la *Lichtung* de la presencia, un abrigar y preservar [*ein Bergen und Verwahren*], a partir de los cuales sólo será posible el no-ocultamiento, pudiendo así aparecer lo presente en su presencia? De ser así, la *Lichtung* no sería mera *Lichtung* de la presencia, sino *Lichtung* de la presencia que se oculta, del refugio que se oculta [*nicht blosse Lichtung von Anwesenheit, sondern Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens*]." M. Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", p. 91. [trad. modif.] Hemos reparado en este pasaje a partir de A. Vigo, "Heidegger en torno a la conexión entre *phýsis* y *alétheia*", *Claridades. Revista de filosofía*, 13/1, 2021, pp. 125-48, p. 145-6. También sobre este pasaje, en el que habría una 'retractación' de la noción de verdad por parte de Heidegger, cfr. de C. Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, trad. esp. de P. Fabra i Abat, Alianza, Madrid, 1997, el punto "La doble retractación de Heidegger en *Zur Sache des Denkens*", pp. 208-15.

¹²³⁸ "[L]a metafísica es historia del ser como pro-gresar que sale del inicio [*als der Fortgang aus dem Anfang*], progresar que convertirá un día el regreso [*Rückkehr*] en necesidad (*Not*) y el recuerdo que se interna [*Erinnerung*] en el inicio en necesidad apremiante (*notvolle Notwendigkeit*). Esa historia del ser que es conocida historiográficamente como metafísica tiene su esencia en que acaece un progresar que sale del inicio [*dass sich ein Fortgang aus dem Anfang ereignet*]." M. Heidegger, "El recuerdo que se interna en la metafísica", en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 911-21, p. 917.

¹²³⁹ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 129. En ese no-preguntar reside la imposibilidad esencial y determinante para el modo de existencia griega, para su 'autenticidad' (*Echtheit*) que consiste, para todo modo de existencia, en la "fuerza creadora de conservación de lo otorgado [*schaffende Bewahrungskraft des Mitgegebenen*]" y en la "fuerza creadora de realización de lo encomendado [*schaffende Erwirkungskraft des Aufgegebenen*]" M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 294/367. [trad. modif.] Por ese motivo, la pregunta por la verdad dentro de la metafísica, solidaria del inicio griego, se percibe como una *hybris*: "los griegos en su gran inicio, con el cual iniciaron el pensar, es decir la interpretación del ente como tal, habrían renunciado a su tarea más propia si hubiesen

mayor de los peligros coinciden en un mismo gesto pues el *inicio* del pensar es el sitio en el que surge y se desarrolla el *comienzo* de la ontología antigua, desde el momento en que ésta reclama una ‘legitimación’ frente a otros decires en base a que se está haciendo pie, ‘tomando suelo’, en el dominio de lo ente:

“La filosofía pregunta por la *arché*; la palabra se traduce por ‘principio’ [*Prinzip*] [...] *arché* -*árchein* quiere decir comenzar [*beginnen*] y al mismo tiempo: estar al comienzo [*Beginn*] de todo, dominar [*herrschen*]-. [...] [D]e qué y respecto de qué se busca la *arché* [...] simplemente del ente. [...] Pero en la medida en que se pregunta por la *arché* del ente, se coloca ya en la pregunta a todo el ente en cuanto todo y en su totalidad. Con la pregunta por la *arché* se dice ya algo sobre el ente en su totalidad. [...] En la medida en que se pregunta por la *arché*, el ente en su totalidad es experimentado en el comienzo [*Beginn*] y en el surgimiento (*Aufgang*) de su presenciar y su resplandecer. [...] Se pregunta por la *arché* del ente en su totalidad, por su surgimiento, en cuanto que éste domina el ente respecto de lo que es y de cómo es, se pregunta por su dominio. [...] El preguntar por la *arché*, el preguntar la pregunta *tí to ón*, es metafísica; o, a la inversa: la metafísica es aquel cuestionar y buscar que está siempre conducido por la pregunta única: ¿qué es el ente? Por eso llamamos a esta pregunta la pregunta conductora de la metafísica.”¹²⁴⁰

Ahora bien, no consiente en esto el inicio que se lo tome por algo que acompaña al ‘progreso’ metafísico. No hay un ‘crecimiento de ser’ en el desenvolvimiento de la historia metafísica sino un ‘cada vez’ excluirse lo inicial de las vueltas que sobre sí dé el comienzo. No hay un momento de ‘reconciliación’ absoluta, en el que se encuentren el progresar de la metafísica y el iniciar del inicio, como si estuviera este a la espera en un punto de encuentro al que aquel llegara como a su fin. Si se da o no lo otro inicial será, de nuevo, en el excluirse lo inicial de lo que comienza y no en esa presunta apocatástasis en la que ‘el otro’ inicio fuera ya el primero. De ahí la necesaria precaución de saber bajo qué respecto, si como ‘comienzo’ o como ‘inicio’, se está remitiendo a la ‘Historia del ser’: “El progreso del ser hacia la entidad es esa historia del ser -llamada metafísica- que en su comienzo queda tan esencialmente alejada de su inicio como en su final [*die in ihrem Beginn gleichwesentlich vom Anfang entfernt bleibt wie in ihrem Ende*]. Por eso, la metafísica misma, es decir ese pensar del ser que tuvo que

preguntado todavía y de nuevo por la *alétheia* misma”, M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 128

¹²⁴⁰ M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 361-3. En relación a esta noción de ‘*arché*’ como ‘comienzo’ (*Beginn*), Gadamer ha considerado lo siguiente: “Si Heidegger transcribe ‘*arche*’ no como principio sino como comienzo y dominio, como punto de partida y disposición, esto tiene sin duda cierta legitimidad por el hecho de que aquí se trata de la introducción terminológica de esta palabra por parte de Aristóteles mismo.” H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, trad. esp. a. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002, p. 131.

darse el nombre de ‘filosofía’, tampoco puede llevar nunca la historia del ser mismo, es decir el inicio, a la luz de su esencia.”¹²⁴¹

‘Historia del ser’, por lo tanto, se dice de dos maneras al menos: una, refiriéndose al progreso de la metafísica; la otra, a lo inicial que rige dicho progreso en calidad de excluido del mismo, aquello sobre lo que nada puede una metafísica que depende de él: “El progreso que sale del inicio *no* se desprende de él, pues de lo contrario la entidad no sería un modo del ser. El progreso tampoco puede hacer nada contra la denegación [*Verweigerung*] del inicio, denegación en la que lo inicial se encubre hasta volverse inaccesible.”¹²⁴²

6.4.1 Historia del ser y metafísica

Si se anula esta distinción y se hace coincidir el comienzo de la metafísica con el inicio, con lo que queda esencialmente excluido ‘cada vez’ del comienzo, entonces se tiende a identificar la Historia del ser con el movimiento mismo de la metafísica, otra vez, con el discurso filosófico que atiende sólo de puertas para adentro. De hecho, es así como se ha leído esto, si bien que allí donde se habla de ‘progreso’ de lo metafísico Heidegger lo habría presentado, precisamente a la luz de lo histórico-esencial, en línea con el nihilismo, como una ‘decadencia’. La aportación, entonces, de la Historia del ser identificada con la historia de la metafísica sería esa otra valoración de los mismos procesos que acompañan la tecnificación de las sociedades: en vez del progreso a mejor de la humanidad, un peculiar ‘terrorismo ontológico’, si se nos permite decirlo así, que lo situaría, sorprendentemente, al lado de ciertas filosofías de la historia:

¹²⁴¹ M. Heidegger, “El recuerdo que se interna en la metafísica”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 911-21, p. 919. Siendo insaturable la brecha entre discurso filosófico e Historia del ser, lo que sí le es esencial al relato metafísico para conformarse como tal es anular dicha distancia, acaparándola, pero, a la vez que su discurso se sostiene de ese modo, es decir, “adentrándose por el camino que conduce a una determinación ontológica del ‘ser’ (la ‘entidad’) del ente, el pensar ontológico queda aferrado a un repertorio conceptual que, lejos de dejar comparecer la intrínseca movilidad del ser mismo, la enmascara tras una apariencia superficial de fijeza. Aquí reside la ilusión ontológica de la que se nutre, en último término, todo esencialismo de corte metafísico. Todo pensar metafísico da lugar necesariamente, según Heidegger, a este tipo de espejismo ontológico de fijeza, y ello, justamente, en la medida en que, por vía de deshistorización y absolutización, tiende a identificar la determinación del ‘ser’ (la ‘entidad’) del ente correspondiente a una determinada constelación epocal de sentido, sin residuo alguno, con el ser mismo. Esto equivale a no dejar ya lugar alguno en la consideración para la irreductible diferencia que separa al ser, como tal, de todas y cada una de las constelaciones epocales a través de las cuales acontece históricamente su verdad. Otro modo de formular este mismo punto consiste en decir que el modo metafísico de pensar el ser, tal como se lleva a cabo en el pensamiento ontológico tradicional, justamente en la medida en que se orienta a partir de la determinación del ‘ser’ (la ‘entidad’) del ente, no está en condiciones de hacer justicia, en el plano de la reflexión filosófica, a la presencia del momento de sustracción y ocultamiento que pertenece a la estructura misma de la verdad del ser, pensada como *A-létheia*.” A. Vigo, “Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontohistórica de la aletheología”, p. 62.

¹²⁴² M. Heidegger, “El recuerdo que se interna en la metafísica”, p. 919. [trad. modif.]

“Heidegger vuelve a formular algo que desde el comienzo del siglo XIX hasta Nietzsche se observaba y se decía con creciente insistencia. Lo nuevo es que Heidegger, al igual que Gottfried Benn, considera el nihilismo el movimiento fundamental de toda la historia de occidente; así pues, encaja este supuesto acontecer básico de forma histórico-filosófica en un sistema y remite todos los fenómenos de una progresiva decadencia a su origen, que es el haberse entregado a lo ente y haber olvidado el ser. En aparente coincidencia con la idea de un espíritu universal como destino del ser, Heidegger deja transcurrir la historia universal como historia de una decadencia, interpretando de forma regresiva -al igual que hacen Hegel y Marx- el pasado a la luz de sus consecuencias supuestamente necesarias y atribuyéndole el carácter de una prehistoria; por otra parte, hace coincidir aparentemente sin fisuras la historia del pensamiento del ser -o sea, la historia de la metafísica- con la historia del mundo.”¹²⁴³

Sin embargo, la equiparación del proyecto histórico-esencial con una filosofía de la historia como la hegeliana, con la proyección en lo ya sido de lo que en el presente rige como lo esencial, queda abortada porque no hay una absorción especulativa de lo dialéctico, de esa negatividad que vehicula el movimiento entre tesis y síntesis. Por contraste con el ‘momento’ negativo hegeliano, Heidegger piensa ‘lo negativo’ en la estela de Hölderlin, como una “intimidad [*Innigkeit*] del no en el ser”,¹²⁴⁴ algo sólo posible si se está ya considerando que hay una menesterosidad constitutiva, pero inadvertida, en ese discurso filosófico que se ha ido conformando en el ‘progreso’ de la metafísica: el pensar tiene que mirar a su otro, la poesía.¹²⁴⁵ Esta apelación a otro decir, pensándolo bien, surge a partir de una apelación al otro, a un modo de existencia extraño, ‘de otra época’, como es el griego, y que determina hasta las entrañas al ‘pueblo metafísico’ alemán.¹²⁴⁶ Paradójicamente, lo genuino del espíritu

¹²⁴³ K. Löwith, “El ser humano y la historia”, en K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, trad. esp. A. Kovacsics, Herder, Barcelona, 1998, p. 259.

¹²⁴⁴ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 217/264. Sobre ‘intimidad’: “‘Intimidad’ no significa aquí una mera ‘interioridad’ (*Innerlichkeit*) de la sensibilidad, en el sentido del encerrarse-en-sí de una ‘vivencia’. [...] [N]ombra, en primer lugar, la suprema fuerza de la existencia. En segundo lugar: esta fuerza se acrisola desde el fondo al sostener las más extremas disputas del Ser. [...] [T]iene una unidad originaria, lo ‘armónicamente-enfrentado’”. M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 109.[trad. modif.]

¹²⁴⁵ Respecto de la ‘intimidad’ de Hölderlin, simplemente apuntemos de dónde le puede llegar a éste: “Pero la ‘intimidad’ tiene una connotación decisiva en el ensayo de Hölderlin titulado ‘Fundamento para el Empédocles’ [...], donde Hölderlin no sólo trata sobre su propia poesía de igual nombre, sino de la poesía trágica como tal, y esto significa, del Ser trágico.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 110.

¹²⁴⁶ Sobre esta íntima inmiscusión de los otros, sólo desde la cual puede hablarse del ‘sí mismo’ de un pueblo, de un pueblo entre otros, por lo tanto, y cuya mismidad está constitutivamente atravesada por lo otro y los otros, creemos que es el mismo fenómeno que el ya descrito en la analítica de la existencia -aún no pensada como “la existencia histórica de un pueblo”, *cfr.* M. Heidegger, “El origen de la obra

de un pueblo no coincide con sus creaciones ni con sus saberes tradicionales, es preciso que se haya dejado decir por otros, al igual que el discurso filosófico es preciso que sea atravesado por otros decires para ser así 'insuperable', o sea, finito. Ambos gestos de inmiscusión constitutiva -del pueblo y de la filosofía- se concitan en un pasaje del curso del año 34-35:

"Hölderlin llama a los griegos 'el pueblo íntimo' [...]. Solamente en estos es comparable la intimidad, pero sólo comparable, de ningún modo se le puede poner a la par, no sólo porque Hölderlin está en otra época; lo que él llama intimidad es, a pesar de todo, fundamentalmente diferente de lo pensado por sus contemporáneos, por ejemplo, del concepto de Absoluto de Hegel. [...] Sólo hay misterio allí donde impera la intimidad. Sin embargo, cuando este misterio es nombrado y dicho como tal, entonces se manifiesta; pero el develamiento de su manifestación es, precisamente, el no-querer-explicar; más aún: el comprender su ocultamiento como ocultándose. El llevar-a-comprensión el misterio es, ciertamente, un develar, pero uno tal que sólo se puede consumir en el canto, en la poesía."¹²⁴⁷

6.4.2 El pensar como hilo conductor o como pregunta

En otro contexto, encontramos una aclaración sobre la bifurcación del discurso filosófico que se pone a sí mismo, fundamentándose, y del filosofar expuesto a lo otro en el decir. Heidegger distingue, en el terreno filosófico, el "pensar como *hilo conductor*" de otro pensar, el propiamente filosófico para él, que es el "pensar como *preguntar* de la pregunta por el ser".¹²⁴⁸ Si éste tiene que ver con ese estar volcado a otros decires, el pensar que se vuelve 'hilo conductor' es solidario de esa noción hegeliana de la filosofía que, tal como la lee Heidegger, hay que insistir en ello, se satisface a sí misma y persiste en una 'ausencia de menesterosidad' (*Bedürfnislosigkeit*). Si pensar como 'preguntar' sólo lo hay violentando el sentido -el preguntar es una "in-quietud [*Unruhe*]" para el que pregunta¹²⁴⁹ el pensar como

de arte", en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 67-, o sea, el de verse sobrepasada la existencia por las posibilidades de las otras existencias, lo que corresponde al carácter 'insuperable' (*unüberholbar*) del ser-para-la-muerte, y en vistas del cual se habla también de su carácter 'irrespectivo' (*unbezüglich*): "En tanto que posibilidad irrespectiva, la muerte aísla, pero sólo para hacer, en su condición de insuperable, que el Dasein pueda comprender, como coestar [*Mitsein*], el poder-ser de los otros." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 283.

¹²⁴⁷ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'El Rin'*, pp. 216-7.

¹²⁴⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 362-3/457.

¹²⁴⁹ Que, en el preguntar, tiene que sostener "la furia extrema del abandono del ser" (cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 319/397) pero que, a la vez, animado por un 'recato vacilante' (*zögernde Scheu*) se mantiene atento pacientemente a aquello por-pensar. En su diálogo con Hölderlin, comenta Heidegger lo siguiente: "Lo que provoca un ánimo temeroso hace vacilar y perder tiempo. No obstante, el temor vacilante [*zögernde Scheu*] no conoce la renuncia ni el desaliento. Su vacilar es una decisión que espera y se decide a la paciencia [*Geduld*]. La vacilación es aquí equivalente a la decisión, tomada hace tiempo, del que tiene el ánimo de ir lentamente. [...] El temor es equivalente a saber que el origen no se puede

‘hilo conductor’ -es decir, el que se inscribe en el progreso de la metafísica- tendría su máximo logro en el panlogismo de Hegel, cuya dialéctica tiende a borrar toda pregunta¹²⁵⁰ y, por eso, nos aparta de lo esencial de la filosofía, o sea, de ese preguntar que consiste en arrostrarse al misterio del lenguaje saliéndose del propio discurso, para darse de lleno con una ‘negación’ (*Verleugnung*): en parangón con el decir poético, tomando “el lenguaje por su capacidad expresiva”, se trata de apagar la *hybris* lógica y “dejar no dicho lo indecible. [...] El misterio [del lenguaje] no es una barrera que está más allá de la verdad, sino que él mismo es la suprema forma de la verdad; pues, para dejar que el misterio sea verdaderamente lo que es, ocultante salvaguarda del auténtico Ser, el misterio debe ser patente como tal. Un misterio que no se llega a conocer en su poder velante, no es tal. [...] El decir poético del misterio es la *negación* (*Verleugnung*).”¹²⁵¹

Por su parte, también el terreno propicio para el decir menesteroso de la filosofía tiene que ver con ese carácter negativo, cuando es una denegación, un renegar o un rechazo persistente, y se convierte así en una perplejidad tanto para la positividad de las ciencias como para la pretensión metafísica de dejarlo todo dicho. Igualmente, la interrogación se convierte en una perplejidad cuando es persistente y nos devuelve la pregunta allí donde debía haber habido una respuesta. Obviamente, no basta con modificar una afirmación y darle una estructura negativa o interrogativa. Hay, efectivamente, otros modos de preguntar; hay, por ejemplo, un preguntar afín a las ciencias, marcado por el hecho de que “ellas siempre poseen, a partir del representar, del opinar, y del pensar cotidianos, un acceso y un tránsito inmediatos” por medio del cual el preguntar profundiza en lo representado, de modo que “el plano elegido no se abandona más, aun cuando las preguntas lleguen a ser cada vez más complejas y difíciles.”¹²⁵² Por el contrario, “[s]i se toma como única medida de todas las cosas el representar cotidiano, entonces la filosofía será siempre un desvarío [*Verrückung*]. [...] La filosofía [...] varía constantemente sus puntos de vista y sus planos. En ella, por eso, no sabe uno con frecuencia en qué se está. Para que esta confusión inevitable y

conocer de modo inmediato.” M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 145-6. A estas consideraciones se puede añadir lo que, años antes, se comenta acerca del “filosofar”: “Pero si nosotros mismos no sabemos si estamos filosofando o no, ¿no empieza todo esto a vacilar? En efecto. Ha de vacilar todo [*Es soll alles ins Wanken geraten*]. [...] La filosofía es el contrario de todo aquietamiento y seguridad. Es el torbellino [*Wirbel*] al que el hombre está arrojado para sólo así concebir la existencia, pero sin fantasías. Justamente porque esta verdad de tal concebir es algo último y extremo tiene la mayor incertidumbre sobre la continua y peligrosa proximidad. Ningún cognoscente está necesariamente a cada momento de modo tan extremo al borde del error como el que filosofa. [...] En el vértigo [*Taumel*] de la idea de la filosofía como saber absoluto se suele olvidar esta peligrosa vecindad del filosofar.” M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 44.

¹²⁵⁰ Cfr. *supra*, n. 407.

¹²⁵¹ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 111.

¹²⁵² M. Heidegger, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. esp. E. García y Z. Szankay, Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975, p. 11

a menudo saludable, no se acentúe demasiado, es necesaria una reflexión preliminar sobre aquello que debe ser preguntado”.¹²⁵³

Así pues, la filosofía empieza y acaba en esa menesterosidad que eclosiona en el preguntar, cuando éste es esencial, lo cual pasa necesariamente por una apelación a lo otro del decir conceptual para poder dar cuenta de sí. En esta menesterosidad es en la que se hablará del paso obligado por la palabra poética de Hölderlin para dar de nuevo con lo filosófico.

6.5 Poetizar y pensar en el otro inicio. Hölderlin y los Beiträge

6.5.1 Lo trágico como acceso a lo impensado de la *alétheia* en el inicio griego

Lo que de Hölderlin es paso obligado para que haya un decir filosófico no remite al ‘programa del idealismo alemán’, a la estetización de su ‘mitología de la Razón’, sino a advertir el “espacio de la palabra [Worttraumes]” que no se vincula con lo ente bajo una ‘figura’ (*Gestalt*) ya determinada, ni tampoco se queda en una mera “disolución en lo carente de figura”.¹²⁵⁴ Por debajo de la palabra holderliniana sobre dioses y hombres, ‘hay que preservar una resonancia’ (*im Widerklang bewahren muss*) que apunta al concierto entre lo abismoso y lo fundante del que surge lo figural, es decir, en la totalidad del ente tal como se muestra bajo un respecto u otro.¹²⁵⁵

Ahora bien, más allá de la perspectiva autofundamentadora del discurso filosófico, se nos plantea aquí la cuestión de lo que pueda significar esta apelación al poetizar como lo otro del pensar conceptual para el esclarecimiento de la filosofía en su menesterosidad. ¿Acaso no es ella la que se da su propia ley? ¿No se trataba de “fundamentar la filosofía a partir de sí misma, en la medida en que es una obra de la libertad del hombre”?¹²⁵⁶ ¿A qué se refiere

¹²⁵³ *Ibid.* En el caso de los *Aportes*, dicha ‘reflexión preliminar’ atraviesa completamente la obra, es el tema mismo de lo que se trata, o sea, de que al “aparentemente auténtico seguir preguntando [Weiterfragen]” lo desplace un “preguntar auténtico [das echte Fragen]” (cfr. M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 235/288) radicado sobre aquello que debe ser preguntado que, ya lo sabemos, es la verdad del ser y que puede ser ahora el gozne entre la pregunta conductora y la pregunta fundamental, en su carácter de ‘pregunta previa’ (*Vorfrage*). El despliegue de esta pregunta es la que habilita a lo inicial. Cfr. *supra*, n. 493.

¹²⁵⁴ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, 338/422. [trad. modif.]

¹²⁵⁵ El “pensar del ser”, en la propuesta filosófica histórico-esencial, “nunca puede huir a una figura del ente y experimentar en ella la luz de lo simple”, y “tampoco puede nunca resultar de la disolución en lo carente de figura”, sino que “tiene que capturar [auffangen] el arrojado de su condición de arrojado [Wurfschwung seiner Geworfenheit] en el abismo del fundamento de la figura [im Abgrund des Gestaltgrundes] y cargarlo hasta lo abierto del proyecto.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, 338/422. [trad. modif.]

¹²⁵⁶ M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 37.

entonces, ya en los *Aportes*, una “fundación del ahí [*Dagründung*]”¹²⁵⁷ de la existencia si no a un originarse a sí misma la filosofía?¹²⁵⁸

La relación apuntada con la menesterosidad de otro decir no significa que lo inicial de la filosofía se encuentre ya en la poesía -trágica o épica- antes que en la estela de la propia filosofía. Se trata, en cambio, de llevar a primer término que el arranque de lo filosófico ha tenido que surgir de un modo fáctico de existencia asentado, de una ‘visión del mundo’ concreta como es la de la existencia griega, o como lo es también el mundo técnico de la factibilidad, en los que ya está decidida la noción de verdad bajo la que interpretar qué es ente y qué no lo es. Pero para dar ahí con el modo en que el gesto filosófico queda en retirada, envuelto en lo inaparente. De esa forma, toda indagación sobre el asunto filosófico consiste en extraer una radical ‘inquietud’ contra la que lucha un modo de asentarse y afianzar una, la que sea, visión determinada del mundo. Cuando Heidegger dice que “la filosofía no nace en el mito”,¹²⁵⁹ se estaría refiriendo a que no hay un desenvolvimiento de lo mítico que desemboque en lo filosófico en su respecto esencial -como preguntar por lo extraordinario en lo ordinario-¹²⁶⁰ lo que no obsta para poder hablar de un ‘vínculo esencial’ en el choque entre la visión mítica del mundo y el discurso filosófico en lo relativo a las pretensiones legitimadoras de ambos.

En la filosofía heideggeriana, el otro decir al que se apunta, el poetizar de Hölderlin, atravesado por la nostalgia de lo hogareño,¹²⁶¹ interesa más en cuanto experiencia de vaciamiento -que, desde dentro del propio decir metafísico, despuntará en el Nietzsche no

¹²⁵⁷ “El ser se esencia como el *acontecimiento propio de la fundación del ahí* [*Ereignis der Dagründung*] y determina de modo nuevo aún la verdad de la esencia desde el esenciarse de la verdad.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 155/183. [trad. modif.]

¹²⁵⁸ “La filosofía tiene, en cuanto fundación de la verdad del ser, el origen en sí misma; tiene que retirarse [*zurücknehmen*] a sí misma en aquello que funda y erguirse [*er-bauen*] únicamente desde ahí.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 48/39. [trad. modif.]

¹²⁵⁹ “La filosofía no nace en el mito. Sólo surge a partir del pensar en el pensar. Pero el pensar es el pensar del ser. El pensar no surge. Es, en la medida en que el ser está presente [*west*].” M. Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 318.

¹²⁶⁰ Si en el decir filosófico, tal como citábamos antes, “lo extra-ordinario hace alusión a lo ordinario y es lo que señala [*das Winkende*] en lo ordinario” (M. Heidegger, *Parménides*, p. 132), por su parte, en el decir mítico prima no la ‘seña’, no un gesto de sustracción y desquiciamiento del lenguaje, sino la propia palabra en la que está presente lo divino. Repitiendo algo ya citado: “[d]onde el *daimónion*, lo divino que entra en lo desoculto, lo extra-ordinario, tiene que ser dicho expresamente [*eigens gesagt werden muss*], allí el decir es una leyenda, un *mýthos*.” M. Heidegger, *Parménides*, p. 152.

¹²⁶¹ Y, por ese carácter hogareño, dicho poetizar es un preguntar a medio camino aún del preguntar esencial por el ser: “¿Podemos seguir asombrándonos de que el poeta pregunte dónde se encuentra él mismo, suponiendo que esa pregunta está pensando más allá, pensando en ese volver a sentirse en casa en su propio lugar esencial? [...] [C]uando el poeta pregunta rememorando pone en poesía lo de casa. [...] Sólo que el poeta pregunta poéticamente. El surgimiento desvelador de la pregunta no es, en el fondo, más que otro modo de velar.” M. Heidegger, “Memoria”, en M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 142-3.

escuchado que quiere recuperar Heidegger-, constitutiva de lo trágico en el colmo de la Modernidad.¹²⁶² Desde esa experiencia de una ‘penuria’ o ‘indigencia’ (*Not*) es desde la que podrá arrancar de nuevo lo filosófico.¹²⁶³ Esta menesterosidad en la que es preciso hacer pie para darse de nuevo o no el preguntar filosófico, que pasa por saber escuchar la palabra de Hölderlin, repite el desquiciamiento constitutivo del primer inicio del pensar y nos puede ayudar para entender la falta esencial que rondaba en lo filosófico, allí aún en ciernes. Pues, en efecto, en los intentos más tempranos de los pensadores de dar con la legitimidad propia de ‘lo físico’ se deja constancia de una esencial incapacidad del pensar que está surgiendo ahí, de una imposibilidad de dar cuenta él mismo de su nacimiento. Sin duda, hay aquí una posibilidad para los hombres ‘por primera vez solos con el lenguaje, abandonados de todo fundamento ulterior’, recordando la cita a Agamben, y que es la que nos ofrece la experiencia de Hölderlin de lo humano –“un signo somos, sin interpretación”-,¹²⁶⁴ esencialmente vinculada a lo que sea lo trágico: “en lo trágico, el signo es en sí mismo lo insignificante, carente de efecto [*unbedeutend, wirkunglos*], pero lo originario brota directamente. En efecto, propiamente, lo originario sólo puede aparecer en su debilidad, pero, en cuanto que el signo

¹²⁶² Recordemos que la palabra de Hölderlin surge, intempestivamente, en el momento álgido del sistema filosófico: “¿Qué subyace en el hecho de que [...] en Hölderlin estemos ante *el poetizar más ampliamente anticipador* y que, a la vez, esto sea en el tiempo en que el pensar pretendiera, una vez más, un saber absoluto acerca de la entera historia vigente?” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 171/204. [trad. modif.] El interés por Hölderlin tiene que ver, entonces, con ser un punto de inflexión para el modo en que la existencia moderna hace oídos sordos a ciertas experiencias del mundo que piden ser atendidas: “Si nos esforzamos aquí y ahora por enseñar a oír correctamente el decir de este poeta, esto acontece porque la experiencia fundamental de la penuria del pensamiento de la época moderna [*die Grunderfahrung der Not des neuzeitlichen Denkens*] incluye la angustia no concebida [*unbegriffenen Angst*] ante el preguntar efectivo por lo propiamente digno-de-ser-preguntado, porque esta penuria nos hace clarividentes para la penuria de este poeta, porque una penuria incluye a la otra.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 133. Es esta consideración la que obliga a mirar hacia Hölderlin “en el contexto de la más amplia tarea fundamental de la filosofía.” *Ibid.* En la experiencia de la penuria de Hölderlin el conflicto trágico se reaviva internamente, dentro de las coordenadas específicamente modernas: “Pues lo trágico entre nosotros es que del reino de los vivientes nos vamos empaquetados con toda tranquilidad en un recipiente cualquiera, no que, consumidos en llamas, expiemos la llama que no hemos sido capaces de domar.”, F. Hölderlin, *Ensayos*, trad. esp. F. Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 2001, p. 138.

¹²⁶³ A diferencia de la nostalgia del que quiere volver a casa y, por eso, canta lo hogareño, en la tonalidad fundamental de la ‘contención’ (*Verhaltenheit*) el pensador habita la errancia misma, hace de lo inhabitable el propio hogar: “dicho preguntar poético es de otro tipo que el preguntar pensante, que se arriesga dentro de lo que es esencialmente digno de ser preguntado y allí trata de solventar algo distinto que decir lo sagrado. El pensador piensa en lo que no es de casa, en lo extraño, que no será para él un mero tránsito [*Durchgang*], sino un auténtico *estar en casa*.” M. Heidegger, “Memoria”, en M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 142-3.

¹²⁶⁴ “Un signo somos, sin interpretación/ sin dolor somos, y casi hemos perdido/ el lenguaje en el país extraño [*Ein Zeichen sind wir; deutungslos/ Schmerzlos sind wir und haben fast/ Die Sprache in der Fremde verloren*].” F. Hölderlin, citado según aparece en M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 122.

en sí mismo es puesto como insignificante = 0, puede también lo originario, el fondo oculto de toda naturaleza [*der verborgene Grund jeder Natur*], presentarse.”¹²⁶⁵

Todo esto de lo que hemos tratado hasta ahora en este punto, lo relativo a que el decir pensante más temprano pende en su decir de lo poético, viene a cuento aquí para hablar de otro momento -que habría que añadir al del famoso pasaje de la *Introducción a la metafísica* en el que se habla *tó deinón*- en el que a Heidegger le asalta una apelación a lo trágico, de modo aún más abrupto si cabe que la ‘irrupción’ de lo mitológico, dentro de ese espacio confuso y en conflicto con el lenguaje metafísico que se despliega ‘interrumpiéndose contrarrítmicamente’, se podría decir, en los *Aportes*. Nos encontramos, en un punto del texto en el que se está tratando de dar con el ‘lugar’ (*Standort*) en el que la existencia, una vez desprendida de la metafísica, pueda ofrecerle al hombre, más allá de la representación y de lo genérico, el “ingreso originario-histórico al sitio instantáneo [*Augenblicksstätte*] del ser-ahí”.¹²⁶⁶ Es aquí donde asalta una pregunta que habrá que poner en sintonía con la afirmación de que para una posible filosofía futura de lo que se trataría es de un inicio totalmente otro y no de una repetición del inicio en el sentido específicamente griego, es decir, en el que la verdad queda esencialmente sin desplegar.

¹²⁶⁵ F. Hölderlin, *Ensayos*, p. 96. Sobre este mismo vaciamiento del signo en el flujo proposicional de la tragedia: “El transporte trágico es, en efecto, propiamente vacío, y es el más no-ligado. Por eso, en el rítmico seguirse uno a otro de las representaciones, en el cual se presenta el transporte, se hace necesario *aquello que en la medida de las sílabas se llama cesura*, la pura palabra, la interrupción contrarrítmica [das, was man im Sylbenmaasse Cäsur heisst, *das reine Wort, die gegenrhythmische Unterbrechung*], a saber: para hacer frente al arrebatador cambio de las representaciones [*reissenden Wechsel der Vorstellungen*] en su cumbre de tal modo que entonces aparezca ya no el cambio de la representación, sino la representación misma.” F. Hölderlin, *op. cit.*, p. 147. El texto original se ha citado según F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe in fünf Bänden*, edición crítica de F. Zinkernagel, Leipzig, volumen 3, Leipzig, 1915, p. 331. Tanto en Antígona como en Edipo, Hölderlin observa que, “[e]n ambas piezas, la cesura la hacen las palabras de Tiresias. Él ingresa en el curso del destino como el que vigila sobre el poder de la naturaleza, que trágicamente arranca al hombre a su esfera de vida, al punto medio de su interno vivir, para llevarlo a otro mundo y lo arrastra a la esfera excéntrica de los muertos.” F. Hölderlin, *op. cit.*, p. 148. Se ha observado respecto de la cesura en la tragedia, según la entiende Hölderlin, lo siguiente: “La paradoja del significado de la tragedia consiste en que no significa ‘nada’. El significado genérico del signo, que debería garantizar una comprensión exitosa, se retrae en el momento de la cesura ‘pudiendo sobresalir su insignificancia [*Bedeutungslosigkeit*], el cero, lo vacío en el signo y, de ese modo, indicando el origen del sujeto, es decir, su origen en la experiencia del límite más extremo, la experiencia de la muerte’. El don [*Gabe*] divino, esa experiencia del límite en la cesura temporal, sobresale por lo tanto en cuanto interrupción contrarrítmica en ‘la pura palabra’ de la cesura. Mientras el signo no remite a ‘nada’, se puede hacer la experiencia de la temporalidad del dios, el cual fuerza al hombre, en el momento de su aversión [*Abkehr*] a una inversión [*Umkehr*] categórica.” A. Lemke, *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*, Wilhelm Fink, Múnich, 2002, p. 69. La cita incluye otra cita que, según figura en nota al pie, corresponde a K. Dahlke, “Der ‘Tod des Einzelnen’ im Zeichen der Zäsur”, en U. Beyer (ed.), *Hölderlin. Lesarten seines Lebens, Dichtens und Denkens*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997, pp. 51-74, p. 66.

¹²⁶⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 299/374.

Antes de ir a la pregunta, recordemos que en dicho inicio griego lo que rige es la *phýsis* a la que se pliega la *alétheia*: “El ente como tal es *phýsis*”.¹²⁶⁷ En torno a esa noción de ente se conforma el modo de existencia griego, cuya ‘autenticidad’, es decir, cuya fidelidad a ‘lo que se le ha otorgado’ y a ‘lo que se le ha encomendado’-¹²⁶⁸ pasa, como veíamos, por un no-preguntar esencial, ‘el no-preguntar por la *alétheia* como tal’ como ‘la tarea encomendada a ellos’.¹²⁶⁹ En cambio, a partir del fin de la metafísica lo que se las promete para el arranque de la filosofía tiene que ser esa verdad no desplegada aún, y no la *phýsis*: “Ya no se puede iniciar con la *phýsis*, pero sí hay que hacerlo con la *alétheia* [Nicht mehr mit *phýsis* anfangen und doch mit *alétheia*].”¹²⁷⁰

Por eso, porque el otro inicio, según nos dice la Historia del ser, ya no puede ser griego pero tiene que pasar por Grecia,¹²⁷¹ extraña aún más la pregunta que se hace Heidegger, a

¹²⁶⁷ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 121.

¹²⁶⁸ Sobre esto, *cfr. supra*, n. 1239. Además: “Lo auténtico no es sólo lo perteneciente y hecho a medida, por lo tanto, lo que corresponde a algo ya que está constantemente disponible [*Bestehenden*], sino al mismo tiempo: la medición en el establecimiento de la medida [*die Gemässheit in der Aufrichtung des Masses*], lo auténtico en el despliegue, fielmente a lo originario [*ursprungstreu*], el mantenerse de la originariedad [*Innehalten der Ursprünglichkeit*]. Pero, ¿qué significa aquí ‘originariedad’, qué se determina con ella? El hombre, el *ser humano* (instancia del ser-ahí) [*Inständigkeit des Da-seins*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 294/366-7. [trad. modif.]

¹²⁶⁹ *Cfr.* M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 129. Sobre esto mismo: “[L]os griegos aquí ya no preguntaron porque este preguntar hubiese estado *contra* su tarea más propia, y por eso no podía entrar en absoluto en su horizonte. El no-preguntar no fue consecuencia de una incapacidad, sino de la fuerza originaria para mantenerse firme en la determinación impuesta a ellos.” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 116.

¹²⁷⁰ M. Heidegger, “Reflexiones IV”, M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 191. [trad. modif.] Donde algo antes, se dice que “no podemos iniciar [*anfangen*] ya desde la *phýsis-alétheia*, sino que hemos sido catapultados más allá de este inicio [*Anfang*] y ya no podemos regresar”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 190. [trad. modif.]

¹²⁷¹ “I. Hoy, nuestro pensamiento tiene por tarea pensar lo pensado por los griegos de modo aún más griego.

J. Y comprender así mejor a los griegos que ellos mismos.

I. No, no es esto precisamente; pues todo gran pensamiento se entiende mejor a *sí mismo*, es decir, en los límites que le son asignados.” M. Heidegger, “De un diálogo del habla”, en M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 100. La mayor originariedad del otro inicio tiene que ver con el imposible despliegue de la pregunta por la verdad en los griegos. Siendo lo histórico algo relativo a la verdad -el ente entra en la historia en su patencia, en un determinado estar descubierto, es decir, en un ser verdadero-, los límites de lo griego han quedado más acá de la perspectiva histórico-esencial: “Pero los griegos eran históricos [*geschichtlich*], tan originariamente que la misma historia les permaneció aún oculta, es decir, no devino fundamento esencial de la configuración de su ‘ser ahí’ [*Gestaltung ihres ‘Daseins’*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 400/508. Respecto a este deseo de no ser ya más parte del ‘comienzo’ griego de la metafísica, leemos: “En una época que en cuanto a pensamiento y a fuerza de configuración ha perdido todos los criterios y todo posicionamiento [*Haltung*], y que ya solo se da cobijo [*sich schützt*] a base de destreza, ya solo puede ayudar una cosa: volver a traer ante nosotros lo más extraño, lo más sencillo, lo más grande del pensamiento griego, no para renovarlo, sino para que nosotros nos liberemos de lo anticuado, es decir, de lo que se nos ha vuelto usual y habitual, y para permitirnos barruntar lo que ha

renglón seguido de ese ‘ingreso al sitio instantáneo’ que pide para el otro inicio a la existencia: “¿Hasta qué punto tal cosa en la tragedia griega?”¹²⁷²

Pero, ¿no es ‘lo trágico’ algo esencialmente griego, no susceptible de transportar a nuestro final de la metafísica?¹²⁷³ Efectivamente, así es, pero, en no menor medida, lo trágico es también el espacio de ‘conflicto’ de la verdad -de una verdad de lo aparente-,¹²⁷⁴ es decir, el lugar propicio para la ‘confrontación’ (*Auseinandersetzung*) con la no-verdad, justamente el respecto en que queda sin desplegar la pregunta por la verdad según se plantea en el discurso filosófico que domina entre nosotros, en la estela de Platón:

“la *alétheia* no es sólo manifestabilidad de lo ente, sino que (así podemos captar más claramente el *alpha privativum*) es en sí misma una contra-posición [*Auseinandersetzung*]. [...] De la esencia de la verdad *forma parte* la no-verdad. El desencubrimiento, la superación del encubrimiento, no sucede propiamente si no es en sí una lucha original contra el ocultamiento. Una lucha *original* (no acaso una polémica): esto se refiere a aquella lucha que sólo por sí misma se *proporciona* su propio enemigo y adversario, ayudándole a convertirse en su *más aguda enemistad*. No-ocultamiento no es simplemente una orilla, y ocultamiento la otra, sino que la esencia de la verdad como desencubrimiento es el puente, o mejor dicho: *tender el puente a uno frente al otro*.”¹²⁷⁵

de servir de criterio [*das Fremdeste, Einfachste, Grösste des griechischen Denkens wieder vor uns zu bringen, nicht um es zu erneuern, sondern um uns vom Veralteten, d. h. üblich und geläufig Gewordenen zu befreien und das Massstäbliche ahnen zu lassen*].” M. Heidegger, “Reflexiones V”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros* (1931-1938). *Reflexiones II-VI*, p. 294. [trad. modif.]

¹²⁷² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 299/374.

¹²⁷³ Como dirá Heidegger algún año más adelante: “Está solamente la tragedia griega y ninguna otra además de ésta. Sólo la esencia del ser experimentada por los griegos tiene el carácter inicial de que ‘lo trágico’ se hace allí una necesidad.” M. Heidegger, *Parménides*, p. 117. En la misma línea, considera P. Ricoeur que “la tragedia griega no es en absoluto un ejemplo, en sentido inductivo, sino la manifestación súbita y total de la esencia de lo trágico; comprender lo trágico es repetir, en sí mismo, lo trágico griego, no como un caso particular de la tragedia, sino como su origen, es decir, a la vez como su comienzo y su auténtico surgimiento. [...] [L]a captación de la esencia, en su fenómeno griego, es la que permite comprender cualquier otra tragedia como semejante a la tragedia griega.” P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. esp. C. Peretti, J. Díaz y C. Meloni, Trotta, Madrid, 2004, p. 357.

¹²⁷⁴ “La unidad y el conflicto entre el ser y la apariencia fueron originariamente poderosos en el pensamiento de los tempranos pensadores griegos. Sin embargo, todo esto encontró su representación más elevada y pura en la tragedia griega.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 101.

¹²⁷⁵ M. Heidegger, *De la esencia de la verdad*, p. 95. En este texto, que corresponde al curso del semestre de invierno de 1931-2, distingue Heidegger esa caracterización de la noción de verdad de la que hace Platón: “La esencia de la *alétheia* no está aclarada [en la parábola platónica de la caverna], de modo que llegamos a la sospecha de que en Platón todavía no está, o ya no está, originalmente concebida. [...] [A]unque la parábola de la caverna versa sobre la *alétheia*, no lo hace de modo que ella venga a la luz *originalmente*, en su esencia: en la *posición de lucha* contra *krýptesthai phílei*, que se dice de la *phýsis* (del ser), es decir, contra el ocultamiento en general, y no sólo contra lo falso, la apariencia. Pero si esto es así, entonces en Platón ya se está perdiendo la experiencia fundamental de la que surgió la palabra *a-*

Desde esta perspectiva de una ‘confrontación’ (*Auseinandersetzung*), pasa a primer plano la pérdida de la experiencia de la verdad en el desenvolvimiento del ‘pensar poético’. Lo que Heidegger echa en falta en Platón es lo que K. Reinhardt ya había encontrado en Parménides: la pertenencia a la verdad del carácter del no.¹²⁷⁶ Si bien, en la forma de expresión ‘cuasi-mítica’ del inicio griego, la ‘confrontación interrogante’ con lo ente deja sin desplegar el ‘carácter del no’ como algo del ser mismo.¹²⁷⁷ Sobre ese resquicio parmenídeo se montará uno de los nervios centrales de *Ser y tiempo*, obra posible, por otra parte, sólo gracias al carácter ‘prometeico’ de la existencia, con el que nos topamos en este pasaje:

“La verdad (el estar al descubierto) debe empezar siempre por serle arrebatada [*abgerungen*] al ente. El ente es arrancado [*entrissen*] al ocultamiento [*Verborgenheit*]. Todo estado fáctico de descubrimiento es siempre algo así como un robo [*Raub*]. ¿Será un azar que los griegos, para decir la esencia de la verdad, usaran una expresión *privativa* (*a-létheia*)? [...] Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, el del descubrimiento [*Entdecken*] y el del ocultamiento [*Verbergen*], no significa sino que el Dasein ya está siempre en la verdad y en la no-verdad. El camino del descubrimiento sólo se

létheia. La palabra y su fuerza semántica están ya de camino hacia un empobrecimiento y una superficialización.” M. Heidegger, *op. cit.*, p. 96.

¹²⁷⁶ La obra de K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, de 1916, es una de las pocas obras citadas en *Ser y tiempo*, aunque la referencia allí dice menos de su influencia que en otro lugar. En la obra magna, que pivota sobre la copertenencia entre la verdad y la no-verdad, se dice de Reinhardt que “ha comprendido y resuelto por primera vez el problema tan debatido de la conexión de las dos partes del poema de Parménides, aunque sin mostrar en forma explícita el fundamento ontológico de la conexión de la *alétheia* con la *dóxa*, ni su necesidad.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 243 n. En otro texto del año 26, se destaca de la interpretación de Parménides que hace Reinhardt ese vínculo esencial de la verdad con la no-verdad, con el que rompe, de paso, con la interpretación más extendida sobre el inicio del pensar, poniendo en solfa la contraposición usual entre Parménides y Heráclito: “Las investigaciones de Reinhardt lograron que las interpretaciones vigentes hasta ahora en la doctrina hayan comenzado a retroceder, no solo respecto a la relación de Parménides con Heráclito, sino también en el interior de la filosofía eleática misma [...] Reinhardt ha demostrado con sólidos argumentos que estas interpretaciones no son plausibles, y a la vez ha hecho un aporte positivo señalando una nueva posibilidad, aunque sin dar con el núcleo efectivo de la verdadera problemática. Según él, la segunda parte del poema [de Parménides] constituye una pieza esencial de la teoría parmenídea del conocimiento. ¡‘Teoría del conocimiento’ en la filosofía griega -atención! El problema de la verdad se encuentra aquí en una relación muy estrecha con el problema del ser. Al ser de la verdad pertenece esencialmente la no-verdad. Prueba de que el error tiene su razón: por qué camino ha venido al mundo. La no-verdad presupone para él la posibilidad más propia de la verdad. No lo que cambia y deviene, sino la *doxa misma* como perteneciente a la verdad.” M. Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. esp. G. Jiménez, Waldhuter, Buenos Aires, 2014, pp. 83-5.

¹²⁷⁷ La pregunta por el ente arranca en “la forma cuasi-mítica [*fast noch mythischen Form*] de que la verdad como diosa lleva a la decisión ante las vías del preguntar y guía a la correcta, como ocurre en Parménides. La interrogante confrontación con el ente en su totalidad queda fija y sólidamente asentada en su propia vía, que se despliega en medio de este ente.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 408-9. [trad. modif.]

alcanza en el *krínein lógo*, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos [*im verstehenden Unterscheiden beider und Sichentscheiden für den einen*].”¹²⁷⁸

6.5.2 El concepto en el proyecto histórico-esencial

Siendo el decir conceptual el medio en el que se tiene que mover lo filosófico, es preciso detenerse un momento en qué noción de concepto maneja Heidegger que pueda dar cuenta de esta ‘verdad como un robo’. Hay que aclarar, en primer lugar, que la necesidad del concepto filosófico de avenirse con esa noción conflictiva de verdad de lo más temprano del pensar inicial de los griegos es el intento de captar lo inicial del pensar y no una recuperación de Grecia.¹²⁷⁹

¹²⁷⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 242-3. Sobre este mismo carácter de ‘robado’ de lo ente: “Los griegos entienden la verdad como un robo [*Raub*] que tiene que arrancarse al ocultamiento en una confrontación en la que, precisamente, la *phýsis* trata de ocultarse. La verdad es la más íntima confrontación del ser humano con el conjunto de lo ente mismo. [...] La verdad misma es un robo, no es algo que simplemente esté allí, sino que en tanto que desencubrimiento exige al cabo la intervención del hombre entero. La verdad está conjuntamente enraizada en el destino de la existencia humana. Ella misma es algo oculto, y, en cuanto tal, lo superior. Por eso dice Heráclito: *armoníē aphanēs phaneros kreíttōn*. ‘Superior y más poderosa que la armonía que está manifiesta a la luz del día es la que no se muestra (la oculta).’” M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 55. Sobre esta noción de verdad como ‘robo’ o ‘rpto’, cfr. F. Jaran, “Mirar a la metafísica a la cara: El pensamiento metafísico como pensamiento comprensivo”, *Studia Heideggeriana*, 8, 2019, p. 7-23, p. 15

¹²⁷⁹ La atención a los griegos por parte de Heidegger no busca una vuelta a ellos: “Heidegger lee fragmentos de los griegos. Grecia comparece, así, al lado de Hölderlin, no como resultado de una evocación romántica y fantástica de lo que se ha perdido y se pudiera recuperar. Heidegger lee a Grecia, no recupera Grecia.” A. Leyte, *Heidegger*, p. 282. Efectivamente, no se trata de rehacer el modo de existencia griega, pero si se vuelve a los griegos no se hace tampoco por ver ahí un modelo al que recurrir, huyendo de lo actual. No hay en lo que de Grecia busca Heidegger una ‘historia monumental’, en el sentido en que la entiende Nietzsche. Ciertamente, tras el diagnóstico de un presente devastado por la técnica bien podría encajar en el sentir de Heidegger, que es sin duda “alguien que necesita actuar y esforzarse”, el modelo de historiador que Nietzsche asociaba a esa ‘historia monumental’: “Nuestro tiempo es tan malo, como dijo Goethe, que el poeta no encuentra a su alrededor ninguna naturaleza adecuada.” F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, trad. esp. G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 52. En ese caso, Grecia salvaría al pensador alemán que, “mediante la utilización de la Historia, logra escapar de la resignación. [...] Pues su mandato reza así: lo que fuera capaz una vez de dar una mayor dimensión y una realidad más hermosa al concepto de ‘hombre’, ha de estar también eternamente presente, tiene que ser posible eternamente. [...] Simplemente: extrae de ella [de la consideración monumental del pasado] la idea de que lo grande alguna vez existió, que, en cualquier caso, fue *posible*, y, por lo tanto, también quizá sea posible de nuevo.” F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 53-55. La Historia del ser no va a Grecia con esas miras. Pero tampoco considera que el capítulo Grecia esté cerrado sobre sí. Volviendo sobre la cita de Leyte: “Heidegger lee a Grecia, no recupera Grecia. Pero lo hace, al igual que Hölderlin, a partir del reconocimiento de que Grecia se ha perdido. En efecto, nosotros nos encontramos del otro lado, en la modernidad.” *Ibid.* Más bien, lo que se busca en Grecia es ese estar ya perdida porque es eso lo que hace posible, en su condición de lo otro irrecuperable para nosotros, la grandeza de lo inicial, que consiste en mantenerse en la discrepancia con lo otro y, así, ser lo propio también lo otro de sí mismo

El concepto filosófico en el proyecto ontológico-fundamental, y ya antes, en su condición de indicativo-formal,¹²⁸⁰ no puede considerárselo como un concepto ‘genérico’,¹²⁸¹ pero tampoco va a poder ser, en clave histórico-esencial, un concepto del discurso filosófico autofundamentador, es decir, ese ‘concepto fundamental’ que solía aparecer en la Ontología fundamental cuando se hacía hincapié en que el fondo de lo científico lo aguantaba lo filosófico. El concepto no va a entenderse ya como lo que ‘transpone’ (*versetzt*) y sostiene por sí solo a la existencia, como ‘lo constitutivo’ en toda interpretación y comprensión de la existencia, que queda así ‘presa’ del concepto.¹²⁸² Más bien, será aquel concepto que es ‘fundamental’ porque surge, él mismo, a partir de una suerte de ‘pasión’ del pensar. En esa perspectiva, a lo conceptual no le corresponde ‘transponer’ en la existencia sino que en el concepto tiene que quedar recogido el carácter de verse transpuesta, desplazada, la existencia misma. El ámbito propio de dicha ‘transposición’ (*Versetzung*) ya no es el del ‘concepto fundamental’ sino el de la ‘tonalidad fundamental’ en la que aquel arraiga -y en virtud de la cual se podrá entender que, por ejemplo, para los griegos la ciencia fuese su pasión esencial-.¹²⁸³

-por eso, “la filosofía es siempre un inicio y exige la superación de sí misma [*Überwindung ihrer selbst*]”, M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 47/37. [trad. modif.] En torno a este punto, es interesante el modo en que J. Derrida expone la interpretación ‘esencialista’ que de Grecia habría hecho Heidegger, en una crítica que bien podría atribuírsele al propio Heidegger; a ése que tanto ha insistido en buscar lo propio en lo extraño: “En este ejemplo [refiriéndose Derrida a la resistencia de un resto no discursivo a la plena identificación del sistema] se siente uno, por razones esenciales, originariamente desposeído del griego, de los griegos, de ‘sus’ griegos. Y esta desposesión debió ocurrirles también a ellos desde el origen, es decir, antes y fuera de la originariedad que algunos (a veces Nietzsche o Heidegger) sueñan a su respecto, antes incluso de que los demorados que somos no puedan ni siquiera intentar en vano reapropiárselos. Si somos todavía o ya griegos, nos-otros somos también herederos de aquello que los volvía ya otros que ellos mismos, y más o menos de lo que ellos mismos creían.” J. Derrida, “Nos-otros griegos”, en B. Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Manantial, Buenos Aires, 1994, pp. 183 -199, p. 190.

¹²⁸⁰ Cfr. *supra*, n. 264.

¹²⁸¹ Cfr. *supra*, n. 461.

¹²⁸² Algo que sí podría desprenderse de lo siguiente: “Un ‘concepto’ no es un esquema, sino una posibilidad de ser, del momento, esto es, constituye ese momento: un significado producido, extraído; un concepto muestra [*zeigt*] el *haber previo*, es decir, transpone [*versetzt*] a la experiencia fundamental; muestra la *conceptuación previa*, es decir, exige un cómo del hablar y preguntar a algo por otra cosa [*Befragens*]; es decir, transpone [*versetzt*] en la *existencia* según su tendencia a la interpretación y preocupación. Los conceptos fundamentales no son añadidos posteriores sino que llevan anticipadamente [*vor-tragend*]: tienen a su manera la existencia en sus manos [*Dasein in den Griff nehmen in ihrer Weise*].” M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pp. 34-5 [trad. modif.].

¹²⁸³ M. Haar ha llamado la atención sobre el papel de la ‘tonalidad’ (*Stimmung*) en la filosofía heideggeriana: “La *Stimmung* no piensa la totalidad pero hace posible que ocurra. [...] La *Stimmung* posibilita el comienzo mismo del pensar como una experiencia del ser, una experiencia en la que la existencia está desplazada, descentrada. [...] La *Stimmung* es el preludio del pensar en cuanto algo que se pone en marcha a partir del ser. Permite así, en la angustia, hacer la experiencia de que la esencia del pensar no es preguntar por el ser sino estar puesto en cuestión por éste. La *Stimmung* posibilita el

Si vamos a los textos de la Metaontología, en los que se capta el preguntar ‘metafísico’ de un modo ‘positivo’ en la filosofía heideggeriana -pues la metafísica es ahí considerada como un ‘preguntar abarcante’ y, en cuanto tal, situada en la antípoda de la dialéctica como lo carente de pregunta’ (*fraglos*)- veremos que se expone en esos años algo que luego será con lo que se construyen los *Aportes*, en los que se habla del arraigo en la ‘tonalidad fundamental’ del que han menester el concepto y la palabra.¹²⁸⁴ De ahí, que lo que le dé forma y ordenación a ese texto sean las ‘tonalidades conductoras’ (*Leitstimmungen*) -y no tanto una problemática filosófica u otra- y que, por eso, tal como veremos, esta obra no se vea como ‘producción propia’ del hombre sino como el fruto del padecimiento del pensar llevado a concepto, cosa que queda señalada en los ‘ensamblajes’ (*Fügungen*) que componen el texto. A ellos les corresponde constitutivamente el carácter del ‘no’, en cuanto se hace la experiencia de una denegación a las consideraciones, parciales e ilimitadas, de lo ente según encaja en el mundo de la técnica y en el de la metafísica.

Yendo ya al curso del año 29-30, a partir de lo que se dice ahí podemos poner en perspectiva el estilo histórico-esencial de los *Aportes*, en lo tocante a su peculiar decir conceptual. De ese curso, ya hemos visto que la metafísica se consideraba un preguntar por el ente en su totalidad en el que se incluía en la pregunta a aquel que pregunta.¹²⁸⁵ En dicha consideración, se llevaba a cabo un desplazamiento respecto de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo de la que surge la consideración metafísica de lo ente y de lo humano. Ahora, “los conceptos fundamentales de la metafísica y los conceptos de la filosofía” nos mueven desde esa distinción hacia un ámbito “en el que nosotros lo que concebimos no lo representamos [*was wir begreifen, nicht vorstellen*], sino en el que nos movemos en un comportamiento [*Verhalten*] totalmente distinto, que originalmente es fundamentalmente diferente de cualquier modo científico.”¹²⁸⁶ Más en concreto, es el ‘preguntar’ metafísico tal como lo caracteriza aquí Heidegger el que es ‘conceptualmente abarcador’ (*inbegrifflich*):¹²⁸⁷ “Pero que el preguntar metafísico es un preguntar conceptualmente abarcador [*inbegriffliches Fragen*] no lo entenderemos mientras no nos hayamos dejado poner realmente en cuestión en conjunto mediante un preguntar real [*als wir uns nicht durch ein wirkliches Fragen ins Ganze*

pensar como un verse sorprendido [*sur-prise*] por el ser.” M. Haar, *La fracture de l’Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994, p. 229.

¹²⁸⁴ “[L]a tonalidad fundamental *entona* al ser-ahí y con ello al *pensar* como proyecto de la verdad del ser en la palabra y el concepto [*die Grundstimmung stimmt das Da-sein und damit das Denken als Entwurf der Wahrheit des Seyns im Wort und Begriff*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 35/21. [trad. modif.]

¹²⁸⁵ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 433.

¹²⁸⁶ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, p. 32. [trad. modif.]

¹²⁸⁷ El término ‘compendio’ o ‘concepto abarcador’ (*Inbegriff*) aparece citado por Heidegger tal como lo encuentra en algunos pasajes kantianos -en los distintos contextos en los que se usa el término, ese ‘In-’ remite a una noción de ‘totalidad’ de ‘lo abarcante’, cfr., por ejemplo, en *KrV* A 419/B 447 o en *KU* B XV-.

wirklich in Frage stellen lassen]”¹²⁸⁸, es decir, mediante un preguntar “desde” la metafísica, como ‘actitud’ y ‘acción’ (*Handeln*) y no meramente “sobre” la metafísica, como disciplina.

Y para dar cuenta de ese estar ya dentro de la pregunta, de ese modo de habitar el mundo que es el estar todo puesto en cuestión -donde el pensador, no sólo es el ‘ente que pregunta’ sino que, a la vez, está en ‘lo preguntado’ mismo- para eso, destapa Heidegger una distancia entre lo poético y lo filosófico. Así, localizando desde dónde habla la poesía acerca de la filosofía -en este caso, por boca de Novalis-, establece una distancia en la vecindad de ambos territorios, en la que la ‘inquietud del no’ es lo que delimita al pensar que trata de decir el ser, cuando ese pensar es un ‘preguntar que concibe’. El decir conceptual de la filosofía ‘dice’ el ser preguntando por él; la interrogación es su lenguaje, pero es un cuestionarse que arranca de la experiencia de una denegación:

“En una ocasión dice Novalis en un fragmento: ‘La filosofía es en realidad nostalgia [*Heimweh*],¹²⁸⁹ un impulso de estar en todas partes en casa’. Curiosa definición, romántica desde luego. [...] La filosofía sólo puede ser tal impulso si nosotros, que filosofamos, en todas esas partes *no* estamos en casa [*Ein solcher Trieb kann Philosophie nur sein, wenn wir, die philosophieren, überall nicht zu Hause sind*]. [...] ¿Qué es esta inquietud del no [*Unruhe des Nicht*]? La llamamos la *finitud*. [...] Hemos tratado de interpretar estas palabras [de Novalis]. Hemos intentado *extraer* algo de ellas. Allí resultó que esta exigencia de estar *en todas partes* en casa, es decir, existir *en el conjunto* de lo ente, no es otra cosa que un preguntar peculiar por aquello que significa este ‘en conjunto’ que llamamos *mundo*. [...] Así resultó que este preguntar que concibe [*dieses begreifende Fragen*] se fundamenta al cabo en una *conmoción* [*Ergriffenheit*]¹²⁹⁰ que tiene que determinarnos, y sólo en función de la cual podemos concebir y somos capaces de aprehender aquello por lo que preguntamos. Toda conmoción arraiga en una tonalidad [*Alle Ergriffenheit wurzelt in einer Stimmung*]. Al cabo, lo que Novalis llama la *nostalgia* [la falta de hogar] es la *tonalidad fundamental del filosofar* [die Grundstimmung des Philosophierens].”¹²⁹¹

Bien, vemos cómo la experiencia de un ‘preguntar abarcador’, siendo un ‘preguntar que concibe’, es el lugar propio del decir conceptual. Es decir, la perspectiva de la totalidad de los ‘conceptos

¹²⁸⁸ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, p. 85.

¹²⁸⁹ Literalmente: que nos duele el hogar, su falta: ‘*desiderium patriae*’. Cfr. “HEIMWEH, n.”, Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=H05548>>, abgerufen am 05.12.2021.

¹²⁹⁰ Siguiendo el Grimm: ‘*commotio, stupor*’. Cfr. „ERGRIFFENHEIT, f.”, Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=E07601>>, abgerufen am 05.12.2021.

¹²⁹¹ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 28-31. [trad. modif.] Sobre esto mismo, cfr. *infra*, n. 1375.

fundamentales' -"[c]ada uno de ellos concibe el conjunto en sí: son *conceptos abarcadores* [Inbegriffe]"-,¹²⁹² les exige mantenerse en la interrogación 'desde' cierto planteamiento en el que ya se está, en la que le va a la existencia su ser, y no afirmar algo 'sobre' algo que esté puesto ahí delante. Dicho preguntar desplaza la distancia sobre la que gira el discurso filosófico, aquel que se guía por la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, y la lleva de lo conceptual a lo tonal, siendo esto último 'lo fundamental'.¹²⁹³ En efecto, es en lo tonal donde el carácter 'conflictivo' de la verdad, donde la 'lucha contra el ocultamiento' se puede captar. Ahora bien, para ello, es preciso dejar de considerar lo conceptual como 'lo abarcante', en el sentido antes referido, es decir, algo así como un 'horizonte' que delimita, que le pone 'cerco' al preguntar,¹²⁹⁴ y verlo de un modo más afín a su lugar propio -el de la pregunta que rompe y abre una distancia con su preguntar-. Es decir, como un verse 'traspuesta' la existencia, desplazada y 'expuesta' a la intemperie de lo ente en su totalidad en la que ya no rige 'mundo', en la que lo ente es algo extraño a 'nuestro' lenguaje, algo ajeno a la familiaridad en que se habita.

Con el 'concepto abarcador', o 'compendio', ya no se remite con ese 'abarcador' a lo familiar para una existencia confiada, en tratos con un mundo que es el suyo. Esto conceptual que así surge,

¹²⁹² M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 32. Y sigue, ahí mismo: "Pero son conceptos abarcadores aún en un segundo sentido, igual de esencial que el primero y relacionado con él: cada uno de ellos concibe siempre en sí al hombre concipiente y a su existencia, no posteriormente, sino de modo que ellos no son aquello sin esto, y al revés. Ningún concepto del conjunto sin concepto abarcador de la existencia filosofante." *Ibid.* Por lo tanto, "se trata de un preguntar que 'conceptúa' el conjunto del ente y que, a la vez, 'incluye' al ser humano y a su *Dasein*. [...] Este carácter vinculante de la filosofía, es decir, el hecho de que el ser del propio *Dasein* se tenga que incluir en el preguntar sobre el ser mismo, constituye un rasgo característico tanto de la ontología fundamental como de la metafísica del *Dasein*." F. Jaran, *Mirar a la metafísica a la cara: El pensamiento metafísico como pensamiento comprensivo*, p. 11.

¹²⁹³ Allí donde, en adelante, hable Heidegger de 'conceptos fundamentales' no será en la consideración de que el llegar a concepto sea la ejecución de un pensar cuyo movimiento arranque de él y cristalice en lo fundamental, ni será el movimiento de abarcar lo ente y la existencia de consuno sino la experiencia de verse abarcado y desbordado el concepto mismo por eso fundamental. En ese 'llegar a concepto' lo que 'lo fundamental' indica es que no se trata ya ahí de algo sólo del pensar -o, según cierta consideración, del hombre- sino que es el lugar de encuentro al que el pensar ha sido 'traspuesto' por algo indomeñable para él. Así, leyendo en el curso del año 41: "'Conceptos fundamentales', a secas, nos dice esto: concebir el fundamento del ente en total. Pero concebir no sólo mienta el que nos dignemos representar el fundamento y tengamos pensamientos sobre ello. Cuando concebimos algo, también decimos que algo ha brotado ante nosotros [*uns etwas aufgegangen*]. Pero en ello radica todavía mucho más; a saber: que somos transpuestos [*versetzt sind*] a lo brotado y que continuamente seguimos estando determinados por ello. De ahí que, para nosotros, 'con-cebir' el fundamento signifique ante todo esto: que estamos comprendidos en la esencia del fundamento por él mismo y que en nuestro saber somos interpelados [*ausgesprochen*] por él. El *con-cebir* se nos anuncia como un *estar-com-prendido* [Ein-begriffen-sein] en la 'esencia' del fundamento." M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 51. [trad. modif.]

¹²⁹⁴ Esto 'abarcador' se piensa a la altura de la Metaontología en parangón con la consideración del 'horizonte' como delimitación de lo extático. Del "carácter de horizonte del éxtasis", punto problemático en *Ser y tiempo*, se dirá en el curso del año 28 que "el horizonte, de *orídein*, no está relacionado primariamente con el mirar y el intuir sino que quiere decir simplemente y en sí lo que delimita y cerca, el *cerco*." M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 242.

de la tonalidad de un no estar en casa en ninguna parte, deja, por tanto, de encajar dentro de lo que en *Ser y tiempo* era el carácter del ‘estar-en’ (*In-sein*).¹²⁹⁵ La perspectiva del ‘estar-en’ queda truncada cuando se trata de captar un conflicto constitutivo en lo que se tenía por verdadero de suyo. El preguntar que así concibe acarrea una exposición a lo ente que es un extrañamiento y ya no lo familiar del *In-sein*. El ‘en-’ (*in-*) se adhiere ahora a una ‘instancia’ (*Inständigkeit*) y agavilla lo ente atravesado en su totalidad por una brecha: El ‘en-’ (*in-*) de la *in-stantia*¹²⁹⁶ es un mantenerse en la ‘impugnación’ o ‘réplica’ (*Bestreitung*) a eso conflictivo e irresoluble a lo que alude la ‘confrontación’ de la verdad con la no-verdad como algo suyo. Confrontación que sólo fugazmente vio la luz y de cuyo encubrimiento se alimenta la metafísica.¹²⁹⁷ Leyendo los *Aportes*, ese ‘in-’ del ‘concepto abarcador’ (*Inbegriff*) aparece en una clave distinta del pensar:

“Concepto es aquí originariamente ‘concepto abarcador’ [*Inbegriff*] y éste en primer lugar y siempre referido al apresar conjunto que acompaña al giro en el acontecimiento propio [*auf den mitgehenden Zusammengriff der Kehre im Ereignis*]. [...] Concepto-abarcador [*In-begriff*] no es aquí nunca el englobar [*Ein-begreifen*] en el sentido del abarcar según el género, sino que mienta el saber que procede de la instancia y eleva la intimidad del giro a la aclarante ocultación [*das aus der*

¹²⁹⁵ “El estar-en [*In-sein*] no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están ahí, como tampoco el ‘en’ originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; ‘in’ (en alemán) procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; ‘an’ significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo (hacer) algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. [...] ‘*ich bin*’ (‘yo soy’) quiere decir, a su vez, *habito*, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. ‘Ser’ como infinitivo de ‘yo soy’, e.d., como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo.*” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 80-1.

¹²⁹⁶ “Estar-en más bien como *in-stantia* [*In-Sein vielmehr als In-ständigkeit*] -desde la réplica [*Bestreitung*] del (acontecimiento propio). [...] El estar en con instancia debe superar lo existencial, es decir, si no surge de la ‘intimidad’, el discurso sobre el ‘estar en’ debe desaparecer.” M. Heidegger, *GA 82: Zur eigenen Veröffentlichungen*, p. 72. Lo que habría, entonces, que desgajar es el prefijo (*In-*) de la raíz (*Sein*), es decir, “la ‘in-idad’ misma (*der Inheit selbst*)”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 80. En esto ha reparado A. Schnell que, hablando de la estructura del ‘estar-en-el-mundo’ (*In-der-Welt-Sein*), dice que “el punto decisivo tiene que ver con eso que, precisamente en esta estructura, ‘vincula’ a la existencia y el mundo, es decir, el ‘estar en’ (*In-Sein*). Acerca de este asunto, Heidegger subraya que “[h]ay que sacar a la luz la constitución ontológica de la in-idad misma (*der Inheit selbst*)”. En esta indicación, que no se ha tenido en general muy en cuenta, cristaliza no sólo el programa de *Ser y tiempo* sino también el de los *Aportes a la filosofía*: desvelar el significado filosófico fundamental de esa dimensión, de la ‘esfera inmanente’, de la apertura, posibilitando así que la existencia humana capte lo que, en su error, está en la cercanía del ser. Según nuestra tesis, éste es el significado de *Inheit*, el cual indica un cambio de perspectiva entre *Ser y tiempo* y los *Aportes a la filosofía*.” A. Schnell, “*Ereignis et Da-sein dans les Beiträge zur Philosophie*”, p. 169.

¹²⁹⁷ Sobre la fugacidad del paso de la verdad por la historia, ya hemos visto que acerca de la *alétheia* como ‘ocultamiento/desocultamiento’ se decía, en el año 28-9, que “sólo en esa primera acuñación verbal en la que los griegos se expresaron sobre la verdad, brilló por un instante tal luz sobre esa esencia de la verdad atravesada por la negación.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 88.

Inständigkeit kommende und die Innigkeit der Kehre in die lichtende Verbergung hebende Wissen].”¹²⁹⁸

Lo que domina aquí en el ‘in-’ será sobre lo que se asiente el proyecto histórico-esencial: no la experiencia de acogimiento en el regazo del discurso filosófico sino que, partiendo de la noción de ‘intimidad’ (*Innigkeit*) según la entiende el ‘poetizar pensante’ de Hölderlin, el prefijo ya no indica una integración que aferre en un mismo territorio al ente por el que se pregunta y al ‘ente que pregunta’, sino que está señalando, en el concepto mismo, la pugna irresoluble que constituye eso conceptual y que sólo se da en la tensa y sostenida distancia de una ‘aclarante ocultación’, como la que hay entre verdad y no-verdad; entre ser y ser-ahí; entre tierra y mundo, o entre lo divino y lo humano. Dicho verse compuesto el lenguaje filosófico -el de Heidegger- por terminología ajena -la de Hölderlin-, se puede rastrear en palabras como la de esa ‘instancia’ (*Inständigkeit*), mentada en dirección a la ‘intimidad’ y que, en cuanto es “el ámbito del hombre fundado en el ser-ahí”,¹²⁹⁹ mantiene en tensión la distancia entre ambos; o, también, en palabras como ‘seña’ (*Wink*), de la que se ha hablado anteriormente, en la que es la tensión y la brecha lo que, en el tiempo del tránsito, da ‘estabilidad’ a la existencia.¹³⁰⁰

Ahora bien, que se tenga que ir tras de la ‘imagen poética’ para extraer lo conceptual no pone en peligro el específico modo de decir el ser de la filosofía, habida cuenta de que incluso en el poetizar, refiriéndonos al de Hölderlin, Heidegger se orienta por aquello que queda como ‘lo no dicho por indecible’, por los límites de su expresividad, antes que por lo expresado y por el modo de expresión.¹³⁰¹ Para él, en la poesía cuenta más, ya lo hemos dicho,

¹²⁹⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 67/64-5. [trad. modif.].

¹²⁹⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 243/298. Si en el ‘estar-en’ (*In-Sein*) se trataba de captar el fenómeno del mundo en el que habitamos, en la ‘instancia’ se trata de captar la exposición a lo ente de la que tiene que surgir mundo. Esto obliga a Heidegger a pensar lo extático del instante no dentro de lo horizontal sino en un ‘sitio’ (*Stätte*, *stásis*) para la decisión acerca de lo ente: “Con la captación del ser-en-el-mundo propio, pensada desde el acontecimiento propio, se modifica el instante. Se convierte en ‘sitio-instantáneo’ [*Augenblicksstätte*] de la decisión. El ser ahora usa al hombre, lo expone a la indigencia del abandono del ser, lo deja entonado finalmente en el espanto [*Ent-setzen*] y lo lleva por el camino de una meditación. El instante ya no es más aquél de la decisión, que surgía del cuidado por el más propio poder ser sí mismo [*Selbstseinkönnen*] sino el instante de la decisión referido epocalmente a un pensar meditativo, que se inaugura en lo destinal del ser así como en la preparación para la fundación de la verdad del ser, para su resguardo en lo ente por medio de la obra [*Bergung im Seienden durch das Werk*].” R. Thurnher, “*Zeit und Sein im Licht der Beiträge zur Philosophie*”, p. 113.

¹³⁰⁰ “[L]a vacilante denegación [*zögernde Versagung*] es la seña en la que queda atrapado [*erwunken wird*] el ser-ahí, precisamente, la estabilidad [*Beständnis*] del ocultamiento que despeja, y eso es la oscilación del giro [*Schwingung der Kehre*] entre el llamamiento [*Zuruf*] y la pertenencia, el acontecimiento apropiador [*Er-eignung*], el ser mismo.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 303-4/380. [trad. modif.]

¹³⁰¹ En su lectura de los poemas holderlinianos, tan denostada por Adorno, Heidegger -que está interpretando la angustiosa indigencia holderliniana dentro de la indigencia carente de angustia de la Modernidad en la que nos encontramos- advierte que “tampoco es lícito que escudriñemos en el nexo de imágenes de nuestra poesía, en pos de su gran potencial de fuerza esclarecedora, sino por el

la “palabra silenciosa”¹³⁰² que la ‘imagen’ o, más claramente, que cualquier intento de estetización de lo filosófico, que sería de algún modo una operación inversa de asimilación: la de lo filosófico en lo poético.¹³⁰³

En cualquier caso, lo que interesa es lo que comporta para la filosofía de Heidegger el atenerse a nociones como la de ‘intimidad’ de la poesía holderliniana y que ponen de fondo a la tonalidad como el ámbito en el que arraiga el decir conceptual. Leemos, del curso del año 34-5, dedicado a Hölderlin: “‘Intimidad’ no significa aquí una mera ‘interioridad’ (*Innerlichkeit*) de la sensibilidad, en el sentido del encerrarse-en-sí de una ‘vivencia’. [...] Todo lo contrario: nombra, en primer lugar, la suprema fuerza de la existencia. En segundo lugar: esta fuerza se acrisola desde el fondo al sostener las más extremas disputas del Ser. Brevemente dicho: el entonado, consciente instalarse y dirimir las disputas esenciales de lo que, en el enfrentamiento, tiene una unidad originaria, lo ‘armónicamente enfrentado’”.¹³⁰⁴ El ámbito para esa armonía conflictiva a la que remite la intimidad, y con ella, lo conceptual como *In-begriff*, es, como se ha dicho antes, el de la tonalidad fundamental:

“La tonalidad fundamental [*Grundstimmung*] es originaria, ante todo, no porque conforme externamente las más extremas oposiciones, la decidida renuncia y el incondicional perseverar, sino porque los deja surgir unitariamente [*einheitlich entspringen lässt*] desde una esencia originariamente primordial de la temporalidad. La cohesión, originariamente una de las más amplias disputas [*Der ursprünglich einige Zusammenhang der weitesten Widerstreite*] es lo que Hölderlin llamó, especialmente en su época tardía, con una palabra propia: ‘Intimidad’ (*Innigkeit*).”¹³⁰⁵

Dejaremos señalado en este punto el paso al proyecto histórico-esencial como el giro en la consideración del lugar en el que la existencia se desplaza, se ‘transpone’ (*versetzt*), hacia la totalidad del ente. Este lugar es el de la tonalidad fundamental, la cual es “lo menos subjetivo de todo”, y es “por el contrario, una transposición [*Versetzung*] originaria a la amplitud del ente y la profundidad del Ser. El entrar-en-sí [*In-sich-gehen*] del hombre no significa aquí ocuparse y embobarse en sus vivencias privadas, sino que entrada [*Eingehen*] significa salida [*Herausgehen*] a la exposición al ente patente.”¹³⁰⁶

contrario: debemos intentar apropiárnosla en su fuerza velante. Se inaugura aquí una nueva mirada a la esencia de la verdad, que es propia de una poesía tal y, por ende, a la esencia del lenguaje poético originariamente instaurados. Si tomamos ya, y en general, el lenguaje por su capacidad expresiva, entonces éste no debe, precisamente aquí, expresar, sino dejar no dicho lo indecible y, ciertamente, en él y a través de su decir.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, pp. 110-1.

¹³⁰² M. Heidegger, *Parménides*, p. 151.

¹³⁰³ En las antípodas, por lo tanto, de una “mitología de la Razón”, *cfr. supra*, n. 505.

¹³⁰⁴ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 109. [trad. modif.]

¹³⁰⁵ *Ibid.* [trad. modif.]

¹³⁰⁶ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 127. [trad. modif.]

Hay un giro respecto a lo que la metafísica significaba en la Metaontología, una vez que el decir filosófico tiene que hablar con palabras de la poesía para poder pensar. Entonces, el movimiento abarcante del concepto metafísico se capta como una vana pretensión, precisamente porque en el arraigo en la tonalidad ya advertido allí es donde ‘se captan las determinaciones del ser en lo ente’, habida cuenta que es donde confluyen ‘la amplitud del ente y la profundidad del ser’, lo desoculto y el ocultamiento que se oculta en el desencubrimiento. Se trata, así pues, de atender en el concepto a esa tonalidad en la que arraiga y que nos da la clave para captar en el ente lo histórico: “*La filosofía pertenece a la historia del ente [Die Philosophie gehört in die Geschichte des Seienden]*, ahí es donde tiene su parte medida: mantener abierta la dignidad de la esencia, afirmar la contundencia de la claridad del concepto y, haciendo eso, conservar la amplitud y la profundidad de las grandes tonalidades [*die Härte der Klarheit des Begriffs zu behaupten und darin die Tief-Weite der grossen Stimmungen zu bewahren*].”¹³⁰⁷

Cuando la pretensión de abarcar y amalgamar en el ‘concepto abarcante’ es sobre algo que se destapa como constitutivamente conflictivo, entonces el hilo que hay que seguir en lo metafísico es el de la imposibilidad de síntesis. Lo que en la metafísica se advierte, al enfocar en el tramo que va del concepto a su raíz tonal, es una historia en la que el concepto apunta a ‘lo inconceptuable’, a lo callado y a lo oculto que la verdad no desplegada como pregunta va a destapar en el proyecto histórico-esencial, aún en ciernes cuando se dice lo siguiente:

“Filosofar: *desencadenar el acontecer del ser configurándolo* [ausbildende Auslösung des Seinsgeschehnisses]. Erigir la verdad por delante de lo verdadero, transformando la ‘verdad’ que nos sobreviene transmitida por tradición [*Aufrichten der Wahrheit vor dem Wahren, die überkommene ‘Wahrheit’ verwandeln*] [...]. Semejante desencadenamiento del acontecer del ser requiere de una predominante claridad del concepto en su riqueza [*bedarf der vorwaltenden Klarheit des Begriffes in seinem Reichtum*]. Esta claridad fuerza [*erzwingt*] a su vez la combatiente liberación de lo inconceptuable [*die kämpferische Freigabe des Unbegreifbaren*]. Así es como el filosofar efectúa el interno incremento [*innere Steigerung*] del acontecer del ser, y por tanto también el interno incremento de la existencia en su amplitud y su hondura. Para nosotros, el desencadenamiento solo puede ser reiterativo [*wiederholende*]: en cada arranque recoge ya lo ‘ente’ dirigiéndose hacia su historia. Por eso, la filosofía *es* en sí misma -no solo incidentalmente, sino en su hacer- historia.”¹³⁰⁸

¹³⁰⁷ M. Heidegger, “Señas x reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 81. [trad. modif.]

¹³⁰⁸ M. Heidegger, “Señas x reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, pp. 31-2. [trad. modif.]

En esta perspectiva histórica de la metafísica, lo que cuenta no son las ‘tesis’ sustantivas sino esa dependencia que concepto y palabra tienen de lo tonal¹³⁰⁹ como ámbito de disputa entre lo desoculto y el ocultarse que el despliegue de la pregunta por la verdad lleva de nuevo a primer término.¹³¹⁰ Sin embargo, el decir conceptual tiene ahora la paradójica tarea de dar con una contramirada en lo conceptual mismo llevado a su raíz. Captar la metafísica en su esencia histórica es desactivar la noción de verdad y la interpretación del ente que dominan en los conceptos que rigen nuestra ‘visión moderna-científica del mundo’. Adentrarse en lo esencial de la metafísica es la vía que posibilita una fundación del ‘ahí de la existencia’ (*Da des Daseins*). El darse de nuevo el ‘ahí’, el ‘claro para el ocultarse’ el ser, pasa, por lo tanto, por una entrada en lo más propio nuestro -en la metafísica que nos ha sido otorgada-, advertido ya desde el pensar en tránsito como lo extraño. Una entrada que es desprendimiento y superación de eso metafísico:

“en tanto la captación [*Fassung*] de la esencia de la ‘metafísica’ deviene antes y enteramente una fundación del *ser-ahí* [*zuvor und durchaus eine Gründung des Daseins wird*] corta [*verlegt*] a la ‘metafísica’ todo camino hacia una ulterior posibilidad. Concebir de modo transitoriamente pensante significa: transponer lo concebido a su imposibilidad [*Übergänglich denkerisch begreifen heisst: das Begriffene in seine Unmöglichkeit versetzen*].”¹³¹¹

Teniendo en cuenta lo dicho antes, la ‘posibilidad de esta imposibilidad’ de lo conceptual del pensar transitorio tiene que apuntar a lo tonal. El hecho de que los *Aportes* se estructuren en diferentes totalidades que son los ‘ensamblajes’ (*Fügungen*) da cuenta de que el análisis fenomenológico atiende ahí, en cada una de esas totalidades, a lo que ocurra en la ‘tonalidad conductora’ (*Leitstimmung*) correspondiente. Por eso, los análisis que describen lo ente y la verdad que rigen en nuestro presente desembocan en una imposibilidad interna al ‘proyecto matemático de la naturaleza’. La perspectiva tonal adoptada en los *Aportes*, nos sitúa en una suerte de ‘situación-límite’ en lo metafísico, al entrar en consideración no sólo lo presente en su presencia sino también la dimensión relativa al ‘carácter del no’ en lo ente y en la existencia, que es, en definitiva, la dimensión de la nada del ser. La ‘unidad de la obra’ remite,

¹³⁰⁹ Recordemos con Held que, para Heidegger, “toda verdad predicativa -incluyendo la verdad de las proposiciones filosóficas- depende en última instancia de cómo el temple anímico nos abra el mundo.” K. Held, “Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger”, p. 17.

¹³¹⁰ “Proponerse el *concepto* para lo inaprehendido [*den Begriff für das Unergriffene vor-setzen*], y al hacer eso, transformar la *esencia* del concepto desde la esencia de la verdad. [...] Con toda gran filosofía hay que seguir su camino oculto y el apremio de ese camino a una aclaración esencial, pero jamás debemos quedarnos prendidos de las tesis pronunciadas: pero no porque todo haya de disolverse reduciéndose al propio camino, ni tampoco porque no haya ninguna verdad esencial en la filosofía, sino justamente porque tal verdad no es la verdad de una proposición” M. Heidegger, “Reflexiones IV”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 185.

¹³¹¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 147/172. [trad. modif.]

si se atiende a lo tonal, a esa doblez inherente a todo aparecer del fenómeno.¹³¹² Es esa doblez lo que Heidegger capta a partir de la 'intimidad' holderliniana. Si hemos dicho que cada 'ensamblaje' es una totalidad, delimitada por lo conflictivo, por la 'posibilidad de la imposibilidad', hay que añadir, además, que el trazado entero de la obra hace pie en la 'tonalidad fundamental' (*Grundstimmung*) de la 'contención' (*Verhaltenheit*), concepto que ya había tratado antes Heidegger pero que aquí está bien cerca de su referencia a la intimidad holderliniana: "Intimidad, la esencia de lo puramente brotado [*Reinentsprungenen*], es una contención del conflicto más enemistoso [*Verhaltenheit des feindseligsten Streites*]. En tal conflicto se pugna por el mantenerse en el medio del ser, entre dioses y hombres, es decir, que se padece a la vez [*das Innehalten der Mitte des Seins zwischen den Göttern und Menschen erstritten, d. h. zugleich erlitten*]. Ser en cuanto destino es solamente donde tal padecer entona a la pasión y deviene la tonalidad fundamental de la existencia [*wo solches Erleiden die Leidenschaft stimmt und Grundstimmung des Daseins wird*]." ¹³¹³

¹³¹² Las secciones troncales de los *Aportes*, "La resonancia", "El pase", "El salto" y "La fundación", forman una unidad lograda 'cada vez', en cada sección o 'ensamblaje', atravesando palabras y conceptos en dirección a lo tonal que ahí corresponda, es decir, en dirección a lo otro irreductible que se le deniega a lo humano: "El pensar inicial es la realización originaria de resonancia, pase, salto y fundación en su unidad. Realización [*Vollzug*] quiere decir aquí que éstos -resonancia, pase, salto, fundación en su unidad- son respectivamente asumidos y soportados sólo humanamente [*je nur menschenschaft übernommen und ausgestanden werden*], que ellos mismos son siempre esencialmente otro [*dass sie selbst immer wesentlich ein Anderes sind*] y pertenecen al acaecimiento del ser-ahí [*Geschehnis des Da-seins*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 66/64. La unidad es, por tanto, la unidad de una falta - es el 'ocultarse' lo que anuda los 'ensamblajes', falta que la lectura sigue por el 'camino hacia el abismo de la nada' por el que transita Occidente: "Cada ensamblaje se mantiene en sí y, sin embargo, hay un oculto oscilar de unos en otros y un fundar que inaugura el sitio de la decisión para el tránsito esencial a la transformación, todavía posible, de la historia occidental [*Jede Fügung steht jeweils in sich, und dennoch besteht ein verborgenes Ineinanderschwingen und eröffnendes Gründen der Entscheidungsstätte für den wesentlichen Übergang in die noch mögliche Wandlung der abendländischen Geschichte*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 80/82. [trad. modif.]

¹³¹³ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 234. En relación a la contención de los *Aportes*, R. Walton ha hecho notar esta conexión con la intimidad holderliniana. En el pensar transitorio se hace la experiencia de una 'indigencia' (*Not*) que, dicho holderlinianamente "resulta de la renuncia a invocar a los antiguos dioses" y que, filosóficamente, se capta como el abandono del ser en lo ente. Dicha experiencia tiene su lugar propio en la 'contención': "En los *Beiträge*, la contención se presenta como el temple fundamental, la indigencia sobreviene como la indigencia del abandono y olvido del Ser, y específicamente como la oculta indigencia de la carencia de indigencia (*Notlosigkeit*) en que esa situación es ignorada." Respecto de la relación del padecer, cuando se trata de algo doloroso, y lo íntimo: "El dolor es el temple que se asocia con la escisión inherente a un 'entre'. Se despliega como lo que expone los términos de una diferencia, pero a la vez permite que se concilien en la intimidad de la alegría. Es a la vez un término y el englobante del antagonismo. Esto sucede cuando Heidegger pone el énfasis en el parentesco del término griego *álgos*, dolor, con el verbo *alégein* que, como intensivo de *légein*, significa 'el reunir íntimo', de modo que el dolor es 'lo que reúne en lo más íntimo' (GA 9: 404)." R. Walton, "Intimidad, consonancia y reunión originaria de los templos", *Studia Heideggeriana*, IV, 2015, pp. 145-76, pp. 148, 150 y 158, respectivamente. El pasaje citado por Walton corresponde a M. Heidegger, "En torno a la cuestión del ser", en M. Heidegger, *Hitos*, pp. 313-44, p. 328.

Desde tal perspectiva tonal, es posible tantear y delimitar a partir de una falta esencial los fenómenos descritos en los ensamblajes de los *Aportes* que corresponden a lo vigente de hoy -es decir, lo técnico en “La resonancia” y lo metafísico en “El pase”-, cuya unidad vendría a parafrasear, en clave histórico-esencial, el que ‘ser y pensar’ sean ‘lo mismo’. Esta vez, en la perspectiva de lo transitorio, el ‘lo mismo’ remite a un ‘olvido’ constitutivo de la metafísica y ese ‘ser y pensar’ se destapan, a partir de la experiencia de ‘abandono’ del ser, como ‘lo factible y la representación’.¹³¹⁴

En el mundo de la técnica descrito en “La resonancia”, veíamos que “lo gigantesco como tal”, en su condición de “lo incalculable [*das Unberechenbare*]”,¹³¹⁵ comportaba una imposibilidad para la interpretación de lo ente según el cálculo y, por ende, constituía una hendidura interna al mecanismo del cálculo y la planificación. De ese modo, lo gigantesco era el ‘anuncio’ (*Ankündigung*) del ser, anuncio que se captaba tanto como ‘desfiguración’ (*Ungestalt*) del marco de coordenadas fijado por la consideración técnica de lo ente -y de lo fijado por escrito, podría también decirse- cuanto como indicio de configuración “en la figura [*Gestalt*] de la ausencia de indigencia de la indigencia”.¹³¹⁶ Así pues, era dentro del propio planteamiento de la ‘factibilidad’ (*Machenschaft*), por su propia inercia y sin necesidad de ‘forzar metodológicamente’ de partida nada externo para romper con esa trama significativa, donde se advertía la limitación del medio de producción de novedades de la factibilidad: lo gigantesco “realiza el acabamiento del posicionamiento fundamental metafísico del hombre, posicionamiento que ingresa en la inversión de su figura [*die in die Umkehrung ihrer Gestalt einrückt*]”.¹³¹⁷

En cuanto al lado de la metafísica, será el despliegue de la pregunta por la verdad -de cuya inhibición surge el primer inicio- lo que deje de jugar al juego de la representación y, así, cree el ‘espacio de juego’ (*Spielraum*) que ‘da juego’ (*zuspielt*) a lo otro inicial: en el primer inicio, “la pregunta por la verdad (*alétheia*) permaneció impreguntada y [...] este no acaecer [*Nichtgeschehen*] determinó de antemano el pensamiento occidental hacia la ‘metafísica’. Y sólo este saber pone para nosotros en juego la necesidad de preparar el otro inicio [*Und erst*

¹³¹⁴ Dentro de la unidad de la obra, “La resonancia” y “El pase” coinciden en ser una descripción del fenómeno del mundo tal como lo presentan, mágicamente, la factibilidad y el platonismo. En esa descripción, el pensar inicial, “en tanto realización y disposición [*Vollzug und Bereitung*] de la resonancia y el pase, es esencialmente primero tránsito y, como tal, ocaso [*ist... wesentlich zuerst Übergang und als solcher Unter-gang*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 68/68. En ese sentido es en el que se puede decir que “[r]esonancia y pase son el suelo y campo [*Boden und Feld*] para el primer lanzamiento del pensar inicial al salto al esenciarse del ser.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 80/82. Si queremos decirlo en clave ontológico-fundamental, ‘La resonancia’ y ‘El pase’ constituyen la posibilidad ‘impropia’ de la existencia pero cuyo arraigo es de tal calado, que precisa de otro mundo y de otra comunidad -con sus dioses y demás- para poder hablar de la posibilidad ‘propia’ de la existencia de ser sí misma.

¹³¹⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 121/137. [trad. modif.]

¹³¹⁶ *Ibid.* [trad. modif.]

¹³¹⁷ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 352/442. [trad. modif.]

*dieses Wissen spielt uns die Notwendigkeit zu, den anderen Anfang vorzubereiten]”.*¹³¹⁸ En la metafísica, es también en su interior, dentro de sus conceptos, donde se produce una grieta que apunta a lo imposible: “[A]hora se tornó pregunta aquello que en el primer inicio no podía tornarse, la *verdad* misma. Ahora todo es y deviene de otro modo. La metafísica se hizo imposible.”¹³¹⁹

Esto no significa la rendición del decir conceptual y la búsqueda de otras vías para el pensar sino una nueva navegación para este mismo decir: se abre ante Heidegger ahora una tarea descomunal, en comparación con su obra ‘griega’ sobre el ser y el tiempo. En ésta, el punto de llegada del análisis era el ‘punto de partida’ para la filosofía venidera que, bajo este prisma, tendría que preservar el ámbito de la existencia frente a lo categorial. Para lograr esa preservación, era preciso insertar un criterio dentro del ente que no es al modo de la existencia, y devolver ‘lo que está a la mano’ a su ámbito propio, lo que las ciencias objetivantes habían asimilado en ‘lo que está ahí delante’. Ese sería el primer paso necesario para deshacer, seguidamente, el fenómeno de la ‘cosificación’ advertido en lo más propio de lo humano.¹³²⁰

En relación a la Historia del ser, en el fondo la tarea es la misma: preservar un espacio para lo humano, si bien que apelando a lo otro de lo que ha menester para tal preservación - es decir, a lo divino-. Ahora, dicha preservación precisa, además, de una detección en lo humano de lo inhumano, advertido ya como ‘animal tecnificado’.¹³²¹ Esto exige desprenderse del mundo de la metafísica, mundo que es el nuestro y en el que domina la tendencia a que la existencia quede nivelada y resumida en su ‘subsistencia’ como ente entre lo ente en general.¹³²² Pero ese desprendimiento es un atravesar lo metafísico por completo, volviendo sobre ello para captarlo en su imposibilidad misma: “El discurso del fin de la metafísica no puede inducir a la opinión de que la filosofía haya terminado con la ‘metafísica’, por el contrario: recién ahora ésta le tiene que ser pasada en su esencial imposibilidad [*in ihrer*

¹³¹⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 157/186. [trad. modif.]

¹³¹⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 155/183. [trad. modif.]

¹³²⁰ “La diferencia tan manifiestamente obvia entre el ser del Dasein existente y el ser de los entes que no son el Dasein (el estar-ahí [*Vorhandenheit*], por ejemplo), es tan sólo el *punto de partida* de la problemática ontológica, y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo. Que la ontología antigua opera con ‘conceptos de cosa’ y que se corre el riesgo de ‘cosificar la conciencia’, es algo sabido desde hace tiempo. Pero, ¿qué significa cosificación? ¿De dónde brota? ¿Por qué se ‘concibe’ el ser ‘primeramente’ a partir de lo que está-ahí y *no* a partir de lo a la mano que está *mucho más cerca*?” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 450.

¹³²¹ Cfr. *supra*, n. 108.

¹³²² Es la posibilidad constante de lo humano como lo inhumano, de que la ‘existencia’ quede replegada en mera ‘insistencia’. Cfr. *supra*, n. 741.

Wesensunmöglichkeit zugespielt] y de este modo la filosofía misma ser traspasada a su otro inicio [in ihren anderen Anfang hinübergespielt werden].”¹³²³

Si dicha tarea es siquiera planteable por medio de un concebir desquiciante como el que se está proponiendo en los *Aportes*, es porque ahora la ‘huida a los *lógoi*’ es de los *lógoi* mismos, sin perderse con ello el lenguaje, más bien, recuperándolo en su misterio, ‘deshumanizándolo’, es decir, desligándolo a él -y al ente- de la consideración como ‘algo que está ahí delante’ de lo humano.¹³²⁴ Es preciso, por tanto, contar con lo que la tragedia griega llevaba delante de lo humano como *tó deinótaton*, con el carácter elemental del lenguaje -y también de la tonalidad en la que arraigan las palabras-, que pertenece “tanto al poder sometedor como el mar, la tierra y los animales”¹³²⁵ siendo así, por lo tanto, algo del ser y no del hombre.¹³²⁶ Desde ahí, recordado el lenguaje en su carácter primordial, podrá decirse de nuevo lo ente, se podrá ‘restituirlo’ o ‘salvarlo’.¹³²⁷ Esto es posible una vez que se capta en su riqueza y no como una falla, la menesterosidad de la ‘palabra filosófica’, es decir, su vínculo esencial a otro decir. Nuevamente: “[E]l *lógos* originario de la filosofía permanece vinculado al *mýthos*. Sólo el lenguaje de la ciencia lleva a cabo la separación.”¹³²⁸

¹³²³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 148/173. [trad. modif.]

¹³²⁴ Cfr. *supra*, n. 1200.

¹³²⁵ De la interpretación del primer canto del coro de la *Antígona* de Sófocles, extrae Heidegger para el pensar lo siguiente: “El lenguaje, [el comprender,] la tonalidad, la pasión y el construir que se nombran ahora, pertenecen tanto a la violencia sometedora [zum überwältigenden Gewaltigen] como el mar, la tierra y los animales. La diferencia sólo consiste en que estos últimos imperan rodeando y sosteniendo [umwaltet und trägt] al hombre, acosándolo e incitándolo, mientras que los primeros imperan atravesándolo [durchwaltet] como aquello que el hombre debe asumir propiamente en cuanto aquel ente que él mismo es. Este imperar que lo atraviesa [Durchwaltende] no pierde nada de su capacidad de someter por el hecho de que el hombre mismo lo tome inmediatamente en su violencia [Gewalt] y lo use en cuanto tal. De ahí que lo pavoroso [das Unheimliche] del lenguaje, de las pasiones, sólo se oculta como aquello con lo cual, el hombre, por ser histórico, está ensamblado [gefügt ist], mientras que a él le parece que él mismo es quien dispone [verfügt] de ellos. El carácter pavoroso de estos poderes [Die Unheimlichkeit dieser Mächte] reside en que aparentemente son familiares y habituales. De manera inmediata ellos sólo se someten al hombre en su inesencialidad (Unwesen) y así lo empujan y lo mantienen fuera [heraushalten] de su propia esencia. De este modo, en apariencia se convierte en lo más próximo aquello que en realidad es aún más lejano y sometedor que el mar y la tierra.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 144. [trad. modif.]

¹³²⁶ “El lenguaje surge del ser y pertenece por ello a éste. De este modo todo reside de nuevo en el proyecto y pensar ‘del’ ser. Pero ahora tenemos que pensar a éste de modo que en ello al mismo tiempo recordemos al lenguaje [müssen wir dieses so denken, dass wir uns dabei zugleich an die Sprache erinnern].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 395/501.

¹³²⁷ Cfr. *supra*, n. 1203 y n. 1204.

¹³²⁸ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 1146.

7. Tragedia y filosofía

7.1 *Incipit principium*¹³²⁹

En lo anterior, hemos destacado que Heidegger se alinea con una interpretación de la tragedia como algo relativo al ser y al aparecer. Nos podemos preguntar, entonces, si lo que dice Heidegger puede encontrarse de algún modo en Nietzsche, un claro precedente a la hora de conectar filosofía y tragedia que igualmente había desestimado una lectura política, social o moralizante de la tragedia griega. También él piensa en una imbricación esencial de la luz olímpica y la oscuridad ctónica. Heidegger mismo nos lo dice: para Nietzsche, “[h]ay tragedia cuando lo terrible se afirma como la oposición interna que pertenece a lo bello.”¹³³⁰ Es más, considera que “[c]on el pensar del pensamiento del eterno retorno lo trágico en cuanto tal se convierte en el carácter fundamental del ente.”¹³³¹ Se podría ver en lo trágico, por lo tanto, un lugar de encuentro entre el pensador del final de la metafísica y el del otro inicio o, por lo menos, el del tránsito hacia él. En ciertos pasajes heideggerianos, es cierto que Nietzsche está ya más mirando hacia fuera de la metafísica que hacia dentro y pareciera que lo metafísico está puesto en un brete, descolgado del núcleo de su pensar.¹³³²

Sin embargo, es justo en lo trágico, según lo entiende Heidegger, el punto en el que Nietzsche se nos revela con mayor intensidad como un pensador metafísico, un pensador que obtura la pregunta por la verdad, que sería el asunto propio de la tragedia: “Pues del fundamento único de la esencia conflictiva de la *alétheia* surge la posibilidad y la necesidad de la ‘tragedia’ misma.”¹³³³ El *éschaton* entre ambos es, así pues, la obturación de la verdad, y es el despliegue de la pregunta por la verdad lo que delimita lo metafísico a la vez que lo despliega en todo su calado, referido a lo inicial, como corresponde al gesto filosófico cuando es histórico-esencial, es decir, al despliegue de lo indecible en el pensar metafísico: en “el tránsito hacia el inicio totalmente otro, en cuanto el otro inicio pone originariamente en su

¹³²⁹ En una de sus *Reflexiones*, hablando de la interpretación tanto de la filosofía de Nietzsche como de *Ser y tiempo*, distingue Heidegger su filosofía respecto de la de Nietzsche en unos términos que nos sirven para encauzar lo que se va a exponer en este punto: “Y al final todo se queda en el expediente de que Nietzsche retorna al inicio de la filosofía occidental; pero esto es justo su final. Y solo ahora es cuando se tiene que decir: *Incipit principium!*” M. Heidegger, “Reflexiones IV”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938)*, p. 207. [trad. modif.]

¹³³⁰ M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 228.

¹³³¹ M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 227.

¹³³² Como cuando se afirma de él que aunque “acabara quedándose atascado en el platonismo [...] tiene la fuerza estimulante para la meditación de si no habrá que poner en cuestión el fundamento del propio platonismo, y por tanto también la filosofía preplatónica original y no entendida a la manera platónica.” M. Heidegger, “Reflexiones V”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938)*. *Reflexiones II-VI*, p. 250.

¹³³³ M. Heidegger, *Parménides*, p. 117. [trad. modif.]

lugar al primero -la *alétheia tes phýseos*- y así, precisamente, *no* lo niega.”¹³³⁴ En estas consideraciones sobre lo trágico de Nietzsche y Heidegger deberá quedar anotado de algún modo ese desplazamiento, del final de la metafísica a lo transitorio e inicial, desde el que se atiende a la expresión del conflicto en lo filosófico.

Si, como decíamos anteriormente, la incardinación en lo transitorio corresponde a un ‘entretanto’ en el que estamos a solas con el lenguaje, pendientes de que las palabras, en su lucha, nos indiquen qué es ente y qué no lo es, entonces se trata de recordar hasta qué punto eso mismo se expresaba en la tragedia griega.¹³³⁵ Sin olvidar, por otra parte, la singularidad conflictiva que nuestro puesto en el final de la metafísica comporta: si el modo de existencia de los griegos se erigía sobre un logos que conjuntaba el envite del ser, una existencia “en la que el ser se les manifestó en general y en la que consiguieron detenerlo y sostenerlo en el ente”,¹³³⁶ ahora es preciso retener al ente en su gesto de ‘sustracción’, en un ‘entretanto’ en el que el ser, su abandono, se capta como ‘denegación’ y ‘extrañeza’ en lo ente.¹³³⁷

Más allá de la oposición entre lo positivo y lo negativo, luz y oscuridad, y de invocar nosotros aquí lo trágico “como lo nocturno contra lo luminoso”, contraposición que

¹³³⁴ M. Heidegger, “Reflexiones V”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 251. [trad. modif.]

¹³³⁵ Contando con que lo que la *Antígona* de Sófocles nos muestra es “que con el irrumpir del ser acaece a la vez el encontrarse en la palabra, el lenguaje.” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 156.

¹³³⁶ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 157.

¹³³⁷ Teniendo en cuenta, en relación a la ‘sustracción’ (*Entzug*), el ámbito en el que se circunscribe el término según en qué proyecto estemos: en el ontológico-fundamental, o metaontológico ya, como algo que certifica la sobreabundancia del trascender de la existencia: “En el fundamentar que funda, en cuanto proyecto de la propia *posibilidad de sí mismo*, reside la explicación de que el Dasein siempre *se lance más allá*. De acuerdo con su esencia, el proyecto de las posibilidades es siempre más rico que esta posesión en la que ya reposa el que proyecta. Pero una posesión de este tipo es propia del Dasein, porque, en su calidad de proyectante, se encuentra situado en medio de lo ente. Con ello ya se le sustraen al Dasein otras determinadas posibilidades y esto únicamente en razón de su facticidad. Pero precisamente la *sustracción* de ciertas posibilidades a su poder ser-en-el-mundo, incluida en la implicación en lo ente, es lo que por primera vez le pone delante al Dasein, como si fueran parte integrante de su mundo, las posibilidades ‘real y efectivamente’ alcanzables en el proyecto de su mundo. La sustracción es precisamente la que le proporciona al carácter vinculante del proyectado anteproyecto que permanece el poder y la fuerza de su reinar [*die Gewalt ihres Waltens*] en el ámbito de la existencia [*Existenz*] del Dasein.” M. Heidegger, “De la esencia del fundamento”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 143. Por su parte, en el proyecto histórico-esencial, la sustracción de lo ente es un gesto de abandono de lo ente mismo –“el ser abandona al ente, éste se abandona a sí mismo y así se convierte en objeto de la factibilidad”, M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 102/111 [trad. modif.]-, que certifica la unidimensionalidad del hombre de la técnica y remite al ser directamente como fuente de posibilidades para la existencia: “El hombre está de tal modo deslumbrado a través de lo factible y objetivable que el ente se le sustrae [*sich entzieht*]; y aún más el ser, de cuya verdad, en este punto justamente, tiene, originariamente, todo ente que surgir y extrañarse [*entspringen und befremden*], para que así el crear [*Schaffen*] reciba grandes empujes [*grossen Anstösse*]” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 102/111 [trad. modif.]

corresponde al “suelo de la metafísica”,¹³³⁸ el asunto consiste en abordar la ‘lucha de los dioses nuevos con los antiguos’ como un precedente de aquello que se ha vuelto incomprensible para ‘nuestra situación actual’ -la incapacidad de captar en su viveza lo conflictivo, eso que Heidegger localiza en la incomprensión de las ideologías del momento para captar lo trágico nietzscheano-.¹³³⁹ Aun habiendo huido los dioses, el ‘llamamiento’ (*Zuruf*) del ser en retirada sigue haciendo inevitable la tarea de “decir el ser”, aun en su imposibilidad.¹³⁴⁰ En esa huida sigue estando el lenguaje callado, el fondo silente del que surge la palabra pero que ahora se hace oír no al ‘contener y retener’ al ente en su sobrepotencia sino al denegarle a lo ente -que se presenta, en primer término, como el lenguaje de la caída-¹³⁴¹ sus pretensiones de autoproducción. Es decir, haciendo patente la imposibilidad de que la habladuría,¹³⁴² en su producción constante de novedad, produzca lo ente en medio del que ‘se’ vive.¹³⁴³ El fondo silente reclama en esa denegación su ‘singularidad’ y ‘extrañeza’; hay una interpelación en todo lo ‘inservible’ para la factura del mundo según la técnica.¹³⁴⁴

¹³³⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 148/173.

¹³³⁹ Algo que “en las últimas visiones de Dioniso de Nietzsche” era la experiencia de que “el lenguaje desiste [*Die Sprache versagt sich*]. Allí donde el himno quiere extraerse, allí se rompe el discurso [*Wo der Hymnus sich entringen will, da bricht die Rede ab*].” K. Reinhardt, *Nietzsches Klage der Ariadne*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1936, p. 27.

¹³⁴⁰ Tan imposible es decirlo como dejar de preguntar por él. Lo que obliga, entonces, a tomar en consideración ese decir en su imposibilidad y en su inevitabilidad. De esta tarea del pensar se sigue hablando en el año 62, en la conclusión de “Tiempo y ser”. *Cfr. supra*, n. 8.

¹³⁴¹ “Lo primero que está-ahí, es decir, lo primero que encontramos al modo de las cosas, son las palabras y la secuencia de palabras en que el *lógos* se expresa.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 182.

¹³⁴² Recordemos lo que ya en la Ontología fundamental se advirtió como el mayor de los peligros, y que se ha citado más arriba: “No es tanto que primariamente veamos los objetos y las cosas, sino que antes de nada hablamos de ellas; más exactamente, hablamos no de lo que vemos, sino que, al revés, vemos aquello de lo que se habla [*wir sehen, was man über die Sache spricht*].” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 80. La vinculación de esta imposición de la habladuría sobre la interpretación ya se había localizado en Platón antes de la crítica a su conversión de la ontología en dialéctica en *Ser y tiempo*. Como dirá en el curso del 24-25 sobre el *Sofista* de Platón, volviendo nosotros sobre ello, “destaca que, de acuerdo con su sentido originario, ‘el *logos* en general no es descubridor, sino, extremando las cosas, hasta *cubridor*. El *logos* es inmediatamente *habladuría*.” M. Heidegger, *GA 19: Plato: Sophistes*, p. 197. Según se ha indicado ya, lo que Heidegger entiende que es el “*sentido fundamental de la dialéctica platónica*” no puede dar con lo buscado porque pretende, a través de lo hablado, preparar y dar con “la auténtica *intuición* originaria”, es decir, “en último término ver el ente mismo y de alguna forma superar la dialéctica”. M. Heidegger, *GA 19: Plato: Sophistes*, p. 198.

¹³⁴³ Reclamándose frente al dominio del estado de interpretado del ‘se’ o ‘uno’ (*Man*), desde el que el decir decide sobre la cosa: “La cosa es así, porque se la dice [*Die Sache ist so, weil man es sagt*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 191.

¹³⁴⁴ Se repite el modo de arrostrar la impropiedad en *Ser y tiempo* por medio de una ‘denegación’ (*Versagung*) en la que la llamada, en cuanto silente, no admitía réplica y así no podía verse arrastrada en el torbellino de la caída: “Para la llamada como discurso originario del *Dasein*, no hay un contradiscurso [*Gegenrede*] correspondiente, en el que se pusiera, por ejemplo, en cuestión lo que la

Heidegger mira hacia lo trágico, como hacia todo lo mítico en general, en su carácter de expresión o de respuesta concreta ante lo originario del ser. Cuando en el proyecto histórico-esencial nos diga que ‘la nada’ hay que entenderla “[c]omo el exceso de la pura denegación [Übermass der reinen Verweigerung]”, de tal forma que “[c]uanto más rica la ‘nada’, tanto más simple el ser”,¹³⁴⁵ creemos que no debería leerse como una traducción en el decir del ser de lo que, bajo cierta perspectiva, corresponde a la experiencia dionisiaca -si acaso, tendrá algo que ver allí donde se contemple que “por ambas caras espíritu y vida son lo mismo”.¹³⁴⁶

Lo que se busca en este precedente trágico son los indicios de aquello ante lo que responde el modo de existencia griega. Los *Aportes* pretenderán hablar en palabra filosófica contando con aquello indecible del ser desprovisto del ropaje mítico. La noción de ‘resguardo’ (*Bergung*), que aparecía en la ‘metafísica del mito’ -referida a la verdad mítica y, por tanto, a un análisis en torno al primer inicio del pensar-, seguirá remitiendo en el proyecto histórico-esencial a su carácter de respuesta ante una ‘confrontación directa’ con el ser, ante su ‘acometida’ (*Angriff*) o ‘envite’ (*Stoss*). Una respuesta, empero, que ya no será la específica del mito en cuanto retención precaria del ser en su ‘sobrepotencia’. En esa estrategia de aplacamiento, lo divino surgía como ‘lo incondicional’ en lo que lo puramente sobrecogedor estaba ya en parte mitigado, e incluso dominado, por medio de la veneración y el ritual.¹³⁴⁷ Ahora, en cambio, la huida de los dioses es un trasunto del abandono del ser que posibilita otro modo de dar con una ‘palabra verdadera’ que lleve el callar a primer término.¹³⁴⁸

conciencia dice. Si el escuchar comprensor de la llamada no admite réplica [*versagt sich die Gegenrede*], no es porque esté sobrecogido por un ‘oscuro poder’ que lo doblegue [*niederzwingt*], sino porque él mismo se apropia sin encubrimientos del contenido de la llamada.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 314. Ahora, en los *Aportes*, además de lo silente, la ‘seña’ y la ‘sustracción’ rompen con el circuito de lo técnico y del poder. Su ‘inservibilidad’ para la producción de entes se convierte en una resistencia irreductible, en “algo no forzable [*ein Nichterzwingbares*]”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 79/81. Hemos vertido tanto ‘*Versagung*’ como ‘*Verweigerung*’ por ‘denegación’, por considerar que se refieren a un mismo gesto. No obstante, ‘*Versagung*’ se suele traducir por ‘rehusar’, que viene de ‘*refusare*’, ‘rechazar’ y que aleja de algo que nos interesaría subrayar en este término, que es la raíz: *ver-sagen*. Ciertamente, en ‘*versagen*’ hay un rechazo pero que hay que pensar como la inservibilidad de algo: “no ser algo utilizable, para su uso, denegar o rechazar el uso [*nicht zu dienste sein, dienst verweigern*]”, equiparándose, por tanto, a *Verweigerung*, también “*abjuratio, versagung*” y como “*denegare*”. Cfr. „VERSAGEN, verb.“, *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=V03397>>, abgerufen am 11.12.2021.

¹³⁴⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 202/245.

¹³⁴⁶ F Hölderlin, *Ensayos*, p. 82.

¹³⁴⁷ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 931.

¹³⁴⁸ Cfr. *supra*, n. 1171.

7.2 “Todo es íntimo”¹³⁴⁹

Pero precisamente ahora, en el abandono del ser en lo ente, lo que se puede llevar a palabra es “la falta del dios” como la experiencia humana de un “no-poder-encontrar”¹³⁵⁰ que se refleja en el modo de plantear Heidegger el tema de lo divino -que es previo, en un sentido esencial, a las consideraciones metafísicas acerca de Dios-, que es el tema de la filosofía.¹³⁵¹ Ahora bien, a esa temática no se llegará asimilando lo divino en el discurso filosófico -como *summun ens* o como *causa sui*-, pero tampoco a partir de la experiencia de su ‘huida’ o ‘llegada’ sin más, como si se estuviera a expensas de eso divino, sino como “la ausencia de advenimiento y huida de los dioses [Ausbleib der Ankunft und Flucht der Götter]”.¹³⁵² Es decir, la incitación al salto desde lo vigente que hay en el llamamiento del ser, en la denegación a que el hombre lo pueda todo,¹³⁵³ nos deja en un ‘entretanto’ que es la posibilidad misma para lo divino, para su huida o su llegada.¹³⁵⁴ Pensado desde el fondo silente del lenguaje, si en el tránsito domina el ‘no’, tanto en el ‘ya no’ y ‘aún no’ de lo ente en su totalidad como en cuanto ‘denegación’ del ser, entonces se podrá captar la “intimidad del *no en el ser*”,¹³⁵⁵ el ámbito de la nada propicio hoy para lo divino -pero que ya se pensaba en lo ontológico como una fuerza expelente que nos saca de la inercia de lo vigente-.¹³⁵⁶ Decimos ‘propicio’, porque el ‘poder de la nada’ nos abre ese ‘espacio de juego de la

¹³⁴⁹ Son palabras de F. Hölderlin, recogidas por Heidegger: “Todo es íntimo. Así comienza un esbozo tardío [...]. Todo es sólo en la medida en que surge radiante de la intimidad de la omnipresencia. Lo sagrado es la intimidad misma, es ‘el corazón’.” M. Heidegger, “Como cuando en día de fiesta”, en M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 81.

¹³⁵⁰ En relación a un verso de “Vocación de poeta” de Hölderlin –“así largo tiempo ayuda la falta del dios [Gottes Fehl]”- comenta Heidegger que “en Hölderlin, la ‘falta’ no significa tanto un faltar en el sentido de estar ausente [*abwesend*], sino que significa [...] el no-poder-encontrar [*Nichttreffenkönnen*].” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, pp. 187-8.

¹³⁵¹ Releyendo algo de más arriba: “Uno o es filósofo -es decir, en calidad de inquiriente está expuesto a las sacudidas de la cercanía de los dioses- o no lo es.” M. Heidegger, “Reflexiones y señas III”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 141. También desde el lado de lo divino se reclama la filosofía: “cuando el ser es la indigencia del dios [*Notschaft des Gottes*], pero el ser mismo encuentra su verdad sólo en el pensar [*Er-denken*], y este pensar es la filosofía (en el otro inicio), entonces ‘los dioses’ necesitan [*bedürfen*] el pensar histórico-esencial, es decir, la filosofía.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 349/438-9. [trad. modif.]

¹³⁵² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 196/237. [trad. modif.]

¹³⁵³ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 695.

¹³⁵⁴ La salida de lo metafísico precisa de un ‘salto’ (*Sprung*) que, “como pregunta por la esencia de la verdad misma, lleva lo primero de todo al hombre al espacio de juego de la acometida y de la ausencia para el advenimiento y la huida de los dioses [*in den Spielraum des Anfalls und des Ausbleibs der Ankunft und Flucht der Götter*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 194/234. [trad. modif.]

¹³⁵⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 217/264.

¹³⁵⁶ “La nada no es el vacío nulo que no permite que haya nada presente, sino el poder constantemente expelente [*ständig abstossende Macht*], el único que impulsa adentro del ser y nos hace capaces de hacernos con la existencia [*die einzig in das Sein hineinstösst und uns des Daseins mächtig sein lässt*].” (M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 359.

acometida y de la ausencia' previo a la posibilidad de una totalidad de sentido, de un mundo: es decir, el espacio de la seña (*Wink*), la sustracción (*Entzug*) y el silencio (*Stille*).¹³⁵⁷ Un ámbito que posibilita, *mutatis mutandis*, que "en cuanto que el signo en sí mismo es puesto como insignificante = 0, puede también lo originario, el fondo oculto de toda naturaleza, presentarse."¹³⁵⁸

En efecto, el ente -aun el ente que es la habladuría- ya no tapa con la rotundidad con la que lo hacía el 'no' de la nada.¹³⁵⁹ Por eso ahora, en lo transitorio, 'aventajando el no al sí',¹³⁶⁰ no tiene cabida lo ente en la afirmación y sujeción en el logos de lo que aparece desde sí mismo -*apóphansis*, y por tanto, tampoco para aquél al que aparece eso, si lo decimos en voz media, *apophainesthai*-. La primera y más inmediata experiencia, ahora que 'se hace patente la denegación', es la de un preguntar por lo tangible del "ahuecamiento [*Aushölung*] del ente"¹³⁶¹ así como la de una 'depotenciación de la palabra' (*Entmachtung des Wortes*), vacía de sentido.¹³⁶²

El tránsito entre uno y otro inicio, en cuanto intiman el 'no' y el 'sí', el no-ser con el ser -"todo es íntimo", dice Hölderlin; el *pólemos* "de todo es rey", leemos en Heráclito- parece el terreno propicio para 'el último dios' -de hecho, el 'tránsito' (*Übergang*) se advierte por momentos como lo otro de Grecia, pues en algún momento se dice que 'lo venidero, más bien, ya ha llegado',¹³⁶³ pero quizá Heidegger, "conforme al principio *a potiori fit denominatio*",¹³⁶⁴ se guarde de anunciarlo en términos de lo propiamente inicial. Lo divino como "el último dios", en cuya 'ultimidad' hay denegación,¹³⁶⁵ parece más adecuado pensar que se le mencione aquí -en el ámbito de la seña, la

¹³⁵⁷ "En el ser-ahí y como ser-ahí queda apropiada la verdad al ser en su acontecer [*er-eignet sich das Seyn die Wahrheit*], que se hace patente como denegación [*Verweigerung*], como ese ámbito del hacer señas y de la sustracción -del silencio-, sólo en el cual se decide el advenimiento y la huida del último dios." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 34-5/20. [trad. modif.]

¹³⁵⁸ Cfr. *supra*, n. 1265.

¹³⁵⁹ "El primer inicio hace la experiencia y pone la verdad del ente, sin preguntar por la verdad como tal, porque lo que está desoculto en ella, el ente como ente, sobrepasa necesariamente a todo en potencia [*notwendig alles übermächtig*] y también porque devora a la nada incluyéndola, o disolviéndola por completo, en cuanto 'no' y contraposición [*als 'Nicht' und Gegen*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 152/179. [trad. modif.]

¹³⁶⁰ "El no es el gran salto, un apearse [*Ab-grund*], en el que el *Ahí* se queda al saltar en el ser-ahí. Este apearse, al igual que 'afirma' de donde se apea, él mismo en cuanto salto no tiene nada negativo [*nichts Nichtiges hat*]. El apearse asume justamente el quedarse en el salto y, así, el 'no' supera aquí al 'sí' [*und so überholt hier das Nein das Ja*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 152/178. [trad. modif.]

¹³⁶¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 117/131.

¹³⁶² Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 273.

¹³⁶³ "[A]lgunos -los resueltos [*Entschlossene*]- ven el brillo del oculto fuego hogareño de todo ente [*alles Seienden*] y vislumbran lo venidero en sus vigías [*Wächter*], que no llega tan sólo después de esta época presente como un sueño romántico sino que, más bien, ya ha llegado [*das vielmehr schon gekommen ist*] y obsequia el ser como denegación al recuerdo histórico [*geschichtliche Erinnerung*] y hace saber a los hombres acerca de otro de sí mismos." M. Heidegger, *Meditación*, p. 238. [trad. modif.]

¹³⁶⁴ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 346.

¹³⁶⁵ En cuanto 'último', lo divino es incalculable, es decir, incomparable y fuera de medida, ni 'más' ente que lo ente en general ni 'más' fundamental y autosuficiente: "lo último se sustrae a todo cálculo". M. Heidegger

sustracción y el silencio- no como el ‘venidero’ sino como el ‘demorado’, pues aún se puede captar como ‘denegación’ entre los que vivimos en la carencia de dioses.¹³⁶⁶ En cualquier caso, en afinidad con su carácter repentino y doble, afín a la “confusión” de si se había ido y está de vuelta o de si aún estaba aquí,¹³⁶⁷ lo divino para el pensar histórico-esencial es la ‘indiscernibilidad’, la de si uno o muchos,¹³⁶⁸ la de si tanto presencia como ausencia, por mucho que se captase ahora en el venir a presencia de lo ente, en su comparecer mismo, eminentemente el abandono, el sustraerse el ser, captado en la ‘denegación’. Ni se puede reducir lo oculto a la presencia ni la presencia a lo oculto, haciendo de este mundo una alegoría de otro más allá, o de lo invisible el fundamento de lo visible.¹³⁶⁹

Aportes/Beiträge, p. 325/405. Sobre esta ultimidad comenta P. Cerezo que hay “que distinguir ‘el final’ (*das Ende*) de ‘lo último’ (*das Letzte*). Final es para Heidegger, el incesante e inacabable siempre lo mismo, una y otra vez, y así en lo sucesivo (*so weiter*) del mundo técnico, mientras que ‘lo último’ tiene el sentido de una experiencia de-cisiva y de-finitiva. Lo último es más bien un *eschaton*. Podría decirse que el punto extremo de un confín, donde se produce la vuelta (*Kehre*), y también por ello de una extrema de-cisión (*Ent-scheidung*) sobre el ser, y sobre Dios, sólo posible en el límite [...]. Y es que, al igual que la muerte es un límite que totaliza y define el tiempo mortal, aquí se trata del otro límite interno al ser (*Seyn*) en cuanto Acaecer (*Ereignis*), en su resolución descubridora y ocultante (*der Austrag entbergend verbergend*), lo que implica el límite, en el tiempo, de su aparición como ser de lo ente y de su sustracción o reserva en el mismo darse o aparecer.” P. Cerezo, “Del ‘primero’ y del ‘último’ dios”, en R. Ávila et al. (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena, Madrid, 2009, pp. 439-81, pp. 468-9. En línea con este final así descrito, *cfr. infra* n. 1382, en contraste con lo inicial.

¹³⁶⁶ A Dioniso Hölderlin le caracteriza así: “Siempre contento, como el follaje del abeto que siempre verdeguea / y que él ama, y como la corona de hiedra que escoge, / porque permanece [*Weil er bleibt*] y hace descender la traza de los dioses idos / hasta quienes viven sin ellos entre tinieblas.” *Cfr.* F. Hölderlin “Pan y vino”, en F. Hölderlin, *Poemas*, p. 395.

¹³⁶⁷ “Ambas cosas tienen que manifestarse e irrumpir al mismo tiempo: el dios y la confusión.” M. Heidegger, “Reflexiones V”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 266.

¹³⁶⁸ “[E]l referirse a ‘los dioses’ [...] apunta a la indecidibilidad del ser de los dioses, si se refiere a uno o a muchos. Esta indecidibilidad conlleva la cuestión de si se le puede adjudicar el ser a los dioses sin destruir todo lo divino.” M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 348/437. [trad. modif.]

¹³⁶⁹ “El pensar histórico-esencial está fuera de toda teología, pero tampoco conoce ningún ateísmo, en el sentido de una ‘visión del mundo’ o de alguna otra doctrina.” M. Heidegger *Aportes/Beiträge*, p. 350/439. [trad. modif.] Sobre esto mismo: “Para los teólogos de la teología negativa, aunque el lenguaje y el pensamiento humanos son incapaces de captar al Dios misterioso, con todo, ese término ‘Dios’ designa una realidad ‘real’. Para Heidegger, sin embargo, esa perspectiva sigue estando en un nivel óntico. Pues el dios cristiano, según afirma él, es una abstracción de lo óntico que hay que dejar atrás si es que verdaderamente se puede hablar de un ser venidero. En cierto sentido, por tanto, puede decirse que Heidegger es más radical que la teología negativa porque no niega simplemente, de un modo convencional, las descripciones positivas de dios sino que ataca los fundamentos ontológicos en los que se basan esas descripciones.” D. R. Law, “Negative theology in Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie*”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 48, 2000, pp. 139-56, p. 151. Sobre esta interpretación teologizante, se nos ha advertido que “a la parte de los *Beiträge* dedicada al ‘último dios’ se ha atribuido el propósito de elaborar una suerte de teología postmetafísica y postcristiana destinada a suplantarse a la teología tradicional. [...] [E]l ‘último dios’ encarnaría la idea de la divinidad perteneciente a esa nueva teología, en cuyo terreno -y a tenor de la conocida familiaridad de Heidegger con la teología negativa- no podría recibir caracterización positiva alguna”. P. Martínez, “Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31.1, 2014, pp. 155-176, p. 159.

7.3 El Dioniso de Heidegger

Esto que Heidegger trata de decir del ser, de lo inicial, a la altura de los *Aportes* está haciendo pie en lo que viene de decir acerca de lo divino en Hölderlin. El Dioniso de Heidegger es el Dioniso de Hölderlin, el semidiós entre lo divino y lo humano, un 'entre' diferencial que los vincula y separa a ambos pero que, a la vez, es la unidad del "Sí de la más agreste e inagotable vida" y del "No de la más temida muerte, la aniquilación", el 'cautivar' o 'encanto' (*Berückung*) y el 'espanto' (*Entsetzen*).¹³⁷⁰ Eso mismo es lo que el filósofo advierte como "lo uno en tanto es lo otro, es decir, él es en tanto -a la vez- no es; en tanto él no es, es. [...] Dionisos: el semidiós por antonomasia, ese ser que, en cuanto tal es esencialmente no-ser y viceversa".¹³⁷¹

Obsérvese aquí esta relación por referencia a lo semidivino que, *mutatis mutandis*, se exporta a la Historia del ser: en el tiempo transitorio rige en primer término la desigualdad entre el primer inicio y el otro, estamos en el punto de inflexión en el que, reconociéndose el otro inicio en el primero -o, hölderlinianamente, reconociendo lo propio en lo extraño y viceversa-¹³⁷² surge el criterio, la escisión, la desigualdad en la que ambos permanecen implicados y extrañados del otro y de sí mismos. Sobre esto mismo, volviendo a leer del curso sobre los *Himnos*: "porque el ser-semidiós alude al Ser-Entre, por eso éste está constantemente en el peligro de querer ser lo uno o lo otro [...] Solo que, en cuanto son este Entre, ellos siempre son empero los Otros. Su esencia es ser siempre el otro, en un sentido multívoco; por una parte, el Otro [...] al que los dioses necesitan; por otra parte, en cuanto este otro como aquel extranjero; en definitiva, otro distinto que los hombres."¹³⁷³ Siguiendo esta misma relación, será preciso el otro inicio en el primer inicio. Dicha otredad, en el

¹³⁷⁰ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 171.

¹³⁷¹ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 171-2. [trad. modif.] Y, en un texto posterior: "Pero la esencia del semidiós consiste en mantener la *desigualdad* [*das Ungleich*] respecto a los dioses y los hombres. [...] El equilibrio [*Ausgleich*] no consiste en borrar las diferencias entre los dioses y los hombres, sino que consiste en el retorno de éstos a su propio ser. Es en ese retorno en el que se funda la permanencia de lo desigual [*das Bleiben des Ungleich*]." M. Heidegger, "Memoria", en M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 116-7.

¹³⁷² "A fin de apropiarse de eso que les es propio tienen que pasar a través de lo extraño." M. Heidegger, "Memoria", en M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 97.

¹³⁷³ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, pp. 238-9. Sirva al menos para dejarlo apuntado lo que se va a decir ahora: también es el extranjero del *Sofista* platónico al que se le escabulle lo otro al querer expresarlo: literalmente "así pues, lo otro siempre de lo otro". Sobre este *to dé y' héteron aei prós héteron* -Platón, *Sofista*, 255 d- resaltaba en su momento Heidegger que "cada *héteron* es en sí mismo respectivo [*ist an ihm selbst prós*]. Hay en la estructura del *héteron* un carácter aún más originario que Platón no ha fijado aquí, el carácter respectivo [*prós ti*]. El 'de otro modo' [*Anders*] es siempre posible sólo como de otro modo respecto a [*Anders als*]." M. Heidegger, *GA 19: Plato: Sophistes*, p. 544. Si nos salimos del entramado lógico, también lo semidivino es 'de otro modo que' los dioses y los hombres, que lo extraño y lo propio, y también es lo transitorio 'de otro modo que' lo griego y lo moderno (o lo alemán, pensando en la tendencia al sistema y a la planificación), pero que no se deja llevar a un 'y otro y otro,...', sucesivamente, sino en referencia a la imbricación de los extremos que, así, se reconocen en la diferencia.

tramo donde prima la 'presencia estable', será la del 'abandono', la 'denegación', la 'extrañeza' o la 'singularidad'.

De la radicalidad con la que se piense esta 'intimidad' de no-ser y ser, dependerá que pueda hablarse de una superación, o de un saltar por encima, de lo metafísico. Dicha intimidad remite al *pólemos*, al 'conflicto' (*Streit*) que Heidegger en estos años piensa en relación al mundo y la tierra. Sólo si se sostiene lo conflictivo en su delimitación mutua, la denegación del ser, si se capta que "[l]a tierra no es simplemente lo cerrado, sino aquello que se abre como elemento que se cierra a sí mismo",¹³⁷⁴ se estará ya en una perspectiva histórico-esencial, ésa en la que se capta de las 'grandes filosofías' aquello indecible que no ha sido pensado y que delimita constantemente el pensar.

La lectura de Heidegger de esos 'posicionamientos fundamentales de la metafísica' no busca ahí lo doctrinal ni las coordenadas esenciales en las que una filosofía nos propone o nos presenta un mundo pleno de sentido. Tampoco las fallas que invalidan un sistema filosófico. En lo que indaga de una filosofía es en su 'figura' que, según hemos visto antes, ya no es algo atingente a la articulación y coherencia interna de la propuesta filosófica, sino que remite hacia fuera, al envite del ser en el que se capta bajo un respecto u otro al ente en su totalidad. En parangón con el vínculo entre mito y filosofía del primer inicio, es en relación a esa 'acometida' (*Angriff*) del ser como hay que medir cada vez la palabra filosófica.¹³⁷⁵ Así pues, cuál sea el 'proyecto filosófico' ante el que estamos se dirime dando con la noción de verdad que rige y con cómo se interpreta lo ente en su totalidad, en definitiva, cuál es la 'figura de la doctrina'.¹³⁷⁶ Así pues, lo que en el

¹³⁷⁴ Y, a continuación: "Mundo y tierra son en sí mismos, según su esencia, combatientes y combativos. Sólo como tales entran en la lucha del claro y el encubrimiento." M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 47.

¹³⁷⁵ Ya en el carácter indicativo-formal de los conceptos filosóficos nos advertía Heidegger que se daba un vuelco a lo vigente: a los conceptos filosóficos "sólo se los puede entender si no se los toma como significados de constituciones y dotaciones de algo presente [*eines Vorhandenen*], sino como indicadores de que la comprensión tiene que salirse primero de las concepciones vulgares de lo ente y transformarse expresamente en el ser-ahí en él [*dass das Verstehen erst den vulgären Auffassungen des Seienden sich entwinden und eigens sich in das Da-sein in ihm verwandeln muss*]." M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 355. Ahora, en dicho vuelco se reconoce la sobrepotencia del ser: "Concebir el ser, es decir, no tener conocimiento de un 'concepto', sino concebir lo que en el concepto conmueve [*Begreifen des im Begriff Ergriffenen*], es decir, permanecer expuesto a sabiendas de la acometida del ser [*dem Angriff des Seins wissentlich ausgesetzt bleiben*]." M. Heidegger, "Reflexiones IV", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938)*, p. 202. [trad. modif.] Tb.: "Conocer y saber: no se trata del mero conocimiento de conceptos, sino de concebir lo que en el concepto conmueve [*Begreifen des im Begriff Ergriffenen*]; concebir (*begreifen*) el ser, esto es, estar expuesto a sabiendas [*wissentlich ausgesetzt bleiben*] al ataque (*Angriff*) del ser, es decir al pre-senciar (*An-wesen*).". M. Heidegger, "La voluntad de poder como arte", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 64. [trad. modif.]

¹³⁷⁶ Tomando como ejemplo el modo en que Heidegger rastrea la filosofía de Nietzsche: "Antes de intentar determinar qué figura [*Gestalt*] tiene la doctrina del eterno retorno, tenemos que preguntarnos si en realidad tiene una figura. [...] Por figura de la doctrina [*Gestalt der Lehre*] comprenderemos la estructuración interna de su propia verdad prefigurada por esta verdad misma [*den durch ihre eigene Wahrheit vorgezeichneten inneren Aufbau dieser Wahrheit selbst*]. La estructuración de la verdad no se

terreno del arte -en su 'origen' y 'verdad'- remite a lo conflictivo, al combate entre mundo y la tierra, en el terreno del pensar remite a ese mismo conflicto pero presentándose como lo 'discrepante',¹³⁷⁷ como distancia insaturable por indecible dentro del propio discurso filosófico; remite a un desfondamiento que se capta en lo que rige en cada 'posicionamiento metafísico fundamental' como 'una verdad que se erige sobre su propio fundamento'.

Contando con esto, y esperamos que armonizándolo con lo que se va a decir aquí de lo trágico, es revelador, para discernir lo que en los *Aportes* se estaría llevando a cabo, considerar el camino por el que pueda lo filosófico darse o no, surgiendo como tendría que surgir de la 'denegación' y abandono del ser.¹³⁷⁸ De momento, si las 'posiciones fundamentales de la metafísica' han sido un modo de mantener separados lo mítico del 'logos originario de la filosofía', habrá que desobturar ese montaje atendiendo a ese tramo entre la doctrina o discurso filosófico y su 'figura', lo que 'está vivo' en ella -y que es lo que la exige-, tramo éste irreductible a eso discursivo. Más allá de cada uno de los posicionamientos fundamentales, la vía que siguen los *Aportes* parece que es la de enfocar directamente a lo inicial para ver qué pueda hoy hacer las veces de un 'proyecto filosófico', donde falta aún fijación de la verdad, donde no hay por tanto posibilidad de 'posicionamiento'.¹³⁷⁹ Ahora bien, 'enfocar directamente' a lo inicial es hacer la experiencia en lo fenoménico de una denegación, de que lo esencial de aquello que 'inmediata y

refiere al ordenamiento de las proposiciones en el marco de un libro siguiendo un encadenamiento argumentativo, sino a la inserción de la *revelación* del ente en su totalidad en el ente mismo [*den Einbau der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen in das Seiende selbst*], de modo tal que, sólo así, éste se muestra y articula como tal. [...] Si a una figura le corresponde siempre un fundamento determinante en virtud del cual una verdad se erige sobre su propio fundamento [*Wenn zu einer Gestalt immer ein Bestimmungsgrund gehört, kraft dessen sich eine Wahrheit in ihrem eigenen Grunde aufstellt*], si por lo tanto la figura sólo es posible desde una posición fundamental [*wenn somit Gestalt nur möglich ist aus einer Grundstellung*], y nosotros suponemos en nuestro camino que el pensar de Nietzsche tiene una posición fundamental de este tipo, resulta entonces que en su filosofía tiene que estar vivo aquello que posibilita y exige una figura [*dann wird in seiner Philosophie das lebendig sein, was Gestalt ermöglicht und fordert*].” M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 343-4. [trad. modif.]

¹³⁷⁷ Heidegger aclara en estos términos la noción de 'discrepancia' que maneja: “En la oposición reina siempre en un respecto el acuerdo, en otro la diferencia. En cambio, aquello que en el mismo respecto en el que concuerda también diverge cae en la discrepancia.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 178.

¹³⁷⁸ “En el otro inicio, la filosofía surge como necesaria desde la indigencia del abandono del ser, cuya figura más inmediata Nietzsche experimentó y reconoció como nihilismo [*als notwendige aus der Not der Seinsverlassenheit, deren nächste Gestalt Nietzsche als Nihilismus erfahren und erkannt hat*].” M. Heidegger, “Reflexiones V”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 251. [trad. modif.]

¹³⁷⁹ Cfr. *supra*, n. 317. Contando con esa exigencia, en la 'fundación del ahí' de la existencia, en los *Aportes*, está implicado cooriginariamente el ente en su totalidad: “El ser-ahí no es lo ente en el modo de la realidad efectiva, sino que es él mismo el ser del ahí [*das Sein des Da*]. Pero el ahí es la apertura del ente como tal en su totalidad”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 242/296. [trad. modif.]

regularmente no se muestra' es ese 'no'.¹³⁸⁰ Un parangón a partir de la singularidad en la que surge cada vez lo inicial, nos puede ayudar:

En el primer inicio, dominando el comparecer del ente en su ser, la tarea era la de conjuntar en el logos al ente en su totalidad. Sólo en el primer final de ese inicio (en Platón y Aristóteles) se crea la distancia que hace posible realizar la 'pregunta conductora' por el ente en cuanto tal.¹³⁸¹

En lo transitorio, en cambio, entre final e inicio, rigiendo un ser que es tanto como nada, del ser apenas queda el 'nombre'.¹³⁸² Empalidecido todo lo presente en su presencia, el primer envite de este tiempo transitorio tiene que ser el de la pregunta misma como indicio de lo inicial.

Pero, arrancando de la experiencia de denegación y abandono en lo presencial, el preguntar oscila ya sólo entre lo sido y lo venidero.¹³⁸³ El preguntar no puede preguntarle

¹³⁸⁰ Recordemos la noción ampliada de 'fenómeno' en la fenomenología hermenéutica de Heidegger: "¿Qué es eso que la fenomenología debe 'hacer ver'? ¿A qué se debe llamar 'fenómeno' en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 58. Esta misma relación con el 'no' y con lo oculto en este pasaje -al que se apostillará posteriormente en nota: "Verdad del ser" -cfr. *Ibid.*-, la encontramos, *mutatis mutandis*, en el proyecto histórico-esencial: "Nunca captamos lo inicial: para que no se nos transforme en algo que ha llegado a hacerse presente perdiéndose a sí mismo de esta manera, tiene que sustraérsenos constantemente [*ständig entziehen*]. Por eso el inicio nunca se lo puede exponer [*darstellen*], sino solo (realizarlo [*vollziehen*]), precisamente en el ocaso de un volver hacia atrás, para que la sustracción permanezca verdaderamente [*im Untergang des Zurücktretens, damit der Entzug wahrhaft bleibe*]." M. Heidegger, "Reflexiones V", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 260. [trad. modif.]

¹³⁸¹ "La pregunta conductora, inicialmente, no es planteada como pregunta concebida como tal, pero por eso mismo prende más originariamente y es contestada de manera decisiva [*massgebend*]: el surgir del ente, el venir éste a presencia [*Anwesenung*] en su verdad; el estar fundada ésta en el *lógos* (conjunción) y en el *noein* (percepción). [...] Desde ahí, el camino hasta el primer planteamiento expreso de la pregunta en Aristóteles que, en adelante, será el que rija; la preparación esencial en Platón; la confrontación aristotélica con el primer inicio, que se transmite a la posteridad en una interpretación ya consolidada." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 192-3/232. [trad. modif.]

¹³⁸² Leyendo una 'reflexión' del año 31: "*Inicio y final*. [...] Antiguamente el *ser* era el *rayo* que estalla repentinamente, extrae en su luz a todas las cosas según su medida y su ley y su peso. Ahora es un destello cansado [*ein müder Schein*] del que se ha escabullido todo peso y medida. El ser: un regalo, un júbilo y un escalofrío, una pregunta [*eine Frage*]: El inicio. El ser: una posesión usada, una cháchara, un aburrimiento [*Langweile*], un nombre [*ein Name*]: el final." M. Heidegger, "Señas x Reflexiones (II) e indicaciones", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 79. [trad. modif.]

¹³⁸³ "El recuerdo interiorizante y la preparación [*Erinnerung und Bereitung*] abren el espacio de juego del tiempo [*Zeit-spiel-raum*] del ser, del que el pensar tiene que renunciar a que se considere la 'presencialidad' [*Gegenwärtigkeit*], en cuanto la primera y única determinación vigente." Así pues, "en el otro inicio el ente nunca es lo efectivamente real [*Wirkliche*] en cuanto eso 'presencial' [*Gegenwärtigen*]." Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 211-2/257. [trad. modif.]

por el ser al ente en cuanto lo que está meramente ahí delante -no puede ser lo 'interrogado', *Befragte*-, si apenas testimonia la despedida del ser es en su sustraerse¹³⁸⁴ y, además, es parte del mecanismo de obturación del preguntar esencial.¹³⁸⁵ El preguntar tiene que preguntarse a sí mismo, en el punto decisivo en que él ha sido denegado a lo largo de la historia de la metafísica. O sea, el preguntar pregunta por la denegación, que ahora se capta como algo del ser, en el respecto en que se capta también en el primer inicio. En cuanto lo no desplegado en el pensar inicial griego, en cuanto delimitación, se pregunta por la verdad.¹³⁸⁶

7.4 A quién preguntar por el ser, ahora que todos se han ido

El preguntar sigue la experiencia de denegación de la pregunta por la verdad. En la denegación, la presencia gastada del ente apunta a una 'historia del ente' que la filosofía, si es también fenomenología, tiene que escuchar.¹³⁸⁷ Pensar el ser tiene que adoptar la forma de "recuerdo interiorizante [*Erinnerung*] del primer inicio. El recuerdo que interioriza en la instancia del *ser-ahí* (en el segundo inicio) [*Die Erinnerung in die Inständigkeit des Daseins (in den zweiten Anfang)*]." ¹³⁸⁸ Para el acceso a lo otro inicial, es preciso desestabilizar el

¹³⁸⁴ Lo ente que está ahí como mera 'hechura' (*Gemächte*) y a disposición de la factibilidad lo podemos, en cambio, captar también en su sustraerse, como algo extraño que, entonces sí, nos transpone en la carencia de mundo, experiencia por tanto que remite a otro tiempo en el que el presente se desvanece a una con la huida de los dioses: "A Dios solo lo volvemos a encontrar cuando dejamos de perder el mundo y cuando existimos verdaderamente en virtud de que *configuramos el mundo* [*Weltbildung*]." M. Heidegger, "Señas x Reflexiones (II) e indicaciones", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 33.

¹³⁸⁵ Por cuanto "[l]a primacía de lo real efectivo ejerce activamente [*betreibt*] el olvido del ser." M. Heidegger, "El recuerdo que se interna en la metafísica", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 918. [trad. modif.]

¹³⁸⁶ "A diferencia de la pregunta conductora la pregunta fundamental se yergue como pregunta *que se capta* como tal en la concepción misma de la pregunta [*Frage-fassung*] para, desde ahí, saltar de vuelta hacia la experiencia originaria fundamental de pensar la verdad del ser. Pero, en cuanto pregunta *que se capta*, la pregunta fundamental tiene otro carácter completamente distinto. [...] Debido a que surge inmediatamente de una necesidad de la indigencia del *abandono del ser*, [es] ese acontecer que está condicionado esencialmente por, y con, la historia de la pregunta conductora y su desconocimiento." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 193/233. [trad. modif.]

¹³⁸⁷ "La filosofía pertenece a la historia del ente [...] Ninguna filosofía solo por mor de ella misma." M. Heidegger, "Señas x Reflexiones (II) e indicaciones", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 81. [trad. modif.] La Historia del ser, siendo historia, es algo del ente: "La palabra 'histórico' (*geschichtlich*) quiere decir el acaecer (*Geschehen*), la historia (*Geschichte*) misma en cuanto ente." M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 37.

¹³⁸⁸ M. Heidegger, "Reflexiones IV", en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 190. [trad. modif.] Haciendo ahora hincapié en esa expresión 'segundo inicio', que no es lo central de lo que queremos rescatar en esta cita, indiquemos aquí que en las *Reflexiones* de los años treinta asistimos a una pugna de las palabras por 'qué es sagrado o profano, qué es ente o no ente', con numerosos desplazamientos semánticos y terminológicos. Así, alguna nota al pie más arriba quizá haya llamado la atención que se hable de 'configuración del mundo' (*Weltbildung*) aún en línea con el sentido en que aparecía en el curso del año 29-30 -o sea, como rasgo de lo humano por contraste con la piedra, 'carente de mundo' (*weltlos*), y con el animal, 'pobre de mundo' (*weltarm*) -cfr. M. Heidegger,

montaje de lo realmente efectivo, el modo afirmativo del discurso filosófico, trastocar los enunciados afirmativos en preguntas.¹³⁸⁹

El movimiento que en la Ontología fundamental nos presentaba a la existencia en su finitud, lo vemos ahora en relación al otro inicio, igualmente finito: allí el carácter aislado de la existencia era traspasado por las otras existencias, de tal modo que sólo atravesado por lo otro podía la existencia captarse ‘entera’;¹³⁹⁰ ahora, en lo inicial, ocurre igualmente que la delimitación comporta una ‘totalidad finita’, y no una ‘parcialidad ilimitada’ -en la que los inicios se dispusiesen cronológicamente en serie en alguna historia interminable de la

Los conceptos fundamentales de la metafísica, p. 243. Dado que la cita corresponde a las *Reflexiones* del año 31, no es extraño que se entrecrucen y desdunten distintos ‘ámbitos’ en las mismas palabras, según por dónde se mueva el pensar de Heidegger. Más adelante, tendrá otro peso lo relativo a la ‘imagen’ (*Bild*) cuando se asocia al ‘mundo’ (*Welt*), vinculados como ‘imagen del mundo’ (*Weltbild*) a la Modernidad. Cfr. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*. Volviendo a la cita correspondiente a esta nota, de las *Reflexiones* del año 34-35, habrá extrañado la mención a un “segundo inicio”, en vez de al ‘otro’. Heidegger no tardará mucho en encontrar una expresión más adecuada que ésta, que no le satisfacía desde el principio, tal como puede leerse en lo que sigue: “El segundo inicio: sólo enumerado y puesto en una serie externamente. Pero este número ordinal solo lo tomamos aquí como velamiento de la relación histórica que, para los que nos inician, tiene que permanecer necesariamente como un misterio [*Geheimnis*], si bien no como algo meramente ahí delante, sino como origen del acto violento [*Ursprung der Gewalttat*].” M. Heidegger, “Reflexiones IV”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 167. [trad. modif.] En relación a la mencionada ‘instancia’ (*Inständigkeit*) ya se ha hablado anteriormente de la distinta perspectiva que supone respecto del ‘estar-en’ (*In-sein*) de *Ser y tiempo*. Si en esa obra nos encontramos con pasajes en los que el hombre y la existencia vienen a coincidir, en los *Aportes*, con esta noción de ‘instancia’ (*In-ständigkeit*) -que por otra parte, está relacionada, al igual que el ‘concepto abarcador’ (*In-begriff*) con la in-timidad (*In-nigheit*)- se ahonda en la distancia que hay entre ambos, en la relación de fundación que es preciso que haya entre ellos: la instancia es “el ámbito del hombre fundado en el ser-ahí”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 243/298.

¹³⁸⁹ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 526.

¹³⁹⁰ Recuperando un pasaje ya citado: “En tanto que posibilidad irrespectiva [*unbezügliche*], la muerte aísla, pero sólo para hacer, en su condición de insuperable [*unüberholbar*], que el Dasein pueda comprender, como coestar [*Mitsein*], el poder-ser de los otros. Puesto que el adelantarse hasta la posibilidad insuperable abre también todas las posibilidades que le están antepuestas, en él se encuentra la posibilidad de una anticipación existencial del Dasein entero [*die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des ganzen Daseins*], es decir, la posibilidad de existir como poder-estar-entero.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 283-4. Dicha posibilidad de una existencia ‘entera’, basada en su carácter mortal ‘insuperable’, es posible porque lo ‘insuperable’ sólo es tal siendo superado por lo otro, rompiendo con la totalidad de lo homogéneo, que aquí sería la totalidad de un rígido y consolidado marco de posibilidades de actuación. La cita anterior cobra su sentido si leemos lo que se dice justo antes: “El adelantarse le abre a la existencia como posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto a la existencia ya alcanzada [*und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz*]. [...] Libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el fin, es decir, comprendidas como finitas, el Dasein conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia [*aus seinem endlichen Existenzverständnis her*], las posibilidades de existencia de los otros que lo superan [*die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen*], o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia -renunciando así a su más propia existencia fáctica.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 283.

filosofía-, pues sólo atravesando el primer inicio puede el otro ser como tal ‘otro’ y, además, sólo si es sobrepasado por lo otro suyo, que es lo primero. Desde una perspectiva histórico-esencial, el movimiento de saltar fuera de lo metafísico se ve sobrepasado por lo inicial que es lo que lo delimita en su otredad. Lo inicial del primer inicio desborda el apearse de lo metafísico, mostrándose lo inagotable del pensar también como algo de lo primero, como aquello vivo de lo que surge todo ‘posicionamiento fundamental’ de la metafísica. El salto hacia delante y preparatorio de lo advenidero es un salto hacia atrás, hacia el ‘recuerdo esencial’ o ‘recuerdo interiorizante’ de lo sido: “Este tránsito es a la vez el impulso para el salto, sólo por medio del cual un inicio, y sobre todo el otro, en cuanto superado constantemente por el primero [*als ständig überholter vom ersten*], puede iniciarse.”¹³⁹¹

De nuevo ocurre aquí lo que ocurría con el carácter de ‘insuperable’ de la existencia: sólo es tal siendo superada por lo otro. De ese modo, lo insuperable vuelve a serlo aquí por su singularidad: “Porque cada inicio es insuperable [*unüberholbar*], por eso tiene que ser continuamente repetido, confrontándose en su singularidad es como se asienta su inicialidad y su anticipar ineludible.”¹³⁹² Sólo la ‘grandeza’ de lo inicial, el dejar desplegarse el primer inicio, el ‘recuerdo interiorizante’ de lo inicial, nos avía para lo otro inicial advenidero. Habrá lo advenidero si hay transformación de lo primero inicial, si se despliega hasta su máximo la historia de la metafísica: “Verdaderamente grande sólo es [...] aquello que no simplemente refrena y mantiene bajo sí a su más radical opuesto sino que lo ha transformado en sí mismo [*was seinen schärfsten Gegensatz nicht nur unter sich und niederhält, sondern ihn in sich verwandelt hat*], pero que, al mismo tiempo, lo transforma de manera tal que no desaparece sino que, por el contrario, llega a desplegar su esencia.”¹³⁹³

Habrá, pues, que ir a las ‘grandes filosofías’, en este caso, a Platón y Nietzsche como principio y fin de lo metafísico, para captar su ‘figura’, decíamos, que es el modo en que el ‘decir del ser’ puede indagar en su territorio para localizar dentro de sí el afuera que lo constituye. Lo que en la pregunta por la obra de arte se capta como conflicto constitutivo de mundo y tierra, en la pregunta por la filosofía se capta igualmente en la figura del pensar, que tiene que indagar cómo se oculta lo indecible en lo expuesto doctrinalmente. Ahondando en esa distancia constitutiva del pensar metafísico podrá la Historia del ser evitar el relato de una ‘filosofía’ de la historia del ente -o el de una ‘historia’ del discurso filosófico- y dar con lo insuperable de su finitud como proyecto filosófico, viéndose superada por las otras posibilidades de lo inicial, por lo inagotable que despunta en la ‘confrontación’ (*Auseinandersetzung*) con las ‘grandes filosofías’, en cuanto ‘posiciones fundamentales de la metafísica’. Para esa confrontación, “tiene que ser desplegada, cada vez de nuevo, la

¹³⁹¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 190/228-9. [trad. modif.]

¹³⁹² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 60/55. [trad. modif.]

¹³⁹³ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 132.

pregunta conductora (desde la callada pregunta fundamental) según su estructura completa [vollen Gefüge] y en la orientación correspondiente.”¹³⁹⁴

En este capítulo, como paso previo al abordaje de la *pars construens* de los *Aportes* -si se puede hablar en esos términos dado lo imposible de un ‘posicionamiento fundamental’ respecto del ente en su totalidad como los ya habidos-, vamos a seguir el modo en que Heidegger afronta alguno de esos posicionamientos, buscando ‘lo vivo’ en ellos e ilustrando ahí de algún modo lo diferencial de su propio planteamiento transitorio. Pero antes hay que intentar captar eso vivo en lo otro de la filosofía, la ‘acometida’ del ser rastreable en lo mítico, en lo épico y, ahora, en lo trágico, eso otro que es elemento necesario para el ‘acontecimiento propio’ (*Ereignis*): “¡El origen del conflicto [Streit] desde la intimidad del no en el ser! Acontecimiento propio.”¹³⁹⁵

7.5 Lo apolíneo y lo dionisiaco

En lo que llevábamos visto acerca de lo mítico, se había parado mientes en la rehabilitación que la épica homérica lleva a cabo del mito primitivo así como en que dicha permeabilidad pertenece esencialmente a ambos respectos, el olímpico y el ctónico. Nos habíamos centrado en el modo en que se le da un lugar al mito más temprano dentro de la composición épica, pero quedaba por concretar el modo en que lo elemental se aviene con la luminosidad homérica y cohabitan un mismo espacio. Ese espacio atravesado por el conflicto es lo que expresará la tragedia, en cuanto lucha entre los dioses nuevos y los antiguos.

Si la religión olímpica surge delimitando y diferenciándose de la esfera de la muerte, pareciera de partida imposible darle cabida en un género como el de la tragedia, ligado a rituales tradicionales en torno a la divinidad que viene y va desde el reino de los muertos.¹³⁹⁶ Ahora bien, si de hecho ocurre lo contrario, es decir, que en la tragedia se rearticula la épica, no es por una permeabilidad atribuible sin más a ésta,¹³⁹⁷ más bien, ocurre que lo trágico, en la perspectiva en la que se está mencionando aquí, como íntimo conflicto, estaría ya en lo

¹³⁹⁴ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 159/188. Insistiendo en lo anterior, téngase también en cuenta el parágrafo dedicado a la “figura como estructura [*Gestalt als Gefüge*]” de la doctrina del eterno retorno en el curso del 37 tal como aparece en M. Heidegger, *GA 44: Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, p. 174 y ss.

¹³⁹⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 217/264. [trad. modif.]

¹³⁹⁶ “Una parte importante de la religión dionisiaca es la creencia relativa en los muertos, y también allí el sentimiento conmovido no reconoce un límite insuperable entre el aquí y el allá.” W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 165.

¹³⁹⁷ “[L]a idea acuñada por el espíritu homérico era y permaneció siempre como específicamente griega. La tragedia, que como servidora de Dioniso, señor de los muertos, parecía destinada a perjudicarla mucho, era en realidad su nueva victoria. Aunque celebra a los nobles muertos, lo hace como autoridades del pasado, no como demonios presentes.” W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 151.

épico: “Lo que solemos llamar *lo trágico* no es característico de la tragedia. Su contenido, el mito heroico, es en sí mismo trágico.”¹³⁹⁸

De modo que la pura expresión del conflicto, de la ‘lucha de los nuevos y antiguos dioses’, es posible porque, según el mito, ese dios antiguo que es Dioniso era ya expresión del conflicto, dado que es “el fenómeno originario de la duplicidad, la lejanía cuasi tangible, el sobrecogedor encuentro con lo irrecuperable, la fraternal unión de vida y muerte.”¹³⁹⁹ Es decir, que si la luminosidad apolínea y olímpica se yergue y domina en el aparecer del mundo es gracias a que está imbricada esencialmente con una oscuridad dionisiaca y elemental en la que, en su carácter repentino, ya había una doblez indiscernible: la de la venida y la huida, es decir, la de la aparición y la desaparición.¹⁴⁰⁰

Frente a la relación metafísica excluyente entre ser y devenir –“Lo que deviene, aún no es. Lo que es, ya no necesita devenir”-,¹⁴⁰¹ que es hoy, dice Heidegger, “la más corriente” y “evidente” para nosotros,¹⁴⁰² -y desde la que se percibe lo apolíneo (ser) y lo dionisiaco (devenir) como un trasunto suyo- nos encontramos aquí con que el ser de la divinidad olímpica consiste en una finitud -en su ‘figura’, tal como hemos visto ya-, porque su delimitación no le viene de fuera -siguiendo una lógica de la contraposición- sino que lo oscuro arraiga en la luz misma. A partir del juego entre lo apolíneo y lo dionisiaco, se puede

¹³⁹⁸ W. F. Otto, *Dioniso. Mito y culto*, p. 233. Y, a continuación, se explicita el rasgo específico que, dentro de lo trágico-conflictivo, tendría el género de la tragedia griega: “Pero, sin duda, lo trágico aparece en la nueva creación de un modo tan desgarrador debido a la inmediatez de la representación, que sigue siendo posible considerarlo como un rasgo propio. Y esta inmediatez dramática a través de la cual la vida del mito es ensalzada hasta un grandioso renacimiento, tras surgir en la épica y en los cantos corales, es la que se da a conocer en el espíritu dionisiaco y en su indecible excitación.” *Ibid.*

¹³⁹⁹ W. F. Otto, *Dioniso. Mito y culto*, p. 233. Sobre el carácter bifronte de un Dioniso múltiple, tanto vida como muerte, desde diferentes perspectivas se nos presenta unas veces como el dios en el que resuena la muerte -es el primitivo y ‘subterráneo’ *Dioniso-Zagreos*, identificado a veces con Hades-, otras veces como un dios despedazado por los titanes pero, aún más, en otros lugares aparece eminentemente como el resucitado *Dioniso-Baco*, remitido a la vegetación y al vino o, también, en la forma de un niño, como el *Dioniso-Liknites* asociado a la vuelta de la naturaleza en primavera. Cfr. M. Franck, *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, pp. 292-4.

¹⁴⁰⁰ “También otros dioses se alejan y regresan de nuevo, como Apolo. Pero únicamente Dioniso desaparece incomprensiblemente del círculo de los suyos o se hunde en las profundidades del mar o de la tierra. Tan inopinada como su llegada es su desaparición.” W. F. Otto, *Dioniso. Mito y culto*, p. 91.

¹⁴⁰¹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 92.

¹⁴⁰² *Ibid.* Exclusión mutua que domina las contraposiciones metafísicas y que explica que veamos lo extraordinario como una excepción a lo ordinario, allí donde el griego lo ve en lo ordinario mismo. Recordémoslo: “Para aquellos que llegaron más tarde y para nosotros, a quienes es negada la inicial experiencia griega del ser, lo extraordinario [*Ungeheure*] tiene que ser la excepción, en principio explicable, de lo ordinario; ponemos lo extraordinario junto a lo ordinario, pero solamente como lo no-ordinario. Para nosotros es difícil alcanzar la experiencia fundamental griega, por la cual lo ordinario mismo, y sólo en tanto es lo ordinario, es lo extraordinario.” M. Heidegger, *Parménides*, p. 132.

también decir que la luminosidad de uno está entreverada constitutivamente con lo otro - con el devenir constante-, en una 'luz oscura' en la que lo luminoso

"no se empeña en negar su oscuro origen. No *sería* si no existiera la eterna noche ante la cual se inclina el propio dios, y el regazo materno, fuente del Ser y de todos los elementos, con todas las fuerzas que lo protegen. [...] En Apolo se reúne todo el brillo de lo olímpico y se enfrenta a los reinos del eterno transmutarse y perecer. Apolo y Dioniso, el ebrio conductor del séquito que habita el orbe: tal sería el ámbito del mundo. Con ello, la duplicidad dionisiaca de lo terrenal se acogería a una nueva duplicidad, más alta: entraría en el eterno contraste entre la vida que gira, interminable, y el espíritu sereno que contempla la lejanía."¹⁴⁰³

El desplazamiento, por tanto, en el que surge el genuino 'espíritu griego' -que, por otra parte, considera Otto que pervive en el 'espíritu europeo'-¹⁴⁰⁴ no genera una doblez en lo divino sino que lleva esa doble faz elemental de la vida y la muerte al de la vida y el 'espíritu'.¹⁴⁰⁵

Lo que entiende Heidegger que es la historia de la metafísica de Occidente¹⁴⁰⁶ consiste en mantener desvinculadas estas dos caras (que en su momento afloran como 'alma', o 'vida', y

¹⁴⁰³ W. F. Otto, *Dioniso. Mito y culto*, pp. 231-2.

¹⁴⁰⁴ La herencia griega la percibe Otto vívidamente en lo actual, en el siguiente sentido: "Podríamos decir que en la antigua veneración griega de los dioses se nos manifiesta una de las más grandes ideas religiosas de la humanidad: 'la idea religiosa del espíritu europeo'. [...] Lo que siempre frena y estorba en otras religiones lo admiramos aquí como genialidad: la capacidad de ver el mundo en el esplendor de lo divino, no un mundo deseado, exigido o místicamente presente en episodios extáticos [*das Vermögen, die Welt im Lichte des Göttlichen zu sehen -nicht eine ersehnte, geforderte, oder eine in seltsam ekstatischen Erlebnissen mystisch gegenwärtige Welt*], sino el mundo donde hemos nacido, del que formamos parte, en el que nos encontramos implicados por nuestros sentidos y al que debemos, espiritualmente, toda plenitud y vivacidad. Las figuras por las cuales este mundo se ha revelado al griego como divino, puesto que existen todavía, las encontramos una y otra vez. [...] Zeus, Apolo, Atenea, Ártemis, Dioniso, Afrodita... son las figuras donde se veneran las ideas del espíritu griego. No se puede olvidar que estos dioses han sido sus más notables representantes y en cierto sentido su esencia [*da darf man nie vergessen, dass dies seine grössten gewesen sind, ja gewissermassen der Inbegriff seiner Ideen überhaupt*], y van a permanecer mientras el espíritu europeo, que ha encontrado en ella su más eminente objetivación, no sucumba enteramente al espíritu del Oriente o al de la sensatez racional." W. Otto, *Los dioses de Grecia*, pp. 30-1. [trad. modif.]

¹⁴⁰⁵ Entendiendo el 'espíritu' en el sentido que lo 'natural' griego tiene para Otto: "Cuando hoy pronunciamos la palabra 'naturaleza' en la acepción elevada y viva [...] estamos reconociendo el espíritu griego. Pues lo natural mismo puede permanecer en la gloria de lo sublime y de lo divino. [...] Lo primario y supremo no es el poder que consume la acción, sino el ser que se manifiesta en la figura [*Das Erste und Höchste ist nicht die Macht, die den Akt vollbringt, sondern das Sein, das sich in der Gestalt offenbart*]. Y los estremecimientos más sagrados no provienen de lo inmenso y del poder ilimitado sino de las profundidades de la experiencia natural [*Und die heiligsten Schauer kommen nicht aus dem Ungeheuren und grenzenlos Mächtigen, sondern aus den Tiefen der natürlichen Erfahrung*]." W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 28. [trad. modif.]

¹⁴⁰⁶ Ya se ha indicado anteriormente que en el desplazamiento semántico desde 'lo occidental' a 'lo europeo' habría una desconexión de lo encomendado, de lo que toca auténticamente poner en obra en lo occidental, como lo otro que lo griego, y pasaría a primer plano el proceso de producción de novedad específicamente europeo, "extendido planetariamente gracias a la absolutización de la técnica". Volviendo sobre este asunto, a colación de la conferencia de 1959, "La tierra y el cielo de Hölderlin" -cfr. M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 169-200- comenta F. Duque que, a esa altura, para Heidegger "lo 'occidental' parece

como ‘espíritu’), por medio de la reducción de lo discrepante, asimilándolo a uno de sus lados o por medio de la exclusión, estableciendo la imposibilidad de que sus ‘momentos’ coincidan. En dichos intentos de asimilación y disolución de lo discrepante, por el lado del ‘espíritu’ se llegaba a un panlogismo metafísico -localizado en Hegel-;¹⁴⁰⁷ por el lado de las ideologías de los años treinta, llevaban a la glorificación de un vitalismo irracional, entrelazado a un totalitarismo tecnificado,¹⁴⁰⁸ que se ha servido, por otra parte, de ciertos aspectos de la filosofía nietzscheana.

haber olvidado el destino guardado en su propio nombre (*Abendland* debería llegar a ser, como sabemos el País de la Tarde: *das Land des Abends*), ‘desconectándose’ de lo griego y convirtiéndose en ‘Europa’: un nombre que para Heidegger es ahora el signo del dominio tecnoindustrial, extendido planetariamente.” F. Duque, *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Nobel, Oviedo, 2003, p. 61.

¹⁴⁰⁷ Leyendo del curso del año 30-31, dedicado a Hegel: “La exégesis del ser aprehendido especulativamente y así fundamentada es *Ontología*, pero de manera tal que de esta forma el ente propiamente dicho es el absoluto, *théos*. Partiendo de este ser, es determinado todo ente y *el lógos*. La exégesis especulativa del ser es *Onto-teo-logía*. [...] Con la expresión ‘Ontoteología’ queremos dar a entender que la problemática del *ón*, como problemática lógica, está orientada desde al principio hasta el final al *théos*, el cual, él mismo, por eso ya está comprendido ‘lógicamente’”. M. Heidegger, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. esp. M. E. Vázquez y K. Wrehde, Alianza, Madrid, 1992, pp. 177-8.

¹⁴⁰⁸ Ya se ha hablado de la complicidad entre factibilidad y vivencia, partes de un mismo engranaje: “La vivencia como factibilidad y la factibilidad como vivencia [...] es el proceso en el cual el ser humano, sabiéndose ‘animal racional’ y operando como tal, paga las últimas consecuencias de su ‘cultura’ y ‘civilización’: el distanciamiento más extremo de la posición, fundada inicialmente, en torno al ente.” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 132. [trad. modif.] En relación al ‘totalitarismo’ y a la ‘tecnificación’, y contrastando con la vinculación que Otto establece de lo europeo con lo griego, la mirada a Europa de Á. Heller ve ahí una autoproducción de sí misma. ‘Europa’, según ella, sería otro nombre para hablar de esa ‘Modernidad’ capaz de crear autopoieticamente un ‘mundo de la vida’, digámoslo así, de lo simbólico e identitario, para garantizarse el dominio del ‘mundo de la técnica’, un espacio público y homogéneo para la producción y circulación de mercancías: “[L]as catedrales góticas, o Mozart, no pertenecen a ‘Occidente’ o a ‘Europa’ del mismo modo que Homero y Platón pertenecían a los griegos. [...] Porque Mozart o Shakespeare son europeos en un sentido totalmente distinto al de Homero y Platón como griegos. Junto a la modernidad ‘Europa’ creó una cierta clase de historia que no permite que su tradición cultural autogenerada se vea diseminada junto a su verdadera identidad: la modernidad. [...] El credo de la progresión se convirtió en el fundamental. La progresión parecía ser ilimitada. [...] Los Estados modernos apenas tienen raíces orgánicas. Son artefactos de ‘habilidad de gobernar’, y de aprender procesos al servicio de resolver problemas en la mente para mejor o para peor. [...] Así, los tres procesos de acumulación y descubrimiento, que juntamente forman la cultura ‘europea’ u occidental, pueden ser identificados como industrialización, capitalismo y la destreza política de las modernas naciones-Estado. Los tres elementos pueden diseminarse, los tres han sido designados para ser exportados y, por tanto, ya no son exclusivamente europeos. Debemos añadir que el totalitarismo, el poder del control absoluto, es un invento tan europeo como el de la democracia liberal. En este sentido, si el totalitarismo se extiende, Occidente o ‘Europa’ se exporta con él.” Heller, Á. “Europa, ¿un epílogo?”, en Á. Heller y F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, trad. esp. M. Gurgui, Península, Barcelona, 1989, pp. 288-90. En esta misma perspectiva entendemos que se puede situar la amenaza globalizadora del mundo de la técnica que Heidegger percibe en los *Aportes*, en afirmaciones como la de que “los pueblos y los estados [*Völker und Staaten*] son demasiado pequeños, es decir, demasiado arrancados [*entrissen*] ya de todo crecimiento y entregados sólo a la factibilidad [*Machenschaft*]”, M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 332/414 [trad. modif.]

A partir del núcleo trágico del pensamiento nietzscheano, localizaremos brevemente lo que nos encontramos en la desembocadura de la historia de la metafísica, donde lo discrepante que provoca ‘espanto’, ‘pavor’ o ‘terror’ (*Entsetzen*) se diluye en una lógica de oposición que separa ‘lo apolíneo’ de ‘lo dionisiaco’. Con igual brevedad, vincularemos esta lógica disolvente con el gesto platónico del que habría partido esta historia: el intento de legitimar lo filosófico fagocitando el decir mítico del que había precisado para su nacimiento. Para eso, iremos al lugar de los hechos, es decir, a esa operación de legitimación que Platón (quizá sea mejor decir ‘el platonismo’) lleva a cabo al modo de una ‘revolución dogmática’, es decir, cercenando todo vestigio de las otras posibles legitimidades, asimiladas en el discurso filosófico.

7.6 Lo trágico nietzscheano

En el punto de desembocadura de la historia de la metafísica, decíamos, nos encontramos a un Nietzsche que, a pesar de autoenmendarse al detectar el reduccionismo de su primer abordaje del asunto trágico, seguirá cautivo aún de la metafísica. No sólo por los influjos más cercanos -Schopenhauer, Darwin y Wagner-¹⁴⁰⁹ sino, más profundamente, por la dependencia del aludido gesto platónico, que en su pensar toma cuerpo en la contraposición entre vida y arte, de un lado, y verdad y ser, del otro. Sin embargo, a pesar de habitar aún en lo metafísico,¹⁴¹⁰ su pensar está volcado hacia fuera, en un gesto de despedida del discurso filosófico¹⁴¹¹ que nos permite captar el gesto de reasimilación que ciertas interpretaciones metafísicas operan sobre él, disolviendo lo conflictivo de su pensar.

Yendo a su noción de lo trágico, hay una retractación de la relación dionisiaco-apolínea, que es primeramente percibida como una ‘antítesis’ sobre la que se vuelve el olfato de Nietzsche,

¹⁴⁰⁹ De los dos precedentes que Heidegger contempla en lo relativo al vínculo de lo dionisiaco con lo apolíneo, Hölderlin y Nietzsche, la obra de éste se resiente de las influencias más cercanas: “Lo que aquí Hölderlin ve como la esencia del Dasein histórico, la conflictiva intimidad de lo dado en dote y lo encomendado [*die widerstrebende Innigkeit des Mitgegebenen und Aufgegebenen*], Nietzsche lo descubrió nuevamente bajo el nombre de lo dionisiaco y lo apolíneo, pero no en su pureza y simplicidad, como Hölderlin; pues, entretanto, Nietzsche debió pasar a través de todo aquello fatal que, con los nombres de Schopenhauer, Darwin, Wagner, marcó los ‘años fundamentales’.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, pp. 248-9.

¹⁴¹⁰ Heidegger piensa en Nietzsche como el decaimiento del final de la metafísica, puesto en conexión con la historia del primer inicio como la de la verdad no desplegada, reconducida y asimilada para el aseguramiento tanto de la ‘presencia estable’ en el ente como del acrecentar la ‘vida’ en la voluntad de poder: “Su solución [la de Nietzsche, dice Heidegger] es: voluntad de verdad es voluntad de apariencia [*Schein*] y ello necesariamente como una voluntad de poder, aseguramiento de estabilidad de la vida, y esta voluntad supremamente en el arte, por lo que éste, mayor valor que la verdad. [...] Verdad es para Nietzsche una condición de la vida, que hasta está *contra* la vida.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 292/364-5.

¹⁴¹¹ J. Conill ha resaltado este aspecto: “Nietzsche da prioridad al poetizar sobre el pensar, cree en la fuerza originaria del poetizar y considera el poetizar como el lugar de nacimiento de todo pensar.” J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 91.

detectando que “desprende un repugnante olor hegeliano”.¹⁴¹² Allí donde se podría ver una zona gris en el pensamiento nietzscheano, una vacilación conceptual que no es capaz de dar con lo que se busca, que pone en entredicho el esquema entero del pensador, en esa fluctuación, decimos, Heidegger verá un indicio de lo nuclear y vivo del asunto, tanto como para captar ahí en su verdad la obra filosófica de Nietzsche en su conjunto. Sigue en esto el repaso que el propio Nietzsche hace de su pensamiento.

Así, de “la antítesis dionisiaco y apolíneo” según aparecía en *El nacimiento de la tragedia*, desestimada esa lógica de una contraposición, pasa Nietzsche a reclamarse como “el primer filósofo trágico”, como aquel que, más atinadamente que los propios griegos, da con la noción de lo dionisiaco, o sea, con “la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar sus tipos más altos”. Para esa filosofía quedará como tarea posibilitar “de nuevo en la tierra aquel exceso de vida del cual tendrá que volver a nacer también la situación dionisiaca.” Dicha tarea, concluye Nietzsche, no es sino “el arte supremo de decir sí a la vida, la tragedia”.¹⁴¹³

Podemos agrupar aquí algunas de las consideraciones que, entre finales de los años veinte y mediados de los treinta, hace Heidegger en torno a ese núcleo del pensar nietzscheano -el problema del vínculo entre lo apolíneo y lo dionisiaco- y hacer notar ahí eso conflictivo que ha pasado de largo en la recepción de Nietzsche entre las ideologías, dentro de un contexto de incomprensión generalizada que afecta igualmente, según lo que venimos diciendo, a una incomprensión del conflicto constitutivo del espíritu griego.

Así, en el curso del año 29-30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, si bien no se detiene Heidegger a analizar pormenorizadamente la filosofía de Nietzsche, en cambio el contexto en el que aparece y el papel que adquiere ahí nos da una idea de que ya se pensaba por entonces en “el destino de Nietzsche como el suceso fundamental [Grundgeschehnis] de nuestra historia más interna”, como dirá en el curso del año 32.¹⁴¹⁴ Y ello, volviendo al curso del 29-30, por cuanto la incomprensión de Nietzsche que muestran algunas de las interpretaciones de “nuestra situación actual” explica la inanidad ‘esencial’ de la ‘filosofía de la cultura’ vigente. Dejemos aparte lo que se extrae positivamente en ese análisis de este fenómeno, que le permitirá a Heidegger dar con la ‘tonalidad fundamental’ (*Grundstimmung*) del aburrimiento, tonalidad que hará las veces aquí de lo que la angustia era en la Ontología fundamental. Centrémonos en que ese fenómeno del ‘aburrimiento profundo’ que rige en el

¹⁴¹² F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, trad. esp. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1988, p. 68. Darse cuenta de eso comporta estar situado de lleno en lo trágico y vital, si contamos con la afirmación que sigue un poco más adelante en el texto: “Quien no sólo comprende la palabra ‘dionisiaco’, sino que se comprende a sí mismo en ella [...] huele la putrefacción.” F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 70.

¹⁴¹³ Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, pp. 70-1.

¹⁴¹⁴ M. Heidegger, GA 35: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, p. 46.

discurso filosófico arraiga en la imposibilidad de la filosofía vigente para captar lo que se juega en la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco -pues ése sería el respecto esencial de Nietzsche aquí-. Hay una imposibilidad, en definitiva, en ese discurso centrado en lo cultural de interpelarnos desde la estrategia de 'tranquilizamiento' que ha adoptado, incapaz para la "equivocidad [*Zweideutigkeit*] esencial del filosofar",¹⁴¹⁵ equivocidad que sí percibe Heidegger en el núcleo del pensar nietzscheano. Es revelador que de Nietzsche no se vuelva a hablar en este curso justo hasta el final, y de un modo en que contrasta claramente con los "diagnósticos y pronósticos culturales de la historia universales"¹⁴¹⁶ a los que se dedica la mencionada filosofía vigente. La alusión última a Nietzsche es, en realidad, una alusión a lo dionisiaco, en un pasaje en el que se quiere aquilatar lo genuinamente filosófico: el proyectar de la existencia "arroja constantemente a las posibilidades" al hombre, que aquí se dice que es puro "*tránsito* [*Übergang*]", entre lo real y lo posible y, en ese sentido -en proximidad con lo que hemos visto antes acerca de lo que exige estar 'entre' uno y otro inicio-, puro 'ausentarse' (*weg-west*) de lo meramente presente

"hacia lo *sido* y hacia el *futuro*, au-sente y nunca presente, pero *existente* en la au-sencia [*in die Gewesenheit und in die Zukunft, ab-wesend und nie vorhanden, aber in der Ab-wesenheit existent*]. Transpuesto [*Versetzt*] a lo posible, tiene que *estar provisto* constantemente de lo real. Y sólo porque está así provisto y transpuesto, puede *estremecerse* [*sich entsetzen*]. Y sólo donde se da la peligrosidad del estremecerse se da la bienaventuranza del asombrarse: aquel velante estar arrebatado [*wache Hingerissenheit*] que es el hábito de todo filosofar, y que los más grandes de entre los filósofos llamaron el *enthousiasmós*, que el último de los grandes, Friedrich Nietzsche, anunció en aquella canción de Zarathustra que él llama la 'Canción ebria' [...]"¹⁴¹⁷

Si vamos ahora al modo generalizado en que se interpreta en ese momento el pensar nietzscheano, Heidegger lo presenta pasando rápidamente revista a varias posiciones filosóficas (las de O. Spengler, L. Klages, M. Scheler y L. Ziegler) en las que rige una misma 'oposición' (*Gegensatz*) entre 'vida' (o 'alma') y 'espíritu' en cuya base, más allá de las diferencias de superficie, habría "una determinada concepción de Nietzsche",¹⁴¹⁸ concepción en la que no hay una verdadera 'confrontación' (*Auseinandersetzung*) con su filosofía, es decir, que no se haría cargo, dicho en expresión posterior de Heidegger, de "la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus

¹⁴¹⁵ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 108.

¹⁴¹⁶ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 106.

¹⁴¹⁷ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 432.

¹⁴¹⁸ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 103.

debilidades.”¹⁴¹⁹ Ciertamente, en esa oposición entre vida y espíritu está de fondo el núcleo dionisiaco-apolíneo del pensar nietzscheano pero de manera encubierta y obturado en lo esencial.¹⁴²⁰ Que ese núcleo se haya desplazado y transformado a lo largo de la obra nietzscheana es un índice para Heidegger de su centralidad en una filosofía que se quería ‘transformadora’ para el pensar, algo que se perdía entre esa oposición fundamental “que era viviente en Nietzsche” y lo manido de su recepción entre la crítica, “que sólo ha seguido operando como un bien asumido, como forma literaria.”¹⁴²¹

Más adelante, en los cursos sobre Nietzsche a partir de mediados de los años treinta, profundizará Heidegger en lo que aquí queda más bien señalado en su esencial incompreensión por los intérpretes, que desarrollado en su contenido. El análisis no crecerá sólo en dirección a la noción de lo trágico en Nietzsche sino que, a la par, crecerá lo que se juega en esa incompreensión desde lo vigente así como en la ‘equivocidad’ de lo filosófico en la que queda cautivo lo doctrinal de Nietzsche -la ‘voluntad de poder’ y el ‘eterno retorno’-. En esta vía de profundización se está recogiendo ya específicamente con las redes del proyecto histórico-esencial lo que se anticipaba en el cambio de década, en el carácter esencial que tenía para Heidegger allí el cuestionamiento renovado de *La voluntad de poder* en torno a este asunto, o sea, por qué “‘[...] al griego dionisiaco le era necesario hacerse apolíneo, es decir, romper su voluntad de lo monstruoso [*Ungeheuren*], lo múltiple, lo incierto, lo horroroso [*Entsetzlichen*] en una voluntad de medida, de simplicidad, de clasificación de la regla y el concepto [...]”.”¹⁴²² E interesará especialmente, tanto como entonces, el que en esa ‘lucha’ del griego con ‘un trasfondo dionisiaco’ (*ein dyonisischer Untergrund*) la ‘belleza’ sea “‘conquistada, querida, peleada: ella es su triunfo’.”¹⁴²³ Si, de una parte, el logro del griego es la belleza apolínea, por otra, el despedazamiento y resurrección de Dioniso se concibe como “‘una promesa de la vida: eternamente renace y regresa de la destrucción.’”¹⁴²⁴

¹⁴¹⁹ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 19

¹⁴²⁰ “[A]quí no se trata de una explicación teórica de la relación entre el espíritu y el alma, sino de eso a lo que Nietzsche se refiere bajo el título de dionisiaco y apolíneo. De este modo, las cuatro interpretaciones se remontan todas ellas a esta fuente común, a Nietzsche, y a una determinada concepción de Nietzsche.” M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 103.

¹⁴²¹ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 105. Persiste en esta idea Heidegger años más tarde: “La fórmula de la contraposición [*Gegensatzformel*] de lo apolíneo y lo dionisiaco hace tiempo que se ha convertido en el refugio de todo lo que se dice y escribe de modo confuso y confusionista sobre el arte y sobre Nietzsche. Para él esta contraposición siguió siendo una continua fuente de oscuridades no superadas y de nuevas preguntas.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 104.

¹⁴²² F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, citado según M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 105.

¹⁴²³ *Ibid.*

¹⁴²⁴ *Ibid.*

Efectivamente, sobre esta misma lucha en la que se debate el modo de existencia griega se volverá en el año 36, también a partir de cómo la entiende Nietzsche, pero para pensar a la vez, como decíamos, en los límites del final de la metafísica. Sorteando ciertos equívocos a los que pueda llevar el enfoque ‘fisiológico’ del arte,¹⁴²⁵ encontrará Heidegger en la noción de “embriaguez” la expresión de lo conflictivo trágico al referirla no sólo a lo dionisiaco sino también a lo apolíneo.¹⁴²⁶ Ahora bien, en esa expresión detecta Heidegger una obliteración en la estética nietzscheana que deja patente su condición metafísica. Veámoslo.

7.6.1 Embriaguez y belleza

En contra de lo que se entiende habitualmente al hablar de ‘embriaguez’, no se menciona en este Nietzsche asociada a ningún estado pasajero dominado por la indefinición y el aturdimiento sino que remite a la demasía de lo vital, a un “sentimiento corporal” que, sintiéndose, es también “un sentimiento del ente en su totalidad”¹⁴²⁷ -es decir, tal como dice aquí Heidegger, lo que él tiene por una ‘tonalidad’ (*Stimmung*)-.¹⁴²⁸ Esa demasía de lo sentimental, en el caso de la embriaguez, se concreta como “sentimiento de acrecentamiento de la fuerza y de plenitud”¹⁴²⁹ pero, y aquí comienza la obliteración, es un sentimiento, que abarca por lo tanto la totalidad de lo ente, que precisa, no obstante, de cierto fenómeno para arrancar: el fenómeno de ‘lo bello’. No parece extraño que un sentimiento se genere a partir de un fenómeno, sin embargo, si decimos que ‘no obstante’ se precisa de lo bello para la embriaguez es porque no hay, en último término, un afuera al que remita la creación artística que no esté ya en el sentimiento mismo de lo embriagador. De ese modo, la relación entre lo bello -como acicate de la embriaguez-¹⁴³⁰ y la embriaguez -que, tal como veremos, es el aglutinante de lo dionisiaco y lo apolíneo- se mueve siempre dentro del ‘comportamiento estético’ sin tener en cuenta otra cosa que el crear del artista, es decir, sin reparar en lo ente

¹⁴²⁵ Si bien la estética nietzscheana gira en torno a lo bello, la terminología psicológica y fisiológica despistan: “Lo extraño y casi absurdo reside sólo en el hecho de que [Nietzsche] intente acercar e imponer a sus contemporáneos esta concepción del estado estético empleando el lenguaje de la fisiología y la biología.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 112.

¹⁴²⁶ “Según *El nacimiento de la tragedia* [...] sólo a lo dionisiaco le corresponde la embriaguez, mientras que a lo apolíneo le corresponde el sueño; ahora (*El ocaso de los ídolos*), en cambio, lo dionisiaco y lo apolíneo son dos tipos de embriaguez; éste es el estado fundamental.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 99.

¹⁴²⁷ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 100.

¹⁴²⁸ Por cuanto ésta “no es nunca un mero estar templado [*ein blosses Gestimmtsein*] en un interior cerrado sobre sí [...] [sino] precisamente el modo fundamental en el que estamos *fuera* de nosotros mismos.” Cfr. M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 101.

¹⁴²⁹ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 100.

¹⁴³⁰ “O sea que en la embriaguez se abre lo bello. Lo bello mismo es lo que transporta [*versetzt*] al sentimiento de embriaguez.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 112.

como tal, en nada que no haya ‘producido’ en ello el artista.¹⁴³¹ No se trata, empero, de un subjetivismo sino de la ‘totalidad del estado estético’: Nietzsche rompe precisamente aquí con la relación sujeto-objeto,¹⁴³² de modo que todo lo artístico remite al aseguramiento y acrecentamiento de la vida en su ejercicio.

Al igual que la embriaguez, tampoco lo bello se piensa aquí en los términos en los que lo entendemos usualmente. No es lo bello objeto de una contemplación morosa y agradable sino que, si bien Nietzsche “determina lo bello como aquello que agrada”,¹⁴³³ lo agradable mismo sigue una peculiar tabla de valores en cuya cúspide están los valores que afirman, aseguran y acrecientan la vida,¹⁴³⁴ la pura afirmación que se afirma por sobre lo estático, inmutable y duradero -en Nietzsche, por el ser y la verdad-.

Que sea lo bello agradable significa, entonces, que es una ‘afirmación’ de lo vivo, y esto mismo comporta una incitación y una autoexigencia, un comprometerse a hacer “aquello de lo que nos creamos capaces y nos atrevamos como el extremo que aún podamos soportar.”¹⁴³⁵ Cuánto de bello sea algo será entonces cuánto ‘puedo’ en ello, cómo ahí voy más allá de mí dando lo máximo.¹⁴³⁶ Y no hay nada más insoportable, no hay incitación mayor, que poder allí donde lo bello, donde lo que se afirma, es ‘lo terrible’ (*Schreckliche*). Se trata, por lo tanto, de afirmar, de decir ‘sí’ a todo lo oculto y monstruoso.

Es en este punto donde Nietzsche ha captado más originariamente en su unidad lo apolíneo y lo dionisiaco, lo que aquí, recordando la lectura de Otto, ligamos a lo bello y a lo terrible. Frente a la ‘fórmula de la contraposición’, “[l]o apolíneo y lo dionisiaco son para Nietzsche las dos ‘fuerzas de la naturaleza y del arte’ [...] La conjunción de ambas en la

¹⁴³¹ “Si preguntamos cómo determina Nietzsche la obra, no obtendremos respuesta alguna; porque la meditación nietzscheana sobre el arte [...] no se preocupa por la obra en cuanto tal [...]. A ello se debe que nos diga tan poco, y nada de esencial, sobre la esencia del crear en cuanto llevar delante [*Hervorbringen*]; más bien habla del crear [*Schaffen*] sólo como ejercicio vital, en la medida en que está condicionado por la embriaguez”. M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 114. [trad. modif.]

¹⁴³² “El estado estético no es ni algo subjetivo ni algo objetivo. Las dos palabras estéticas fundamentales, embriaguez y belleza, nombran con la misma amplitud la totalidad del estado estético y lo que en él se abre y predomina.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 122.

¹⁴³³ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 110.

¹⁴³⁴ “Las posiciones de valor decisivas de Nietzsche tienen como medida [*Massstab*] el acrecentamiento y aseguramiento de la ‘vida’.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 119.

¹⁴³⁵ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 111.

¹⁴³⁶ “Lo bello es [...] aquello que nos determina y determina nuestro comportamiento y nuestra capacidad en cuanto nos exigimos en nuestra esencia de modo sumo, es decir, nos elevamos más allá de nosotros mismos.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 112.

unidad de una figura [*Einheit einer Gestalt*] es el nacimiento de la suprema obra de arte griega: la tragedia".¹⁴³⁷

Ahora bien, hay en esto un respecto del sentimiento embriagador en Nietzsche que ya no corresponde a la tonalidad de Heidegger -cuyas argumentaciones sobre lo nietzscheano están entreveradas de aclaraciones de sus propios conceptos que dificultan, muchas de las veces, localizar hasta dónde coinciden o a partir de qué momento van ya por separado en el texto y estamos asistiendo en realidad a una lucha con lo metafísico-.¹⁴³⁸ En este caso, dada la pura autoafirmación que la vida persigue en lo bello, entendemos que en la totalidad del ente que abarca el sentimiento de embriaguez en Nietzsche no hay ya una "exposición al ente" como la que define a la tonalidad heideggeriana.¹⁴³⁹ La totalidad que forman lo bello y

¹⁴³⁷ M. Heidegger, "La voluntad de poder como arte", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 104. [trad. modif.]

¹⁴³⁸ Como cuando, 'para resumir y simplificar', tras advertir ciertas insuficiencias de la concepción nietzscheana del arte -por ejemplo, su dependencia de la voluntad de poder que tanto contrasta con la propuesta heideggeriana del arte como origen y como lugar de la verdad-, se afirma lo siguiente: "La embriaguez es el temple fundamental (*Grundstimmung*); la belleza, lo determinante (*das Bestimmende*).". M. Heidegger, "La voluntad de poder como arte", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 121. En este caso, contando con lo que sigue a continuación en el texto, parece que se está echando mano de lo tonal para dejar claro que el sentimiento en Nietzsche se sale de la horquilla metafísica sujeto-objeto: "La embriaguez es el temple fundamental (*Grundstimmung*); la belleza, lo determinante (*das Bestimmende*). En qué poca medida, sin embargo, la distinción de lo subjetivo y lo objetivo contribuye aquí a aclarar algo [...]". M. Heidegger, "La voluntad de poder como arte", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 121.

¹⁴³⁹ Dejando aparte al 'afecto' en su ciega fugacidad, lo cierto es que ni en el 'sentimiento' ni en la 'pasión', según son tratados en el contexto nietzscheano, se habla de un 'estar expuesto al ente' del modo en que se hace en la tonalidad: "En la tonalidad acaece la exposición que inaugura en el ente [*In der Stimmung geschieht die eröffnende Ausgesetztheit in das Seiende*]." M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 128. [trad. modif.] La exposición al ente como un dejar de hacer pie, como la experiencia de estarlo todo trastocado por algo otro, la sitúa Heidegger en "las tonalidades afectivas [que] no son puestas en el sujeto o en los objetos, sino que nosotros somos transpuestos (*ver-setzt*), a una con lo ente, en las tonalidades. Las tonalidades afectivas son lo poderoso radicalmente envolvente que -a una- a nosotros y a las cosas nos sobrevienen [*das durchgreifend umfangende Mächtige, die in eins über uns und die Dinge kommen*]." M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 88. Ese carácter de verse arrebatado por lo otro, de vernos nosotros mismos desplazados o transpuestos en la tonalidad no aparece en el sentimiento y la pasión nietzscheanos tal como los retrata Heidegger. Así, la 'pasión' aparece relacionada con Nietzsche como un 'hacer pie' en el que nos aseguramos un mundo, como "aquello por lo cual y en lo cual hacemos pie en nosotros mismos [*in uns selbst Fuss fassen*] y nos apoderamos con clarividencia del ente a nuestro alrededor [*um uns*] y dentro de nosotros mismos [*in uns mächtig werden*]." M. Heidegger, "La voluntad de poder como arte", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 54. Más difícil es deslindar de la tonalidad el sentimiento, en cuya caracterización se hace uso además de la tonalidad, si bien no en cuanto exposición al ente y transposición de ambos sobrecogidos por lo otro del ser, según lo entendemos, sino remitiendo a la totalidad del ente, el que somos y el que no somos, en cuanto un 'estado' (*Zustand*); algo que, tal como se ha visto anteriormente, se alinea con la noción de 'visión de mundo' (*Weltanschauung*), que también abarcaba al ente que es conforme a la existencia y al que no. Dentro del análisis de la metafísica de Nietzsche, se dice que "[u]n sentimiento es el modo en el que nos encontramos [*finden*] en nuestra referencia al ente y, con ello, al mismo tiempo en la referencia a nosotros mismos; el modo en que estamos templados [*wie wir uns zumal... gestimmt finden*] tanto respecto del ente que no somos como respecto del ente que somos nosotros mismos. En el sentimiento se abre y se mantiene abierto el estado

la embriaguez, al cerrarse previamente a esta ‘exposición’ a lo ente, se hurtan al choque con lo otro, el envite del ser en lo ente que hay en la experiencia griega de lo trágico.

Así pues, la plenitud embriagadora lograda en la experiencia de ir ‘más allá’ –en lo bello “nos elevamos más allá de nosotros mismos”;¹⁴⁴⁰ lo bello “es para el artista algo que está más allá de todo orden jerárquico”-;¹⁴⁴¹ su búsqueda de plenitud se rige por una previa estrategia de autoaseguramiento de la vida. El artista nietzscheano se la juega en un terreno en el que, al nivelar previamente lo ente, se ha asegurado “que ya no haga falta ninguna violencia, que todo *haga caso, obedezca*, y que al obedecer ponga el gesto más amable, todo esto regocija a la voluntad de poder del artista.”¹⁴⁴²

7.6.2 Vida y obra

De partida, Nietzsche ataca que el agrado ante lo bello se contemple como “[...] el encanto [*Entzücken*] de estar ahora en *nuestro* mundo, de desprenderse de la angustia ante lo extraño [*jetzt in unsere Welt zu sein, die Angst vor dem Fremden loszusein*]’.”¹⁴⁴³ Él asocia el fenómeno de lo bello con lo terrible y con la autoexigencia de ir ‘más allá de nosotros mismos’.

Ahora bien, decíamos que al remitir la experiencia de agrado, de afirmación, a la ‘obediencia’ sin más de lo ente se ha salido del auténtico espacio conflictivo trágico de los griegos. En esa obliteración, se destapa que en el arte de Nietzsche lo que cuenta es el ‘comportamiento estético’ en su imponerse a lo ente, a costa de haber dejado previamente a éste en la nivelación de lo dispuesto a la voluntad de crear: “De este modo, el placer estético por la forma [*die ästhetische Lust an der Form*] es reconducido a ciertas condiciones del ejercicio vital como tal. Nuestra mirada, que apuntaba a la legalidad de la forma [*Formgesetzlichkeit*],

[*eröffnet sich und hält sich der Zustand offen*] en el que en cada caso estamos, al mismo tiempo, respecto de las cosas, de nosotros mismos y de los seres humanos que nos rodean. El sentimiento es él mismo ese estado abierto a sí [*dieser ihm selbst offene Zustand*] en el que se sostiene [*schwingt*, oscila] nuestra existencia.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 57. Teniendo en cuenta esto, el criterio diferencial del ámbito propio de la existencia, la experiencia que nos da acceso a ella y que no se encuentra en lo sentimental nietzscheano, en la embriaguez como ‘estado estético’, sería la de vernos atravesados a una con lo ente por lo radicalmente otro, tal como ocurre en lo tonal, habida cuenta de que “[l]a existencia no es otra cosa que la exposición al sobrepoder del ser (*Ausgesetztheit in die Übermacht des Seyns*).” M. Heidegger, M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, p. 42. [trad. modif.]

¹⁴⁴⁰ “Este elevarnos más allá de nosotros mismos en la plenitud de nuestra capacidad esencial es lo que acontece, para Nietzsche, en la embriaguez.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 112.

¹⁴⁴¹ Citando a F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, según aparece en M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 115.

¹⁴⁴² Citando a F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, según aparece en M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 115.

¹⁴⁴³ F. Nietzsche, citado según M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 111.

se ha girado nuevamente y se dirige al puro estado vital.”¹⁴⁴⁴ También el conocimiento acude aquí en apoyo de ese ‘ejercicio vital’, por cuanto conocer es un ver que se apodera de lo visto -en palabras de Nietzsche: “‘Lo conocido hace bien, la visión de algo de lo que uno espera apoderarse fácilmente hace bien’”-,¹⁴⁴⁵ y siguiendo la argumentación heideggeriana, con lo que conecta la mirada del artista nietzscheano es con la ‘forma’, con el *eidos*, pero en este caso ya no remite en puridad a la experiencia trágica sino que tiene un sentido más bien platónico. La ‘forma’ (*Form*) será la figura, en cuyo límite puede, o pudo, regir lo delimitante cabe un afuera: la forma, *morphé*, “[e]s el límite y la delimitación que contiene, lo que lleva a un ente a lo que es, de manera tal que se yergue [*steht*] en sí mismo: la figura [*Gestalt*]. Lo que así se yergue [*das Stehende*] es aquello como lo que el ente se muestra [*sich zeigt*], su aspecto, *eidos*, aquello por lo cual y en lo cual sale al exterior [*heraustritt*], se ex-pone, se hace público, comparece y accede al puro aparecer [*sich dar-stellt, sich öffentlich macht, aufglänzt und ins reine Scheinen gelangt*].”¹⁴⁴⁶

En efecto, la medida la da la vida, pero en cuanto imposición de jerarquía e ‘idealización’ -dentro de esa noción de conocer algo como apoderarse de ello, viéndolo-, la medida la da el *eidos* y lo ente es lo que se somete y obedece a la mirada del artista: al “ver más pleno, más simple, más fuerte, que se da en el crear, Nietzsche lo llama también ‘idealizar’ [...] [cuya] esencia consiste en una ‘monstruosa extracción de los trazos capitales’. Lo decisivo radica entonces en la visión que destaca por anticipado [*vorgreifenden Heraussehen*] esos trazos [*Züge*], en el extenderse hacia aquello ante lo que aún podemos sostenernos.”¹⁴⁴⁷ Nada tiene que ver, según creemos, este ponerse a prueba en lo más arriesgado y terrible con el darse una ‘fiesta en los ojos’. En eso festivo es verdad que el contenido es la pura forma, como certeramente capta Nietzsche, pero es preciso además dejar que sea el ente en su aparecer el que exprese esto mismo:

“Sólo la forma [*Form*], en cuanto aquello que deja que lo que sale al encuentro llegue al aparecer [*als das, was das Begegnende aufscheinen lässt*], conduce al comportamiento determinado por ella [*das durch sie bestimmte Verhalten*] a la inmediatez de una relación con lo ente; ella abre [*eröffnet*] esta relación misma como ese estado propio del comportamiento originario respecto del ente [*als Zuständigkeit des ursprünglichen Verhaltens zum Seienden*], ese estado de lo festivo [*Festliche*] en el que

¹⁴⁴⁴ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 120.

¹⁴⁴⁵ F Nietzsche, citado según M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 119.

¹⁴⁴⁶ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 117.

¹⁴⁴⁷ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 115.

el ente mismo es celebrado en su esencia y es llevado así a lo abierto [*in dem das Seiende selbst in seinem Wesen gefeiert und so erst ins Offene gestellt wird*].”¹⁴⁴⁸

Por su parte, una estética centrada exclusivamente en la complacencia del creador en su afirmación de lo bello, capaz de ejercerse aun en lo terrible, de doblegar lo monstruoso a la obediencia, ese creador, decimos, siente el “placer por lo ordenado como una de las condiciones fundamentales de la vida corporal”.¹⁴⁴⁹ El conflicto entre lo apolíneo y lo dionisiaco es entrevisto, ciertamente, en la ‘unidad de una figura’ de la tragedia, desestimando así la asimilación de lo dionisiaco con “una falta de forma”, tal como ocurre en la perspectiva wagneriana.¹⁴⁵⁰ Sin embargo, al hacer del conflicto asunto de expresión de la vida ya no rige la ‘fiesta en los ojos’ de la mirada griega más temprana, que captaba en lo ente mismo el conflicto entre el aparecer y el estar oculto. Si bien el artista nietzscheano disuelve el esquema platónico entre ‘forma’ y ‘contenido’¹⁴⁵¹ –para el artista, “[l]a auténtica forma es el único y verdadero contenido”-,¹⁴⁵² lo hace llevando al límite uno de los lados, el que ya domina en la concepción platónica, es decir, la ‘inversión’ que lleva a cabo Nietzsche

¹⁴⁴⁸ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 118. Contando con esto, cuando, acto seguido, se dice: “Sólo la forma determina y delimita el ámbito en el que el estado de fuerza ascendente y de plenitud del ente se colma a sí mismo. La forma fundamenta el ámbito en el que será posible la embriaguez como tal. Allí donde impera la forma como suprema sencillez de la legalidad más rica, allí hay embriaguez” (M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 118), quien está hablando es directamente Heidegger o, si queremos, se está delimitando lo que Heidegger entiende que es lo inexpressado del pensar de Nietzsche. En esta perspectiva histórico-esencial, no se trata, por tanto, de lo que piensa Nietzsche; así considerado el texto, se puede entender que Heidegger afirme que la embriaguez “quiere decir para Nietzsche el más claro triunfo de la forma [Form]” y, a la vez, que “Nietzsche no lleva a cabo ninguna meditación explícita sobre el origen y la esencia de la forma [Form] en relación con el arte”, localizándose además cuál es la limitación de esta ‘posición fundamental metafísica’: “para ello [para meditar sobre la relación de la forma con el arte] sería necesario partir de la obra de arte.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 118.

¹⁴⁴⁹ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 120.

¹⁴⁵⁰ En palabras de Nietzsche, en *La voluntad de poder*: “‘Es un error creer que lo que Wagner ha creado es una forma: es una falta de forma [Formlosigkeit]. [...]’”. F. Nietzsche, citado según M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 118. Por su parte, “[c]uando Nietzsche dice ‘embriaguez’, la palabra tiene la resonancia y el sentido opuesto al que le da Wagner.” *Ibid.*

¹⁴⁵¹ Uno de los “conceptos básicos” determinantes de la historia del pensar occidental, es “la pareja de conceptos, materia-forma. Esta distinción tiene su origen en la concepción del ente fundada por Platón, que lo considera en referencia a su aspecto, *eidos*, *idéa*. Cuando se percibe el ente en cuanto ente y se lo distingue de otro ente respecto de su aspecto, la delimitación y la estructuración [Gefüge] del ente se ofrece a la mirada como limitación [Begrenzung] externa e interna. Pero lo que limita es la forma, y lo limitado, la materia.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 83.

¹⁴⁵² M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 118.

del platonismo es una ‘intensificación’ de la Forma allí donde el modo de existencia griego ya no es el del “gran arte griego” sino la de la “estética”.¹⁴⁵³

Desde aquí, la deriva platónica habría consistido en una obliteración de lo conflictivo del aparecer, aún vivo en Platón, donde “[l]o *ekphanéstaton*, lo que propiamente se muestra [*das sich eigentlich Zeigende*] y lo que en mayor grado aparece, es lo bello.”¹⁴⁵⁴ En efecto, el carácter doble de lo bello se convierte en Platón en una discrepancia irreductible -en aquello que nos lleva a la vez al recato y al espanto-. En el *Fedro*, lo bello aparece tanto como “lo que más reluce” (*ekphanéstaton*) y como “lo que más arrebatata” (*erasmiótaton*),¹⁴⁵⁵ y así, lo bello “es ese movimiento en sí mismo antagónico que se compromete en la apariencia sensible más cercana y, al hacerlo se eleva al mismo tiempo hacia el ser: es lo que cautiva y arrebatata (*das Berückend – Entrückende*). Es lo bello, por lo tanto lo que nos arranca [*herausreisst*] del olvido del ser y nos proporciona la mira a él.”¹⁴⁵⁶

Pues bien, la historia de la metafísica, que iguala Heidegger con la historia del platonismo, consiste en mantener separados estos dos aspectos de lo discrepante, gesto de separación en el que vimos antes que surgía ‘lo lógico’, que subsiste manteniendo la desconexión de la filosofía con su otro mítico. Es el propio Platón el que, contra Platón, comienza a diluir la discrepancia atisbada en lo bello, al anteponer una estructura aseguradora del *eidos*: captando así lo ente en su entidad.¹⁴⁵⁷ Por eso, en esta operación de disolución, “[e]n la desunión predomina la armonía,

¹⁴⁵³ “El gran arte griego carece de una meditación pensante conceptual que le corresponda [...]. La falta de esta contemporánea meditación pensante sobre el arte tampoco quiere decir que éste entonces sólo haya sido ‘vivido’, en un oscuro arrebato de ‘vivencias’ no holladas por el concepto y el saber. Felizmente los griegos no tenían vivencias, pero sí, en cambio, un saber tan claro y originariamente desarrollado y una pasión por el saber que en esa claridad del saber no precisaban ‘estética’ alguna. [...] La estética sólo comienza entre los griegos en el instante en que el gran arte, y también la gran filosofía que se desarrolla en paralelo, se encaminan hacia su final. En esa época, la época de Platón y Aristóteles, en el contexto de la conformación de la filosofía se acuñan los conceptos básicos que jalonarán en el futuro el horizonte visual de toda pregunta por el arte.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 82-3.

¹⁴⁵⁴ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 83.

¹⁴⁵⁵ Reproducimos el pasaje en el que se presenta la discrepancia de lo bello: “Volvamos a la Belleza; según dijimos, estaba resplandeciente entre aquellas visiones, y al llegar a este mundo la aprehendemos por medio del más claro de nuestros sentidos, puesto que brilla con suma claridad. La vista, en efecto, es la más penetrante de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, pero con ella no se ve la sabiduría. De lo contrario, nos procuraría terribles amores, si diera aquélla una imagen de sí misma de semejante claridad que llegara a nuestra vista. Y lo mismo ocurriría con cuantas otras realidades hay dignas de amarse. Pero el caso es que únicamente la belleza tuvo esa suerte, de tal modo que es la más manifiesta y la más amable de todas ellas.” Platón, *Fedro* 250 d, en Platón, *El banquete, Fedón y Fedro*, p. 322.

¹⁴⁵⁶ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 185

¹⁴⁵⁷ Contra su propio ‘recuerdo’: “Lo bello es arduo de inaugurar, de soportar y de custodiar [*zu eröffnen, zu ertragen und zu behüten*]. Esta dificultad proclama la grandeza que vacila [*wankt*]. En todo esto se encuentra el criterio [*Massstab*] de lo ente en cuanto tal. En Platón pervive ya como mero recuerdo [*Erinnerung*], y tras él, y ya por culpa suya, se va pudriendo en la *convertibilitas* huera y desarraigada del *ens*, el *verum*, el

porque lo bello, en cuanto es lo que aparece, lo sensible, tiene de antemano su esencia puesta al abrigo en la verdad del ser, en cuanto suprasensible [*in voraus sein Wesen in der Wahrheit des Seins als des Übersinnlichen geborgen hat*].”¹⁴⁵⁸ En este punto es en el que entra en juego la mirada histórico-esencial, yendo más allá de lo pensado, para captar lo irreductible de las distintas ‘posiciones metafísicas fundamentales’. En este caso, “[s]i se mira con más agudeza, también aquí [en la postura de Platón] hay una discrepancia en sentido estricto, pero la esencia del platonismo consiste en eludir esta discrepancia, en la medida en que pone el ser de manera tal que pueda eludirla sin que ello se vuelva visible como tal.”¹⁴⁵⁹

Con dicha disolución o, más concretamente, con la asimilación del contenido en el *eidos*, se desplaza a la vez en la filosofía de Nietzsche el lugar de lo conflictivo irreductible, que deja de ser algo que ocurre en lo ente –“cuando Nietzsche intenta caracterizar la legalidad de la forma [*Formgesetzlichkeit*], no lo hace en referencia a la esencia y a la forma de la obra”-¹⁴⁶⁰ para ser una experiencia que se hace en la visión del ente como medio de apoderarse de él. En realidad, no puede captar lo trágico griego porque se obtura el conflicto mundo-tierra en la lucha de los nuevos dioses con los antiguos, conflicto que tiene lugar en la obra de arte en cuanto puesta en obra de la verdad.¹⁴⁶¹ Al decantarse en el arte por la vida frente a la verdad,¹⁴⁶² queda cegada la posibilidad de preguntar por su esencia. La esencia misma, tal como la entiende Nietzsche, cierra el acceso a la verdad.¹⁴⁶³ Reincide así en el gesto rastreable a lo largo de la historia de la metafísica: aquella ‘denegación’ de la que hablábamos respecto a lo inicial y que se hace notar en lo discrepante o conflictivo que anida en los ‘posicionamientos metafísicos fundamentales’.¹⁴⁶⁴

pulchrum y el *bonum*, o incluso se lo disipa en la diabólica frase vacía de ‘lo verdadero, lo bueno y lo bello’,” M. Heidegger, M. Heidegger, “Señas x Reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 65.

¹⁴⁵⁸ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 187.

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*

¹⁴⁶⁰ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 119. No en cualquier ente hay obra, ciertamente. Por ejemplo, en “[e]l concepto predominante de cosa, la cosa como una materia conformada, ni siquiera tiene su origen en la esencia de la cosa, sino en la esencia del utensilio. [...] Pero la obra no es un utensilio dotado de un valor estético añadido.” No se trata de extraer la obra en lo ente que está ya ahí sino, al revés, de que en la obra lo ente es propiamente tal, es lo ente captado en su ser -y, por tanto, ‘siendo más’ (*seiender*) ente, *cfr. infra*, la cita que remite a la n. 1545-, se trata de “lo que obra dentro de la obra: la apertura de lo ente en su ser, el acontecimiento de la verdad [*die Eröffnung des Seienden in seinem Sein: das Geschehnis der Wahrheit*].” M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, pp. 30-1.

¹⁴⁶¹ “Ciertamente, Nietzsche no lleva a cabo ninguna meditación explícita sobre el origen y la esencia de la forma en relación con el arte; para ello sería necesario partir de la obra de arte.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 118.

¹⁴⁶² *Cfr. supra*, n. 486.

¹⁴⁶³ De nuevo, *cfr. supra*, n. 486.

¹⁴⁶⁴ “El hecho de que en el pensamiento de Nietzsche falte la pregunta por la esencia de la verdad es una omisión de un tipo peculiar, omisión que, en caso de que pueda achacarse a alguien, no sería sólo ni

Desde una posición crítica con la metafísica nietzscheana, al confinar lo artístico en el ‘comportamiento estético’ al espectador sólo le cabe revivir lo creativo del artista y, así, la obra como tal obra queda nivelada en lo ente en general, de modo que “el llevar delante [*Hervorbringen*] de la obra no alcanza una interpretación suficientemente determinada respecto de su diferencia con el llevar delante [*Hervorbringen*] artesanal de útiles”.¹⁴⁶⁵ Lo que queda fuera del arte es lo propiamente trágico, el conflicto, cuyo lugar no es el que oscila entre lo terrible y lo bello sumidos previamente en el sentimiento de embriaguez sino lo que ha quedado fuera desde la perspectiva nietzscheana, el ente mismo: “El combate no debe ser apagado ni concluido en un ente traído delante [*hervorzubringenden Seienden*] propiamente para este fin, sino que debe abrirse [*eröffnet werden*] a partir de este ente. Siendo esto así, dicho ente debe albergar en su seno los rasgos esenciales del combate [*Dieses Seiende muss daher in sich die Wesenszüge des Streites haben*].”¹⁴⁶⁶

Contando con esta falla en la estética nietzscheana, cabe interpretar que lo trágico, cuando se trata del eterno retorno, tampoco dará con lo trágico en el ente por referencia al arte en su verdad. Así, si bien se afirma que “[c]on el pensar del pensamiento del eterno retorno lo trágico en cuanto tal se convierte en el carácter fundamental del ente”,¹⁴⁶⁷ seguimos ante la misma operación afirmativa, que cubre toda denegación. Es cierto que en el eterno retorno se advierte lo negativo más profundamente: “El ente mismo condiciona el sufrimiento, la destrucción y el no, en la medida en que le pertenecen.”¹⁴⁶⁸ Pero se sigue tratando aquí de lo negativo como motivo para la autoafirmación: al igual que lo terrible se tiene por una incitación para la afirmación – “Hay tragedia cuando lo terrible se afirma como la oposición interna que pertenece a lo bello” –,¹⁴⁶⁹ el ‘no’ en el ente está ahí para ser afirmado no para ser preservado en cuanto ‘denegación’: “¿Por qué el pensamiento del eterno retorno es la afirmación suprema? Porque también afirma el no extremo, la aniquilación y el sufrimiento como pertenecientes al ente.”¹⁴⁷⁰ Efectivamente, se puede decir, con G. Deleuze, que todo es afirmación en Nietzsche: “Lo trágico no está fundado en una relación de lo negativo y la vida, sino en la relación esencial de la alegría y de lo múltiple, de lo positivo y de lo múltiple, de la afirmación y de lo múltiple. [...] La tragedia, abierta alegría dinámica.”¹⁴⁷¹

Y es de ese predominio de la afirmación del que se apartará Heidegger, que no soltará esa ‘denegación’ que ha localizado dentro del propio arte y que se niega al ejercicio vital. Hay una imposibilidad en el origen del arte para el creador que crea: “El crear crea la obra. Pero la esencia

en primer lugar a él. Esta ‘omisión’ atraviesa, desde Platón y Aristóteles, toda la historia de la filosofía occidental.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 145.

¹⁴⁶⁵ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 116. [trad. modif.]

¹⁴⁶⁶ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 54.

¹⁴⁶⁷ M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 227.

¹⁴⁶⁸ M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 229.

¹⁴⁶⁹ M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 228.

¹⁴⁷⁰ M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 229.

¹⁴⁷¹ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. esp. C. Artal, Anagrama, Barcelona, 1994, p. 30.

de la obra es el origen de la esencia del crear.”¹⁴⁷² Es justamente ahí, en ese ‘no’ en el ente, en su veto a la afirmación, donde reside la posibilidad de una experiencia originaria del arte. Desde ahí se captaría la unilateralidad de lo afirmativo en el arte, si estuviéramos ante “un modo de preguntar por el arte que tuviera un carácter totalmente diferente, un modo de preguntar que partiera de la obra misma.”¹⁴⁷³ Entonces sí habría criterios para discernir entre el ente en el modo del útil -que “[c]uanto más manejable resulta [...] tanto menos llama la atención”-¹⁴⁷⁴ y la obra, en la que lo ordinario es su carácter extraordinario –“en la obra lo extraordinario [*das Ungewöhnliche*] es precisamente que *sea* como tal”-¹⁴⁷⁵ su “singularidad [*Einzigkeit*]” consiste en “que la obra sea en lugar, más bien, de no ser”.¹⁴⁷⁶ Pero la celebración y la fiesta que nos brinda la experiencia originaria de la obra de arte no es lo afirmativo en ella, el que esa obra ‘sea’, sino el que ahí queda en entredicho aquello que se hacía valer firmemente como lo afirmativo: “Cuanto más solitaria se mantiene la obra dentro de sí, fijada en la figura, cuanto más puramente parece cortar todos los vínculos con los hombres, tanto más fácilmente sale a lo abierto ese impulso [*Stoss*, envite] - que hace destacar a la obra- de que dicha obra *sea*,¹⁴⁷⁷ tanto más esencialmente emerge lo inseguro y desaparece lo que hasta ahora parecía seguro [*um so wesentlicher ist das Ungeheure aufgestossen und das bislang geheuer Scheinende umgestossen*].”¹⁴⁷⁸

7.6.3 Autopoiesis y discrepancia

Aparte de echarse en falta la cooriginariedad de la denegación y de lo oculto en la estética de Nietzsche, diremos ahora en relación a su carácter afirmativo que, a pesar de lo que pudiera parecer, lo trágico nietzscheano en su vuelta a los griegos cae, en realidad, del lado apolíneo: su afirmación de la vida -que pudiera pensarse que es algo de un Dionisos castrado de lo negativo- es, más radicalmente, afirmación de la individualidad -dando el *eidos* la medida, en el crear rige una distancia entre ‘la visión que destaca por anticipado’ y el crear mismo que hace que el artista se mantenga a distancia del ente en su aparecer, y ya sabemos que “[l]a lejanía pertenece a la naturaleza de Apolo”-.¹⁴⁷⁹

De ese modo, el “apremio a la unidad [*Drang zur Einheit*]” de lo dionisiaco se logra por medio de la potenciación del poder, de la expansión del “apremio al completo ser-para-sí, al típico ‘individuo’”.¹⁴⁸⁰ O dicho quizás así: la vida ahí no remite tanto al renacer y vuelta de

¹⁴⁷² M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 114.

¹⁴⁷³ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 116.

¹⁴⁷⁴ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 56.

¹⁴⁷⁵ *Ibid.*

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷⁷ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 57.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*

¹⁴⁷⁹ W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 76.

¹⁴⁸⁰ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 104-5.

todo lo vivo cuanto a la potencia creativa de la *psyché* como sede de la 'vida'. En el '*pathos* de la distancia' lo que rige es, en realidad, la distancia en cuanto estrategia para el aseguramiento de la vida. Desvanecido todo misterio de lo ente, éste es ahora material para una "*autonomía soberana*".¹⁴⁸¹ Dicho *pathos* aúna la totalidad del mundo, le canta a lo vivo pero por referencia a "*la autosuperación del hombre*; éste es el secreto de la vida: vivir es apreciar, valorar, interpretar, ensayar y arriesgar; lucha y *creación*. En esa voluntad de vida y de autosuperación late la voluntad de poder."¹⁴⁸²

Por eso, por no tolerar la radicalidad del 'no', lo que percibe Nietzsche como 'pavor' o 'terror' (*Entsetzen*) es aquello que 'discrepa' de la pura afirmación -que es la afirmación de la voluntad de sí misma-, aquello que percibe como una resistencia al proceso creativo porque no lo capta en su radicalidad: una verdad en discrepancia con la estética, que es la que Heidegger se ha encontrado dentro del arte cuando 'se pone en obra'. La escisión entre 'ser y verdad', de un lado, y 'devenir y arte', del otro sigue el criterio de aquello que afirma la vida. Centrado en el tramo entre el creador y el receptor, en el crear del artista -"El arte, comprendido en el sentido nietzscheano desde el artista, es un crear, y éste está referido a lo bello"-,¹⁴⁸³ queda lo ente -aquello a cuya 'historia' está consagrado lo filosófico-indiferenciado en su carácter de utensilio o de obra. El contraste con la perspectiva heideggeriana está claro: todo lo esencial, es decir, el arte y el ser, la verdad y el devenir, está atravesado de afirmación y negación. La nivelación metafísica de lo ente que habría en Nietzsche le impide discernir el modo en que lo conflictivo anida en lo ente, lo trágico en él. Al constreñir lo artístico a la esfera del 'comportamiento estético', no hay criterios para discernir en un 'objeto' qué es lo 'estético'; o sea, cuándo un útil es, en realidad, una obra de arte. Y esto es así porque aislando el fenómeno del crear no hay la posibilidad de discernir el 'crear' (*Schaffen*) del artista como un *poiein* que sea la entera 'producción' (*Herstellung*) de algo donde no había nada antes o el 'llevar delante' (*Hervorbringen*) 'aquello que ya era ser' o 'lo cada vez previo', podría decirse, esto es: el conflicto entre mundo y tierra, entre dioses nuevos y antiguos, entre no-ser y ser. 'Llevar delante', por tanto, en el que no se deja todo a la vista sino en el que se hace la experiencia de la tierra en su sustraerse constitutivo, tal como 'inmediata y regularmente no se muestra' en ese 'sitio' (*Stätte*) en el que se cruzan ambos respectos, en el 'entre' en el que nos hemos encontrado a la figura y al semidiós y que, según la Historia del ser, es también el sitio de la existencia.¹⁴⁸⁴

¹⁴⁸¹ J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, p. 179.

¹⁴⁸² J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, p. 181.

¹⁴⁸³ M. Heidegger, "La voluntad de poder como arte", en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 148.

¹⁴⁸⁴ 'Dioses nuevos y antiguos', o 'ser y no-ser', son otros modos de decir lo mismo, *pólemos* y *lógos*, el conflicto entre mundo y tierra, cuya imposibilidad de considerarlos por separado es lo que despunta, para Heidegger, en lo inagotable e indomeñable de las 'grandes filosofías'. Sobre la intimidad de ambos respectos como ámbito propio de la verdad, leemos en "El origen de la obra de arte": "La esencia de la

Por su parte, la vía nietzscheana, enrocada en la expresión de la voluntad, diluye en lo ente toda resistencia, considerada un grumo metafísico del ser, y no puede captar que el conflicto trágico sea algo de dentro del ente mismo que, como citábamos antes, el ente mismo ‘lleve en él los rasgos esenciales del combate’. En la exaltación de la vida, prima el aseguramiento y, por eso, priman el *eidos*, el orden y la claridad; por eso la embriaguez es pura forma y la belleza pura afirmación. Es preciso ir más allá de la concepción del arte de Nietzsche para dar con el núcleo conflictivo de su pensar –“también en el caso de Nietzsche, tenemos que, yendo más allá de él, hacer más explícito lo esencial”-.¹⁴⁸⁵ El límite de la filosofía de Nietzsche, eso que ocurre en su pensar pero de espaldas a él, se destapa al chocar el arte con una verdad no desplegada a lo largo del discurso filosófico metafísico, con una ‘omisión’ que ‘atraviesa toda la historia de la filosofía occidental’, decía Heidegger. Toda vez que se decanta Nietzsche por uno de los lados del conflicto, y todo se vuelve afirmación y vida, ‘puede’ el creador sobre lo ente, ya dócil a su manejo. El arte se ha cegado para su verdad - es decir, el combate fijado en la figura- y el ‘crear’ la obra ya no es un ‘extraer’ y sacar a relucir el combate que anida en el ente en su aparecer. En su ‘autonomía soberana’, el creador produce su propio mundo así que, por ende, es también una “autonomía autopoietica”: “La vida quiere autosuperarse, quiere más poder, para ser más. El pensamiento de la autopoiesis consiste en que en todas las relaciones hay una referencia a la autoconstitución. La unidad surge de las relaciones de poder, del proceso complejo del acontecer a partir de la estructura de dominio básica que está rigiendo y operando.”¹⁴⁸⁶

En el análisis de la estética nietzscheana se capta, ciertamente, en su unidad esencial aquello que otros mantenían estrictamente separado y en contraposición -lo apolíneo y lo dionisiaco-, pero vemos que, en último término, un respecto se nutre del otro, indefenso, escabulléndose así lo conflictivo en su irreductibilidad.

verdad es, en sí misma, el combate primigenio [*Urstreit*] en el que se disputa ese centro abierto [*offene Mitte*] en el que se adentra lo ente y del que vuelve a salir para refugiarse dentro de sí mismo [*in die das Seiende hereinsteht und aus der es sich in sich selbst zurückstellt*]. Ese espacio abierto [*Dieses Offene*] acontece en medio de lo ente. [...] A lo abierto le pertenece un [*eine*] mundo y la [*die*] tierra. Pero el mundo no es simplemente ese espacio abierto que corresponde al claro [*Lichtung*], ni la tierra es eso cerrado que corresponde al encubrimiento [*Verbergung*]. Antes bien, el mundo es el claro de las vías de las directrices esenciales [*Lichtung der Bahnen der wesentlichen Weisungen*] a las que se ajusta [*sich fügt*] todo decidir. Pero cada decisión se funda sobre un elemento no dominado, oculto, desorientador [*auf ein Nichtbewältigtes, Verborgenes, Beirrendes*], pues de lo contrario no sería nunca tal decisión. La tierra no es simplemente lo cerrado, sino aquello que se abre como elemento que se cierra a sí mismo [*das, was als Sichverschliessendes aufgeht*]. Mundo y tierra son en sí mismos, según su esencia, combatientes y combativos [*streitig und streitbar*]. Sólo como tales entran en la lucha [*Streit*] del claro y el encubrimiento.” M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 46-7.

¹⁴⁸⁵ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 121.

¹⁴⁸⁶ J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, p. 183.

En ese intento de asimilar lo irreductible damos, no obstante, con el desplazamiento que define el carácter metafísico del pensar de Nietzsche. Si “de lo que se trata es de dejar que la determinación nietzscheana de lo bello crezca desde su propio suelo y de observar a qué discrepancia se traslada”,¹⁴⁸⁷ entonces vemos que la asimilación de lo negativo y lo monstruoso -de lo terrible- en el fenómeno de lo bello está obturando la posibilidad de exposición en el ente al envite del ser y que, en su lugar, se nos presenta en su abordaje de la tragedia lo conflictivo y esencial del propio pensar nietzscheano: la discrepancia se traslada a la referida ‘omisión’ de la pregunta por la verdad. Pasamos, entonces, del antagonismo y “conjunción” de lo apolíneo y lo dionisiaco ‘en la unidad de una figura’ a la discrepancia que hay en el arte en cuanto “figura [Gestalt] de la voluntad de poder.”¹⁴⁸⁸ No cuenta tanto, entonces, en todo esto la ‘figura’ de lo trágico que corresponde a la existencia griega cuanto la ‘figura’ de la existencia moderna en su final. La discrepancia de lo bello, el intento de asimilación de la verdad de la obra de arte, del conflicto trágico en el ente mismo, nos permiten captar la verdad de la obra del pensar, la fijación de su figura en la obra de Nietzsche, en cuanto discrepancia entre ser y devenir, entre eterno retorno y voluntad de poder. Eso sí, para captar lo vivo de su pensar que, como veíamos, tiene que ver con su figura –“en su filosofía tiene que estar vivo aquello que posibilita y exige una figura [Gestalt]”-¹⁴⁸⁹ es preciso la perspectiva histórico-esencial, en la que lo doctrinal se mide respecto de lo inicial. La verdad que haya en una obra del pensar se hará notar en los modos de evitar o asimilar las inseguridades, indicios para Heidegger de lo inicial –“el inicio siempre contiene la plenitud no abierta de lo inseguro [die unerschlossene Fülle des Ungeheuren], esto es, del combate con lo seguro [Streites mit dem Geheuren].”-¹⁴⁹⁰ Así pues, para captar lo vivo de una filosofía como la de Nietzsche -pero que podría también ser la de Platón o la de Heidegger- es preciso “una visión previa [Vorblick] dirigida a la totalidad de la filosofía de Nietzsche, a la totalidad tal como ella misma, de acuerdo con su ley propia, impulsa hacia su propia figura [auf das Ganze, wie es selbst gemäss dem eigenen Gesetz zu seiner eigenen Gestalt drängt].”¹⁴⁹¹

En esta perspectiva, lo que buscará Heidegger en su mirada hacia las divinidades de Grecia es testimoniar cierto giro que ocurre en Platón y que se palpa igualmente en el final de la metafísica. Nos referimos al giro, a la inversión, del tramo que va del ser originario hacia lo divino que, de Platón en adelante, será el tramo que va lo divino al ser, en el que, además, lo divino pasa a ser productor del ser en cuanto tal, en el sentido de ‘pasar del no-ser al ser’. El sentido de la inversión platónica pasará por localizar lo divino en su modo más temprano de darse, lo que lleva a Heidegger al uso de cierta retórica -altisonante para los

¹⁴⁸⁷ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 110.

¹⁴⁸⁸ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 120. [trad. modif.]

¹⁴⁸⁹ Cfr. M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 343-4. [trad. modif.]

¹⁴⁹⁰ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 66.

¹⁴⁹¹ M. Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 345. [trad. modif.]

modismos en los que se mueve el discurso filosófico- en ese intento de dar en lo divino con su inicial carácter expósito. Aparecen así consideraciones sobre el ser -como la de que sea “aquello que se necesita en la divinización del dios”-¹⁴⁹² que entroncan, creemos, con problemáticas como esta del conflicto trágico, en la que se va a lo divino para recuperar en lo filosófico su genuina finitud:

“La esencia fundamental de las divinidades griegas, a diferencia de todas las otras, incluso del dios cristiano, consiste en que los dioses griegos proceden de la ‘esencia’ y del ser ‘que se esencia’ [*dass die griechischen Götter dem ‘Wesen’ und ‘wesenden’ Sein entstammen*], razón por la cual también el conflicto entre los dioses ‘nuevos’, es decir, los olímpicos, y los ‘antiguos’, es la disputa que ocurre en la esencia del ser, la que determina la irrupción del ser mismo en la emergencia de su esencia [*der Streit ist, der im Wesen des Seins wohnend, dessen eigenen Aufbruch in den Aufgang seines Wesens bestimmt*]. Esta conexión esencial es la razón por la cual los dioses griegos, de igual manera que los hombres, son impotentes frente al destino y contra éste [*nichts vermögen vor der Schickung und gegen sie*].”¹⁴⁹³

7.7 El encubrimiento de lo trágico en el discurso filosófico

Cuando el decir de la *phýsis* deja de ser una alternativa al decir de los dioses -mito- y de los hombres -sofistas- y pasa a ocupar el espacio de esos otros decires, invierte la mirada que desde el ser, desde la *phýsis*, ve surgir lo divino y lo humano, y piensa en lo divino y lo humano como lugares de producción del ser mismo. Heidegger localiza dicho desplazamiento tal como ocurre en Platón y tal como cristaliza posteriormente en la filosofía occidental.

7.7.1 Producción divina y producción humana

Estamos tratando aquí de indagar en qué sentido un modo de habérselas en ‘confrontación directa’ con el ente en su totalidad, que es en lo que consistiría el relato mítico -pero también el ‘hechizo’ de la factibilidad técnica-, habilita y está implicado en la posibilidad de la filosofía, lo cual obliga a interpretarlo desde una perspectiva muy delimitada, ajena a otras posibles lecturas del mito en clave estética, sociológica, etc.¹⁴⁹⁴ De hecho, es la interpretación

¹⁴⁹² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 198/240. [trad. modif.]

¹⁴⁹³ M. Heidegger, *Parménides*, p. 143.

¹⁴⁹⁴ La minuciosidad de las descripciones y la crudeza de los personajes pueden sorprender al lector actual, tal como refleja en su poesía M. Velasco: “En la *Ilíada* nos prende/ esa intención precisa en la manera/ de describir el daño. Cuántas veces/ se demora el hexámetro en el sitio/ de la quebrantadura,/ en el fiel inventario del estrago [...] Y no hay buenos ni malos, todos son/ feroces alimañas que se ceban/ en la carne ensartada,/ que la agonía infaman del contrario/ con palabras de burla,/ y que después arrojan los despojos/ al festín de los perros.” M. Velasco, de “Acerca de las heridas de los héroes”, en M. Velasco, *La miel salvaje*, Visor, Madrid, 2003, p. 13. Pero eso que choca en nuestra lectura de hoy puede diluirse en parte con una explicación sociológica: “El espíritu heroico es la característica más saliente de la *Ilíada*. Las leyendas de los héroes míticos perviven en la tradición aristocrática del

que hace la tradición filosófica del mito, tal como se encaja en el drama de la tragedia, la que fijará las coordenadas en las que queda cubierto posteriormente el carácter conflictivo del ser ante el que se constituye lo mítico.

Nosotros estamos inscritos en esa tradición, que no es sino la platónica, tradición en la que se equipara el *poiein* con la ‘creación’ y, a la par, la *mímesis* con la ‘imitación’, obturando así una más temprana noción de *poiein* como ‘hacer’. Considerado desde el mito, el ‘*poiein* la cosa’,¹⁴⁹⁵ es un darle a esa cosa su lugar en una multiplicidad, es un hacer en el que aflora con

ambiente para el que el poema parece escrito. Los guerreros del poema pertenecen a la alta nobleza, para la cual la mayor gloria es la victoria en el combate. El público que escuchaba sus versos estaba perfectamente compenetrado con estos ideales. Las prolizas descripciones de batallas, la minuciosidad con que se detalla el armamento, el cuidado con que se narran los lances, aspectos que pueden fatigar al lector moderno, tenían un marcado interés para los profesionales de la guerra y para los que se creían vinculados por el linaje a los héroes legendarios.” M. de Riquer y J. M. Valverde, *Historia de la Literatura universal I*, RBA, España, 2009, pp. 54-5. Entonces, tras esta explicación, lo que sigue pendiente es comprender el sentido que para los griegos tienen la gloria y la fama. Desde ahí, desde interpretaciones de lo que quiere decir la fama en Píndaro, se puede entender el aparecer del ente del que se hace cargo la filosofía más temprana. En una perspectiva filosófica, lo que el detallismo homérico hace, y esto en último término constituye lo suyo esencial, es convocar el ámbito del ser, el fondo paratáctico del que sobresale el ente: “El detalle de las cosas, el ‘y’, tiene en Homero el carácter de punto de llegada, como se manifiesta en el hecho de que el poema en efecto se realiza en el ingresar en ese detalle, en el recrearse en la particularidad irreductible de cada cosa, en el gusto por el rasgo individual.” F. Martínez Marzoa, “La diferencia como forma poética de la tragedia ática”, en E. Fernández (ed.) *Nietzsche y lo trágico*, Trotta, Madrid 2012, pp. 31-6, p. 33. En la misma línea de llevar delante y así sostener algo, diciéndolo, en la que se hablaba de la fama en Píndaro, recurre éste a un giro en el decir respecto de la épica: “En Píndaro, por su parte, el detalle de las cosas, el esto y aquello, está desde luego siempre presente, pero no en el modo del llegar a ello y deleitarse en ello, sino en el de recogerlo arrancando de ello hacia un ‘siempre lo mismo’.” *Ibid.* Respecto de Homero y de su “tono natural, preeminentemente propio del poema épico”, Hölderlin repara en que la unidad del relato hace pie, en realidad, en la unidad de la acción y de los caracteres, antes que el que se logre esto por medio de la descripción de situaciones. Visto así, la obra homérica sería una peculiar *poiesis praxeos*, diríamos, contando con que “el que todos los caracteres y situaciones en toda su multiplicidad junto con todo lo que acontece y es dicho, estén enderezados, como los puntos de una línea, al momento en que él [el héroe] aparece en escena en su más alta individualidad, *esta* unidad es, como fácilmente se entiende, posible sólo en una obra que pone su fin propio en la presentación de caracteres, y en la que la fuente principal reside en el carácter principal. [...] Y, si las circunstancias en las que los caracteres épicos se encuentran son presentadas con tanta exactitud y detalle, no es porque el poeta ponga todo valor poético en esa circunstancialidad. En otra ocasión la evitaría en cierta medida; pero aquí, donde su punto de vista es la individualidad, la realidad efectiva, el ser-ahí determinado del carácter, también el mundo circundante debe aparecer desde este punto de vista. [...] [E]ste detalle en la circunstancias presentadas es reflejo de los caracteres solamente en la medida en que ellos son individuos en general, y todavía no determinados más de cerca. [...] En la *Iliada*, a fin de cuentas, la individualidad de Aquiles, que, sin duda, está hecha para ello, se comunica más o menos a todo y a cada cosa que le rodea, y no sólo a las circunstancias, también a los caracteres.” F. Hölderlin, *Ensayos*, trad. esp. F. Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 2001, pp. 45-8.

¹⁴⁹⁵ Entendiendo aquí bajo ‘cosa’ a la vez ‘palabra’, es decir, en cuanto ambas son a una pero que, en su surgir, no hay la fijación de una identidad -la certificación de un isomorfismo entre mundo y lenguaje- sino la tensión de una distancia -de un lado, palabra-cosa; del otro, aquello de donde surge-. Comentando “El origen de la obra de arte”, apunta Leyte: “Que Heidegger compare en las mismas líneas el erigirse del

un orden que le da sentido. El ‘hacer’ de lo mitopoiético, entonces, no es un ‘crear’ desde un no haber previo, no consiste en ‘el paso del no ser al ser’,¹⁴⁹⁶ pero tampoco es un ‘construir un mito’¹⁴⁹⁷ como forma de ejercerse el hombre a solas con lo suyo humano, en su ‘imitar connatural’ a él.¹⁴⁹⁸ La mitopoiesis consiste en reconocer a algo en su lugar (Homero) y remite a la creación como puesta-en-obra en la que la acción se tiene que avenir a lo ‘cada vez previo’, en línea en esto con lo que será un crear ‘prestando atención no a mí, sino al *lógos*’ (Heráclito).¹⁴⁹⁹

templo con el surgimiento de la tragedia -la tragedia, como obra de arte, surge en su propia escena, y no antes ni después- vuelve a ilustrarnos míticamente acerca de esa continuidad entre la cosa y la palabra antes de que, con el triunfo de lo nuevo, se comprendieran respectivamente como objeto y lenguaje. Las palabra, en la tragedia, como el templo, es una cosa, porque una cosa, como revela la obra de arte, esencialmente vista es sólo un combate o una lucha a partir del límite.” A. Leyte, *Heidegger*, p. 271.

¹⁴⁹⁶ Paso platónico: “-Sabes que el concepto de ‘creación’ [*poiesis*] es algo muy amplio, ya que ciertamente todo lo que es causa de que algo, sea lo que sea, pase del no ser al ser es ‘creación’, de suerte que todas las actividades que entran en la esfera de todas las artes son creaciones y los artesanos de éstas, creadores o ‘poetas’.” Platón, *El banquete*, 205 b-c, en Platón, *El banquete, Fedón y Fedro*, p. 83.

¹⁴⁹⁷ “Hablemos de la poética [...] y de cómo es preciso construir las fábulas si se quiere que la composición poética resulte bien [*synístasthai toús mýthous ei mēlleí kalôs héxein he poiesis*]” Aristóteles, *Poética* 1447a 1-3, p. 126.

¹⁴⁹⁸ “El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez.” Aristóteles, *Poética* 1448b 5, p. 135. Y lo que define para Aristóteles la tragedia es la imitación, en concreto, la del mito entendido como la ‘estructuración de los hechos’ (*cfr. infra*, n. 1517).

¹⁴⁹⁹ Sobre *poiein*: “En Homero tenemos también ejemplos con el sentido de ‘organizar una asamblea, una reunión ciudadana’. Usado con adjetivos, que determinan en cierta manera la significación del verbo, aparece también en Homero, en quien además se encuentra con el significado de ‘colocar’, ‘situar en un cierto lugar’.” E. Lledó, *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega. Heráclito-Sofistas-Platón*, CESIC/Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1961, p. 20. En Heráclito, *poiein* remite tanto a ‘orden’ como a ‘crear’, “se refiere a la actividad de hombres y dioses. Dentro de las posibilidades de ambos encuentra sentido la acción verbal.” *Poiein*, el crear, se opone a *einai*, ‘lo que es’ desde siempre y que no puede ser creado. Por el contrario, “[l]o que se crea comienza a existir en el momento de la acción creadora”. E. Lledó, *op. cit.*, p. 24. Ahora bien, en la sustantivización de *poiéo* en *poiesis*, lo que se resalta del hacer es que no es un hacer simple sino que se inscribe en una totalidad: “*Poiesis* representa así, más que la simple acción concreta, que podía haberse expresado con cualquier forma de *poiéo*, la estructura conformadora de una determinada realidad, a la que el Logos puede perfectamente aplicarse.” E. Lledó, *op. cit.*, p. 38. Los sufijos *-sis* y *-ma* “expresan, respectivamente, la ‘acción pura’ y el ‘resultado de la acción’”. Concretamente, en *poiesis* significa la ‘creación como tal’ considerada como un proceso activo; mientras que *poiema* significará ‘poema’, ‘canto’ como objeto de esa *poiesis*.” E. Lledó, *op. cit.*, p. 38. Respecto de este *lógos* en Heráclito del que habla Lledó, vayamos a su aparición en el fragmento 5 para entender esta consideración que hacemos de la acción como respeto y reconocimiento, en la puesta en obra, del *lógos* como una puesta en obra del *lógos* mismo en el decir: “Prestando atención no a mí, sino al *lógos*, tiene lugar acuerdo (*homologeîn*: pertenecer al *lógos*, decir a una con el decir), (esto es:) saber (*sophôn*), (esto es:) uno: todo.” Citado según F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I*, p. 47. En relación a este ‘acuerdo’ al que debería ajustarse el *poiein* como un decir que es crear en Heráclito, traemos un pasaje de Heidegger: “Hemos oído cuando *pertenecemos* a lo que nos han dicho. El hablar de lo que nos han dicho es *lêgein*, dejar-estar-delante-junto [*beisammen-vor-liegen-lassen*]. Pertenecer al hablar, esto no es otra cosa que lo siguiente: lo que un dejar-estar-delante pone en yuxtaposición dejarlo estar en yuxtaposición en su totalidad. [...] Este *lêgein* es el

Dicho desplazamiento en el significado de *poiein*, del ‘hacer’ -que es un reconocer y ‘dejar estar delante’- al ‘producir’, entendido éste a su vez como ‘paso del no ser al ser’, como producción de algo que no había (en alemán, como *herstellen* y no como *schaffen*), desplazamiento que ocurre dentro de la filosofía platónica, nos pone ya ante lo que domina en nuestra concepción de lo que corresponde a la *mímesis*, la representación o imitación que, de manera espontánea, asociamos con el artificio, o sea, con el “predominio de la elaboración artística sobre la naturalidad”¹⁵⁰⁰ e, igual de espontáneamente, en vez de conectar esta ‘elaboración’ con la ‘recreación’ artística la entroncamos más con la producción del ‘artefacto’.¹⁵⁰¹ En esa nivelación, domina la vía platónica sobre la aristotélica, es decir, el hecho de que la imitación refiera tanto al mundo natural como al histórico, al mundo mismo como imagen, y que no se limite a algo del ámbito de la producción artística.¹⁵⁰²

Esta *mímesis* platónica pervive en nuestras sociedades de producción y consumo en masa a partir de la significación derivada de la *poiesis*, como un ‘producir’ que se impone en lo ente, en el que se pierde de vista el orden previo -al que se aludía en las nociones iniciales de *lógos*, *pólemos*, *alétheia* o *phýsis*- por el que se regía el hacer y captando sólo el momento de aparición, “el paso del no-ser al ser”, como “la total posición de un ente en la existencia”.¹⁵⁰³

homologeîn: dejar-estar-delante, recogido, lo Uno como lo Mismo, algo que está delante en lo Mismo de su estar-delante. [...] De este modo el *lógos* esencia como el puro poner recogiendo que coliga. El *lógos* es la coligación originaria de la recolección inicial desde la posada inicial. *Hó lógos* es: la posada que recoge y liga y sólo esto.” Pues bien, “*Hó lógos*, pensado como la posada que recoge y liga, sería la esencia, tal como lo pensaron los griegos, de la Leyenda. Lenguaje sería Leyenda. Lenguaje sería: coligante dejar-estar-delante de lo presente en su presencia. Es un hecho: los griegos *habitaron* en esta esencia del lenguaje. Ahora bien, nunca *pensaron* esta esencia del lenguaje, tampoco Heráclito.” M. Heidegger, “Logos. (Heráclito, fragmento 5)”, en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, pp. 153-69, pp. 159 y 168, respectivamente.

¹⁵⁰⁰ Cfr. *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, 23ª edición, actualizada en 2020 [https://dle.rae.es/artificio]

¹⁵⁰¹ Es decir: “Objeto, especialmente una máquina o un aparato, construido con una cierta técnica para un determinado fin”. *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, 23ª edición, actualizada en 2020 [https://dle.rae.es/artefacto#1fAGWPP]

¹⁵⁰² “Aristóteles se preocupó de no emplear el concepto de imitación de la naturaleza más que dentro de los límites de una ciencia de la composición poética que ha conquistado su plena autonomía. En la composición de la trama es donde debe percibirse la referencia a la acción humana que es aquí la naturaleza imitada.” P. Ricoeur, *La metáfora viva*, p. 68.

¹⁵⁰³ En relación al citado pasaje del *Banquete* 205b-c, dice E. Lledó: “En este texto se define el concepto *poiesis* como una actividad creadora en general. Poesía en este sentido es algo capaz de provocar el paso del no-ser al ser [...]; queda así caracterizada de una manera ontológica. *Poiesis* es creación, pero en su sentido más radical y profundo, esto es, en el de la total posición de un ente en la existencia.” E. Lledó, *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, p. 84. Esta versión ontológica de la *poiesis* cubre a una primera noción entrevista antes por Platón: “Es en el diálogo *Cármides* donde por primera vez en la obra de Platón aparece el concepto *poiesis*, no con el sentido de ‘poesía’, sino con el primitivo y originario sentido de ‘hacer’.” E. Lledó, *op. cit.*, p. 81. La vía ontológica del crear (como producción) acarrea una desestimación del poner-en-obra que aún suena en el ‘hacer’, tan poco apreciado en el entorno platónico, rodeado de ese “característico desprecio que los atenienses de las clases elevadas sentían por el trabajo manual.” E.

Dicho paso se convierte en el criterio que se vuelca sobre las nociones más tempranas.¹⁵⁰⁴ En ese contexto del poetizar como ‘producir’, la mimesis es una “producción de imágenes, no de realidades en sí mismas”,¹⁵⁰⁵ pero porque la *phýsis* ya está pensada como lo estable, a partir del ente en su entidad.¹⁵⁰⁶

Si hay que expulsar a los poetas de la ciudadela platónica no será por poetizar en el sentido de ‘hacer’ sino porque su creación es mera imitación, según el baremo que se ha introducido. Se puede constatar cómo en el transcurso de la pregunta por el sitio y por el linaje del filósofo en el *Sofista*, Platón deriva lo que era el ser para los griegos, la *phýsis*, de la *poíesis* como creación divina.¹⁵⁰⁷ A partir de ese modelo de lo divino como producción, la producción humana, su ‘acción creadora’ (*poietikés práxeos*) perderá empaque ontológico si lo que se produce no permite hacer de ello una experiencia genuina, como pueda ser calzarse y andar con los zapatos que hace el zapatero (que, por eso, es un *poietés*), sino una experiencia

Lledó, *op. cit.*, p. 82. Se pierde entonces la efectiva realización del hacer: “Desde aquel primer sentido de *poíesis* en el cual la acción misma se objetivaba, al conformar de una determinada manera la realidad, de la que ella misma es ingrediente substancial, Platón va a realizar la abstracción plena del concepto”, sentándose así las bases para la fabricación del mundo: “Las técnicas son, pues, poesía en cuanto llevan a cabo este paso del no-ser al ser, en cuanto que por su actividad tiene lugar esta creación.” E. Lledó, *op. cit.*, p. 85. *Poiein*, referido al paso del no-ser al ser, se convierte en “el denominador común de todas las ‘técnicas’, de ahí que el nombre, bajo el que hay que comprenderlas a todas, sea el de ‘producción’.” *Ibid.* La doble significación de *poíesis*, está aún viva en Platón: “Platón ha hecho surgir los dos conceptos de *poíesis*, el originario y el derivado. Al incluir el segundo en el primero y al absorber esta especie toda la significación del género *poíesis*, Platón ha creado el concepto moderno de poesía. Sin embargo, para él la proximidad que aún mantenían estos dos conceptos hacía que sus dos significaciones se implicasen y se exigiesen mutuamente.” E. Lledó, *op. cit.*, p. 86.

¹⁵⁰⁴ Es así, desde el fondo del *poiein* en cuanto paso del no-ser al ser, como la “*phýsis* queda fijada en la constancia del estar, se la hace un *poióúmenon* detenido y ya terminado: límite, figura. Este es el criterio y la norma para la interpretación de lo ente.” M. Heidegger, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, p. 93.

¹⁵⁰⁵ E. Lledó, *El concepto ‘poíesis’ en la filosofía griega*, p. 86.

¹⁵⁰⁶ “Ente fue lo experimentado por los griegos como lo estable en el sentido de lo constante contrapuesto al cambio del mero aparecer y otra vez desaparecer. Entidad del ente significa estabilidad (*Ständigkeit*). [...] La estabilidad, la presencia, la forma y el límite, *todo esto, sobre todo en la simplicidad de sus referencias recíprocas*, pertenece a y determina aquello que resuena en la palabra griega *phýsis* en cuanto denominación del ente en su entidad.” M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la filosofía*, p. 122.

¹⁵⁰⁷ Cfr. Platón, *Sofista* 265a y ss., en Platón, *Diálogos V*, p. 474 y ss. “En la auténtica poética como arte creador distingue Platón dos partes: una que dice relación a lo divino y otra a lo humano. Este poder creador es la causa por la que llega a ser algo que anteriormente no era [...]. El efecto de esta creación divina es la naturaleza, puesto que no puede admitirse la idea vulgar [...] de que haya surgido espontáneamente.” E. Lledó, *El concepto ‘poíesis’ en la filosofía griega*, p. 87. Se invierte así la relación entre el ser y lo divino según las mitologías, o esto, lo divino como lo que surge, de consuno con lo humano, a partir del ser.

figurada a partir de la mera imagen del zapato que genera el pintor (que es un *mimetés*)¹⁵⁰⁸ o, más aún, una experiencia meramente aparente, cuando lo que la mimesis recrea no es un objeto sino una idea¹⁵⁰⁹ y, para más inri, como en el caso del sofista, “que no sabe lo que imita y que se guía únicamente por las apariencias que él mismo crea”,¹⁵¹⁰ un no-saber en el que coincide con el poeta.¹⁵¹¹ En ese sentido, el artista-imitador, se trate del pintor o del poeta, por contraste con el artesano-productor, carece en realidad del saber de la *téchne*, pues “[l]a verdad de la *téchne* está en su realización que solamente lleva a cabo el artesano; el pintor despierta la impresión de esta realidad, pero no crea la realidad misma.”¹⁵¹² Desconectada de la verdad de la Idea, la palabra poética

“no es desveladora del ser, sino expositora de la apariencia. [...] [E]stos nombres del poeta no tienen su base en el ser, sino en el aparecer. Por eso es el aspecto externo de estas palabras, sus ‘colores’, lo que se nos manifiesta. La palabra no hace comprender, sino que imita, o mejor, ‘representa’. [...] [E]l que oye, contempla simplemente las palabras en sí mismas [...], no en relación a la verdad que manifiestan, sino a la belleza que expresan. [...] El lenguaje poético encierra, pues, en sí, este poder mágico capaz de apartar al que lo escucha de toda consideración racional [...] La palabra poética tiene en sí misma, y en cuanto tal palabra, esta fuerza que traspasa el campo puramente significativo (*lógos*)”.¹⁵¹³

¹⁵⁰⁸ “El *mimetés*, el imitador, no recibe por el uso una sanción que le oriente en su obrar, ni hay conexión alguna entre saber y mimesis. De ahí que el poeta no pueda medir la utilidad de su obra.” E. Lledó, *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, p. 96 (citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010)

¹⁵⁰⁹ “Dentro de esta imitación hay un género superior, aquél en que no se imita un objeto, sino la justicia o la virtud. Con esto aparece un significado especial y más preciso de *mimesis*. [...] El significado originario de *mimesis* [...] no es el concepto vulgar de imitación, sino el de representación, recreación de una realidad.” E. Lledó, *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, p. 91. Si bien este significado de ‘representación’ remite más al campo específico del arte poético -o del retórico- y no al ontológico, al que aplica Platón esta noción de *mimesis* y la de *poiesis*, como ‘producción de presencia’, o sea, como ‘paso del no-ser al ser’. De hecho, dentro del terreno de la poesía, la crítica platónica irá especialmente contra aquellos lugares en los que ésta no consiste en la narración (*diégesis*) sino en la representación (*mimesis*) (cfr. E. Lledó, *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, p. 87 -citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010-). Se abre así una posibilidad: “Puede haber *poiesis* sin *mimesis*. Esta *poiesis* sería sencillamente una simple narración.” E. Lledó, *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, p. 87 (citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010). La tragedia y la comedia, que realizan o echan por tierra la acción humana son por ese motivo mimesis y no narración.

¹⁵¹⁰ E. Lledó, *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, p. 92.

¹⁵¹¹ Si el artesano imita teniendo presente la Idea “para llevar a cabo su producción”, el poeta, en cambio es mero “imitador de aquellas cosas de las que los otros son artesanos.” E. Lledó, *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, p. 91 (citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010)

¹⁵¹² E. Lledó, *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, p. 93 (citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010).

¹⁵¹³ E. Lledó, *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, pp. 94-5 (citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010).

Precisamente es este logos y la 'ley' (*nómos*) lo que demanda Platón que rija en la ciudadanía para la construcción y duración de la polis.¹⁵¹⁴ Allí donde Aristóteles, tras previamente constreñir la noción de mimesis a la producción artística, verá el realce de la acción humana en la tragedia, capta Platón una traba para la presentación de los modelos a seguir por el ciudadano, dado que en la poesía se tiende a extremar hasta el histrionismo el comportamiento de los personajes, precisamente porque facilitan su representación.¹⁵¹⁵

Por otra parte, teniendo en cuenta, además, que la mimesis define a la tragedia, en cuanto el poeta intercala su voz en los personajes en vez de, simplemente, narrar los acontecimientos, el destierro de la *República* es obligado por cuanto de lo que se trata es del 'pensamiento' (*diánoia*),¹⁵¹⁶ precisamente el respecto que se ve desbordado si seguimos en su totalidad la purificadora experiencia trágica tal como la recoge Aristóteles.¹⁵¹⁷ La posición platónica sobre lo trágico es político-didáctica: el modelo de individuo que expone al público no tiene cabida en una *politeia* que tiene que ser educada para ser estable y con un límite y figura definitivos. Frente al 'hombre comedido', el personaje trágico, con su "carácter (*êthos*) irritable y complicado puede despertar el '*pathos*' de la tragedia, puede influir apasionada y contradictoriamente en el público, a quien no mueve con el poder del Logos, sino con el arrebató de la pasión."¹⁵¹⁸

¹⁵¹⁴ Cfr. E. Lledó, *El concepto 'poiesis' en la filosofía griega*, p. 98 (citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010)

¹⁵¹⁵ Según la opinión de Platón, "[e]l hombre comedido, dominado por la razón, acusa un perfil impreciso para que pueda aparecer con éxito sobre la escena griega." E. Lledó, *El concepto 'poiesis' en la filosofía griega*, p. 98 (citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010)

¹⁵¹⁶ Nuevamente, según Platón, "[l]a labor poética aparece, en principio, como opuesta a *diánoia*; es por consiguiente una corruptora del pensamiento." E. Lledó, *El concepto 'poiesis' en la filosofía griega*, p. 89 (citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010)

¹⁵¹⁷ Para la finalidad purificadora de la tragedia, lo central es seguir la acción al completo. En ese punto, más importante que el pensamiento, como una de "las causas naturales de las acciones", es "la imitación de la acción [que] es la fábula [*hó mýthos*]", es decir "[e]l más importante de estos elementos es la estructuración de los hechos; porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción". Aristóteles, *Poética* 1450a, 4-5, p. 146 y 1450a, 15-6, p. 147, respectivamente.

¹⁵¹⁸ E. Lledó, *El concepto 'poiesis' en la filosofía griega*, pp. 98-9 (citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010). Si el inicio del pensar consiste en un reconocimiento del conflicto del ser en lo mítico, el intento platónico de anular el mito se parecería a esas 'revoluciones dogmáticas' que desestiman lo previo, si consideramos que su propuesta filosófica lo que busca es implantar una nueva divinidad. El destierro de poetas y profetas se debe a que Platón consideraba "sus actividades muy inferiores a las del yo racional, y sostenía que debían estar sujetas al control y a la crítica de la razón, puesto que la razón no era para él ningún juguete pasivo de fuerzas ocultas, sino una manifestación activa de la divinidad en el hombre, un demonio por derecho propio. [...] La gran novedad del proyecto de reforma religiosa de Platón era el énfasis que ponía no sólo en la divinidad del sol, la luna y las estrellas (esto no era nada nuevo), sino en su culto. [...] Este culto asociado, en lugar del culto de Zeus, representando Apolo el tradicionalismo de las masas y Helios la nueva 'religión natural' de los filósofos, es el último y desesperado intento de Platón por construir un puente entre los intelectuales y el pueblo, y salvar con ello la unidad de la creencia griega y de la cultura griega." E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. M. Araujo, Alianza, Madrid, 2006, pp. 205 y 207.

No cabe duda de que, al igual que a la *phýsis* se le antepone ontológicamente aquí la producción divina, lo que piensa Heráclito en el *lógos* queda entonoado cuando “el *lógos* mismo (*lógos* y *psýche*: diálogo del alma consigo misma) queda fundamentado como *ente*, y, por tanto, como ámbito de referencia para la entidad de lo ente.”¹⁵¹⁹

7.7.2 El velo en el rostro de Sócrates

La sustitución del mito, el intento de asimilación que lleva a cabo el discurso filosófico al fijar el relato mítico como la ‘obra de un hombre’,¹⁵²⁰ se puede seguir en la desactivación del mito que se lleva a cabo con la alambicada puesta en escena del *Fedro*, sin necesidad de atender a lo propiamente argumentativo. Es cierto que se presenta ahí en toda su dignidad una ‘manía divina’, una ‘felicidad’ (245b) en relación al Eros, pero tras haber dejado fuera de juego el decir mítico. Lo que primero se hace es llevar al absurdo, con ironía socrática, la palabra mítica. Aunque, en un primer momento, pareciera que al llevarse la palabra fuera de la polis -Sócrates acompaña a Fedro, que iba a dar “un paseo fuera de la muralla”-¹⁵²¹ se estuviese yendo de algún modo al espacio propio de lo trágico, de modo que, en los caminos, a salvo de que pueda ser escuchado por otros, es donde Sócrates podría hablar íntimamente, en un decir arrebatado por la ‘manía divina’.¹⁵²²

En cambio, el gesto último es el de una desactivación del decir mítico, ajeno al proceso diairético y mayéutico de la filosofía.¹⁵²³ La sorna acerca de estar hablando al modo del ditirambo tiene que ver con la denuncia platónica del decir poético en lo que tiene de mimético. El ‘velo en el rostro’ de Sócrates, que se pone para invocar a las musas está acusando al poeta de esconderse tras los personajes.¹⁵²⁴ Con esa ocultación choca el poeta

¹⁵¹⁹ M. Heidegger, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, p. 89.

¹⁵²⁰ Cfr. *supra*, n. 1186.

¹⁵²¹ Platón, *Fedro*, 227 a, en Platón, *El banquete, Fedón y Fedro*, p. 277.

¹⁵²² “Pero, ¡oh amigo Fedro!, ¿no te parece, como a mí que he pasado por un trance de inspiración divina?” Platón, *Fedro*, 238 c-d, en Platón, *El banquete, Fedón y Fedro*, p. 298. Desplazamiento en sentido contrario al que atiende Hölderlin, es decir, al modo en que lo de fuera entra a diario en la ciudad, cada vez que viene la noche “consagrada a los errantes y los muertos”. Cfr. F. Hölderlin “Pan y vino”, en F. Hölderlin, *Poemas*, p. 385.

¹⁵²³ Frente al modelo dialógico, el decir inspirado por la divinidad le niega la palabra al otro: “Escucha en silencio, entonces. Pues en verdad parece divino el lugar, de suerte que, si al avanzar mi discurso quedo poseído por las ninfas, no te extrañes; que por el momento, ya no ando muy lejos de entonar un ditirambo”. Platón, *Fedro*, 238 d, en Platón, *El banquete, Fedón y Fedro*, p. 299.

¹⁵²⁴ Recuérdese que dicha invocación a las “Musas melodiosas” la hace Sócrates ocultándose: “Me voy a cubrir el rostro para hablar, a fin de pasar de punta a punta el discurso, corriendo a toda velocidad, sin azorarme de vergüenza al mirarte.” Platón, *Fedro*, 237 a, en Platón, *El banquete, Fedón y Fedro*, p. 295. Por otra parte, en la invocación se destapa una falsa pretensión de sabiduría por parte de los compositores de mitos: “Ea, pues, Musas melodiosas, [...] prestadme vuestra ayuda en el mito que me obliga a contar este hombre excelente que veis ahí, a fin de que su compañero, que ya antes le parecía sabio, se lo parezca ahora todavía más.” Platón, *Fedro*, 237 a-b, en Platón, *El banquete, Fedón y Fedro*,

con la noción de lo verdadero en Platón, que sigue a la divinidad de lo luminoso y transparente: “La obra de Platón no es aún platonismo. El ‘mundo verdadero’ no es el objeto de una doctrina sino el poder de la existencia, lo presente que ilumina, el puro aparecer sin velamiento [*die Macht des Daseins, das leuchtend Anwesende, das reine Scheinen ohne Verhüllung*].”¹⁵²⁵

En el decir arrebatado del mito Platón no escucha ni ve lo irreductible del ser en la palabra sino una pretensión de legitimación, la del que se esconde hablando por boca de otro. En esta perspectiva, la creación del *poietés*, vista así como fenómeno de poder, es desestimada en cuanto *mímeisthai*, o sea, como la pretensión de “hacerse igual a otro en voz y actitud”.¹⁵²⁶ Contra eso iría la crítica platónica a la poesía: para Platón, “Homero pretende, pues, ser ‘otro’; se inserta en la personalidad de Crises, intenta sustituirle en voz y figura, y ‘representar’ su papel. En este caso el poeta es el mismo intérprete y la *diégesis* de la poesía se ha convertido, así, en ‘mímesis’. La narración se logra por una representación.”¹⁵²⁷ No sólo en lo tocante a la ontología es la imitación una desvirtuación, además sirve de mascarada al poeta, como dice Platón en su *República*: “‘si el poeta no se ocultase detrás de nadie toda la poesía y su narrativa se desarrollaría sin tener que acudir a la imitación’.”¹⁵²⁸

En la perspectiva platónica, de lo que se trata no es tanto del decir cuanto de ‘quién es el que habla aquí’,¹⁵²⁹ algo difícil de asignar al *mimetés*, que se interpone, escondiéndose, entre lo sucedido que narran los personajes y el público. La denuncia platónica es un intento de autolegitimación de su propia concepción de lo divino. Bajo ese criterio es bajo el que las actividades de ‘poetas’ y ‘profetas’, “debían estar sujetas al control y a la crítica de la razón, puesto que la razón no era para él [para Platón] ningún juguete pasivo de fuerzas ocultas, sino una manifestación activa de la divinidad

trad. esp. L. Gil, Labor, Barcelona, 1988, p. 296. Nada que ver este ponerse así el velo con el más grave ‘velo de muerte’ en el que envuelve su rostro Sócrates en el *Fedón*, tratando de que perduren en el recuerdo sus palabras y acciones, de “morir entre palabras de buen augurio”, y apartar el puro dolor del envenenamiento. Cfr. Platón, *Fedón* 117 e – 118 a, Platón, *El banquete-Fedón-Fedro*, pp. 245-6

¹⁵²⁵ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 191. [trad. modif.]

¹⁵²⁶ Cfr. E. Lledó, *El concepto ‘poíesis’ en la filosofía griega*, p. 141 n. -citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010-. Este *mímeisthai* está en línea con el significado originario de *mímesis* como ‘representación, recreación de una realidad’ (cfr. *supra*, n. 1509).

¹⁵²⁷ E. Lledó, *El concepto ‘poíesis’ en la filosofía griega*, p. 87 (citado según la edición de Dykinson, Madrid, 2010).

¹⁵²⁸ Citado según E. Lledó, *El concepto ‘poíesis’ en la filosofía griega*, p. 87 (según la edición de Dykinson, Madrid, 2010).

¹⁵²⁹ En el contexto de la palabra ya escrita, “[c]uando las palabras ‘ruedan solas’, cuando al preguntarles ‘mantienen el más absoluto silencio, no queda más salida que buscar a aquel a quien pertenecieron. El mensaje, individualizado ya en su autor, queda posibilitado para llenar los huecos que la negación del mito ha producido. La personalidad del quién que habla puede suplir el silencio de las significaciones desechadas.” E. Lledó, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Debolsillo, 2018, p. 133.

en el hombre, un demonio por derecho propio.”¹⁵³⁰ A partir de la asimilación de lo divino que se llevaría a cabo en la dialéctica platónica, el discurso filosófico dominante ha encajado al ser en lo divino, en el ‘paso del no-ser al ser’, así como se ha orientado por la visibilidad de la *idéa*, en la que queda todo atrapado en su reflejo. Heidegger, por su parte, discrimina respecto del modo en que lo vigente está dominado por la ‘producción de presencia y de novedad’, algo que aún estaría vivo en el propio Platón, una insuficiencia, o una demasía, según se mire, en la que tendría ‘su’ límite ese pensar que se rige por un modelo ‘óptico’. Dicha atención a lo que persiste como cuestión candente en la metafísica pertenece ya a la perspectiva histórico-esencial de la que intentaremos decir algo en lo que sigue.

Respecto del asunto candente localizable en Platón, se trata del enfrentamiento ahí entre dos modos de captar lo ente, como “lo que se muestra [*als sich Zeigendes*]” y como “ente en el des-ocultamiento, de modo no disimulado. Se encuentra aquí, uno frente a otro, *ón phainómenon* y *ón te alétheia*: el ente como lo que se muestra y el ente como lo no disimulado [*Nichtverstelltes*]; no se trata de ningún modo de *phainómenon* en cuanto ‘apariencia’ e ilusoriedad por un lado, y *ón te alétheia* en cuanto ‘ser’ por el otro, sino, en ambos casos de *ón*, lo presente [*Anwesendes*], pero en modos diferentes del presenciar”.¹⁵³¹ En esta coyuntura, hay una decantación cuando “Platón lucha [...] para determinar aquel ‘modo’ en el que el *ón* mismo se muestre con mayor pureza, o sea, que no muestre por medio de otro sino de manera tal que su aspecto, *eîdos*, constituya el ser. Este mostrarse [*sich Zeigen*] es el *eîdos* en cuanto *idéa*.”¹⁵³² En este punto, no hay una asimilación de una consideración en otra sino una restricción de a qué remite la *alétheia*, es decir, a la *idéa* que, mostrando del modo más puro, no puede ser ella misma ya producida sino el criterio para la producción: “lo que esencia en el puro ser como lo que presencia a partir de sí, lo que sale de sí, se opone a lo que sólo es pro-ducido por medio de otro. [...] Lo que así presencia es la simple visión de un *eîdos*, la visión pura que no pasa a través de otro, es decir, la *idéa*. [...] El hombre no puede producir la *idéa*, sólo puede ser conducido ante ella.”¹⁵³³

En esta óptica, en la que la vía mimética, aquella que la factibilidad asimila a partir de una *phýsis*, que, vista como ‘autoproducción’, sirve de modelo para el hacer humano, es en la que se advierte cierta imposibilidad, en la que se hace la experiencia en la producción mimética misma de una denegación de la *idéa*, que redundaría en la afirmación de una distancia:

¹⁵³⁰ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 205.

¹⁵³¹ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 169.

¹⁵³² *Ibid.*

¹⁵³³ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 172.

“El alejamiento del ser y de su pura visibilidad es lo que da el criterio para determinar la esencia del *mimetés*. Para el concepto griego-platónico de mimesis, de la imitación, lo decisivo no es la reproducción, la copia, que el pintor aporte otra vez lo mismo, sino precisamente que no puede hacerlo [...]. Es por lo tanto un error suponer en la mimesis la idea de una copia [...]. Imitar es: producir subordinado. El *mimetés* queda determinado en su esencia por el distanciamiento [*die Stelle des Abstandes*] que resulta de la jerarquía según la cual se ordenan los modos de producción en referencia al puro ‘aspecto’ del ser.”¹⁵³⁴

¹⁵³⁴ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 175.

V. Vom Ereignis (*Beiträge zur Philosophie*)

8. Tránsito. De los *Beiträge* a *Ser y tiempo*

*"Sólo de lo negado canta el hombre/
sólo de lo perdido/
[...]
siempre de lo de otro/
nunca de lo mío"*

Agustín García Calvo

El decir del ser en el primer inicio surge al desprenderse del hombre el relato mítico. En su surgimiento, el asombro filosófico se vuelve sobre el fondo del que nace pero advirtiéndolo que 'eso ya ha huido', que donde se habita y se pisa es en esa pérdida. De un modo análogo, tampoco hoy se puede habitar el mundo dentro del sistema filosófico, una vez que se advierte como 'metarrelato'¹⁵³⁵ y una vez que habitamos en el 'después de Auschwitz'.¹⁵³⁶ Y, al igual que el gesto filosófico en Grecia consiste en volverse sobre eso que ya no puede ser más, tal como hemos intentado captar en lo dicho previamente, el gesto en el que se vuelve posible hoy una filosofía venidera tiene que arrancar de la experiencia de una pérdida que atraviese al ente como totalidad.

Es esa experiencia la que sostiene el decir del ser, que nace con retraso respecto de otros decires y en deuda con algo previo. El gesto filosófico es, y será, un verse 'forzado por la

¹⁵³⁵ La descripción que J. F. Lyotard hace de la falta de pregnancia de los grandes relatos legitimadores de la filosofía remite a lo afectivo: se trata una "incredulidad con respecto a los metarrelatos", que es "tan extraña al desencanto, como a la positividad ciega de la deslegitimación" y que redundará en "nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo incommensurable." J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, pp. 10-1.

¹⁵³⁶ "El sentimiento que después de Auschwitz se eriza contra toda afirmación de la positividad del ser: ahí como charlatanería, injusticia para con las víctimas, contra que del destino de éstas se exprima un sentido por lixiviado que sea, tiene su momento objetivo tras acontecimientos que condenan al ridículo la construcción de un sentido de la inmanencia que irradia de una trascendencia afirmativamente establecida. Tal construcción aprobaría la negatividad absoluta y la ayudaría ideológicamente a una pervivencia que realmente se halla por lo demás en el principio de la sociedad establecida hasta su autodestrucción." T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, en T. W. Adorno, *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad*, p. 331.

verdad'¹⁵³⁷ y no por pretensión alguna para, por ejemplo, garantizarse un mundo. Pero en la cosa misma de la que tratan los *Aportes*, la verdad fuerza a su despliegue precisamente porque es ella lo que se ha perdido en el discurso filosófico como metafísica, como 'sistema'.¹⁵³⁸ Al localizar Heidegger el despliegue de la historia de la metafísica como la necesaria y sostenida inhibición de la pregunta por la *alétheia*, lo perdido para el otro inicio es la verdad como corrección y el ente como lo factible, según se ha entendido el relato de la Modernidad. El 'recuerdo esencial' de lo perdido, de lo mítico, del que arranca la filosofía tiene que volverse sobre la historia del olvido del vínculo esencial entre mito y filosofía, sobre la metafísica, para encontrar ahí lo otro irreductible al decir, ese callar como algo del ser que 'el lenguaje rompe, es decir, lo lleva a palabra'. En ese giro sobre la historia de la metafísica, la necesaria inhibición de la pregunta por la verdad, el no ser desplegada, se identifica con un no haber sido fundada, no haber 'ahondado' (*ergründen*) en ella.¹⁵³⁹ Atender al despliegue de la verdad quiere decir 'dejarla ser' en lo que propiamente es, o sea, "fundación y resguardo [*Gründung und Bergung*] en el ente" y, por lo tanto, atender a su despliegue es

¹⁵³⁷ "Aristóteles, en su bosquejo de la historia del descubrimiento de las *arjai*, hace notar que los filósofos que lo precedieron, guiados por 'las cosas mismas', se vieron forzados a seguir indagando [...]. En otro pasaje se dice: *hyp' autes tes aletheias anagkadsómenoí*, investigaban forzados por la 'verdad' misma [*von der 'Wahrheit' selbst gezwungen, forschten sie*]." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 234.

¹⁵³⁸ Y, por ello, incapaz para dar cuenta de "la incommensurabilidad [*Unermesslichkeit*] del pensar inicial como pensar finito". Lo que piensa Heidegger bajo la noción de sistema es 'lo matemático': "El 'sistema' sólo es posible como una consecuencia del dominio [*Herrschaft*] del pensar matemático en un sentido amplio. Un pensar que esté fuera de este ámbito y de la correspondiente noción de la verdad como certeza, será por lo tanto esencialmente sin sistema, asistemático [*un-systematisch*], pero no por eso será arbitrario y confuso. 'Asistemático' sólo significa tanto como 'confuso' y desordenado si se mide desde el sistema. El pensar inicial del otro inicio tiene *rigor* de otro modo: la libertad de la ensambladura de sus ensambles [*die Freiheit der Fügung seiner Fugen*]. Aquí se ensamblan unos con otros desde la dominación de una pertenencia preguntante al llamamiento [del ser]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 67/65. [trad. modif.]

¹⁵³⁹ "Los griegos *experimentaron* por primera vez el estar desocultado del ente y lo tomaron como verdad, y sobre este fundamento determinaron la verdad como corrección. Ellos establecieron y fundaron este fundamento, pero no siguieron preguntando de manera expresa por él mismo. La *alétheia* permaneció para ellos lo ausente de preguntas. Su pensar no penetró más profundamente en la *alétheia* como tal y de ese modo ellos no la fundaron fundantemente (*ergründen*) de manera expresa en su esencia." M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 106.

atender a su historia, que no es sino “la historia” del ser en su verdad,¹⁵⁴⁰ pero que también es la ‘historia del ente’.¹⁵⁴¹

Para localizar esa “experiencia fundamental” del lenguaje como ‘callar’ en la metafísica no hay que seguir el flujo proposicional en el que nos movemos –“La experiencia fundamental no es la proposición, el enunciado y, por lo tanto, tampoco el axioma, sea ‘matemático’ o ‘dialéctico’”-¹⁵⁴²; hay que detenerse en aquellos fenómenos inmanejables para el discurso, hay que seguir aquello de dentro de la metafísica que es una denegación, un “negarse titubeante [*das zögernde Sichversagen*]”¹⁵⁴³ en cuyo titubeo no se pueda certificar si hace o no hace al caso, una interrupción del flujo acelerado de la habladuría (producción de novedad) y de la homogeneización de todo lo ente como lo factible (producción de presencia).

Uno de los parapetos que el proyecto histórico-esencial levanta contra esa nivelación, aceleración y cuantificación de todo lo ente es su perspectiva sobre el propio asunto del pensar. Es cierto que si consideramos aquellos sistemas filosóficos en los que, a partir de una *tabula rasa* previa, de una homogeneidad de lo lógico que hace las veces de fondo, asistimos a la producción de una concreción, cada vez más rica, de un ser que, de partida, era pura indeterminación, poco podrá aportar ahí esa ‘libertad del pensar en el otro inicio’ que parece más bien quedarse encallada en torno a un gesto concreto de asombro, o de espanto esta vez, ante lo habitual como lo inusual, que trata casi como algo iniciático lo que sería uno más de los pasos en la escalada del saber al ser. En esta perspectiva, la Historia del ser atendería, *mutatis mutandis*, a algo más relativo a lo ‘idiográfico’, a un hecho singular e irrepetible que ocurrió en Grecia, que a lo ‘nomotético’, a una legalidad que se va autogestionando y que sostiene nuestro modo de habitar el mundo. Sin embargo, lo que hemos intentado ir registrando en el movimiento desde lo mítico es ese punto conflictivo del que dimana, cada vez que comienza, el discurso filosófico de la metafísica, que se arracima en torno a uno de los lados del conflicto. Visto así, cada paso y cada comienzo en la escalada hacia el ser se advierte como un intento de asimilación o, al menos, de disimulo y esquivas, de lo conflictivo

¹⁵⁴⁰ “Historia [*Geschichte*] no es para nosotros la reunión de los eventos públicos del día y sobre todo no es lo pasado de tales incidentes. Todo esto pertenece a la historia pero no toca nunca su esencia. Pues la historia es aquel acaecer [*Geschehen*], en el cual el ente deviene más ente a través del ser humano. En lo más interno pertenece a este acaecer el salir el ente como tal en algo abierto, lo que a su vez exige la fundación y la acogida [*Gründung und Bergung*] en el ente. Pero este acaecimiento de la inauguración del ente es la *esenciación de la verdad misma* [*die Wesung der Wahrheit selbst*]. La verdad tiene, perseguida en su proveniencia y pensada hacia el futuro, la historia más larga, porque con ella, con la forma de su esenciación, principia y termina la historia [*die längste Geschichte, weil mit ihr, der Art ihrer Wesung, Geschichte anfängt und endet*].” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 184.

¹⁵⁴¹ Cfr. *supra*, n. 1387.

¹⁵⁴² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 78/80. [trad. modif.]

¹⁵⁴³ *Ibid.* [trad. modif.]

originario. Y visto así también, la vuelta sobre Grecia no es la aventura en busca de un arcano sino la constatación, en lo de hoy, del regir de eso que se ha perdido.¹⁵⁴⁴

Inciendiando, empero, en la ‘singularidad’ del gesto filosófico en el pensar griego más temprano, el proyecto histórico-esencial estaría reclamando una misma legitimidad para el decir del ser venidero, también en base a su ‘singularidad’. Así, del utillaje que le corresponde a la filosofía hoy para indagar en su posibilidad futura, es el ‘recuerdo interiorizante’ (*Erinnerung*) de lo inicial de ese pensar el que daría acceso a una experiencia de lo irrecuperable como envite del ser, a una experiencia de su singularidad. Esta vía del recuerdo no se atiene a una pretensión de conocimiento para la ‘ciencia histórica’ (*Historie*) sino que arranca desde el fenómeno de ocultamiento y sustracción del ser en lo ente presente.

La singularidad del ‘ocultarse’ (*Sichentziehen*) del ser no es el ‘estar oculto’ del ser en la mirada al ente del primer inicio sino ‘hacer la experiencia’ de ese ocultamiento:

“[D]ejar al ser en la ocultación [*Verborgenheit*] y hacer la experiencia del ser como lo que se oculta [*Sichverbergende*] es radicalmente diferente. La experiencia del ser [*Erfahrung des Seyns*], el resistir [*Ausstehen*] de su verdad devuelve al ente a su límite [*bringt das Seiende in seine Schranke zurück*] y coge de él la aparente singularidad de su primacía [*die scheinbare Einzigkeit seines Vorrangs*]. Pero de este modo no deviene siendo menos sino por el contrario siendo más [*seiender*], es decir, esenciando más [*wesender*] en el esenciarse del ser.”¹⁵⁴⁵

En la experiencia del ser como un sustraerse de lo ente, entonces, cede el ente como ‘presencia estable’ y como ‘lo factible’ la primacía con la que había acaparado la atención y el afanarse en ello el hombre, en la producción de presencia. El vaciamiento de la interpretación vigente del ente, la falta de pregnancia palpable para la mirada ‘entonada’ ya por la ‘indigencia’ (*stimmende Not*) -que el ente, él mismo ‘ya no nos dice nada’, que “lo ente ya no habla”-,¹⁵⁴⁶ hace que despunte de entre lo nivelado otra ‘primacía’ para el hombre que está así entonado (*durchstimmt*): lo que choca y nos hace frente del ente en su comparecer no es ‘lo a la mano’ (*Zuhandene*) de una significatividad antepredicativa vigente, ni ‘lo que está meramente ahí delante’ (*Vorhandene*) en nuestro conocimiento del mundo sino la demasía de una extrañeza en lo ente presente y como presente. Desde la intimidad del recuerdo y la ‘preparación’

¹⁵⁴⁴ “¡Cuánto se han alejado los griegos de nosotros avanzando hacia delante! Por eso ya no es posible regresar a ellos, sino solo ir a su encuentro [*zu ihnen gibt es keinen Rückgang – sondern nur ein Einholen*]. Pero para eso se necesita la fuerza de lanzarse hacia delante por medio del salto primordial de un preguntar [*der Kraft des Sich-nach-vorne-Werfens in einem ur-springenden Erfragen*]. Pero eso no significa más que ‘liberar’ el ‘ser ahí’ en el hombre de hoy.” M. Heidegger, “Señas x reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros (1931-1938)*, p. 43. [trad. modif.]

¹⁵⁴⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 210/255. [trad. modif.]

¹⁵⁴⁶ Tal como se lee en una anotación de 1949 a M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2014, p. 100 n.

(*Vorbereitung*), desde la ‘entrada’ (*Einrückung*) en lo metafísico con las miras puestas en aquello indecible y que se le niega y, así, lo hace surgir, es como lo presencial ‘destella’: desde “el recuerdo y la preparación, sólo desde cuya intimidad [*Innigkeit*] siempre destella el presente [*die Gegenwart*]. La experiencia originaria de éste no puede hacerse calculando su fugacidad [*Flüchtigkeit*] sino que tiene que hacerse en su *singularidad* [*Einzigkeit*]. Ésta es el nuevo contenido esencial de estabilidad y presencia [*Beständigkeit und Anwesenung*] a determinar desde el recuerdo interiorizante y la preparación.”¹⁵⁴⁷ La ‘singularidad’ consiste ahora en una ‘inconmensurabilidad’ o ‘incomparabilidad’ –“singularidad (incomparabilidad) [*Einzigkeit (Unvergleichbarkeit)*] del ser”-,¹⁵⁴⁸ en lo que carece de medida según la vara de medir de la técnica (lo inservible) y de la metafísica (lo oculto). La singularidad del envite del ser es su ‘exceso’ (*Übermass*): “El exceso en la esencia del ser (el ocultarse [*Sichverbergen*])” es “el sustraerse [*Sichentziehen*] a toda estimación y medida”.¹⁵⁴⁹

Teniendo en cuenta esto, pareciera que los fenómenos en los que despunta esta sustracción tuvieran un carácter puntual y pasajero, al modo de una ‘vivencia estética’ de la que se vuelve al pronto al marco interpretativo usual. No obstante, aunque es cierto que no se busca generar la completud de un sistema, si la retórica histórico-esencial habla en un tono menor acerca del ser, sólo aparentemente nostálgico pero que se reclama apenas en los desechos que dejan al margen lo técnico y lo metafísico, en aquello inservible para la producción y en aquella verdad acallada y tan prematuramente hundida en el tramo sujeto-objeto (y en el de sujeto-predicado), no es por tratarse de una tarea también menor, de una claudicación de su papel en el foro y una reubicación en lo de casa, al modo de una filosofía hábil sólo mientras se ciña al ámbito privado.

Frente a la ‘inconmensurabilidad’ de un pensar a la par ‘finito’, el sistema es, ciertamente, ilimitado en sus pretensiones y en su expansión. Dentro de su metarrelato, se puede dar cuenta de cualquier fenómeno, con una ventaja sobre el relato mítico a la hora de asegurarse su ‘visión del mundo’: lo que no es encajable en el todo legaliforme no tiene por qué repercutir, al menos en los periodos de ‘ciencia normal’ -en el sentido kuhniano- en la parte sustantiva si es que se puede asimilar como una excepción a la regla. Dicha expansión, en cambio, es posible por la parcialidad, más aún, por la unilateralidad sobre la que ya se ha decidido -lo ente como ‘presencia estable’- en ese posicionamiento que, en lo tocante a su interpretación de lo ente, ha sido invariable a lo largo de la historia de la metafísica y que Heidegger aglutina bajo la estructura del pensar del platonismo.

Frente a esta ‘parcialidad ilimitada’, hay en la Historia del ser un llamamiento a la filosofía en cuanto ‘totalidad delimitada’, la cual comporta también la ordenación de un mundo, pero

¹⁵⁴⁷ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 212/257. [trad. modif.]

¹⁵⁴⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 208/252.

¹⁵⁴⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 205/249. [trad. modif.]

partiendo del tenso cruce entre luminosidad y oscuridad, claro de la existencia y ocultamiento del ser. La estructura que puede hacerse cargo de ese ámbito atravesado constitutivamente por lo conflictivo es el ‘ensamble’ (*Fuge*), que mantiene en tensión ambos respectos sin asimilar uno en otro, tal como un sistema objetivador tiende a diluir la trama existencial en el ámbito categorial, o tal como cierta ‘filosofía existencial’ se absuelve del fenómeno del mundo en aras de su interioridad, absolución de la que luego se escandaliza. Es ese volverse hacia lo ya decidido, normalmente inadvertido en su condición de tal, donde la filosofía tiene que esquilmar su posibilidad, que sólo puede ser histórica, es decir, tiene que medir -y fracasar en ello- lo excesivo que ha quedado impensado en lo decidido, tiene que captar un excedente al pensar metafísico, en el fuero interno de ese pensar, como otro indicio de un afuera del sistema parejo al que se capta en lo técnico, en esos fenómenos de sustracción y extrañamiento de lo ente al cálculo y a la factibilidad.¹⁵⁵⁰ La filosofía deja de tratar de lo lógico -deja de nivelar el territorio escabroso para el representar que vaya quedando en el lenguaje- y se vuelve histórica -perspectiva ésta inviable para la existencia griega-:¹⁵⁵¹ “La filosofía en el otro inicio es en esencia histórica y bajo esa perspectiva tiene que generar también un modo más originario de recordar la historia del primer inicio [*eine ursprünglichere Art der Erinnerung an die Geschichte des ersten Anfangs*].”¹⁵⁵²

Para dicha tarea de la filosofía en el otro inicio es preciso afincar eso lógico que domina en el lenguaje -siendo su herramienta la verificación del valor de verdad de la proposición-, retrocediendo ante todo aquello que establezca un marco fijo para lo homogéneo, ‘detrascendentalizando’ su discurso de tal forma que lo positivo y lo negativo no dependan de la equiparación del *positum*,¹⁵⁵³ de lo ‘temáticamente constatable’, con lo efectivamente real.¹⁵⁵⁴ En los *Aportes* se barrunta que el despliegue de la verdad en su respecto

¹⁵⁵⁰ “La existencia no se queda simplemente en la experiencia del abandono del ser. Esta experiencia se despliega en una necesidad acuciante por encontrar y construir un camino *de vuelta* desde el abandono. Para encontrar dicho camino no hay que ir más allá o saltar por encima de esta experiencia sino introducirse *en* ella, dejando que surja su capacidad de transformación. El camino de vuelta se mueve ya en el ámbito de la decisión, posibilita salir de un verse limitado de igual manera por las determinaciones que se despliegan desde el primer inicio. [...] Se necesita un pensar que prepare para abrir ese camino de vuelta, estando entonado por otro *Wesen* [esencia].” G. Stenstad, “The Last God – A Reading”, *Research in Phenomenology*, 23, 1993, pp. 172-84, p. 182.

¹⁵⁵¹ “Los griegos no elaboraron una ciencia histórica [*Die Griechen waren unhistorisch*], el *historéin* trataba de lo presente y de lo meramente ahí delante y no de lo pasado en cuanto tal. Pero los griegos sí fueron históricos [*Die Griechen waren aber geschichtlich*] de un modo tan originario que para ellos la historia en cuanto tal permaneció oculta, es decir, no fue un fundamento esencial para la configuración de su ‘existencia’.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 400/508. [trad. modif.]

¹⁵⁵² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 288/359. [trad. modif.]

¹⁵⁵³ “A este ente que ya está ahí y que, por tanto, la ciencia se lo encuentra ya siempre, lo llamamos el *positum*.” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 193.

¹⁵⁵⁴ Se advierte ahora en la ‘trascendencia’ (*Transzendenz*), en cuanto sigue tratándose de ontología, una operación de reificación e hipóstasis de la ‘entidad del ente’: en efecto, todo lo ontológico cae dentro

necesariamente acallado en el primer inicio no puede hacerse aplicando una ‘lógica’ de la verdad sino atendiendo a su historia. La pregunta por la verdad es una pregunta por lo impensado en la historia de Occidente.¹⁵⁵⁵ Por eso, la *pars construens* de los *Aportes* -el vislumbre en lo transitorio de lo otro inicial- se nutre de todo lo negado ‘por’ la metafísica y ‘a’ la metafísica. Propone un mundo a partir de lo que la metafísica arrincona por inservible y de lo que desborda, por imposible, su marco interpretativo -marco sostenido con el relato de que ‘todo es humanamente posible’-.

Sin poder exponerse ya ‘trascendentalmente’, como “condición de posibilidad”,¹⁵⁵⁶ nos encontramos en los *Aportes* que la verdad tiene que ver con el ser “fundamento de

del “dominio de la ‘metafísica’ todavía inquebrantado” de cuyo “representar del ente *como* un ente [...] luego resultan todas las modificaciones de la interpretación del ente.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 357/450. Aunque lo ontológico se presente como ‘condición’ de lo óntico, en el representar un ente como ente lo que rige es una determinada noción de entidad de lo ente, de modo tal que lo que se presenta como ‘condición de posibilidad’ no es sino una “autoaplicación a sí mismo” del “proyecto del ente sobre la entidad”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 358/450. Lo que domina en el ver es ya una noción de lo ente de dentro de la historia de la verdad, lo ente como ‘presencia estable’. Tampoco la trascendencia en su sentido ontológico-fundamental atina a enfocar en el carácter de ser del ahí, en el conflicto del claro y la ocultación: “Puesto que ahora el ser-ahí consiste originariamente, como *ser-ahí*, en lo abierto del ocultamiento [*das Da-sein als Da-sein ursprünglich das Offene der Verbergung besteht*], no se puede hablar con rigor de una trascendencia del ser-ahí; en el ámbito de este planteamiento debe *desaparecer* la representación de la ‘trascendencia’ en *cualquiera* de sus sentidos.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 180/217. [trad. modif.]

¹⁵⁵⁵ “La esencia de la verdad” es “en lo más interno y propio suyo el ser histórica. La historia de la verdad, del resplandecer [*Aufleuchten*] y de la transformación [*Verwandlung*] y de la fundación [*Gründung*] de su esencia, sólo se da rara vez en unos instantes ampliamente separados. [...] ¿Estamos al final de un tiempo de endurecimiento de la esencia de la verdad así de largo y, por tanto, ante la puerta de un nuevo instante [*vor dem Tor eines neuen Augenblicks*] de su historia oculta?” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 276/342. [trad. modif.] En su historia, la verdad parece volver a abrir lo inicial en el umbral de la decisión: “Finalmente, el propio Parménides permanece como un testigo reputado [*ein massgebender Zeuge*] para el uso pensante de la palabra *dike* en el decir del ser. *Dike* es para él la diosa. Ella custodia la llave que abre y cierra alternativamente las puertas del día y de la noche [*die wechselseitig schliessenden und öffnenden Schlüssel zu den Toren des Tages und der Nacht*], es decir, los caminos del ser (desvelador), del parecer (disimulador) y de la nada (cerrada). Esto quiere decir: el ente sólo se inaugura mientras la juntura del ser sea preservada y conservada [*Das Seiende eröffnet sich nur, indem der Fug des Seins gewahrt und bewahrt wird*].” M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 152. [trad. modif.]

¹⁵⁵⁶ Quedando referido lo trascendental aún al ámbito de la entidad del ente, en el que la *idéa* sigue siendo lo que rige “en lo que sería su consecuencia, la objetividad como condición de posibilidad del objeto. [...] Por eso fue preciso el esfuerzo de liberarse de ese regreso [desde el objeto] meramente ‘matemático’ que es la ‘condición de posibilidad’ y captar la verdad del ser desde su esencia *propia* (acontecimiento propio).” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 206/250. [trad. modif.]. El contraste de ese intento trascendental con lo que se pretende rastrear en el proyecto histórico-esencial, lo encontramos dicho así: “El salto (el proyecto arrojado) es la realización del proyecto de la verdad del ser en el sentido de una entrada en lo abierto [*Einrückung in das Offene*], de tal modo que el que proyecta el proyecto tiene la experiencia de ser arrojado, es decir, de ser acontecido propiamente por el ser. La inauguración por medio del proyecto es sólo tal si acaece como experiencia de la condición de arrojado y, con ello, como

posibilidad”,¹⁵⁵⁷ porque lo que se abre en el ámbito de lo fundamental y de lo fundacional no es un espacio garante para lo ente, un *fundamentum inconcussum*,¹⁵⁵⁸ en el que el que proyecta queda de algún modo a salvo de lo que allí ocurra sino una experiencia que se vuelve sobre el que proyecta como algo que le alcanza desde dentro de esa ‘historia del fundamento’, que es un episodio de la ‘historia más larga’ de la verdad. Eso que le alcanza al que proyecta es el ser y, para ello, para ser alcanzado, esta historia tiene que volver, para entender esta trama, sobre *Ser y tiempo*.

En esa vuelta, se recupera en su viveza lo filosófico de la Ontología fundamental, en cuanto se trata de un proyecto urgido por una indigencia, la de la ‘crisis de las ciencias’ y el fenómeno expansivo de la ‘cosificación’.¹⁵⁵⁹ Del mismo modo que el pensar inicial griego, también la Ontología fundamental nace forzosamente, si bien en ese caso lo hace

“a partir de ese ente en el que rige [*waltet*] la inesencia como algo esencial [...] De ahí que *Ser y tiempo* no sea ningún ‘ideal’ ni ningún ‘programa’ sino la preparación del inicio del esenciarse del ser, no lo que *nosotros* pensamos sino lo que *nos* fuerza a un pensar [*nicht was wir erdenken, sondern was uns [...] in ein Denken zwingt*], suponiendo

pertenencia al ser. Esta es la diferencia esencial con el modo de conocimiento solamente *transcendental*, respecto a las condiciones de posibilidad.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 197/239. [trad. modif.]

¹⁵⁵⁷ “‘Fundamento de posibilidad’ está aún *expresado* metafísicamente pero está *pensado* desde la *pertenencia* abismal y con instancia [*aus der abgründig-inständigen Zugehörigkeit*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 242/297. [trad. modif.] Es el ser-ahí, es decir, el claro para el ocultarse, lo que recoge en la expresión ‘fundamento de posibilidad’ la raigambre de lo posible en lo negado, en la nihilidad de lo fundamental, tanto en relación a lo abismal -como ausencia de fundamento de la que se hace experiencia en el nihilismo- como en relación a la instancia -como mantenerse en ‘lo desamparado’ (*Ungeschützte*), sin resguardo en lo ente, aquello familiar que ahora sobrecoge en su extrañeza: “el ser-ahí significa el fundamento de la posibilidad del ser humano venidero y el hombre *es* venidero mientras asuma que tiene que ser el ahí [*das Da zu sein*]”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 242/297. [trad. modif.]

¹⁵⁵⁸ En un conocido pasaje de los años 60, vuelve Heidegger sobre lo que se pretendía indicar en *Ser y tiempo* al proponerse como una ‘Ontología fundamental’: “Según *Ser y tiempo*, la ontología fundamental es la analítica ontológica del estar humano [*Dasein*]. [...] De acuerdo con esto, parece como si la ontología fundamental fuese el fundamento de la ontología misma, que aún falta, pero que ha de ser edificado sobre ella. [...] Mas no es así, aun cuando no puede negarse que esto aún no llegó a ser expresado con claridad en el propio *Ser y tiempo*. [...] [L]o que en la ontología fundamental es mentado como fundamental no tolera ninguna edificación. [...] Dado pues que el fundamento de la ontología fundamental no es ningún fundamento sobre el que pudiera construirse, no es *fundamentum inconcussum* alguno, sino mucho más un *fundamentum concussum*; y dado asimismo que la reiteración de la analítica del estar humano es ya parte integrante del planteamiento básico de *Ser y tiempo*, mientras que la palabra ‘fundamento’ contradice el carácter precursor de dicha analítica [*das Wort ‘Fundament’ aber der Vorläufigkeit der Analytik widerspricht*], de ahí que se haya abandonado el título de ‘ontología fundamental’.” M. Heidegger, “Protocolo de un seminario sobre ‘Tiempo y ser’”, p. 51.

¹⁵⁵⁹ Que se puede seguir en la consideración del hombre como *zôon*, como animal. De ese hombre que, como, “objeto de la naturaleza que tiene lugar en el mundo [...] encierra en sí una posición teórica bien definida, la de que todo ente se entiende a priori en cuanto discurrir legalmente reglado de acontecimientos que tienen lugar en la exterioridad espaciotemporal del mundo.” M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 146.

que seamos lo suficientemente maduros para ello. Un pensar que no provee de ninguna doctrina teórica ni de ningún actuar ‘moral’ y que tampoco asegura nuestra ‘existencia’ [*Existenz*], sino que quizá ‘sólo’ funda la verdad como el espacio de juego del tiempo en el que el ente de nuevo esté siendo [*in dem das Seiende wieder seiend*], es decir, para la preservación del ser [*zur Verwahrung des Seyns*].”¹⁵⁶⁰

Con esta afirmación, lo que queda aparcado del proyecto ontológico-fundamental es la pretensión de una ‘conceptualidad propia’ para el sentido del ser, como operación de asimilación y enderezamiento de la ontología más temprana.¹⁵⁶¹ Desde la Historia del ser, menesterosa en su decir de lo poético pensante, se desestima la composición de una doctrina, de una ontología en el sentido de conjunto de proposiciones teoréticas, se desestima, en fin, algo que se barruntaba en *Ser y tiempo*, es decir, el que pueda “configurarse tal vez una disciplina”.¹⁵⁶² Pero pervive ahí, como punto de arranque y motivo para el pensar, la urgencia misma con que *Ser y tiempo* recupera lo filosófico, pervive lo ontológico como un llamamiento a “[d]estacar el ser del ente”.¹⁵⁶³ Por lo tanto, no se trata de retomar el hilo del respecto temporal tal como ha quedado pendiente en la obra magna -la relación entre ‘temporalidad’ o ‘temporeidad’ de la existencia (*Zeitlichkeit*) y ‘temporariedad’ del ser (*Temporalität*)- sino de enfocar en la “crisis de la pregunta por el ser” que se destapa en *Ser y tiempo*.¹⁵⁶⁴ No estamos ante una continuidad e intento de cerrar

¹⁵⁶⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 200/243. [trad. modif.]

¹⁵⁶¹ “[T]ambién lo preguntado [*das Erfragte*], el sentido del ser, reclama una conceptualidad propia [*eine eigene Begrifflichkeit*], que de nuevo contrasta esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 29. [trad. modif.] Una conceptualidad que supla la de la “ontología griega y su historia, que todavía hoy, a través de diversas filiaciones y distorsiones, determinan el aparato conceptual [*Begrifflichkeit*] de la filosofía”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 45.

¹⁵⁶² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 50.

¹⁵⁶³ *Ibid.*

¹⁵⁶⁴ Cfr. *infra*, la cita que remite a la n. 1566. Según la lectura fenomenológica de R. Walton, en cambio, la noción de ‘espacio-tiempo’ vendría a hacer las veces en los *Aportes* de lo que en *Ser y tiempo* es la ‘temporariedad’ (*Temporalität*), apoyando esto convenientemente con citas extraídas de los *Aportes*: “Heidegger señala que el abismo ‘funda como la unidad de temporalización y espacialización’, se refiere al tiempo-espacio como ‘esenciación del fundamento abismal’, y lo asocia con ‘las trayectorias virantes (*Kehrungsbahnen*) del *Ereignis*, del viraje entre pertenencia y llamado, (...)’. En virtud del contrabalanceo del ser y *Dasein*, la temporalidad (*Temporalität*) inherente a la verdad del ser coloca la temporalidad (*Zeitlichkeit*) extática analizada en *Ser y tiempo* bajo su despliegue. La temporalidad es recogida y asumida por la temporalidad. De modo que esta es ‘la indicación y la resonancia’ de aquélla. Heidegger afirma que ‘el *Da-sein*, virando, es apropiado (*ereignet*) al *Ereignis* como esenciar del Ser y solo gracias a este origen como fundación del tiempo-espacio (‘temporariedad’) puede estar en situación [*und nur kraft dieses Ursprunges als Gründung des Zeit-Raumes* (*‘Temporalität’*) *inständlich werden kann*] de transformar la indigencia del abandono del ser (...)’. Por tanto, el abismo se despliega y funda como la unidad originaria de tiempo y espacio, y esta unidad se despliega desde el *Ereignis* como ‘aquello desde donde el fundamento es fundamento’.” R. Walton, “El ‘viraje’ en los ‘Beiträge’ de M. Heidegger y en los Manuscritos C de E. Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, 2012, pp. 89-115, p. 93. Efectivamente, esta equiparación de la fundación del ‘espacio-tiempo’ (*Zeit-Raum*) con la *Temporalität* -así como la de ‘existencia’ (*Dasein*) con ‘ser-ahí’ (*Da-sein*)- hace referencia a la ‘unidad’ que se piensa bajo ambos conceptos, algo que se advierte en otro pasaje de los *Aportes*, pero en el que la perspectiva

el proyecto ontológico-fundamental -algo tentado *suo modo* en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*- sino en una vuelta de nuevo con el preguntar –“los lugares [*Standorte*] del preguntar son constantemente diferentes. Todo preguntar esencial, cada vez que pregunta más originariamente, tiene que transformarse radicalmente”-.¹⁵⁶⁵ En parangón con el arranque del proyecto ontológico-fundamental, también aquí es la experiencia de una ‘crisis’ lo que urge al proyecto histórico-esencial, lo que hace de éste un proyecto filosófico y no una impostura del autor, de cuya filosofía estaría sobrando este estrambote, tal como se ha llegado a afirmar en algún caso. Leyendo en los *Aportes*:

es más bien histórica: “El ‘tiempo’ en cuanto temporariedad [*Temporalität*] mienta la unidad [*Einheit*] originaria del éxtasis que se aclara y se oculta y da el fundamento próximo para la fundación del ser-ahí [*die ursprüngliche Einheit der sich lichtend-verbergenden Entrückung, gibt den nächsten Grund zur Gründung des Daseins*]. Este planteamiento no ha de quedar fijado al modo en que actualmente se responde, ni se tiene que sustituir y poner en el lugar de las ‘ideas’ o de su desfiguración en el siglo XIX, ni hay que poner unos ‘valores’ en vez de otros o ningún valor más. Más bien, el ‘tiempo’, así como todo lo comprendido bajo el término ‘existencia’ [*Existenz*] tiene aquí una significación completamente diferente, es decir, la relativa a la fundación del sitio abierto del instante para un ser histórico del hombre [*die der Gründung der offenen Stätte der Augenblicklichkeit für ein geschichtliches Sein des Menschens*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 194/234. [trad. modif.] Pensamos que la equiparación de *Temporalität* con *Zeit-Raum* es una indicación para ayudar a comprender el carácter unitario de este fundante ‘espacio-tiempo’ dentro de la ‘fundación del ahí’, pero cuyo lugar no es el que va del tramo de la ‘temporalidad’ (*Zeitlichkeit*) hacia la ‘temporariedad’ (*Temporalität*). Así, más allá de la confluencia de temporariedad y espacio-tiempo en su carácter unitario, la vía destrascendentalizadora de los *Aportes* nos parece que queda clara precisamente en los pasajes en los que hay un despliegue de esta noción de ‘espacio-tiempo’ en dirección a la finitud de lo fundamental, a la ‘totalidad delimitada’ del ‘sitio-instantáneo’. En los párrafos del subapartado “El espacio-tiempo como el ab-ismo” (*cfr. Aportes*, §§ 238-42), lo que nos encontramos no es ni la *Temporalität* ni la *Zeitlichkeit* sino que, en la puesta en juego del mundo, del acabamiento del vigente en favor del venidero, de lo que se habla es de *Zeitigung* y *Einräumung* -algo que Walton también ha citado-. Es decir, de un ‘se da’ tiempo que remite no tanto a la finitud de lo existencial sino a la del mundo (leyendo, y trastocando, ahora ‘históricamente’, una afirmación de *Ser y tiempo*: “Su finitud [la de la ‘temporeidad’ [*Zeitlichkeit*] originaria] no quiere decir primariamente una cesación [*Aufhören*], sino que es un carácter de la temporización misma [*ein Charakter der Zeitigung selbst*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 347), así como de un ‘se da’ espacio como ‘darse mundo’ (leyendo de igual modo, *mutatis mutandis*, lo siguiente: “Dejar que el ente intramundano comparezca, lo que es constitutivo del estar-en-el-mundo, es un ‘abrir espacio’ (*Raumgeben*). Este ‘abrir espacio’, que también llamamos *ordenación espaciante* (*Einräumen*) es dejar en libertad lo a la mano mirando a su espacialidad. Esta ordenación espaciante, en cuanto previa donación [*Vorgabe*] descubridora de una posible totalidad de lugares propios respeccionalmente determinada, posibilita la correspondiente orientación fáctica.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 136). No se está equiparando aquí el uso de ‘temporización’ y de ‘espacialización’ de *Ser y tiempo* con su papel en los *Beiträge*. Se indica que hacia donde se va desde el análisis de la existencia no es hacia la *Temporalität* del ser sino hacia el darse mundo. La unidad, conflictiva antes que horizontal, referida por el espacio-tiempo sería la del mundo por venir, surgida del ahí como ‘claro para el ocultarse’: “El aviar espacios [*Einräumen*] funda y es el sitio del instante. El espacio-tiempo como la unidad de la temporalización y espaciamento originarios es él mismo originariamente el sitio instantáneo, y éste es la abismal espaciopotencialidad esencial de la apertura del ocultamiento, es decir, del ahí. [*Der Zeit-Raum als die Einheit der ursprünglichen Zeitigung und Räumung ist ursprünglich selbst die Augenblicks-Stätte, diese die ab-gründige wesenhafte Zeit-Räumlichkeit der Offenheit der Verbergung, d. h. des Da*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 307/384. [trad. modif.]

¹⁵⁶⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 82/84.

“*Ser y tiempo* está articulado para mostrar [*erweisen*] el ‘tiempo’ como el ámbito del proyecto para el ser. Ciertamente, pero si se hubiese quedado en eso, entonces la pregunta por el ser nunca se habría desplegado como *pregunta* y, con ello, como pensar de lo más digno de ser cuestionado. Por eso había que superar en el lugar decisivo [*an der entscheidenden Stelle... zu überwinden*] la crisis de la pregunta por el ser, tal como necesariamente se había tenido que articular en un primer momento [*die Krisis der notwendig so zunächst angelegten Seinsfrage*], y, sobre todo, había que evitar una objetivación [*Vergegenständlichung*] del ser”.¹⁵⁶⁶

Lo cual pasaba, continúa Heidegger, por un ‘detener’ (*Zurückhalten*) la “interpretación ‘temporaria’ [*temporalen’ Auslegung*] del ser” y, por otra parte, por enfocar en la verdad del ser, para lo cual la vía a seguir era la de la “libertad para el fundamento [*Freiheit zum Grunde*]”, que profundizaba en lo entrevisto, si bien que aún en clave ontológica, en “De la esencia del fundamento”, del año 29.¹⁵⁶⁷ En ese cambio de vía a seguir, el decir del ser no se atiene a lo lógico porque la ‘crisis’ es una coyuntura histórica que exige ‘dejar de seguir pensando (*Weiterdenken*) al modo ontológico’, porque ahora se trataba de “atreverse a un salto múltiple en la esencia del ser, lo que exigía a la vez una inserción más originaria en la historia [*eine ursprünglichere Einfügung in die Geschichte*].”¹⁵⁶⁸ La coimplicación entre ser,

¹⁵⁶⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 358/451. [trad. modif.] La ‘crisis de la pregunta por el ser’ no es sino la ‘crisis de la fundamentación de las ciencias’, en el sentido de un arrinconamiento y tachado de todo lo del ser que ocurre con la tecnificación del mundo, del que las ciencias institucionalizadas son parte activa. Pero esa nivelación y homogeneización de todo lo ente es un impedimento para que se perciba que hay ‘crisis’ como tal. En cualquier caso, también cabe leer este pasaje en referencia a la parte propositiva de *Ser y tiempo* y centrarse en las insuficiencias de su exposición, en “las dificultades internas que impidieron el cabal desarrollo de la ontología fundamental, con la consiguiente imposibilidad de completar el programa anunciado en el §8 de *Ser y tiempo*, algo que obligó al pensador, en adelante, a volver a plantear los problemas.” A. Escudero, “Apéndice II. Contribuciones a la filosofía (*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*)”, en R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, pp. 199-227, p. 208.

¹⁵⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 358/451. [trad. modif.] Leyendo dicha expresión, tal como se encuentra en “De la esencia del fundamento”: “la libertad como trascendencia no es sólo un ‘tipo’ particular de fundamento, sino *el origen del fundamento en general. La libertad es libertad para el fundamento.*” M. Heidegger, “De la esencia del fundamento”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 141. El hablar ahora de ‘libertad para el fundamento’ antes que de ‘libertad para la muerte’ tiene que ver, tal como pretendemos exponer, con una profundización en el análisis de ‘lo fundamental’ o ‘lo fundacional’, en el que la muerte sigue teniendo un lugar central, en cuanto extasiante (*entrückend*), pero a la que acompañan ahora en una perspectiva histórica otros fenómenos como el de una ‘hendidura’ (*Zerklüftung*) en la que permanece eso extasiante o el de una ‘ausencia (*Weg*) de fundamento’ desde la que poder pensar el carácter abismal de la fundación del ahí (*Da*) para el ser (*Sein*), del ser-ahí (*Da-sein*) como ‘claro (ahí) para el ocultarse (ser)’.

¹⁵⁶⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 358/451. [trad. modif.] Se puede abordar esta ‘crisis’ como una insuficiencia en lo teórico de *Ser y tiempo*. Ahora bien, teniendo en cuenta el papel que se le otorga a esta obra en ‘la historia esencial oculta de Occidente’, se colige que el proyecto ontológico-fundamental tenía que dejar ‘necesariamente’ sin desplegar la pregunta por el ser como pregunta. De esa ‘historia oculta’ los hitos serían: (1) “ser y palabra”, que es el primer inicio de la historia esencial de Occidente,

verdad y existencia de *Ser y tiempo*,¹⁵⁶⁹ cristaliza en los años treinta en una complicidad histórica: al hablar del “proyecto como acontecer propio [*Entwurf als Er-eignung*]” se está pensando ya el ser en “su esencia histórica [*sein geschichtliches Wesen*]” y se está considerando que el proyecto no cuenta tanto por apuntar hacia el poder-ser de la existencia sino por tratarse del “ser como proyecto [*Seyn als Entwurf*], en el que la esencia del proyecto ya no [*nicht mehr*] puede ahora determinarse por medio de la representación sino desde el *carácter de acontecer propio* del ser [*aus dem Er-eignungscharakter des Seyns*].”¹⁵⁷⁰

Esa historia de la ‘libertad para el fundamento’ que hay que rastrear es la de un ‘fundar’ (*Gründen*) pero, a la vez, la de su ‘abismo’ (*Abgrund*), un faltarnos el fundamento que nos saca del ‘olvido del ser’ de la metafísica cuando se narra como la historia de un “permanecer en la ausencia de fundamento [*Der Ab-grund ist das Weg-bleiben des Grundes*]”,¹⁵⁷¹ que es la historia de una negación en lo fundamental, indomeñable a la pura afirmación, como sería el caso de la pura afirmación de la vida en Nietzsche.¹⁵⁷² La historia de la verdad (que, al igual que ocurre con el fundamento, es la de una negación interna, de la pugna con la no-verdad como algo suyo) se despliega y nos habla entonces de cómo surge y cómo se hunde en el pensar del primer inicio, de cómo ha quedado allí acallada y dónde; pero nos habla

en el que “la propia esencia de la palabra es lo que deja aparecer el ente y conserva, por tanto, lo que aparece, es decir, lo desoculto como tal. El ser se manifiesta a sí mismo inicialmente en la palabra [*Das Sein gibt sich anfänglich ins Wort*]”; (2) “ser y *ratio*”, que correspondería a la época de la metafísica, en la que, con Platón y Aristóteles, la palabra se hace *lógos* como enunciado y deviene posteriormente en *ratio*, razón y espíritu, llegando hasta Nietzsche, y, por último, (3) “*Ser y tiempo*”, donde “el nombre ‘tiempo’ en este título, de acuerdo con su copertenencia claramente expresada al ser, es el nombre dado a una esencia más original de *alétheia*, y designa el fundamento esencial de *ratio* y de todo pensar y decir. ‘Tiempo’ en *Ser y tiempo*, no importa lo extraño que pueda sonar, es el nombre dado a un *fundamento* inicial de la palabra [*Vorname für den Anfangsgrund des Wortes*]. ‘Ser y palabra’, el inicio de la historia esencial de Occidente, es experimentado de ese modo más inicialmente.” M. Heidegger, *Parménides*, p. 100. Así pues, su imposibilidad como obra ontológica no empuja la constatación de lo fronterizo de su carácter histórico, de que ahí se abre y se cierra algo para esa historia oculta. Entonces la ‘crisis de la pregunta por el ser’ es ya una crisis que refiere a ese ‘lugar decisivo’ que acabamos de citar. Visto como algo decisivo, la experiencia de esta crisis nos lleva ante esa historia oculta pues que la ‘de-cisión’, “en cuanto alumbramiento, originario y abismático (*Ent-*), de una determinada separación (*-Scheidung*) constituye una crisis que propiamente es y hace historia. De ahí la íntima relación entre de-cisión e historia, tan profusamente abordada en los *Beiträge* [...]. La de-cisión en cuanto abertura e institución económica de un mundo constituye una separación de y entre épocas, es propiamente una ‘crisis’: pues una crisis es eso, ‘una decisión histórica.’” J. M. Navarro Cordon, “Técnica y libertad”, en J. M. Navarro y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, p. 160.

¹⁵⁶⁹ “Ser -no el ente- sólo lo ‘hay’ en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el Dasein es y en la medida en que es. Ser y verdad ‘son’ cooriginarios.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 249.

¹⁵⁷⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 359/452. [trad. modif.]

¹⁵⁷¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 303/379. [trad. modif.]

¹⁵⁷² Ése sería el motivo de que “Hölderlin, el poeta, está arrojado más adelante que Nietzsche, el pensador, quien a pesar de todo no pudo conocer ni desplegar la pregunta inicial de los griegos en forma originaria.” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 126.

también de cómo pide paso para el otro inicio un decir que diga forzado por ‘toda la verdad’.¹⁵⁷³ Es preciso antes ver cómo el pensar ahonda en una negatividad extraña a lo lógico, en cuyos fenómenos despunta lo conflictivo y amenazante que las visiones del mundo tratan de exorcizar por un medio u otro de aseguramiento de lo vigente.

8.1 Preludio. Todo lo negado

En lo que venimos hablando acerca de la historia de la metafísica como una inhibición de la nada, encapsulada en lo judicativo como negación, pensamos que, más allá de los cambios de tono y de estrategia, se puede establecer una coincidencia en la relevancia de la nada y de lo negativo, que en la Historia del ser se intensificaría pero que ya constituye lo troncal de la Ontología fundamental¹⁵⁷⁴ y que se podría resumir en el siguiente pasaje:

“La ontología se encontró con el no, e hizo uso de él. ¿Pero es tan evidente que todo ‘no’ sea un *negativum*, en el sentido de una deficiencia? ¿Queda agotada su positividad en ser constitutivo del ‘paso’ [‘*Übergang*’, anotando aquí el traductor que se refiere al ‘paso dialéctico’]? ¿Por qué toda dialéctica se refugia en la negación sin fundamentarla a ella *misma* dialécticamente, e incluso sin poderla siquiera determinar [*fixieren*] como problema? ¿Se ha problematizado siquiera alguna vez el

¹⁵⁷³ Lo decimos así para remarcar de alguna forma que esta pugna entre verdad y no-verdad no coincide con el estar en la verdad y, en cuanto cadente, en la no-verdad tal como se dice en la analítica óntico-ontológica de la existencia: “El Dasein es ‘en la verdad’. Este enunciado tiene un sentido ontológico. No pretende decir que el Dasein esté siempre, o siquiera alguna vez, ónticamente iniciado ‘en toda la verdad’, sino que afirma que a su constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 241.

¹⁵⁷⁴ J. L. Vermal ha incidido en esa ‘negatividad’ que nos permite situar los *Aportes* a continuación de *Ser y tiempo* o, también, a *Ser y tiempo* como paso previo en el ‘camino hacia el abismo de la nada’ que desemboca en los *Aportes*. En esta perspectiva, se puede decir que “[e]l papel fundamental de una cierta ‘negatividad’ esencial ya atraviesa ciertamente *Ser y Tiempo* en el carácter de la finitud, en la figura de la angustia, en el ‘ser para la muerte’, en el reconocimiento del *Dasein* como ‘fundamento de una nihilidad’”, y que esto es lo que luego se despliega en los *Aportes*, haciendo sonar ahí todos los armónicos de lo avanzado en torno al ‘fundamento’ y a la ‘nada’ en otros textos e intervenciones de los años 30: “Los *Beiträge*, escritos entre 1936 y 1938, es decir, al mismo tiempo que las dos primeras lecciones sobre Nietzsche, profundizan de una manera decisiva la concepción de la negatividad y constituyen en cierto modo el marco desde el que se realiza la confrontación con Nietzsche. En tal profundización Heidegger lleva a cabo efectivamente el giro que parte del inacabamiento de *Ser y Tiempo*, giro que se integra en la concepción resultante como algo que no acontece por obra de su pensar sino que pertenece a la historia del ser que pasa así a primer plano.” J. L. Vermal, “El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* y en la concepción heideggeriana del nihilismo”, pp. 283-4 y p. 288, respectivamente. Eso sí, si se puede trazar una línea inteligible de continuidad, en torno al tema de la nada, entre *Ser y tiempo* y los *Aportes*, es porque ambas se hacen cargo, desde perspectivas no coincidentes, de la experiencia de falta de fundamentos que acompaña a la ‘crisis de las ciencias’. Volviendo sobre el texto de Vermal: “La experiencia de la crisis epocal lleva a Heidegger a una profundización de la negación que constituye un elemento decisivo para la conformación del ‘pensar de la historia del ser’ que va surgiendo de la transformación del proyecto de *Ser y Tiempo*.” J. L. Vermal, art. cit., p. 283.

origen ontológico de la negatividad (*Nichtheit*) o buscado *previamente las condiciones* que permiten plantear el problema del no y de su negatividad y posibilidad?"¹⁵⁷⁵

Centrándonos en esta coincidencia en torno al problema de la negatividad que vislumbramos a lo largo del pensar heideggeriano, se trata de enfocar en lo que ha permanecido impensado en la metafísica.¹⁵⁷⁶ Tanto por lo que se barrunta en *Ser y tiempo* como por lo que constituye el núcleo de los análisis en los *Aportes*, se advierte en la filosofía de Heidegger una trabazón entre el proceso de 'cosificación' que acompaña al dominio del 'proyecto matemático de la naturaleza' y la ausencia de un cuestionamiento acerca del origen de la negatividad.

8.1.1 Lo negado en *Ser y tiempo*.

En la fenomenología crítica de *Ser y tiempo*, se trata de apartar los encubrimientos que han sedimentado sobre lo originario de los fenómenos. De lo ente que es el tema de las ciencias, en cuanto *positum*, la fenomenología separa las interpretaciones que los constructos teóricos vuelcan sobre su campo temático. De ahí la 'inversión' de la relación usual entre lo positivo y lo negativo que nos encontramos en el lenguaje heideggeriano en aquellos análisis en los que hay una 'reducción fenomenológica'.¹⁵⁷⁷ Por ejemplo, el carácter negativo de lo a la mano es, en realidad, un 'contenerse' (*Ansichhalten*) y ése es el "carácter fenoménicamente positivo del ser de lo inmediatamente a la mano".¹⁵⁷⁸ El decir del ser se expresa paradójicamente, apuntando que lo que tiene la 'primacía' es una negación de lo homogéneo y nivelado:

¹⁵⁷⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 304.

¹⁵⁷⁶ "La intimidad del no y de lo conflictivo en el ser [*Die Innigkeit des Nicht und das Strittige im Sein*], ¿no es la negatividad [*Negativität*] de Hegel? No, aunque él haya hecho la experiencia de algo esencial, como Platón en *El sofista* y antes Heráclito, si bien que de otro modo más esencial; la negatividad [en Hegel], está sólo para desaparecer y para sostener el movimiento en curso de asunción y superación. Precisamente lo que no es el esenciarse [*Wesung*]. ¿Por qué no? Porque se trata ahí del ser como entidad (realidad efectiva) desde el pensar (saber absoluto). No es que valga sólo esto último en primer término y por sí solo, pues también la parte contraria [*Gegen-teil*] 'es' y ambas se pertenecen mutuamente, sino que cuando lo contrario [*Gegen*] es una sobrepujanza [*Gegenschwung*], entonces se trata del acontecimiento propio. En lo anterior, se trata sólo de la asunción que supera y de la reunión (*lógos*), ahora en cambio de la liberación [*Befreiung*] y del abismo, el completo *esenciarse* en el espacio-tiempo de la verdad originaria." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 217/264. [trad. modif.]

¹⁵⁷⁷ El término se toma de Husserl pero se le da un uso distinto: "Para Husserl la reducción fenomenológica [*die phänomenologische Reduktion*] [...] es el método de reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida transcendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. Para nosotros la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente -proyectada sobre el modo de su estar develado (*Unverborgenheit*)-." M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 47.

¹⁵⁷⁸ "Las expresiones privativas tales como no-llamatividad, no-apremiosidad, no-rebeldía, apuntan a un carácter fenoménico positivo del ser de lo inmediatamente a la mano. Estos 'no' mientan ese carácter

“El estar-en-el-mundo en cuanto ocupación tiene tanto óptica como ontológicamente la primacía. [...] Pero, ¿no se mueve exclusivamente en enunciados negativos la determinación de esta constitución de ser hecha hasta ahora? Lo único que se nos dice es lo que este estar-en, presuntamente tan fundamental, *no* es. Efectivamente. Pero este predominio de la caracterización negativa no es un azar. Por el contrario, la caracterización negativa manifiesta la peculiaridad del fenómeno, y es así positiva en un sentido genuino [*und ist dadurch in einem echten... Sinne positiv*], que se ajusta al fenómeno mismo. La exhibición [*Aufweis*] fenomenológica del estar-en-el-mundo tiene el carácter de un rechazo de distorsiones y encubrimientos de este fenómeno porque él siempre ya está ‘visto’ de alguna manera en todo Dasein.”¹⁵⁷⁹

Este mismo ropaje negativo es el que tiene que adoptarse para captar a la ontología en su historia. También en la ‘destrucción fenomenológica’ hay un vuelco respecto de la positividad del discurso filosófico, un intento de franquear lo doctrinal, como encubrimiento, para ver lo sustantivo de sus posicionamientos como una privación, como un no haberse desplegado la pregunta por el ser como pregunta.¹⁵⁸⁰ En esa fluidificación que persigue la pregunta conductora por el ser del ente se evita lo meramente negativo, pues la destrucción no tiene “el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica”,¹⁵⁸¹ sino de la positividad de lo privativo, es decir, de que partiendo de una obturación de lo originario despuntan en algún fenómeno indicios que muestran el endurecimiento que a lo largo de la historia de la metafísica, desde la ontología antigua, ha ocurrido en lo relativo a la pregunta por el ser.¹⁵⁸² Así, lo lógico -ilimitado en sus posibilidades de aplicación a lo ente- se ve, al hilo de la pregunta por el ser, transformado en una ‘totalidad delimitada’ en base a la radicalidad de su cuestionamiento, por cuanto la destrucción “lo que busca es circunscribirla [a la tradición ontológica] en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites* [*in ihren Grenzen abstecken*], es decir, en los límites fácticamente dados [*faktisch gegeben*] en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél. [...] La destrucción no pretende sepultar el pasado en

que es el contenerse (*Ansichhalten*) de lo a la mano, e. d. eso que tenemos a la vista al hablar de un ser-en-sí, ser en sí que, sin embargo, y característicamente, atribuimos ‘en primer lugar’, a lo que está-ahí, en cuanto temáticamente constatable.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 102-3.

¹⁵⁷⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 84.

¹⁵⁸⁰ “Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez [*Auflockerung*] de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo* [*Leitfaden*] de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 46.

¹⁵⁸¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 46.

¹⁵⁸² Contando aquí con “la diferencia entre la mera negación [*Negation*] y la privación [*Privation*]”. Cfr. *supra*, n. 223.

la nada [*Nichtigkeit*]; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta.”¹⁵⁸³

Dicho carácter crítico debería desembocar en una ‘conceptualidad propia’ que haya sabido aquilatar los ‘conceptos ontológicos tradicionales’, en los que inevitablemente tiene que hablar el decir del ser, por medio de una “destrucción, esto es, de una deconstrucción (*Abbau*) crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados”, y así, según avanza, “mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad [*Echtheit*] de sus conceptos.”¹⁵⁸⁴ De ese modo, en los análisis de la existencia hay una operación doble: captar al ente en su ser y, a la vez, desprenderse del discurso filosófico de la tradición que inevitablemente se tiene que usar al comienzo. Sin embargo, esta precaución metodológica no tiene que ver con una lógica, no es preciso deshacerse de lo ontológico vigente por no haber captado las estructuras de lo real convenientemente, sino con la historia. Independientemente de la originariedad que tengan esos ‘conceptos tradicionales’, sigue siendo preciso deshacerse de ellos porque comportan “horizontes y perspectivas tradicionales que no podemos afirmar” y el motivo de fondo es que como “el Dasein, de acuerdo con su propia existencia, es histórico, son variables las posibilidades de acceso a los entes y son diversos los modos de interpretación de esos entes en diferentes momentos históricos.”¹⁵⁸⁵

De ahí lo complicado para esta vía ontológica de poder dar con una ‘formalidad’ en la que la variabilidad de ‘las posibilidades de acceso’ quedasen inscritas. El análisis de la existencia pareciera ser sólo atingente al modo existensivo moderno, teniendo en cuenta que otras posibilidades existenciales quedan caracterizadas por referencia a lo vigente occidental como un ‘ya no’ o ‘aún no’, tal como ocurría a la hora de ponderar los fenómenos de la existencia primitiva, a partir de los que se concluía que lo que había que plantearse era “la elaboración de la idea ‘formal’ de mundaneidad o, correlativamente, la de un fenómeno que sea de tal manera modificable que todos los enunciados ontológicos según los cuales en un contexto fenoménico dado algo *no es aún* o *no es más* tal cosa, reciban un sentido fenoménico *positivo* desde lo que ese algo *no es* [*einen positiven phänomenalen Sinn erhalten aus dem, was es nicht ist*].”¹⁵⁸⁶

Pero, entonces, lo que se volvía un asunto histórico era la cotidianidad de la existencia, que se había escogido como punto de partida para evitar posibles distorsiones y deudas conceptuales tomadas de ciertas teorías constructivas de la realidad. Dando la vuelta a lo que usualmente ocurre en la fenomenología heideggeriana -o sea, que el ámbito positivo refiere

¹⁵⁸³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 46.

¹⁵⁸⁴ M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 48.

¹⁵⁸⁵ *Ibid.*

¹⁵⁸⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 108-9.

a una conceptualidad heredada de la que se extrae una serie de negaciones que aquilatan en su originariedad el fenómeno del que se está tratando-, la cotidianeidad, precisamente ‘una nada’ inadvertida en los enfoques teóricos, es un ‘fenómeno positivo’ para la Ontología fundamental, en la que, recordando algo ya citado, “el Dasein no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad [*in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden*]. Esta indiferencia de la cotidianidad del Dasein *no* es una *nada*, sino un carácter fenoménico positivo de este ente”.¹⁵⁸⁷

Ciertamente, no se trata con la cotidianeidad de un arranque ingenuo -no hay algo así como una actitud ‘natural’ ni una conciencia ‘natural’, de grado cero, que capte lo en sí- pero lo que para la fenomenología hermenéutica de Heidegger cuenta como algo positivo no se presta, en cambio, a esa formalidad exigida en el punto de partida. Si esa formalidad de la que se parte es que la existencia “comprende en su ser de alguna manera” la que sea, en la que lo formal no tiene en cuenta de qué modo determinado, desde qué “posibilidad que él *es*” se está comprendiendo,¹⁵⁸⁸ entonces se vuelve un problema cierta imposición sobre el aparecer que persiste en el modo impropio y que pone en un brete la separación entre lo categorial y lo existencial con la que se está contando en el análisis. Es decir, parece que el calado de cierta construcción teórica del pensar -del platonismo- llegaría hasta el tuétano de lo existencial impropio y, de ese modo, mantendría atenazada a la propiedad de la existencia, que quedaría atrapada como el intento de una ‘inversión’ respecto de los fenómenos de la impropiedad. No puede haber un desprendimiento de los ‘horizontes y perspectivas tradicionales que no podemos afirmar’ desde el momento en que, tal como creemos, el análisis de la impropiedad del uno de nuestra cotidianeidad que se lleva a cabo en *Ser y tiempo* estaría acreditando ya el dominio en lo vigente de la estructura del pensar del platonismo. Al haber dejado sencillamente a un lado en el análisis la ‘perplejidad’ de la dialéctica platónica para así recuperar lo ontológico más temprano de Parménides -vía Aristóteles-, no se habría profundizado en ese mecanismo de olvido que atraviesa la visión moderna del mundo. Si fuese esto así, si el platonismo arraiga con tanta profundidad, no habría en la Ontología fundamental un desprendimiento de los ‘horizontes y perspectivas tradicionales que no podemos afirmar’ sino la acreditación de la vigencia de esa estructura del pensar.

¹⁵⁸⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 69. Cfr. *supra*, n. 813.

¹⁵⁸⁸ “El Dasein se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él *es*, y esto quiere decir, a la vez, que él comprende en su ser de alguna manera. Este es el sentido formal de la constitución existencial del Dasein. Pero esto implica para la interpretación ontológica de este ente la indicación de desarrollar la problemática de su ser partiendo de la existencialidad de la existencia [*aus der Existenzialität seiner Existenz*]. Lo que, sin embargo, no significa construir al Dasein a partir de una posible idea concreta de existencia [*aus einer konkreten möglichen Idee von Existenz konstruieren*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 69.

Hemos ya abordado este punto que liga el proyecto ontológico-fundamental, en lo relativo a sus fallas, con el histórico-esencial, encauzado -forzado- por esta problemática. Vamos a detallar, no obstante, otra positividad en los fenómenos a la que creemos que sí se le da continuidad en lo sustantivo que nos encontramos elaborado en los *Aportes*. Tiene que ver con esos fenómenos en los que despusa lo terrible y amenazante de la existencia, de los que anteriormente algo se ha comentado y que están mirando, desde dentro de lo vigente y lo cotidiano, hacia fuera ya de la ‘visión científica del mundo’.

El análisis de la existencia enfoca en primer lugar sobre lo impropio, es decir, los fenómenos a los que se dirige son los que corresponden a una ‘huida de la existencia ante sí misma’ –‘sí misma’ en cuanto ‘poder-ser-sí-mismo’, claro está, no en el modo de la impropiedad, ‘uno mismo’, que es tan esencial a la existencia como el de la propiedad, recordémoslo-. Allí donde la visión vigente del mundo ofrece seguridad para la existencia, se advierte esa huida como un ‘no ponerse la existencia ante sí misma’. Orientados en el análisis por la ‘idea de la existencia’, lo cotidiano se percibe como una esquiua constante de lo propio. Teniendo eso en cuenta, lo positivo para el análisis cuando enfoca en el modo de existencia moderno serán aquellos fenómenos que rompen con esa esquiua.¹⁵⁸⁹

Conviene señalar aquí que dicha ‘huida ante sí misma’ de la existencia aparecía, en el curso del año 23, en una perspectiva más histórica, siendo esta huida lo que caracterizaba al ‘conocimiento’ como la forma de asegurarse un mundo la existencia griega. En aquel análisis, el ‘placer de ver’ aún se mantiene en su primer gesto de des-alejamiento¹⁵⁹⁰ -por eso se habla en ese curso de una ‘preocupación por la curiosidad’-¹⁵⁹¹ y el lenguaje surge como modo de

¹⁵⁸⁹ “La absorción en el uno y en el ‘mundo’ del que nos ocupamos, manifiesta una especie de *huida* del Dasein ante sí mismo como poder-ser-sí-mismo propio. Este fenómeno de la huida del Dasein *ante sí mismo* y ante su propiedad pareciera empero ser el menos indicado para servir de fundamento fenoménico para la investigación que va a seguir. En esta huida el Dasein justamente *no* se pone ante sí mismo. Darse la espalda a sí mismo, en conformidad con el rasgo más propio de la caída, lleva *lejos* del Dasein. Sin embargo, al investigar esta clase de fenómenos, es necesario cuidarse de no confundir la caracterización óntico-existencial con la interpretación ontológico-existencial o, lo que es igual, de no pasar por alto los fenómenos positivos de aquella que sirven de base para ésta.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 206-7.

¹⁵⁹⁰ En un primer momento, la curiosidad se relaciona con una “tendencia a una particular forma de encuentro perceptivo con el mundo” que la vincula al “conocimiento, el cual ya tempranamente y no por azar fue concebido en la filosofía griega como ‘placer de ver’ [*Lust zu sehen*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 194.

¹⁵⁹¹ Lo que como “cuidado por el ver [*Sorge des Sehens*]” se analiza en *Ser y tiempo* en base a la ‘circunspección’ (*Umsicht*) es lo que en el contexto del conocimiento en Grecia le correspondía a la ‘preocupación de la curiosidad’ (*Sorge der Neugier*). Respecto a la circunspección, se puede leer en clave de ‘huida de sí misma de la existencia’, por cuanto su tendencia a hacerse con el mundo en su ‘aspecto’ es un modo de asimilar lo extraño de la existencia y llevarlo más diluido y domeñable a lo extraño del mundo: “Por ser esencialmente des-alejante, la circunspección se procura nuevas posibilidades de des-alejamiento; y esto significa que, dejando lo inmediatamente a la mano, tiende hacia el mundo distante y ajeno [*in ferne und fremde Welt*]. [...] El Dasein se deja llevar únicamente por el aspecto [*Aussehen*] del mundo, y en este modo de ser procura

afianzarse en dicho mundo, como entramado que mantiene lejos el 'extrañamiento' o lo desazonador inscrito en la existencia.¹⁵⁹² En esa misma consideración del lenguaje como estrategia para la huida -y, por tanto, en la 'visión griega del mundo'- hace pie el análisis de la existencia de *Ser y tiempo*, que advierte una positividad (para su objetivo de desentrañar la estructura del ser-en-el-mundo) en aquellos fenómenos del modo propio de la existencia en los que queda registrada una ruptura con la significatividad antepredicativa, ruptura que se acredita en la suspensión de la huida constante que ocurre en el medio del lenguaje cotidiano (la habladuría). Al seguir esa estrategia, de algún modo queda patente en el análisis ontológico-fundamental que la significatividad está ya inscrita en el lenguaje, que el lenguaje es algo más que la expresión de la significatividad, pues en la interrupción del decir lo ente se hace la experiencia de lo amenazante de la existencia y no de una trama significativa incólume pero que simplemente queda inexpresa.¹⁵⁹³

deshacerse de sí mismo en cuanto estar-en-el-mundo [*seiner selbst als In-der-Welt-seins ledig zu werden*], sustrayéndose de su estar entre [*ledig des Seins beim*] los entes inmediatamente a la mano en la cotidianidad." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 194-5. Por su parte, en la 'preocupación de la curiosidad', hay que leer primero 'preocupación' (*Sorge*) aún no en referencia a los existenciales y al 'ser de la existencia' sino como un "salir del extrañamiento [*Unheimlichkeit*]" (M. Heidegger *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 305). La vía griega del conocer se interpreta como una "preocupación de la curiosidad" en el sentido de una huida de sí de la existencia hacia "la familiaridad del mundo", de tal modo que aquello de lo que huye la existencia en el modo existensivo griego y, por ende, en el nuestro occidental, es la 'desazón', el 'desasosiego' o "el extrañamiento [*Unheimlichkeit*]" (M. Heidegger *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 286). Ahora bien, en Grecia lo cotidiano no es un mundo ya asegurado sino eso extraño e inhóspito, amenazador o desazonador, "es la amenaza que está en la existencia en sí misma. El extrañamiento se muestra en la cotidianidad de la existencia." (*Ibid.*) El entramado del conocimiento se configura asimilando en lo ente el movimiento de huida de sí de la existencia. Entendiendo "la huida de la existencia ante sí misma como la huida a la familiaridad y al tranquilizamiento", al "conocer le interesa no volverse extraño en el ente, estar en él como en su casa, en el modo de la existencia asegurada." (*Ibid.*). En este aseguramiento, el conocer que arraiga en esa 'visión del mundo' de Grecia y llega hasta nosotros en sus conceptos, es el intento de reducir y de llevar a la nulidad del afuera eso 'extraño, desasosegante o amenazador' (lo *unheimliche*), íntimo y constitutivo de la existencia. El logro del conocimiento en el modo de existencia griega es el exorcismo de esa amenaza: "El extrañamiento, si nos preguntamos qué es, no es *nada*, dónde está, en *ningún lugar*." (*Ibid.*).

¹⁵⁹² Sobre el lenguaje como hablar en el 'extrañamiento', en 'lo desasosegante' y 'amenazador' (*Unheimlichkeit*) cfr. *supra*, n. 793.

¹⁵⁹³ De la dificultad que supone para Heidegger la relación entre significatividad y lenguaje se ha hecho mención anteriormente. Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 247. Aquí queremos incidir en que el no 'decirnos' nada lo ente no tendría por qué acarrear angustia y puede que sí cierta experiencia de liberación del encierro lingüístico. Ahora bien, para ese desencierro, habría que considerar que "el lenguaje queda limitado a ser mera reproducción del ente que ya ha sido experimentado como tal y al margen del lenguaje." L. P. Rodríguez, *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*, Prensas universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004, p. 54. Algo parecido a eso lo encontraríamos en una de las ocurrencias de J. Swift, cuando nos habla de un "plan para suprimir completa y absolutamente todas las palabras", y que consiste en que, "como las palabras son sólo nombres de cosas, sería más práctico que todos los hombres llevaran encima las cosas que necesitaran para expresar concretamente aquello de lo que tuvieran que hablar. [...] [M]uchos de los más doctos y sabios han abrazado el nuevo método de expresarse por medio de cosas, que conlleva sólo un inconveniente, y es que si un hombre tiene que tratar un asunto muy amplio y variado se ve obligado naturalmente a llevar a cuestas un bulto más grande de cosas, a menos que pueda permitirse el lujo de uno o

Si nos detenemos en los análisis del modo propio de la existencia, veremos ahí que la nada acarrea una ‘carga’ (*Last*) que le da la vuelta a la positividad de ‘lo ahí delante’ (*vorhandene*), positividad que la existencia puede captar ahora más certeramente como un vaciamiento. Volviendo sobre la ‘llamada de la conciencia’ para entender en qué sentido se habla ahí de una positividad en cuanto ‘recusa o se niega’ (*sich versagt*) al dominio del uno mismo’, vemos que la llamada se sostiene en una puesta en vilo de lo presente en su presencia, que se desestima eso presente como foco del aparecer y que lo presencial se convierte en un lugar de tránsito para el adelantarse y para el volverse hacia atrás, para el poder-ser y para la facticidad:

“La llamada no abre nada que pueda ser positivo o negativo en cuanto *objeto de ocupación*, porque ella atañe a un ser que es en lo ontológico totalmente diferente: a la *existencia* [Existenz]. En cambio, en sentido existencial, la llamada correctamente entendida ofrece lo ‘máximamente positivo’ [*Positivste*], vale decir, la posibilidad más propia que el Dasein pueda darse; y lo hace como pre-vocante llamada hacia atrás [*als vorrufender Rückruf*], como llamada hacia el poder-ser-sí-mismo fáctico. Escuchar propiamente la llamada significa entrar en el actuar fáctico [*sich in das faktische Handeln bringen*]”¹⁵⁹⁴

Si, volviendo sobre ciertos decires de Grecia como el pindárico, se apuntaba que el aparecer allí era un ‘sostener’ en el aparecer y se veía, así pues, como un logro, ahora el logro es el de la nada en cuanto sustraerse la existencia de su huida constante en lo ya-interpretado medio. Para que la escucha de la llamada se apropie del ‘actuar fáctico’ a lo que se atiende es a lo venidero del poder-ser y a lo sido de lo fáctico. El logro de la llamada es una nada que imposibilita que haya flujo proposicional. Se hace ahí de nuevo la experiencia de aquella ‘perplejidad’ (*Verlegenheit*) de la que arranca el decir del ser -no saber lo que ‘propiamente se quiere decir’ (*eigentlich meint*) cuando se habla del ‘ente’ (*seiend*)-,¹⁵⁹⁵ experiencia a la que se accede si el análisis de la llamada está orientado no por una ‘idea del ser en general’ -la indeterminación y lo más general y evidente como el campo en el que se presentan objetos- sino por la ‘idea de existencia’. Dejando aparte la consideración ‘lógica’¹⁵⁹⁶ de lo negativo, la interrupción del flujo proposicional es un fenómeno positivo

dos criados que le acompañen.” J. Swift, *Los viajes de Gulliver*, trad. esp. P. Hernández, Cátedra, Madrid, 1992, p. 436. Volviendo a la angustiosa experiencia de faltarnos la palabra, parece que ahí se destapa un mayor calado del lenguaje, que no es mera expresión de lo ya significativo sino lo que domina y dirige nuestra mirada, anteponiéndose al aparecer de los fenómenos. Nos toca, por lo tanto, desentrañar en qué sentido “es necesaria la participación del lenguaje en la constitución primaria del ente.” L. P. Rodríguez, *op. cit.*, p. 54.

¹⁵⁹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 312. En la misma línea: “Pese a que la llamada no comunica ningún saber [*Kenntnis*], no sólo es crítica, sino también *positiva*”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 307.

¹⁵⁹⁵ Nos referimos al pasaje del *Sofista* platónico del exergo que da paso a *Ser y tiempo*. Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 23.

¹⁵⁹⁶ Refiriéndonos a la inercia de “aquella ‘lógica’ zaguera [*nachhinkenden ‘Logik’*] que investiga el estado momentáneo de una ciencia en función de su ‘método’” -que se atiende, por tanto, a la positividad ya depurada por lo lógico-, y que Heidegger contrapone a aquella otra lógica que se sitúa más cerca de lo

de la existencia: “Una llamada en el vacío [*freischwebender Ruf*], de la que ‘nada se siguiera’ es una ficción existencialmente inconcebible [*ist, existenzial gesehen, eine unmögliche Fiktion*]. ‘Que nada se siga’ [*‘dass nichts erfolgt’*] significa algo *positivo* en relación al Dasein.”¹⁵⁹⁷

La misma ‘oscilación’ tensa entre lo sido y lo venidero de la que se hace la experiencia en la llamada, y que es lo que tiene que vibrar en su escucha atenta, es la que desvela la propiedad de la existencia en su carácter amenazante, eso que es lo constantemente aplazado por la ‘habladuría’ pero dentro de la cual ya despunta a partir de la crisis de las ciencias de la que arranca *Ser y tiempo*.¹⁵⁹⁸ Ese mismo despuntar de lo amenazante lo encontramos también en la ‘vibración oscilante’ de la que se hace la experiencia en la confluencia en la existencia propia de la ‘libertad para la muerte’ y del ‘ser fundamento’. De nuevo, la fuerza para lo venidero, el adelantarse, se ve devuelto a su ‘recuerdo esencial’, a su condición de arrojado, de modo que el futuro se encuentra en una vuelta sobre sí de la existencia, hacia un ‘futuro anterior’ en el que lo venidero es una apropiación de lo sido. Dicha experiencia, que asume ya una semántica histórica, nos la encontramos al analizar lo propiamente histórico, ‘la cosa histórica misma’ a la que hay que ir: la existencia.¹⁵⁹⁹

filosófico -considerado esto en *Ser y tiempo* como ámbito de fundamentación de las ciencias- que de la positividad de las ciencias. Es decir, “una lógica productiva [*produktive Logik*], en el sentido de que ella, por así decirlo, salta hacia adelante [*vorspringt*] hasta una determinada región de ser, la abre por vez primera en su constitución ontológica y pone a disposición de las ciencias positivas, con claras indicaciones [*Anweisungen*] para el preguntar, las estructuras así obtenidas.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 33. Con este adelantarse que discrimina ciertas regiones del ser, y no otras, enlazará Heidegger el carácter de ‘demarcador de ámbitos’ (*feldabsteckend*) del trascender de la existencia: “La positividad [*Positivität*, refiriéndose a la de las ciencias] se funda en un proyecto de la constitución del ser que es anticipador, no objetivable y que demarca los ámbitos de lo ente [*Positivität gründet im vorgängigen, ungegenständlichen, feldabsteckenden Entwurf der Seinsverfassung*].” M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 236. [trad. modif.]

¹⁵⁹⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 298.

¹⁵⁹⁸ Recordando lo ya apuntado: “A la obviada y en el autoaseguramiento [*Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit*] del estado interpretativo medio es inherente, sin embargo, el que bajo su amparo [*Schutz*] permanezca oculto a la correspondiente existencia misma lo desazonador de un estar en suspenso en el que la existencia puede ser llevada a un creciente no hacer pie [*die Unheimlichkeit der Schweben, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 193. [trad. modif.]

¹⁵⁹⁹ “El carácter de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) es previo a lo que llamamos historia (*Geschichte*) (el acontecer de la historia universal). La historicidad es la constitución de ser del ‘acontecer’ [*‘Geschehen’*] del Dasein en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la ‘historia universal’ [*‘Weltgeschichte’*] y para la pertenencia histórica a la historia universal. En su ser fáctico, el Dasein es siempre como y ‘lo que’ ya ha sido [*Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und ‘was’ es schon war*]. Expresa o tácitamente, él es su pasado. [...] El Dasein ‘es’ su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, ‘acontece’ siempre desde su futuro. En cada una de sus formas de ser [*Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein*] y, por ende, también en la comprensión del ser que le es propia [*mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis*], el Dasein se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir [*überkommene Daseinsauslegung*]. Desde ella se comprende en forma inmediata [*zunächst*] y, dentro de ciertos límites, constantemente [*und in gewissem Umkreis ständig*]. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su

En efecto, la ‘libertad para la muerte’ es un anticipar que rompe las expectativas que produce el ‘torbellino de la caída’ para el hombre, absorto ante el muestrario de lo ente. La libertad es una liberación que rompe con aquello posible que puede ser efectivamente real: ““El adelantarse haciéndose libre [*als vorlaufende Freiwerden*] para la propia [*eigenen*] muerte libera del estar perdido [*befreit von Verlorenheit*] entre las fortuitas posibilidades que se precipitan [*sich andrängenden*] sobre nosotros [...]. El adelantarse le abre a la existencia como posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto a la existencia ya alcanzada [*und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz*].”¹⁶⁰⁰

Frente al ‘acelerarse’ del torbellino de la caída que evita que despunte lo propio de la existencia, el ‘adelantarse’ es un salirse de lo impropio de la caída. Adelantándose, la existencia advierte el estar arrastrado por la caída así como que lo que se presenta como ‘ajeteo constante’ (*Betrieb*) es un ‘encantamiento’ en el que ‘nada sucede’, que lo que se presenta como positividad en lo cotidiano es una pérdida de lo suyo más propio: “Adelantándose, el Dasein, se libra de quedar rezagado tras de sí mismo y del poder-ser ya comprendido [*hinter sich selbst und das verstandene Seinkönnen zurückzufallen*].”¹⁶⁰¹ Ahora bien, no se trata de asimilar en otra positividad más englobante la positividad vigente. Lo que habilita hablar de ‘otra positividad’ -extraña al *positum*- en los fenómenos que rompen con el lenguaje corriente, como ocurre en la llamada y en la angustia, es que allí donde debemos encontrar una garantía de lo positivo, una mayor positividad de su fundamento, encontramos un ‘no’ originario que no es mera negación nula y vacía sino una ‘denegación’. No es algo ‘carente de tensión’ (*freischwebend*) sino el logro de una nada que es todo tensión, una ‘fuerza expelente’ que nos mete de lleno en el ser. ‘Ir al fundamento’ es la experiencia de que la pura afirmación arraiga en la denegación con la que el fundamento reclama una legitimidad para lo sido en la existencia que, ya lo hemos visto, es esencialmente histórica: “Tener que ser el propio fundamento arrojado es el poder-ser que está en juego en el cuidado. Siendo fundamento [*Grund-seiend*], es decir, existiendo como arrojado, el Dasein queda constantemente a la zaga de sus posibilidades [*bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück*].”¹⁶⁰²

En el adelantarse sobre esa comprensión del ser de la existencia que atiende exclusivamente a lo ya-interpretado, se abre la posibilidad a la existencia de una denegación sobre sí como algo suyo, de un ‘quedar a la zaga’ constitutivo de la existencia y que se percibe como una distancia de sí dentro de la propia existencia, como una llamada constante en su carácter ‘fundamental’ a tener que apropiarse de algo que se le niega y lo supera. Hay en esto una consideración de la

propio pasado -y esto significa siempre el pasado de su ‘generación’- no *va detrás* del Dasein [*folgt dem Dasein nicht nach*], sino que ya cada vez se le anticipa [*vorweg*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 43-4.

¹⁶⁰⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 283.

¹⁶⁰¹ *Ibid.*

¹⁶⁰² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 303.

negatividad en íntimo trato con el ser, no en referencia ahora a la ‘reducción’ o a la ‘destrucción’ sino a una ‘construcción fenomenológica’.¹⁶⁰³ La positividad de la ‘construcción’, su ‘dejar ser’ a lo ente sigue, paradójicamente, el rastro de una nihilidad que delimita y, así, lanza el proyecto. El ‘origen ontológico de la negatividad’ tiene que ver más con la delimitación del poder-ser que hay en el fundamento que con la no-verdad relativa a la condición de arrojado en cuanto ‘lo cadente’. Lo vigente se capta como un velo que hay que quitar: *“Es la propia comprensión del ser inmediatamente dominante en el Dasein y todavía hoy no superada de un modo radical y explícito la que encubre el fenómeno originario de la verdad.”*¹⁶⁰⁴

Para captar con propiedad esa no-verdad hay que contar con el fenómeno de ruptura del lenguaje corriente que se lleva a cabo en la llamada,¹⁶⁰⁵ y hay que contar también tanto con aquella angustia ante la que lo ente “ya no le ‘dice’ a uno absolutamente nada”,¹⁶⁰⁶ como con el callar vinculado al querer-tener-conciencia.¹⁶⁰⁷ Estos son los caracteres que se concitan, desde los existenciales (comprender, disposición afectiva y discurso), en la ‘resolución’: “Este eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el Dasein mismo por su conciencia -el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable- es lo que nosotros llamamos la resolución (*Entschlossenheit*).”¹⁶⁰⁸ Y es la resolución la que se apropia genuinamente de esa positividad que presenta lo cadente de la existencia y que, existencialmente, se piensa como ‘no-verdad’: “Estando abierto en su ‘Ahí’, el Dasein se mueve con igual originariedad en la verdad y en la no-verdad. Esto vale ‘propiamente’ justo de la resolución en cuanto modo propio de la verdad. La resolución hace suya en la forma propia la no-verdad [*Sie eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu*]”.¹⁶⁰⁹

No se trata, por lo tanto, de eliminar el ‘no’ de la verdad sino que, en base a la apropiación de esa negación, la existencia recupera el mundo en sus posibilidades, se ‘sitúa’: “El acto resolutorio no se substraer a la ‘realidad’, sino que descubre por vez primera lo fácticamente posible, y lo descubre de un modo tal que lo asume como aquello que, en cuanto poder-ser

¹⁶⁰³ En la reducción fenomenológica, la “vuelta de la mirada desde el ente al ser exige a la vez el positivo acto de dirigirse al ser mismo. La mera desviación es sólo un comportamiento metodológico negativo que ha de ser completado, no sólo mediante otro positivo, sino que expresamente precisa de un dirigirse al ser, es decir, de una conducción. El ser no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que [...] debe siempre ser traído bajo la mirada en una libre proyección (*Entwurf*). Designamos este proyectar un ente, dado previamente, sobre su ser y sus estructuras como la *construcción fenomenológica*.” M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 47.

¹⁶⁰⁴ [Das zunächst herrschende und noch heute nicht grundsätzlich und ausdrücklich überwundene Seinsverständnis des Daseins verdeckt selbst das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 245.

¹⁶⁰⁵ Cfr. *supra*, n. 1158.

¹⁶⁰⁶ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 359.

¹⁶⁰⁷ Cfr. *supra*, n. 1153.

¹⁶⁰⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 314.

¹⁶⁰⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 316.

más propio, es posible en el uno. La determinación existencial del cada vez posible Dasein resuelto, abarca los momentos constitutivos de aquel fenómeno existencial, hasta ahora pasado por alto, que nosotros llamamos *situación*.”¹⁶¹⁰ En la denegación de la llamada de la conciencia a la habladuría hay, finalmente, una “positividad existencial [*existenziale Positivität*] de la llamada de la conciencia”, localizada en el querer-tener-conciencia, en el que

“hemos reconocido la manera correcta [*angemessene*] de comprender la llamada. Resulta así absolutamente claro que, cuando la llamada de la conciencia nos intima al poder-ser, no nos propone un ideal vacío de existencia, sino que *nos llama a entrar en la situación*. [...] La interpretación existencial de la comprensión de la llamada como resolución hace ver la conciencia como aquel modo de ser, encerrado en el fondo del Dasein, en el que éste -atestiguando su más propio poder-ser- hace posible para sí mismo su existencia fáctica.”¹⁶¹¹

Más allá de que aquí la existencia gane con autenticidad otro modo de habitar el mundo en el que estaba, interesa destacar cómo la denegación de lo vigente abre a una ‘positividad’ que consiste en hacerse con ‘su’ mundo la existencia, situando el proyecto, el poder-ser, en cuanto arrojado, en cuanto fáctico: “Con el fenómeno de la resolución hemos sido llevados ante la *verdad* originaria de la existencia. Al estar resuelto, el Dasein queda desvelado para él mismo en su cada vez fáctico poder-ser y, de esta manera, él *es* en sí mismo este desvelar y quedar desvelado.”¹⁶¹² Dicha resolución no remite a una experiencia puntual sino, en cuanto ‘es’ sabedora, en cuanto “*estar-cierto* [*Gewiss-sein*]”, la “verdad originaria de la existencia” es un “mantenerse [*Sich-halten*] en aquello que la resolución abre.”¹⁶¹³

Este mantenerse, que hace pie en todo esto en la denegación de lo vigente, es el ámbito de la libertad: “el acto resolutorio tiene que *mantenerse* libre y *abierto* [*frei und offen gehalten werden muss*] para la correspondiente posibilidad fáctica”.¹⁶¹⁴ Y dicha apertura sólo se mantiene en la constante posibilidad de lo otro, en intimidad con la no-verdad: “Precursoramente resuelto, el Dasein se *mantiene* abierto para la constante posible pérdida desde el fondo de su ser en la irresolución del uno [*Vorlaufend entschlossen hält sich das Dasein offen für die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man*].”¹⁶¹⁵

Pero, a la vez, la posibilidad de perderse no sólo atañe a la amenaza que ahora parece ser lo irresuelto -que, para la visión del mundo, es la pura posición, lo afirmativo, y, para la propiedad de la existencia, lo negativo de ese poner-, una amenaza para lo resuelto, que no

¹⁶¹⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 317.

¹⁶¹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 317-8.

¹⁶¹² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 326.

¹⁶¹³ *Ibid.*

¹⁶¹⁴ *Ibid.*

¹⁶¹⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 327. [trad. modif.]

invierte lo afirmativo y lo negativo sino que los mantiene a una, en su inminencia. En línea con la posterior incursión en la ‘intimidad del no en el ser’, aquí tanto la irresolución del uno como la resolución precursora tienen una ‘estabilidad’ (*Ständigkeit*) que implica que el paso de uno a otro siempre está abierto, que la posibilidad de perderse una en la otra es mutua.

De un lado, la “estabilidad del sí mismo [*Selbst-ständigkeit*]”, que “no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora”, es estable “en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado [*im Doppelsinne der beständigen Standfestigkeit*]”, y, dada esa estabilidad, es “la contraposibilidad propia de la estabilidad de la privación de sí mismo [*Unselbst-ständigkeit*] de la caída irresoluta.”¹⁶¹⁶ En esta perspectiva, cuando se dice que “a la estabilidad del sí mismo [...] le pertenece la caída fáctica en la estabilidad de la privación del sí mismo”¹⁶¹⁷ no se está indicando la asimilación y disolución de una estabilidad en otra, vaya en la dirección que vaya, sino la constante posibilidad de verse revocada cada una por la otra, en línea con lo que se afirma en otro lugar acerca de la ‘resolución precursora’:

“La certeza del acto resolutorio significa: *mantenerse libre para* [*Sichfreihalten für*] su posible y acaso fácticamente necesaria *revocación* [*Zurücknahme*]. Semejante tener-por-verdadero de la resolución (como verdad de la existencia) no deja empero en modo alguno recaer [o quedar rezagado] en la irresolución [*in die Unentschlossenheit zurückfallen*]. Al contrario: este tener-por-verdadero en cuanto es un resuelto mantenerse libre para la revocación, es el *modo propio de estar-resuelto a la repetición de sí mismo*.”¹⁶¹⁸

Visto así, lo que se mantiene (*sich halten*) en esta tensión es la diferencia irreductible entre uno y otro modo existensivo de la existencia, la imposibilidad de la pura afirmación o

¹⁶¹⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 340. [trad. modif.] El término “inestabilidad del sí mismo [*Unselbstständigkeit*]” aparece en otros pasajes del texto sin el guión con el que aparece aquí. Por ejemplo, en el análisis del ‘uno’ (*Man*), tras referirse a los “caracteres de ser del convivir cotidiano [*Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins*]” se habla de la “estabilidad [*Ständigkeit*] del Dasein” para referirse a “un modo de ser del Dasein en cuanto coestar [*Mitsein*]”. En ese contexto, se enlaza dicha ‘estabilidad’ con el uno. Leyendo la traducción de Rivera: “Se es en el modo de la dependencia y de la impropiedad [*Man ist in der Weise der Unselbstständigkeit und Uneigentlichkeit*].” Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 152. Por ese motivo, lo que consideramos que se está remarcando en el pasaje que aparece en el análisis del ‘sí mismo’, no es la ‘inestabilidad del sí mismo’ (*Un-selbstständigkeit*) sino la ‘estabilidad’ (*Ständigkeit*) de la privación (‘un’) del sí mismo (*Selbst*): *Unselbst-ständigkeit*. Opción que, en cualquier caso, el sentido mismo que tiene en *Ser y tiempo* el estado de irresuelto del uno en la cotidianeidad nos parece que avala. Teniendo en cuenta la importancia del modo en que están compuestos y escindidos los términos heideggerianos relevantes para lo filosófico, no deberá ser lo mismo hablar de ‘mitología del acontecimiento propio’ que de “mito-logía del acontecimiento propio”. Dentro del punto que trata de los “caminos que no llevan a ningún lugar en la pregunta por el ser”, se lee: “de la hermenéutica del ser-ahí a la mito-logía del acontecimiento propio [*Mytho-Logie des Ereignisses*]” (cfr. M. Heidegger, GA 73.2: *Zum Ereignis-Denken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013, p. 1277), expresión ésta que sirve de arranque a la obra de C. Sommer, *Mythologie de l’événement. Heidegger avec Hölderlin*.

¹⁶¹⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 341. [trad. modif.]

¹⁶¹⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 326.

negación de cada una de sus posibilidades; que la existencia habita en ese 'entre' de ambos respectos, en la 'intimidad' con la que ambos discrepan y se reservan a la vez.

Del lado de la resolución, a esa constancia de una posible pérdida en la irresolución del uno, a la experiencia de una inminencia indeterminada, es a lo que remite el ser-para-la-muerte en cuanto 'situación límite', por cuanto la muerte, "siendo constantemente [*ständig*] cierta, permanece empero en todo momento, indeterminada respecto de cuándo dicha posibilidad se convertirá en imposibilidad."¹⁶¹⁹ La experiencia de dicha indeterminación de algo que puede constantemente darse y que no se deja manejar, es la "angustia originaria", que no tiene aquí tanto que ver con la negación de la positividad vigente -con la 'insignificancia del mundo'- cuanto con la positividad de un 'mantenerse' la existencia, que 'se mantiene libre para la nada':

"La indeterminación de la muerte se abre originariamente en la angustia. Pues bien, la resolución se esfuerza por hacerse capaz de esta angustia originaria. Ella remueve todo encubrimiento del estar entregado a sí mismo del Dasein [*Sie räumt jede Verdeckung von der Überlassenheit des Daseins an es selbst weg*]. La nada, frente a la cual lleva la angustia, desvela la nihilidad que determina al Dasein en su *fundamento* [*Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem Grunde bestimmt*], fundamento que, por su parte, es en cuanto arrojamiento en la muerte."¹⁶²⁰

Respecto de la nivelación y homogeneidad a la que tiende la 'cosificación' de las ciencias objetivantes en las que se sostiene lo vigente, la nada, más allá de toda indeterminación y de la nulidad de lo que no está ahí presente, se convierte en el *criterio* que discrimina y libera de la mera 'nulidad' (*nichtig*): "Quien está resuelto no conoce el miedo, pero comprende, precisamente, la posibilidad de la angustia como aquel estado de ánimo que no lo paraliza ni confunde [*als der Stimmung, die ihn nicht hemmt und verwirrt*]. La angustia libera de las posibilidades 'nihílicas' y hace libre para las propias [*Sie befreit von 'nichtigen' Möglichkeiten und lässt freiwerden für eigentliche*]."¹⁶²¹

La denegación de lo vigente, de la habladuría que domina y orienta nuestro modo de ver las cosas, es la vía por la que la llamada abre hacia una angustia liberadora, que desplaza los encubrimientos, y que ante la insignificancia del mundo, no nos arroja a la experiencia de un vacío sino a la plenitud de un estar expuesto a lo ente en toda su extrañeza y demasía para el hombre que, en cuanto ente él también, está atravesado por eso extraño que anida en él mismo. Se trata, por lo tanto, de la libertad, de un 'dejar-ser' (*Sein-lassen*) o dejar en libertad lo ente, en línea con lo que se dirá algún año posterior a la publicación de *Ser y tiempo*. De una libertad rearticulada a partir de la verdad como aquello que no se puede decir con el lenguaje construido para la huida de lo amenazante de la existencia, de una verdad como *alétheia*, 'desocultamiento' (*Entborgenheit*, *Unverborgenheit*) y desocultación (*Entbergung*,

¹⁶¹⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 327.

¹⁶²⁰ *Ibid.*

¹⁶²¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 361.

Verbergung)’ de lo ente: “La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente [*Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden*].”¹⁶²²

Dicho gesto de libertad, “un retroceder ante lo ente [*Zurücktreten vor dem Seienden*] a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es”,¹⁶²³ en cuanto ‘retroceder’ es, tal como se decía en el curso del año 28-9, “una peculiar ‘serenidad’ [*Gelassenheit*], en la que el ente viene a palabra en sí mismo”.¹⁶²⁴ Un dejar-ser que, como también se decía en ese curso, es la “acción primordial [*Urhandlung*]” en la que Heidegger destaca, además del ‘retroceder’, un ‘demorarse’,¹⁶²⁵ rasgos ambos que tiende a diluir el modo de producción teórico en la ‘visión científica del mundo’.

Ahora bien, volviendo a *Ser y tiempo*, si lo que se pretendía era apartar los encubrimientos para dar con los fenómenos originarios, eso que a esa altura consiste en recuperar lo genuino griego, la significatividad antepredicativa a la que remitiría el *noein* parmenídeo, para desde ahí desplegar la estructura de la existencia no avistada hasta la Ontología fundamental, entonces la angustia liberadora destapa en realidad el carácter asegurador, de cerrarse sobre sí, de la ontología griega según rige en lo de hoy, tal como ya sabía Heidegger, en atención a lo referido aquí sobre el lenguaje y la episteme como vías de disuasión de lo amenazante constitutivo de la existencia. En el proyecto histórico-esencial la cosa cambia, si tenemos en

¹⁶²² M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 160.

¹⁶²³ M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 160.

¹⁶²⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 228 [trad. modif.] En línea con esta ‘serenidad’ de aquí, como un ‘retroceder’ y un ‘dejar ser’ a lo ente, entronca la noción de ‘serenidad’ que F.-W. von Herrmann ha analizado centrándose en la influencia del Maestro Eckhardt sobre Heidegger. En ese contexto, se lee: “La serenidad como la esencia venidera del pensar no puede despertarse [*erweckt*] de primero con los que preguntan. Más bien, tiene que mostrarse desde sí para que llegue al preguntar indagador [*das suchende Fragen*]. En este ‘mostrarse ella desde sí misma’ [*Sich-von-ihm-selbst-her-zeigen*], para el que el preguntar se *mantiene despierto y atento* [*wach bleibt*], la serenidad tiene que hacerse *fenómeno*, para que así se pueda abrir, es decir, darse en su contenido fenoménico a la interpretación del pensar. Con ello acabamos de indicar el carácter *fenomenológico* y *hermenéutico* del pensar indagador. En esta perspectiva de la esencia interrogante [*erfragend*] del pensar como serenidad, Heidegger caracteriza el ‘mostrarse desde sí misma’ de la serenidad como un dejar o consentir [*Zulassen*]. Es preciso un dejar o consentir como éste para que *desista* [*ablassen*] la acuñación esencial del pensar y del hombre de la Modernidad y poder así *adentrarse* [*einlassen*] en la acuñación esencial venidera del pensar y del hombre.” F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, p. 375.

¹⁶²⁵ Se trata de “un demorarse mirando algo que nos sobrecoge [*im An-blick aufgehen, im überwältigenden Anblick verweilen*] [...] un demorarse contemplando el todo del mundo [*verweilendes Betrachten des Ganzen der Welt*]”. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 180-1 [trad. modif.]. De él dice Heidegger que tiene “el carácter de dar un paso atrás ante el ente [*Charakter des Zurücktretens vor dem Seienden*]” y es a lo que llama una “acción primordial [*Urhandlung*]”. (M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 196 [trad. modif.]). A lo que se está refiriendo es a un comportamiento con el ente orientado por la *alétheia* como ‘desocultamiento’, a una ‘acción’ del *theoréin* que “consiste en el *aletheuein* [...] [L]a acción es llevar al acontecer el desocultamiento, la verdad [*das Handeln ist ein zum Geschehen-bringen der Unverborgenheit, der Wahrheit*]”, un “dejar que suceda la patencia [*Offenbarkeit geschehen lässt*]”. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 189 [trad. modif.]

cuenta lo que se ha venido diciendo en relación al diferente punto de vista adoptado en torno, entre otras cosas, al lenguaje como algo del ser, así como que, en esta ocasión, la verdad y el fundamento confluyen en una misma ‘historia de lo negado y oculto’. La “*historicidad propia*” de la existencia, el modo de “*ser instantáneo para ‘su tiempo’*” deja de remitir a la ‘estabilidad del sí mismo’ (*Selbstständigkeit*) como gesto de desprendimiento y de tensión con lo cotidiano. El arrojarse “*hacia atrás, hacia su ‘Ahí’ fáctico*”¹⁶²⁶ ya no es un gesto que arranque de la llamada a sí misma de la existencia sino un gesto de demasía de lo otro respecto de lo mío -del ser como lo oculto, lo oscuro, lo negativo-, esta vez en su abandono, en el que la existencia se ve, de nuevo, ‘forzada por la verdad misma’.

8.2 Intersticio

8.2.1 Mundo a muerte

Volvamos en este punto a la reclamación que se le hacía a la Historia del ser, ésa de que con su retórica del otro inicio parece, en realidad, estar aplazando toda acreditación en lo fenoménico. En dicha reclamación, la pregnancia de su propuesta dependía de una legitimación previa en ‘las experiencias que el propio Heidegger hubiera hecho con el ser’, pero en los respectos ya correspondientes al otro inicio. Tal como enfocaba W. Marx el asunto, el ‘problema de legitimación’ era, más certeramente el ‘problema de la vinculación del pensar de Heidegger’.¹⁶²⁷ Se le pedía, por lo tanto, hablar desde un mundo ya

¹⁶²⁶ Citando el pasaje completo: “*Sólo un ente que es esencialmente venidero en su ser de tal manera que siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, pueda dejarse arrojar hacia atrás [sich zurückwerfen lassen kann], hacia su ‘Ahí’ fáctico, es decir, sólo un ente que como venidero sea cooriginariamente un ente que está siendo sido [gewesend ist], puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo para ‘su tiempo’ [augenblicklich sein für ‘seine Zeit’]. Tan sólo la temporeidad [Zeitlichkeit] propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia.*” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 401.

¹⁶²⁷ Volviendo sobre esto, lo que se le pedía, entonces, a la Historia del ser es que esos “rasgos fundamentales del ser según el otro inicio que Heidegger ha pensado previamente -en la medida en que expresan ‘transformaciones’ [‘*Verwandlungen*’] de los rasgos fundamentales del primer inicio- se ‘legitimen’ desde las experiencias que el propio Heidegger ha hecho con el ser. Sólo si se desarrolla de este modo el problema de ‘legitimación’ del pensar previo y de lo previamente pensado, se presenta un segundo problema en su verdadero calado, el problema de la ‘vinculación’ [‘*Verbindlichkeit*’] del pensar de Heidegger.” W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, p. 180. En dicha objeción W. Marx no está solo sino que es una reclamación generalizada y, por ello, un problema que acompaña esencialmente al proyecto histórico-esencial respecto de la Ontología fundamental. Retomando este asunto tratado en la introducción, habría “una clara diferencia entre el modo de apropiarse el pasado la destrucción fenomenológica de *Ser y tiempo* y el de la rememoración de la historia del ser. Para aquélla el trabajo destructivo debía, en virtud de la historicidad del comprender, taladrar los conceptos ontológicos hacia las experiencias en que se fraguaron para captar su genuino sentido y así liberar la mirada fenomenológica de malentendidos y, al par, recibir indicaciones *positivas* para la elaboración de la cuestión del ser y para la comprensión de nuestra situación fáctica. Por el contrario, la hermenéutica de la historia del ser, que ha comprendido el necesario olvido del ser en todo pensamiento filosófico y la insalvable distancia de éste con el otro pensar, el de la verdad, tiene un tono fundamentalmente negativo, en la medida en que incluye todo

configurado, allí donde lo que hay que advertir en los fenómenos es su arraigo en 'lo tonal', pues es ahí donde viene apuntado 'lo otro' inicial.¹⁶²⁸

Ahora bien, 'haber mundo' para Heidegger es dejarlo ser, y este 'ser que se deja' es para el mundo la denegación, la nada, el ocultamiento que lo constituye como tal mundo, como tal *kósmos*. Esta pugna se expresará a partir de los años treinta a partir del 'conflicto mundo-tierra', si bien lo terrestre -lo que se abre para ocultarse en ese gesto de apertura- viene apuntado de algún modo en *Ser y tiempo*, en esa "nada del mundo [*Nichts der Welt*]" que se vuelve una experiencia positiva en el contexto de la angustia del que hemos ya hablado.¹⁶²⁹ En ese sentido es en el que hemos intentado mostrar la centralidad de la noción de 'figura', en la que la delimitación de un mundo habitable pasa constitutivamente por una denegación que lo remite a un afuera o a lo otro del mundo. Algo de fuera, algo otro, que anida empero dentro del mundo, que es lo otro suyo: visto desde lo conflictivo, el mundo en su 'delimitación interna' ilumina un espacio abierto que es, a la vez, un 'ingreso en lo oscuro'.¹⁶³⁰ En esta misma perspectiva hemos intentado aquilatar el proyecto histórico-esencial en su condición de 'decir histórico', o sea, en el tránsito de uno a otro mundo, en la conjunción de tristeza y júbilo por no haber mundo aún -a falta de dioses- pero ya no

pensamiento en un estadio de ese olvido y, por tanto, no puede proporcionarnos elementos para pensar lo impensado ni para entender la época de su consumación, la sociedad tecnológica." R. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010, p. 56.

¹⁶²⁸ Con lo que la Historia del ser contaría, entonces, es con que "el hombre se vuelva otro, a saber, capaz y dispuesto a experimentar la sustracción *como* sustracción, es decir, como 'misterio' (*Geheimnis*). [...] Las fuerzas creadoras para ello brotarían en el hombre a partir de la experiencia en que el misterio, justamente en la no disponibilidad de la sustracción, encierra una riqueza que sobrepasa toda maquinación científico-técnica. [...] ¿Qué puede preservar tal suposición de la sospecha de que sea una ocurrencia arbitraria? ¿Qué le proporciona la obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) para el pensamiento? Heidegger se opuso en ocasiones al apremio de esta pregunta, pero esta debe permitirse, si es que el filosofar ontológico no ha de desembocar en una promulgación pseudo-poética. La confianza de Heidegger en que el ser humano actualmente podría irrumpir en una nueva cultura es una aspiración extraordinariamente elevada. El coraje, el empuje y la disposición para el sacrificio requeridos por un tal nuevo comienzo presuponen una experiencia real y no meramente imaginada [...] [E]s la experiencia de ciertos 'temples anímicos fundamentales' (*Grundstimmungen*). Hasta hace bien poco, el análisis fenomenológico de Heidegger de esta experiencia no era suficientemente bien conocido. Ahora se puede acceder a él en los *Aportes a la filosofía* y en los textos que preparan y acompañan a esta obra." K. Held, "Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger", pp. 14-5.

¹⁶²⁹ Efectivamente, en dicha 'nada' despunta la estructura del estar-en-el-mundo en cuanto tal, que es lo que anda buscando la Ontología fundamental, para rebatir así la deriva de la ontología clásica pero, a la vez, es la experiencia de una imposibilidad, que es lo mollar para la Historia del ser, el que la angustia, 'llevando ante la nada' desvele la nihilidad fundamental de la existencia. Así, tanto se puede atender a la estructura del estar-en-el-mundo y escudriñar los existenciales ahí como a la experiencia de la nada que hace del mundo el lugar de un vaciamiento, dependiendo de qué se acentúe al leer, por ejemplo, que la angustia, "por ser la más elemental aperturidad del Dasein arrojado, lleva su estar-en-el-mundo ante la nada del mundo, frente a la cual el Dasein se angustia en la angustia por el poder-ser más propio." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 296.

¹⁶³⁰ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 1129.

haber sin más mundo como inundo (los síntomas de agotamiento en el devastador entramado técnico-metafísico).

Si bien no hay 'otro mundo ya configurado', que se pudiera auditar con el baremo metafísico del cálculo, lo que hemos ido apuntando sobre el proyecto histórico-esencial, eso de que consiste en un volverse sobre lo metafísico y rescatar del olvido aquello de dentro suyo que reniega del propio 'proyecto matemático de la naturaleza', eso, creemos que se alía con las transformaciones de los respectos del ser de los que se pide una experiencia acreditativa en lo fenoménico. Iría en línea, pues, con lo que, a partir del *Nietzsche* de Heidegger, apuntaba I. Schussler en el contexto del nihilismo, o sea, que previamente a su 'superación' era preciso hacer la 'experiencia de los rasgos fundamentales de la metafísica' en su 'sustraerse el ser mismo' y que dicha sustracción era, tal cual, el ser como 'la falta que determina nuestra era'.¹⁶³¹

Pensamos que se puede enlazar esto con cierto trazado unitario de los *Aportes* que, partiendo de la experiencia desfondante del nihilismo extrae (en una positividad rayana a la de los fenómenos del modo propio de la existencia y que sería el 'logro' del proyecto histórico-esencial) unos fenómenos de dentro de lo técnico y metafísico a los que vamos asistiendo en cada uno de los 'ensamblajes' (*Fügungen*) y que hacen que este texto avance, y se pierda a la vez, por el camino de una nada cuyo carácter inminente le obliga a ir borrando sus huellas en ese avance. Esos fenómenos arrancan de una experiencia fundamental, la de la 'indigencia que entona' (*stimmende Not*) nuestra existencia, que abre hasta el fondo el sinsentido del que tiene noticia el nihilismo y muestra ahí lo que queda del ser en lo ente, como ocultamiento y sustracción.

En dicho camino, cada tramo -cada ensamblaje- provoca y culmina en una ruptura de lo vigente en la que despunta ese ocultamiento, o sea que, cada vez, en el transcurso de cada ensamblaje, hay un mostrar en el fenómeno que 'primera y regularmente' nos encontramos (ya se perciba en el ente como lo factible, ya se interprete según un sistema doctrinal filosófico) aquello que 'primera y regularmente *no* se muestra', aquello que se mostrará en ese 'no', en una denegación a la metafísica -en su tendencia a lo ilimitado, en sus pretensiones a la completitud- en aquellos fenómenos negativos -para lo metafísico- que se captan como una imposibilidad interna a esa tendencia. Dichos fenómenos, en claro parangón, pensamos, con los fenómenos resaltados en nuestro extracto de *Ser y tiempo*, acreditan tanto la 'parcialidad ilimitada' del sistema como el hecho de verse ahí una malversación y derroche -esencial al ser, en cuanto se trata de su 'inesencia' (*Unwesen*)-¹⁶³² de la fundante 'totalidad delimitada y delimitante' que se destapa, desde una perspectiva distinta, en cada ensamblaje.

¹⁶³¹ *Cfr. supra*, n. 35.

¹⁶³² 'Inesencia' que es el ámbito donde poder hacer la experiencia del ser en su abandono: "La resonancia del esenciarse del ser [resuena] en el abandono del ser. ¿Cómo se debe hacer la experiencia de esto? ¿Qué es eso? Eso mismo surge de la inesencia del ser desde la factibilidad [*Unwesen des Seyns aus der*

Siendo el ‘método’ el mismo -el de una fenomenología hermenéutica en la que se mueven *Ser y tiempo* y los *Aportes*- lo que cambia son los fenómenos que reclaman nuestra atención. La indicación de Pöggeler acerca del núcleo del pensar de Heidegger -su tema es el mundo y no el ser; su tarea, una apuesta a muerte por que haya mundo-,¹⁶³³ tal como citábamos previamente, orienta en la siguiente dirección: siendo el tema de Heidegger el mundo, es preciso hacerse cargo de que el mundo vigente hoy ya no es sin más ‘el viejo mundo cristiano-metafísico-burgués’ así como de que tampoco se habita aún en la familiaridad del ‘nuevo mundo sagrado’ que está por venir o que, tal como pensamos, ya despunta de entre los jirones de lo anterior.

En esta perspectiva histórica, el decir del ser ya no puede obstinarse en el intento de dar, desde el ‘reflejo’ del mundo, con la estructura del estar-en-el-mundo de la existencia como el fortín para la propiedad del sí mismo sino que tiene que captar el hundimiento de un mundo, el nuestro, y la necesaria preparación para haber de nuevo sentido, para haber mundo o para haber dioses, siendo equivalentes estas expresiones cuando en el decir del ser vuelve a hablar un ‘pensar poético’. Este cambio de perspectiva comporta llevar a primer término la ‘sustracción’ por ser el fenómeno que se da ya en el ‘comparecer’ de lo ente sin que sea la existencia la que tenga que ‘apartar las tendencias interpretativas’ que se agolpan sobre el ente en su carácter de lo a la mano y sin tener que echar mano de la angustia por ‘exigencias metodológicas’-ambas operaciones nos las encontrábamos en *Ser y tiempo*-. Contando con la imposibilidad de ‘despertar de nuevo la pregunta por el ser’, por cuanto se trata de verse urgido a esa pregunta desde una tonalidad fundamental ‘que ya está despierta’,¹⁶³⁴ el movimiento de los *Aportes* avanza atendiendo a la tonalidad -ya no se trata de orientarse por ‘la idea de existencia’- que hay que mantener despierta y que da cuenta de la ‘indigencia del abandono del ser’ del mundo hoy. Una tonalidad capaz para la indigencia en la que hay “el exceso de una donación [*Übermass einer Schenkung*], que es ciertamente más difícil de soportar que cualquier pérdida.”¹⁶³⁵

Machenschaft”]. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 99/107. [trad. modif.] La “inesencia del ser que la factibilidad favorece” no se debe leer en clave valorativa, como una “devaluación [*Abwertung*]” de lo esencial (cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 113/126) sino en clave fenomenológica: en el ente factible como fenómeno en el que captar lo ente en su ser.

¹⁶³³ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 1025.

¹⁶³⁴ Repitiendo lo que ya se decía: de lo que se trata es de preservar lo que ya está despierto porque “si ya está despierto, entonces, después de todo, tampoco necesita ser despertado. Realmente no. Despertar este temple de ánimo fundamental [se refiere Heidegger aquí a la *Grundstimmung* del ‘tedio’ o ‘aburrimiento’] no significa hacer primero que se despierte, sino hacer que esté despierto, preservarlo del dormirse.” M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, p. 112.

¹⁶³⁵ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 143. “La tonalidad nos transpone en cada caso de esta u otra manera en esta o aquella relación fundamental respecto al ente en cuanto tal. Más precisamente, la tonalidad es eso que trans-pone (*Ver-setzende*), y transpone de tal manera que funda concomitantemente [*mitgründet*] el espacio-tiempo de la transposición misma [*Zeit-Raum der*

Tanto la tonalidad fundamental de la ‘contención’ (*Verhaltenheit*) como la experiencia del nihilismo en perspectiva histórico-esencial, son la tachadura de la estructura del estar-en (*In-sein*) en lo que tenía de ‘confianza’, de ‘familiaridad’ en el modo de habitar el mundo. En el desplazamiento desde el ‘estar-en’ hacia la ‘instancia’ (*Inständigkeit*)¹⁶³⁶ se constata que el fenómeno del que se arranca no es el de la seguridad que ofrece nuestro mundo, amparado en lo ya-interpretado medio de la habladuría, sino el despuntar incontenible de lo amenazante que anida en ello, es decir, en la intemperie que acompaña a la liberación de lo ente de su amarre a cierta ordenación, a cierto *kósmos*. Tanto el hombre como el concepto -tal como los entiende la metafísica- son desplazados de su hábitat hacia la intemperie, al choque del ser en su intimidad con la nada.¹⁶³⁷ Desde la Historia del ser, ni el hombre tiene asegurado un mundo -de hecho, ya está perdido en él, disuelto como cosa entre cosas- ni el concepto lo garantiza -roto el marco conceptual vigente-.¹⁶³⁸ En dicho desplazamiento, se puede percibir el encaje definitivo en su historia de ‘lo metafísico’ -que en la metaontología era aún una vía

Versetzung selbst]. Aquí todavía no se puede preguntar por cómo impera [*waltet*] esto *que transpone*. Pero esta pregunta es esencial en cuanto un tramo y vía dentro de nuestra pregunta por la *apertura* [*Offenheit*] como tal (*Da-sein*). [...] Aquella indigencia del no-saber-salir-ni-entrar en cuanto entonante no se hace menesterosa [*nötigt*] sólo en una referencia ya determinada al ente ya inaugurado e interpretado en su entidad, sino que ella hace *originariamente* acuciante (*ernötigt*) en primer lugar aquel ‘entre’ y estar-en-medio [*Zwischen und Inmitten*] en cuyo espacio de juego temporal [*Zeit-Spiel-Raum*] el ente en totalidad puede ser determinado en su entidad. Aquella indigencia del pensar inicial, a la que aquí nos referimos, puede volverse menesterosa sólo entonando en una tonalidad esencial, o, como decimos, en una *tonalidad fundamental*.” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 144. [trad. modif.]

¹⁶³⁶ Cfr. *supra*, n. 1296.

¹⁶³⁷ El desplazamiento se puede rastrear como el que hay entre la ‘estabilidad del sí mismo’ (*Selbstständigkeit*) que, en cuanto sobrepasada en la ‘apropiación desbordante’ (*Übereignung*), remite a la instancia (*Inständigkeit*): “La estabilidad [*Beständnis*] se apropia desbordantemente en la estabilidad de sí mismo (instancia) [*ist an die Selbst-ständigkeit (Inständigkeit) übereignet*]. El ‘ahí’ ‘mismo’, empero, no es el mío, en cuanto se trata de la intimidad, y lo extraño [*Fremde*] y chocante [*Befremdende*] no le pertenece a nadie (nunca viene a mí), ni tampoco a ‘lo común’ sino que, cada vez, es algo chocante y, de ese modo es la tendencia del (acontecimiento propio) en cuanto lo *totalmente otro*, lo que en el ‘ahí’ y a través del ‘ahí’ se apropia desbordando.” M. Heidegger, *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, p. 26. Recordemos aquí el uso técnico del paréntesis en los términos histórico-esenciales (cfr. *supra*, n. 136). En este caso, la tendencia de lo desbordante sustrae, pone en suspenso (hace señas), el decir metafísico en la experiencia de extrañamiento que lleva hacia lo previo a un ‘mío’, ‘nuestro’, ‘alguien’ o ‘cualquiera’.

¹⁶³⁸ Ya no más es el concepto el modo de asegurarse un mundo, el concepto vuelto sobre sí que, acaparando el movimiento de sus momentos expresa y afianza el mundo -concepto en el que, repitiendo algo que ya ha salido antes, “los momentos se presentan, por tanto, antes que el todo *pleno* cuyo devenir es el movimiento de estos momentos.” Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. W. Roces, FCE, México, 1988, p. 468. Ahora el carácter delimitado de la totalidad, la finitud del ser, exige para haber concepto que haya en él una herida abierta por lo otro suyo, por lo inconcebible y eso es lo que marca el tono de una posible filosofía venidera como lectura de la verdad en su historia. Cfr. *supra*, la cita a la que remite la n. 1308.

abierta para articular la existencia con el mundo-, en una historia en la que está todo dicho, en lo relativo a las posibilidades de la metafísica como sostén del mundo.

A partir de ese desplazamiento, el punto de arranque fenomenológico, entonces, no es el de estar en la familiaridad de nuestro mundo sino el espanto ante el ente en su abandono así como la intemperie e indefensión a las que está expuesto el hombre en la instancia. El giro histórico-esencial no puede ser otra ruptura más de eso con lo que ya se ha roto en la Ontología fundamental -la positividad de las ciencias objetivantes- sino que tiene que ser un retroceso desde lo trascendental de la Ontología fundamental, desde aquello que se veía como la 'constitución' (*Konstitution*) del ahí -la 'disposición afectiva' (*Befindlichkeit*), el 'comprender' (*Verstehen*) en cuanto 'apropiación' (*Zueignung*) y 'elaboración' (*Ausarbeitung*) de la interpretación y el 'discurso' (*Rede*)- para centrarse en lo que correspondía allí a lo existensivo -la 'tonalidad' (*Stimmung*), el 'comprender' como la experiencia del límite de la interpretación ante 'lo que se cierra'¹⁶³⁹ y el 'lenguaje' (*Sprache*)-.

En esa detranscendentalización, el análisis no extrae de los fenómenos los existenciales, en un gesto de separación y preservación de un ámbito propio para lo humano respecto de lo categorial. Ciertamente, con la separación provisional de ambos ámbitos lo que pretende Heidegger en *Ser y tiempo* es preservar eso humano del proceso de 'cosificación' que advierte en las ciencias. Su crisis de fundamentos -recordemos que las ciencias, en 'lo fundamental', precisaban de la filosofía- desemboca en una *hybris* de efectividad, en un proceso ilimitado de nivelación y producción de lo ente, tan exitoso en su mecanismo de retroalimentación (producción de lo ente para su consumo y consumo para su reproducción) como inane y desafecta en su 'superestructura' para el hombre. No es casual que el periclitarse de este proceso en el ámbito científico se pueda captar en el aburrimiento.¹⁶⁴⁰

En el proyecto histórico-esencial, por su parte, el pensar se ve urgido por la 'crisis de la pregunta por el ser' de *Ser y tiempo*, pero se desiste de mantener la demarcación entre el 'ente que no es conforme a la existencia' y el 'ente que es conforme a la existencia', como

¹⁶³⁹ "Comprender es el llevar a cabo y el asumir [*Vollzug und Übernahme*] por parte de la instancia que soporta el ser del ser-ahí; asumir como padecer [*Er-leiden*], donde lo que se cierra se inaugura como lo que aguanta y vincula [*worin das Sichverschliessende als Tragend-Bindendes sich eröffnet*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 214/260. [trad. modif.]

¹⁶⁴⁰ Recordando algo ya comentado -cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 282-, en esos progresos de la ciencia que se registran "del modo más insólito como algo sorprendente y llamativo [*Überraschendes und Auffälliges*]" el peligro está no en la falta de resultados fiables sino, principalmente, en la incapacidad de atraer la atención, porque "[t]an sólo cuando la ciencia haya alcanzado [*erreicht hat*] esta incapacidad de llamatividad por la vía del emprendimiento [*betriebsmäßige Unauffälligkeit*] del desarrollo, estará donde ella misma impele: se disolverá entonces ella misma con la disolución de todo ente [*sie löst sich dann in die Auflösung alles Seienden selbst mit auf*]. [...] La meta oculta [*verborgene Ziel*], a la que todo 'esto' y 'otro' se apresura, sin barruntar lo más mínimo, ni poder barruntarlo, es el estado de completo aburrimiento", un estado, se sigue diciendo, en el que puede uno "espantarse de ese estado mismo y destapar ahí el abandono del ser en lo ente." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 135/157. [trad. modif.]

demarcación entre el ente ‘natural’ y el ente que es el hombre. Lo que se busca ahora con el retroceso que hemos mencionado, que deja a un lado lo trascendental, es enfocar en lo metafísico, en lo categorial, y captar ahí los fenómenos que testimonian que la ruptura no la realiza por sí solo el hombre en su existencia sino que es algo que ocurre dentro de eso metafísico, por su propia inercia. Sin duda, en este abordaje se tiene en cuenta aquel ‘giro’ (*Kehre*) de la metaontología que hacía suyo el problema del ente en su totalidad, a la hora de enfocar ahora el ‘ahí’ (*Da*) y considerar que, en primer término, remite al ente en su totalidad y no a la ‘aperturidad’ de lo ente por mor de la existencia: “el ahí es la apertura [*Offenheit*] del ente como tal en su totalidad”, se dice ahora,¹⁶⁴¹ haciendo hincapié en que la singularidad del ente que es el hombre arranca de en medio de esa totalidad que es preciso que ya haya para que hablemos de ‘ahí’, de ‘claro’. Siendo ese ‘ahí’, a partir de un mundo -aun en su hundimiento, aun como imperando lo inesencial en él-, es de eso desde donde un “ente singular”, el hombre existente e histórico, se destapa como ‘lo esenciante’ (*das Wesende*), pero dejando bien establecido que, en primer término, “la meditación acerca del ahí como el *claro* para el ocultarse (el ser) tiene que hacer vislumbrar cuán decisiva es la referencia del ser-ahí al ente en totalidad”.¹⁶⁴²

El ser, visto histórico-esencialmente, ‘se da’ en la ruptura con lo metafísico, en la fisura que lo atraviesa desde dentro, algo que pasa inadvertido o que, simplemente, no es el tema de *Ser y tiempo*. En efecto si, por ejemplo, repasamos el análisis del útil en *Ser y tiempo*, se trataría de retomar en su inservibilidad aquel útil que está allí pensado para arribar en el ‘por mor de’ la existencia. Se trata de enfocar hacia lo ente en su inservibilidad como algo que queda fuera del circuito de producción de entes. La experiencia en el útil de su “llamar la atención” (*Auffallen*), como “lo inservible”,¹⁶⁴³ de su “apremio” (*Aufdringlichkeit*), como “lo

¹⁶⁴¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 242/296. [trad. modif.]

¹⁶⁴² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 244/299. Sobre este desplazamiento, comenta Pöggeler que “al autor de *Ser y tiempo* se le hizo evidente que la ontología fundamental no sólo prepara las ontologías regionales sino que está enlazada con una metaontología u óntica metafísica; la pregunta de ‘¿por qué es en general algo?’ no puede hacer eclosión sino en el hombre que presupone ya la vida, que se encuentra en el cosmos, que busca algo supremo o último. [...] Una vez que Heidegger se propuso captar al mundo en sí mismo en el sentido del ‘Cómo’, del modo en que lo ente sale al encuentro, sin limitarse al intento de religar aquél al hombre configurador de mundo, tuvo que transformar la pregunta tradicional en pregunta por el ensamblaje -en tensión- de tierra y mundo. Sólo así puede preparar el entramado del despejamiento en pro del ocultarse (o sea el conflicto entre la tierra que a sí misma se oculta y el mundo que a sí mismo se despeja) la pregunta por la naturaleza, a la que el hombre por demás pertenece.” O. Pöggeler, “El paso fugaz del último Dios”, en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, pp. 182-3.

¹⁶⁴³ “Este *llamar la atención* presenta al útil a la mano en un cierto no estar a la mano. Y esto implica que lo inutilizable sólo está-ahí [...]. Este estar-ahí de lo inservible [*Vorhandenheit des Unbrauchbaren*] no carece aún enteramente de todo estar a la mano, el útil que *de esta manera* está-ahí no es todavía una cosa que sólo se encuentra en alguna parte.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 100.

que falta”, como “no-estar-a-la-mano”,¹⁶⁴⁴ o esa ‘rebeldía’ (*Aufsässigkeit*) que “obstaculiza la ocupación” y en la que hay una ‘llamada’, si bien que al desempeño,¹⁶⁴⁵ esta experiencia, decimos, que puede darse en el trato cotidiano con lo ente, deja de ser algo coyuntural que nos da paso a la ‘aperturidad’ de la existencia, para captarse, a partir del espanto ante el ente en su abandono, como una constante experiencia de “intranquilidad [*Unruhe*] del ente”¹⁶⁴⁶ que hace tambalear la familiaridad y confianza de estar en un mundo habitable.

‘Captar el ente en su ser’ pasa, entonces, por captar el mundo que se habita puesto en entredicho, que ya no nos da pie para poder preguntar con familiaridad al ente por su ser porque ya no se puede aquilatar en su comparecer lo suyo significativo que ataña al ser. Si la pregunta por el ser pasaba por el comparecer el ente mismo es porque, sabiendo del ente tal como era él mismo, sabíamos ya algo del ser.¹⁶⁴⁷ Bien mirado, el ente sigue siendo aquello en lo que captar el ser pero, tras ahondar en el nihilismo, la experiencia del abandono del ser en lo ente fuerza a que la mirada no busque ya en lo familiar del ente, familiaridad ésta que no corresponde a lo ente en cuanto tal sino sólo al *kósmos* determinado y caduco en el que se articula. Es decir, lo que se colige de tener que atender al extrañamiento del ser en lo ente es que el mundo habitado deja de ser el mundo vigente, que los dioses (el sentido) han huido de él. En clave moderna, significa que el ser no es lo más general y abarcante ni el ente lo representado como objeto para un sujeto: “En el otro inicio el esenciarse del ser se tiene que alcanzar, en cuanto lo inicial, en su completo extrañamiento respecto de lo ente. Éste mismo no es ya más eso familiar desde lo que el ser pudiera desprenderse como mero resto evaporado, como si el ser fuera la determinación más general aún no captada del ente que ya conocemos.”¹⁶⁴⁸

¹⁶⁴⁴ “[E]l trato de la ocupación [...] encuentra también aquello que falta, lo que no sólo no es ‘manejable’, sino que ni siquiera se halla ‘a la mano’. [...] Al advertirse lo no a la mano, lo a la mano reviste el modo de la *apremiosidad* (*Aufdringlichkeit*). Mientras con más urgencia se necesita lo que falta, cuanto más propiamente comparece en su no-estar-a-la-mano, tanto más apremiante se torna lo a la mano, y ello de tal manera que parece perder el carácter de a la mano.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 101.

¹⁶⁴⁵ “En el trato con el mundo de que nos ocupamos puede comparecer [...] como algo ‘no a la mano’ que *no falta ni* es inempleable, pero que obstaculiza la ocupación. [...] Esto ‘no a la mano’ estorba y hace visible la *rebeldía* (*Aufsässigkeit*) de aquello de que hay que ocuparse inmediata y previamente. Con esta rebeldía se anuncia en forma nueva el estar-ahí de lo a la mano como el ser de aquello que sigue estando ahí y clama por su despacho [*das immer noch vorliegt und nach Erledigung ruft*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 101.

¹⁶⁴⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 256/314.

¹⁶⁴⁷ “Si el ser constituye lo puesto en cuestión [*Gefragte*], y si ser quiere decir ser del ente, tenemos que lo *interrogado* [*Befragte*] en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser. Para que el ente pueda presentar, empero, sin falsificación los caracteres de su ser, deberá haberse hecho accesible previamente tal como él es en sí mismo [*zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 29.

¹⁶⁴⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 212/258. [trad. modif.]

Volviendo sobre la consideración del útil que ha quedado inservible se capta ahí, entonces, su pertenencia a un determinado mundo, a una ordenación de la totalidad de lo ente a partir de una interpretación determinada de lo ente en cuanto tal. Y, a la par, se capta que esa totalidad de sentido ya no nos atañe, que habitamos ahí en una ‘ausencia de metas’. El sentido, el mundo o los dioses, tanto da cómo se diga, eso, ‘ha huido’. De lo que en la totalidad del ente se hace la experiencia es de la muerte de dios, del hundimiento de un mundo. El ser-para-la-muerte, que remitía al modo propio de la existencia, es ahora, como muerte del mundo, ‘el testimonio supremo del ser’.

Se habla así de la muerte, a secas, no referida sólo a la existencia porque hace mención a la muerte en el final de la historia de la metafísica, a la ‘muerte de Dios’ de la que se habló aquí anteriormente, en contraste con la interpretación nietzscheana sobre el nihilismo: “A la inhabitualidad del ser le corresponde en el ámbito de la fundación de su verdad, es decir, en el ser-ahí, la singularidad de la muerte. El júbilo más terrible es la muerte de un dios. Sólo el hombre ‘tiene’ la característica de estar ante la muerte, porque el hombre está en el ser con instancia: la muerte, el testimonio supremo del ser.”¹⁶⁴⁹

Ahora bien, la ruptura con lo vigente que se lleva a cabo con el testimonio de un ser que se niega y se sustrae en lo ente, ese testimonio que es la muerte -y ya no el ente sagrado, que para la existencia mítica era el ‘testimonio’ del ser en su sobrepotencia-, es un gesto de libertad, de dejar ser a lo ente en su abandono, que se hace posible por algo de dentro de lo metafísico, por su propio agotamiento interno. Así, la muerte de lo divino es la huida del sentido del mundo en que habita el hombre moderno. Pero aquí lo que despunta sigue siendo lo que se advertía en el año 30, en “De la esencia de la verdad”, es decir, ‘el ocultamiento’ de lo ente en cuanto totalidad, ocultamiento que es el ser mismo. Asumir el testimonio de la muerte, por tanto, es renunciar al ente tal como se lo interpreta desde lo técnico y preparar, en esa despedida, otro mundo venidero: “En el otro inicio todo ente es sacrificado al ser y, sólo a partir de ahí, recibe su verdad el ente en cuanto tal. El ser, no obstante, se esencia como acontecimiento propio, como el sitio instantáneo [*Augenblicksstätte*] de la decisión sobre la cercanía y lejanía del último dios.”¹⁶⁵⁰

Pero, por sobre esa pérdida, dicha asunción del testimonio del ser es una plenitud pues la muerte de lo divino, la denegación de un sentido, es, a la vez, el júbilo que, a partir de la consideración de la totalidad de lo ente en su abandono, a partir de esa indignencia, es el júbilo de pertenecer en libertad al ser: la “experiencia de la indignencia del abandono al ser” también es, sin embargo, “la experiencia de una primera salida a la tormenta en el ser-ahí. Pues sólo

¹⁶⁴⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 191/230. [trad. modif.]

¹⁶⁵⁰ *Ibid.* [trad. modif.]

cuando el hombre viene de esta indigencia, lleva las necesidades a la luz y, con éstas, la libertad de la pertenencia al júbilo del ser.”¹⁶⁵¹

Muriendo el mundo, eso es lo que la muerte del dios significa, la muerte muere en cada ente: “En la inhabitualidad y singularidad de la muerte se inaugura lo más inhabitual en todo ente [*das Ungewöhnlichste in allem Seienden*] , el ser mismo, que se esencia como extrañamiento [*Befremdung*].”¹⁶⁵² El mundo, que se advertía desde lo existencial como un reflejo del brillo de la ‘aperturidad’ del ahí, esta vez, en cada ente, se percibe desde lo histórico-esencial como el reflejo del ser en su extrañeza. Dónde y cómo se puede captar dicho reflejo, es la pregunta que ahora nos hacemos.

8.2.2 Lo propio de la contención

En la vía de lectura que sigue el hilo de ‘la intimidad del no en el ser’, que atiende a la ‘fuerza expelente’ de la nada que se adentra en el ser, la unidad del texto se gana, así lo hemos entendido, en aquellos fenómenos que, en parangón con los fenómenos, en *Ser y tiempo*, de la llamada, de la angustia callada, del querer-tener-conciencia y de la libertad para la muerte delimitan y sitian en una ‘totalidad delimitada’ la inercia sin límite, la ‘parcialidad limitada’, que hay en esa caída que se presenta como todo lo posible que puede ser real y como lo que abarca a lo ente en toda su verdad.

El movimiento de profundización en la ‘existencia’ (*Dasein*), desgaja el ahí (*Da*) del ‘ser’ (*Sein*), haciendo patente que el logro de la propiedad de la existencia consiste en estar expuesta, en su ‘ser-ahí’ (*Da-sein*), a lo otro de sí. Esta otredad se pone en juego, tal como hemos visto, en el trasunto de lo trágico. Ahí, el barrunto de lo radicalmente otro se logra al padecer la existencia su esencia conflictiva. Al igual que no hay que pensar la ‘existencia’ (*Dasein*) por referencia al ‘alma’ sino a ésta como un barrunto primerizo de aquélla, en cuanto, dicho aristotélicamente, ‘el alma es en cierto modo los entes’ y apunta ya a la estructura del estar-en-el-mundo de la existencia, pues también hay que pensar lo trágico como un barrunto del esencial conflicto del ser y la nada que, a partir de *Ser y tiempo*, se puede pensar como el despliegue de la pregunta por la verdad, lo que pasa por dejar que en el lenguaje a la palabra le acompañe, detraído en un *paréntesis*, un romper ahí el callar.¹⁶⁵³

¹⁶⁵¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 330/412. [trad. modif.]

¹⁶⁵² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 231/283.

¹⁶⁵³ Cfr. *supra*, n. 1171. Recordemos que, al volver sobre *Ser y tiempo*, Heidegger pone ese callar al que queda remitido la palabra en el lugar que se designaba allí con “el nombre ‘tiempo’ en este título, [que] de acuerdo con su copertenencia claramente expresada al ser, es el nombre dado a una esencia más original de *alétheia*, y designa el fundamento esencial de *ratio* y de todo pensar y decir. ‘Tiempo’ en *Ser y tiempo*, no importa lo extraño que pueda sonar, es el nombre dado a un *fundamento* inicial de la palabra [*Vorname für den Anfangsgrund des Wortes*]. ‘Ser y palabra’, el inicio de la historia esencial de Occidente, es experimentado de ese modo más inicialmente.” M. Heidegger, *Parménides*, p. 100.

Respecto de la interna escisión de la existencia, tal como se escribe hendida en la Historia del ser (*Da-sein*),¹⁶⁵⁴ dicha fisura interna consiste en un ahondamiento en lo otro suyo, y eso otro no lo es el 'ente que no es conforme a la existencia', sino que lo es tanto el ser como el ente en su totalidad, inasimilables en el 'ser-ahí' (*Da-sein*), de cuya escisión interna pudiera colegirse que es el espacio abarcante del ser y de la 'totalidad de lo ente' que se abre en el ahí. Pero no, el guión que se intercala en el medio no coordina en la existencia el 'ahí', el claro, con el 'ser', el ocultarse, sino que incide más bien, eso pensamos, en la discordancia irreductible de ambos lados.¹⁶⁵⁵ Por

¹⁶⁵⁴ Es decir, que el 'ahí' (*Da*) apunta a una escisión y de-cisión en el 'ser-ahí' (versión histórico-esencial de la diferencia ontológica ser-ente) y no queda encajado en el 'estar-en' (*In-sein*), tal como ocurre en *Ser y tiempo* donde, dentro del capítulo "El estar-en como tal" aparece con guión el *Da-sein* en la "constitución existencial del Ahí" y en el "ser cotidiano del Ahí". Por el contrario, cuando ya no se trata del ahí en cuanto el 'brillar' (*Aufleuchten*) de la 'aperturidad' y se pasa a hablar de la 'caída', vuelve a aparecer el término '*Dasein*' sin guión: "El ser cotidiano del Ahí y la caída del *Dasein*". Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 155, 158 y 189.

¹⁶⁵⁵ M. de Beistegui ha incidido en una doblez del término '*Dasein*'. Se puede entender adverbialmente, de modo que el *Da-*, cualificando el *Sein*, es una respuesta a la pregunta por *cómo* esencia el ser: el ser esencia en el 'ahí': "*Dasein* es la palabra -ante todo un adverbio- que ha servido para captar el 'cómo' del ser, o el ser en cuanto el 'cómo', la manera o el ropaje en el que las cosas están envueltas y comparecen ellas mismas. *Da-sein* designaría esa dimensión intangible, invisible, impalpable que hay en el núcleo de lo tangible y de lo visible. Señala en dirección al 'ahí' [*there is*] que sostiene y atraviesa cada fenómeno, en dirección a lo fenoménico de todo fenómeno pero con la característica peculiar de que esa fenomenalidad no es ella misma fenoménica, está más allá de lo fenoménico. La fenomenología de Heidegger es una fenomenología de lo *inaparente*." M. de Beistegui, "The Transformation of the Sense of *Dasein* in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*", *Research in Phenomenology*, 33, 2003, pp. 221-46, p. 226. Y se puede también entender el *Dasein* nominalmente, algo que ocurre cuando "la adverbialidad del ser es inmediatamente encubierta con la cuestión relativa al lugar e, incluso, a la individualización del hombre". En esa perspectiva, se habla de "un movimiento general que desplaza la singularidad e individualidad del *Dasein*, un descentramiento del hombre que lleva *más adentro*, a lo preindividual: *Da-sein* viene así a designar un ámbito de individuación que, él mismo, es preindividual. [...] *Da-sein* es, a la vez y co-originariamente, adverbio y nombre, anónimo y propio, preindividual e individuación." M. de Beistegui, art. cit., p. 228. Para Beistegui, al aparecer en los *Aportes 'Da-sein'*, con guión, se está poniendo el énfasis en la consideración adverbial. Se mantiene el carácter doble del término pero ya no remitiendo en una de sus acepciones a lo humano sino, ahora, a cierta perspectiva sobre la verdad del ser: "en los años treinta y, de manera quizá más significativa, en los *Aportes a la filosofía* de 1936-38 tiene lugar una evolución decisiva. De un lado, Heidegger aísla la temática de la verdad del ser respecto del existir de la existencia, en un intento de alejar la filosofía de todo resto de antropologismo [...]. Del otro, ese primer gesto es un intento de asegurar el ámbito preóntico, antepredicativo o preindividual de lo ente. La cuestión del *Da-sein* se convierte en la de la *Daheit* del *Seyn*, en la de la 'ahidad' de la 'verdad' del ser. Por cuanto este 'ahí' no remite a ningún 'aquí' o 'ahora', sino a una dimensión que es, incluso, la dimensión primordial de la unidad de espacio y tiempo, Heidegger se refiere a ella como la región del 'entre'." M. de Beistegui, art. cit., p. 230. No hay una desconexión con lo humano sino otro modo de vincularlo con la existencia: "En *Ser y tiempo*, el ser-ahí era un exponerse en lo abierto de un ente que comprende; ahora, el hombre y, con él, la existencia [*existence*] se reinterpreta como un exponerse en la verdad del ser, como un exponerse dentro (*Inständigkeit*) de lo que siempre estuvo abierto y, así, como un *Ausstehen*, un soportar, manteniendo abierto lo abierto. [...] A lo largo de los *Aportes a la filosofía*, Heidegger menciona varias maneras en las que el *Da-sein* funda y sostiene esta verdad a la que está expuesto: pensando, poetizando, construyendo, sufriendo, sacrificándose, liderando, celebrando, todas son vías en las que la verdad puede ser inaugurada propiamente. Sólo fundando lo que ya está dado y que aún no está inaugurado es como, dándole la vuelta al *Weg-sein* [al estar ausente] y

eso, de la existencia (ser-ahí) no dice Heidegger que sea el espacio abarcante del ser y del ente en su totalidad sino que es un 'entre' que no tiene lugar, un 'entremedias' entre claridad y oscuridad, entre lo divino y lo humano, el 'entretanto' de un pensar y un decir sobre el ser y el no-ser que Heidegger vuelca, en parte para poder pensarlo él mismo, en el Dioniso de Hölderlin.

La vía de delimitación que surge de dentro de la metafísica, en lo categorial, se acredita en la incalculabilidad ínsita en el programa de planificación de lo ente. Esta incalculabilidad se convierte en lo irreducible mismo por cuanto se recupera ahí al ente en su totalidad, aquello que la factibilidad y la vivencia tapan de continuo.¹⁶⁵⁶ Si la perspectiva histórico-esencial recupera, entre otras, la dimensión de lo tonal lo hace porque es ahí, en la tonalidad, donde lo ente está captado en su totalidad. Recuperar esa dimensión, que tiende a esquivarse,¹⁶⁵⁷ exige volver sobre lo que en el año 30 se pensaba como "la contención del dejar ser [*Verhaltenheit des Sein-lassens*]"¹⁶⁵⁸ a lo ente, y que se equiparaba con la libertad como ese 'exponerse en el desocultamiento de lo ente'. Dicha exposición exige pues una liberación de lo técnico en la que despunte lo tonal: "En cuanto supone dejarse implicar [*Eingelassenheit*] en el desencubrimiento de lo ente en su totalidad en cuanto tal, la libertad ya ha determinado y destinado todo comportarse a un estado de ánimo relativo a lo ente en su totalidad [*hat die Freiheit alles Verhalten schon auf das Seiende im Ganzen abgestimmt*]." ¹⁶⁵⁹

Es en esta caracterización por donde luego los *Aportes* profundizan, porque aquí hay ya una perspectiva histórica sobre el asunto y no ontológica, en el sentido en que hemos dicho que en lo ontológico dominaría una lógica de la entidad del ente. Por cuanto "[t]odo comportarse del hombre histórico [...] tiene ya determinado su ánimo y mediante dicho estado de ánimo [*Stimmung*] se ve incorporado a lo ente en su totalidad", ¹⁶⁶⁰ el que dicha totalidad aparezca por fuera de lo técnico - de eso que lleva al hombre a afanarse con lo inmediato y, así, lo constriñe a una inmersión en lo ente, a una 'insistencia' -¹⁶⁶¹ apunta ya a que, para lo 'realmente efectivo', lo que se presenta como

volviendo a entrar, como si fuera la primera vez, al espacio que ya estaba abierto, el estar ausente pasa a ser *Da-sein* [ser-ahí]." M. de Beistegui, art. cit., p. 239.

¹⁶⁵⁶ El fenómeno de lo gigantesco como lo incalculable que nos encontramos en los *Aportes* retoma lo dicho años atrás: "El comportarse del hombre está completamente predispuesto en su ánimo por el carácter abierto de lo ente en su totalidad [*Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen*]. Pero esta 'totalidad' aparece dentro del horizonte del cálculo y el afán cotidiano como lo incalculable [*Unberechenbare*] e inaprehensible [*Ungreifbare*]. Nunca se puede comprender a partir de eso ente que se manifiesta en cada caso, independientemente de si éste forma parte de la naturaleza o de la historia." M. Heidegger, "De la esencia de la verdad", en M. Heidegger, *Hitos*, p. 163.

¹⁶⁵⁷ "Por lo regular, el Dasein esquivo [*weicht... aus*] de un modo óntico-existencial, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo [*dem in der Stimmung erschlossenen Sein*]." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 159.

¹⁶⁵⁸ M. Heidegger, "De la esencia de la verdad", en M. Heidegger, *Hitos*, pp. 161-2. [trad. modif.]

¹⁶⁵⁹ M. Heidegger, "De la esencia de la verdad", en M. Heidegger, *Hitos*, p. 163.

¹⁶⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶⁶¹ "El inconmensurable olvido de la humanidad se aferra a su propio aseguramiento con la ayuda de eso factible y accesible a lo que puede acceder. Sin que él mismo pueda llegar a saberlo, este modo de aferrarse se basa en esa *relación* [*Verhältnis*] en la que consiste el Dasein y por la que no sólo ex-siste, sino que al mismo tiempo *insiste* [*insistiert*], esto es, se pone terco y persiste [*besteht*] en aquello que le ofrece el ente, que está

una nada de ente es la vía positiva de acceso al ente en su totalidad. Totalidad que la metafísica da por hecho -pero que, propiamente, no concibe- y que sólo en la experiencia concreta de un ‘comportamiento’ (*Verhalten*) puede destaparse como tal totalidad.¹⁶⁶² De ahí que en la libertad, en el ‘exponerse al desocultamiento de lo ente’ se haga la experiencia del ocultamiento.¹⁶⁶³ Una experiencia de la libertad que es ya histórica, es decir, relativa a la historia de la verdad, de la verdad cuya pregunta es para Heidegger, tal como se señalaba anteriormente, fundadora de historia: “La pregunta por la esencia de la verdad es [...] la pregunta originariamente histórica, la pregunta que funda historia [Geschichte-gründende Frage]”.¹⁶⁶⁴

Lo que se lleva a cabo en cada uno los ensamblajes de los *Aportes*, yendo al paso de los análisis y dando las vueltas que se dan sobre ciertas ‘palabras esenciales’, es el desplazamiento hacia una mirada en su totalidad de lo técnico y lo metafísico, hacia un ocultamiento entreverado con lo que se descubre cada vez ahí, en el comportamiento particular con un ente o en cada interpretación de un texto. Además, en ese ocultamiento destaca una demasía o exceso (*Übermass*) en la pérdida misma de vigencia y pregnancia de la interpretación metafísica de lo ente. Lo que en lo técnico-metafísico despunta como ‘exceso’ es precisamente ‘lo irreductible’ a su marco interpretativo, la imposibilidad de rearticular en el todo -de lo factible, de lo interpretable- y cuya experiencia -al paso de nuestra lectura- debe sostenerse en la constante posibilidad de su ‘revocación’. Para dicho mantenerse en lo negado vuelve a recurrir Heidegger a la ya mencionada ‘contención’, que es un mantenerse en el “exceso del acontecer propio [*Über-mass der Ereignung*]”.¹⁶⁶⁵

La contención es un “mantenerse [*Ansichhalten*]” no en la interioridad de una subjetividad vuelta sobre sí sino en la exposición a lo ente en su extrañeza. Al igual que la angustia dirimía unas posibilidades de otras, la contención provee de un criterio por el que lo homogéneo y nivelado en que queda afincado lo ente factible queda escindido respecto de un extrañarse en lo ente, otro modo suyo de ser que la contención retiene.¹⁶⁶⁶

abierto casi como de suyo y en sí mismo. *Ex-sistiendo, el Dasein insiste* [Ek-sistent ist das Dasein insistent]. También en la existencia insistente predomina el misterio, pero en cuanto la esencia olvidada y, por tanto, ya ‘inesencial’ de la verdad.” M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 166.

¹⁶⁶² “Por mucho que la totalidad determine a todo permanentemente [*ständig alles stimmend*], siempre sigue siendo lo indeterminado e indeterminable, y por eso también suele coincidir casi siempre con lo que es más habitual e impensado. Sin embargo eso que predispone el ánimo [*Stimmende*] no es que sea nada, sino que es un encubrimiento de lo ente en su totalidad. El dejar ser oculta a lo ente en su totalidad en la misma medida en la que, en el comportarse singular, siempre le deja ser a lo ente respecto al que se comporta y de ese modo lo desoculta.” M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 163.

¹⁶⁶³ “El dejar ser es en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar o encubrir [*Verbergen*]. En la libertad existente del Dasein acontece el encubrimiento [*Verbergung*] de lo ente en su totalidad, es el ocultamiento [*Verborgenheit*].” M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en M. Heidegger, *Hitos*, pp. 163-4.

¹⁶⁶⁴ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 184.

¹⁶⁶⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 206/249. [trad. modif.]

¹⁶⁶⁶ “El conflicto [*Streit*] del ser con el ente es, empero, este *ocultarse* [*Sichverbergen*] de la contención de una pertenencia originaria.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 206/249. [trad. modif.]

Nos parece que ayuda a entender mejor el papel de la contención en los *Aportes* la caracterización que se le da en el curso del año 32, en el que se parte de un verse el hombre totalmente absorbido en lo ente, de modo que no puede decirse que ex-sista, sino que in-siste en lo ente. Dicha ‘insistencia’ (*Insistenz*) es donde tiende a ir lo humano arrastrado por el dominio técnico, que lo ocupa y lo diluye en el trato particular de lo ente -lo humano desaparece en la tendencia del hombre a convertirse en ‘animal tecnificado’,¹⁶⁶⁷ un ente más entre entes que queda definido por la energía que produce y la que gasta-. Partiendo de ese contexto, de una *Insistenz* en la que no hay ni siquiera ‘comprensión del ser’ -en la que no hay por lo tanto ejercicio de lo humano- la posibilidad para el pensar, se dice ahí, pasa por un ‘ablandamiento’ (*Lockerung*) de la inmersión completa en lo ente. Dicho ablandamiento no se logra por vía conceptual -se localiza más al fondo que la conceptualidad, en la “comprensión del ser *preconceptual*”¹⁶⁶⁸ ni consiste en una relajación del trato con el ente sino en habituarse a él. Es decir, la posibilidad para que se despliegue la existencia en el hombre pasa por el modo concreto de ‘comportarse’ (*Verhalten*) con lo ente.¹⁶⁶⁹

En esa perspectiva, es el comportamiento el que, captando progresivamente lo ente según su ‘comprensión del ser’ va, cada vez más, ajustando su trato con lo ente en base a posibilidades que el propio comportamiento, que tiende al hábito, abre como tales posibilidades. Comprendiendo el ser, el ente entra dentro de una totalidad de sentido que, a diferencia del relato mítico, centrado en venerar y aplacar lo sobrepotente en el ente, plegado a esa sobrepotencia, ahora es interpretado o bien ‘extrayendo’ de él las posibilidades que vienen indicadas por su sentido o bien ‘forzándolo’ incluso a entrar en aquellas otras que no le corresponden de partida pero que, con el ejercerse la totalidad del sentido mismo sobre el ente, se fuerza a que éste se ajuste a las posibilidades para su interpretación.¹⁶⁷⁰

¹⁶⁶⁷ Cfr. *supra*, n. 108.

¹⁶⁶⁸ M. Heidegger, GA 35: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, p. 75.

¹⁶⁶⁹ “El comportamiento [*Verhalten*] siempre es una relación [*Verhältnis*] con el ente. Por medio del citado ablandamiento de la insistencia no se violenta para nada la relación con el ente, en el sentido en que se volviera insegura, dudosa o se interrumpiera o cancelara por completo. Nuestro comportamiento con la puerta, que esté abierta o cerrada, permanece igual que antes. La relación con el ente no es lo que se ablanda sino que es el comportamiento en sí el que se aligera, de tal modo que ahora sale fuera lo que había además en ese comportamiento. En nuestro comportamiento con lo ente viene [*kommt... vor*] también aparejado el comprender del ser”. M. Heidegger, GA 35: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, pp. 78-9.

¹⁶⁷⁰ Dicho esto desde *Ser y tiempo*, de un lado: “Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene *sentido*. Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. [...] El concepto de sentido abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 175. Del otro, sobre el proceder de esta interpretación: “La interpretación puede extraer [*schöpfen*] del ente mismo que hay que interpretar los conceptos [*Begrifflichkeit*] correspondientes, o bien puede forzar [*zwingen*] al ente a conceptos [*in Begriffe*] a los que él se resiste por su propio modo de ser.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 174.

Lo que la contención viene a ser respecto de los otros modos de comportamiento con lo ente es que suspende la apropiación de la interpretación y mantiene en vilo, sin aplicar, la totalidad de sentido. En cuanto es ‘comportamiento’ (*Verhalten*), la ‘contención’ (*Verhaltenheit*) no deja de tratar con lo ente, pero en cuanto ‘contención del comportamiento’ (*Verhaltenheit des Verhalten*) es un tratar con lo ente en el que no se vuelcan inmediatamente las interpretaciones sobre él, forzándolo al marco interpretativo vigente. En cierto sentido, al contener la tendencia interpretativa del comportamiento, tendencia en la ‘que se aligera’ y se guía por la ‘comprensión del ser dominante’,¹⁶⁷¹ la contención se sustrae de en medio de lo ente y deja que sea el ente el que hable: “la contención del comportamiento [*Verhaltenheit des Verhaltens*] respecto a algo no se absorbe por completo en aquello en torno a lo cual se comporta, no se pierde absolutamente en eso sino que puede mantenerse a sí en cuanto comportamiento. Comportándose, se libera de eso respecto de lo cual se comporta, *se sostiene a sí frente a eso*, preservando esta *actitud* en sí mismo [*im Selbst die Haltung bewahren*] (actitud y suelo firme).”¹⁶⁷²

Cuando se recupera este término, ya como ‘tonalidad fundamental’ (*Grundstimmung*) para el tiempo transitorio, preservará ese carácter de ‘mantenerse’ respecto de las propias ‘tonalidades conductoras’ que aglutina, lo que le permite a Heidegger llevar un complejo de relaciones a eso tonal que, de partida, tiñe la totalidad de lo ente bajo uno u otro respecto.¹⁶⁷³

Es en esta contención, es decir, en esta ‘exposición al ente’, por lo que tiene de tonalidad,¹⁶⁷⁴ y en este espacio de ‘dominio de lo libre’, por lo que tiene de ‘fundamental’ -que siendo ‘en cada caso dominante’ (*jeweils herrschenden*) es aquello que alberga un mundo para el hombre-,¹⁶⁷⁵ es en esta

¹⁶⁷¹ ‘Comprensión del ser’ que, a partir de cierto punto en el que la ‘comprensión’ remite en primer término a su propio engranaje comprensivo y aplaza así el choque con lo otro, con el ‘ser’, deja de verse como una apertura a eso otro y se percibe como un encubrimiento. Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 1604.

¹⁶⁷² M. Heidegger, GA 35: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, p. 87.

¹⁶⁷³ Al considerar el espanto (*Erschrecken*) y el recato (*Scheu*) ‘tonalidades conductoras’ (*Leitstimmungen*) puede la contención agruparlas sin verse desplazada por ellas, algo que Heidegger deja para las ‘tonalidades fundamentales’: “Porque el *Dasein*, en tanto que es, está templado, por ello el temple sólo podrá ser reorientado (*umgestimmt*) cada vez por un contratemple (*Gegenstimmung*) y sólo un temple fundamental es capaz de suscitar a fondo una conversión de temple (*Umstimmung*), es decir, un cambio del *Dasein* equivalente a una completa mutación [*Umschaffung*] de la exposición al ente y, con ello, a una reacuñación [*Umprägung*] del Ser. [...] La respectiva originariedad y poder del temple fundamental en cada caso dominante [*jeweils herrschenden*], inaugura previamente el ámbito al interior del cual, el hombre puede diferenciarse del ente no-humano”. M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, p. 128.

¹⁶⁷⁴ “En el temple [*Stimmung*] acontece la inaugurante exposición al ente.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, p. 128.

¹⁶⁷⁵ “El temple fundamental es pues, simultáneamente, *transportante* (*entrückend*) hacia los dioses e *insertante* (*einrückend*) en la tierra. En tanto que de esta forma el temple fundamental templea, inaugura absolutamente [*überhaupt*] lo ente en cuanto tal, y -en verdad- esta inauguración de la patencia de lo ente es de tal modo originaria que, en virtud del temple, quedamos engarzados y enlazados [*eingefügt und eingebunden bleiben*] en el ente inaugurado. [...] Esencialmente, un mundo nunca se deja inaugurar y aglutinar como una posterior recopilación de la diversidad de cosas percibidas, sino que es al interior de lo originario y originariamente patente previo [*das ursprüngliche und ureigene im voraus Offenbare*], que recién nos puede salir al encuentro [*begegnen*] esto o aquello.

contención, decimos, en la que Heidegger encaja aquello que veíamos que era la consideración fundamental de la existencia griega del hombre como *to deinótaton*. Una consideración que Heidegger consideraba que había quedado encubierta y que así se mantenía, entre otros motivos, por el discurso filosófico dominante. Si bien en las postrimerías de la metafísica se llega a palpar de nuevo eso terrible en lo humano,¹⁶⁷⁶ no llega a captarse y preservarse en su originario carácter conflictivo, algo que gracias al ‘mantenerse’ la contención en el conflicto puede lograrse en el tránsito entre uno y otro inicio.

El carácter demorado de la ‘contención del comportamiento’, el que no se vuelque de inmediato sobre lo ente, el preservar retenido un comportamiento con lo ente en el que despunta su totalidad, es lo que llevaría a Heidegger, según pensamos, a recuperar bajo esta misma perspectiva esa noción de la ‘contención’ dentro del esencial ámbito de la tonalidades de los *Aportes*. Al igual que ocurre con la verdad, el terreno de la tonalidad tampoco está hollado por la metafísica y, en cuanto lugar de exposición al ente en su ser, en cuanto el ámbito en el que el ser separa y decide qué es ente y qué no es ente,¹⁶⁷⁷ es el suelo propicio del que pueda quizá surgir una filosofía venidera. Para nutrir ese suelo, el carácter de demora y preservación hacen de la contención la ‘tonalidad fundamental’ para el pensar, cuando de lo que se trata es de no deslumbrarse ante la producción de presencia sino de estar vuelto también hacia el comportamiento, manteniendo con criterio una distancia respecto de lo presente que se abre en lo presencial mismo, y quizá así captar aquello oculto en dicha relación:

“Si se puede decir algo directamente acerca de esta tonalidad fundamental *de la filosofía*, es decir, de la filosofía *futura*, nosotros la llamamos ‘contención’ [Verhaltenheit]. En ella se hallan originariamente unidos y le pertenecen de manera concomitante: el *espanto* (Erschrecken) ante eso más cercano y acosador, que el ente es, y a la vez, el *recato* (Scheu) ante lo más lejano, que en el ente y antes de todo ente el ser se esencia (*west*). La contención es esa tonalidad en la cual este espanto no es superado ni dejado de lado, sino que es preservado y conservado precisamente mediante el recato. La contención es la *tonalidad fundamental de la relación al ser*

La apertura inaugural [Welteröffnung] del mundo acontece [geschieht] en el temple fundamental. El poder transportante, insertante y así inaugurante del temple fundamental es, simultáneamente, *fundante* [gründend], es decir, sitúa al *Dasein* en su fundamento y ante sus abismos [sie stellt das Dasein in seine Gründe und vor seine Abgründe]. El temple fundamental determina para nuestro *Dasein* el lugar revelado a él mismo [ihm selbst offenbaren Ort], y el tiempo de su ser (que no es un lugar espacial ni un tiempo temporal, en el sentido habitual).” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, pp. 126-7.

¹⁶⁷⁶ “Nietzsche quiere resaltar, frente a la interna pobreza y falta de conflicto del clasicismo, el antagonismo originario de la vida [...]. Lo natural a lo que se refiere su estética fisiológica no es lo natural del clasicismo, es decir lo calculable y accesible para una razón humana aparentemente no perturbada y válida por sí misma, lo inofensivo, lo comprensible de suyo, sino aquello que los griegos de la gran época llamaron *deinón* y *deinótaton*, lo terrible.” M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 126.

¹⁶⁷⁷ Volviendo sobre la angustia, y en línea con lo que queremos apuntar de la contención, leíamos más arriba, acerca de lo tonal como lugar de de-cisión del ser, lo siguiente: “El ser separa [ent-setzt], en tanto acontece propiamente al ser-ahí. Este separar es un entonar [Dieses Ent-setzen ist ein Stimmen], efectivamente, es el trazado originario de lo tonal [der ursprüngliche Aufriss des Stimmungshaften selbst].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 381/483. [trad. modif.] Cfr. *supra*, n. 97.

[*die Grundstimmung des Bezuges zum Seyn*], en la cual, el estar oculto [*Verborgenheit*] de la esencia del ser llega a ser lo más digno de ser preguntado.”¹⁶⁷⁸

El complejo de tonalidades que abarca ahora la ‘tonalidad fundamental’ de la contención la determinan con una movilidad propia -que se sale del ‘torbellino calculable’ de la vivencia-, una vibración interna a la contención, que oscila entre aquello que en lo trágico griego se pensaba como *to deinótaton*, como el ‘pánico espanto’ y el ‘callado recato’, respectos que ahora quedan insertos dentro de la contención, que los retiene y preserva demorándose en su oscilación. En efecto, si el ‘espanto’ (*Erschrecken*) es “un retroceder desde el comportamiento corriente con lo familiar [*Zurückfahren aus der Geläufigkeit des Verhaltens im Vertrauen*], un retroceder hacia la apertura en la que se agolpa lo que se está ocultando [*in die Offenheit des Andrangs des Sichverbergenden*]”,¹⁶⁷⁹ el ‘recato’ (*Scheu*) es lo que permite a la tonalidad fundamental de la contención atender a “la denegación como donación [*die*

¹⁶⁷⁸ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 4. [trad. modif.] Si hay algo similar a la contención de lo que Heidegger hablase en *Ser y tiempo*, sería la ‘entereza’ (*Gleichmut*), que es una actitud de retención y puesta en suspenso que sortea así el tramo que va de la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) a la actividad (*Geschäftigkeit*) dentro de la esfera de la impropiedad en la que rige “el poder del olvido [*Macht des Vergessens*] en los estados de ánimo cotidianos de la ocupación inmediata” (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 362). Frente a ese olvido, la entereza “surge de la resolución, que es como una mirada sobre las posibles situaciones del poder-estar-entero abierto en el adelantarse hacia la muerte”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 362. Si bien no hay nada parecido en esta entereza a una articulación del ‘espanto’ (*Erschrecken*) y el recato (*Scheu*) -que, en la analítica de la existencia, aparecen, junto con el ‘terror’ (*Entsetzen*), como modalidades en el análisis del fenómeno del miedo como posibilidades de respuesta respecto de “la estructura de comparecencia de lo amenazante [*Begegnisstruktur des Bedrohlichen*]”, cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 166- es interesante resaltar aquí cómo en el año 43 vincula Heidegger la *Inständigkeit*, que en los *Aportes* es el lugar de la decisión (de la exposición a la intemperie), con esta ‘entereza’: “Esta instancia es la imperturbable indiferencia [*Diese Inständigkeit ist der Gleichmut*]” (M. Heidegger “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 257. [trad. modif.]). Pero, más interesante resulta notar el contexto en que se hace: se trata de la entereza o instancia como ‘ejecución’ (*Vollzug*) de ese ‘sacrificio’ (*Opfer*) que consiste en “la despedida de lo ente en ese camino que conduce a la preservación [*Wahrung*] del ser” (M. Heidegger, “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 256) y que nos da un indicio de en qué consiste la tarea de volver a dar con un sentido en el Heidegger del proyecto histórico-esencial: en la ejecución de la instancia, o de la entereza, es en la que “cada hombre histórico actúa -pues también el pensar esencial es un actuar [*Handeln*]- y conserva la existencia, existencia adquirida para la preservación de la dignidad del ser [*das erlangte Dasein für die Wahrung der Würde des Seins bewahrt*]” (M. Heidegger, “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 257). Un actuar del “pensar inicial [*anfängliche Denken*]” cuya ‘respuesta’ (*Antwort*) a “la palabra de la voz silenciosa del ser [*Wort des lautlosen Stimme des Seins*]”, “es el origen de la palabra humana, palabra que es la única que consiente que surja el lenguaje a modo de entonación sonora [*Verlautung*] de la palabra en palabras”. (M. Heidegger, “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 256). A pesar de la dificultad de poner en palabras esa palabra que remite al ser que guarda silencio, el decir del ser no está inevitablemente abocado a la habladería, si se llega a decir en el lenguaje del pensador, rodeado de silencio: “El pensar del ser protege a la palabra y, en esa tutela, cumple [*erfüllt*] su determinación y su destino [*Bestimmung*]. Es el cuidado en el uso del lenguaje. El decir del pensador [*Sagen des Denkens*] nace de la ausencia de lenguaje largamente aguardada y de la cuidadosa clarificación del ámbito en ella aclarado y dilucidado.” (M. Heidegger, “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 257)

¹⁶⁷⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 30/15. [trad. modif.]

Verweigerung als Schenkung”¹⁶⁸⁰ por cuanto el recato retiene dicho irse para atrás espantado (ante lo oculto, ante lo extraño y lejano en lo cercano y familiar), un “permanecer en la cercanía de lo más lejano en cuanto tal [...] que, sin embargo, en su hacer señas [*in seinem Winken*] -si las retiene el recato [*wenn in der Scheu gehalten*]- se vuelve lo más cercano y reúne en sí [*in sich sammelt*] toda relación del ser.”¹⁶⁸¹ Pero para poder atender a esas señas, del recato, en parangón en esto con el querer-tener-conciencia, “surge la necesidad del callar [*Notwendigkeit der Verschweigung*], que es el dejar que se esencie el ser como acontecimiento propio en cuanto lo que entona [*durchstimmende*] toda actitud [*Haltung*] en medio de lo ente y el comportamiento [*Verhaltung*] con lo ente.”¹⁶⁸²

En efecto, aquí el ‘pánico espanto’ y el ‘callado recato’ se sostienen gracias a la contención. Siendo ésta “la tonalidad fundamental de la contención recatada en el espanto [*Grunstimmung der erschreckend-scheuen Verhaltnheit*]”¹⁶⁸³ se mantiene ante lo extraño del ente que es el ente en su ser.¹⁶⁸⁴ En el tránsito, la ‘comprensión del ser’ (*Seinsverständnis*), de su despedida en lo ente, no lleva a un comportamiento que fuerce a lo ente a encajar en una totalidad de sentido ya desvanecida sino que, en el tránsito, esa comprensión tiene que mantenerse (*sich halten*) “permanecer en la apertura [*Offenheit*]”¹⁶⁸⁵ Que haya existencia (*Existenz*), aquello que en *Ser y tiempo* es el ser con respecto al cual se comporta la existencia (*Dasein*),¹⁶⁸⁶ es un mantenerse en lo conflictivo: un “éxtasis instancial en el ahí”¹⁶⁸⁷ en el que el extrañamiento es el ser. La comprensión del ser en el tránsito “mueve al hombre” y “lo pone como el expuesto al ente”¹⁶⁸⁸ a eso remite el que la entrada en el claro, en el ahí, tenga que ser ‘instancial’.¹⁶⁸⁹

¹⁶⁸⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 31/15. [trad. modif.]

¹⁶⁸¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 31/16. [trad. modif.]

¹⁶⁸² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 31/15-6. [trad. modif.]

¹⁶⁸³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 31/16. [trad. modif.]

¹⁶⁸⁴ La contención es “el salto previo que se mantiene en el giro del acontecimiento propio [*der an sich haltende Vorsprung in die Kehre des Ereignisses*] (por eso no es una huida romántica ni un reposar relajado).” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 46/36. [trad. modif.] Para dicho mantenerse ante lo extraño es central que el ‘recato’ (*Scheu*) -cuyo contrario es el “horror’ (*Abscheu*)”- esté pensado a partir del *aidós* pindárico –“*Aidós* (recato) sobreviene al hombre como lo deterimante, es decir, lo que entona [*das Bestimmende und d. h. Stimmende*]”, el recato “determina la *alétheia*, lo desoculto en su desocultamiento [*bestimmt die Scheu die alétheia, das Unverborgene nach seiner Unverborgenheit*]. [...] El recato entona al pensar previo a eso que desde lo ente en su totalidad entona a la esencia del hombre [*Die Scheu stimmt in das Vordenken auf das, was das Wesen des Menschen aus dem Seienden im Ganzen her stimmt*.” M. Heidegger, *Parménides*, p. 97. [trad. modif.] Sobre esto, cfr. R. Walton, “Intimidad, consonancia y reunión originaria de los templos”, p. 164.

¹⁶⁸⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 247/303. [trad. modif.]

¹⁶⁸⁶ “El ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar [*verhalten*] de esta o de aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera lo llamamos *existencia* [*Existenz*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 35.

¹⁶⁸⁷ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 247/303. [trad. modif.]

¹⁶⁸⁸ *Ibid.* [trad. modif.]

¹⁶⁸⁹ Por contraste con la familiaridad del ‘estar-en’, el vínculo de lo humano con el ahí (*Da*) del ser-ahí (*Da-sein*), con lo claro y luminoso del mundo, está atravesado por la denegación y oscuridad, por la confusión e indefensión del que,

Se trata, por tanto, de un dejar ser a lo ente, liberarlo y mantenerse libre en esa liberación, en la apertura de lo ente en su totalidad a expensas de lo indiscernible de la denegación titubeante, donde lo que se lleva a cabo no es otra afirmación que zanje la cuestión sino un ‘mantenerse’ en la cuestión misma, en la indecidibilidad que obtura el mecanismo de asimilación lógica de la proposición metafísica. De esa contención depende que la palabra remita al callar del que surge:

“La experiencia fundamental no es la proposición, el enunciado y, por lo tanto, tampoco el axioma, sea ‘matemático’ o ‘dialéctico’, sino el mantenerse en sí de la contención ante el negarse titubeante en la verdad (claro del ocultamiento) de la *indigencia*, de la que surge la necesidad de la *decisión* [*das Ansichhalten der Verhaltnenheit gegen das zögernde Sichversagen in der Wahrheit (Lichtung der Verbergung) der Not, der die Notwendigkeit der Entscheidung entspringt*] [...]. Cuando esta contención viene a la *palabra*, lo dicho es siempre el acontecimiento propio [*Wenn diese Verhaltnenheit zum Wort kommt, ist das Gesagte immer das Ereignis*].”¹⁶⁹⁰

Por cuanto la perspectiva de este callar -lo que Heidegger llama en los *Aportes* una ‘sigética’-¹⁶⁹¹ no diluye sino que vuelve sobre la ‘lógica zaguera’ –“el callar [*Erschweigung*] incluye la lógica de la entidad, así como la pregunta fundamental transforma al incluirla a la pregunta conductora”-¹⁶⁹² hay que detenerse en aquellos fenómenos inmanejables para el discurso filosófico vigente, hay que seguir aquello de dentro de la metafísica que es una denegación, para verlo como algo ya fuera del juego metafísico.

estando en medio de lo ente, está a la intemperie. Alguno de los rasgos de la instancia, del “ámbito del hombre fundado en el ser-ahí”, refieren a ‘lo desprotegido o desamparado’ (*das Ungeschützte*), a lo ‘siempre extraño’ (*immer befremdlich*), y a un “no desistir [*ablassen*] de la extrañeza del ser”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 243/298-9.

¹⁶⁹⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 78/80. [trad. modif.] De modo que, en el tránsito, lo que se decía de aquella ‘tonalidad fundamental del permanecer callado’ o del ‘acallamiento’ (*Grundstimmung der Verschwiegenheit*) - *cfr. supra*, la cita que envía a la n. 1171- remite a esta ‘tonalidad fundamental’ de la contención. Tanto una como otra, tratándose de una tonalidad que es fundamental, son “la dimensión constitutiva del acontecimiento de lenguaje”, tal como leemos aquí: “La revelación del puro hecho de la existencia como ser-en-el-mundo, revelación que no es aún un conocimiento, tiene lugar en esa suerte de ‘afección’ que denominamos el estado de ánimo, el tono fundamental (*die Grundstimmung*). Pero el tono afectivo, en su función de revelación del mundo, no es, para Heidegger, un fenómeno primariamente antropológico, sino primera y esencialmente una dimensión constitutiva del acontecimiento de lenguaje, a cuyo través se temple, se determina situativamente, el decir (o el silencio). En el tono, como afección, habla la menesterosidad de un ‘mundo’ que ya está ahí (que no creamos, que nos encontramos) y la menesterosidad de nuestra propia esencia (que es pura posibilidad), requerimiento de finitud en ambos casos, de las cosas para aparecer como lo que son, de nuestro ser, a ser quienes somos; requerimiento de ser: ser un mundo, ser un sí mismo, que necesitan ser configurados, constituidos, por una salvaguarda en el pensar y en el decir.” M. J. Callejo, “Heidegger y la otra historia de Occidente, Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*”, p. 71 n.

¹⁶⁹¹ “El callarse es la legitimación cautelosa del estar callado (*sigan*) [*Die Erschweigung ist die besonnene Gesetzlichkeit des Erschweigens (sigan)*]. El callarse es la ‘lógica’ de la filosofía, en cuanto ésta hace la pregunta fundamental desde el otro inicio. Ella busca la *verdad del esenciarse del ser*, y esta verdad es la ocultación (el misterio), que hace señas resonando, del acontecimiento propio (la denegación titubeante) [*Sie sucht die Wahrheit der Wesung des Seyns, und diese Wahrheit ist die winkend-anklingende Verborgenheit (das Geheimnis) des Ereignisses (die zögernde Versagung)*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 77/78. [trad. modif.]

¹⁶⁹² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 78/79. [trad. modif.]

Se pretende así que la ruptura no se perciba como una interrupción puntual, que el romper con el mundo vigente no se asimile al ‘torbellino calculable’ de una vivencia, que el guardar silencio ‘haga mundo’ partiendo de esta contención que, siendo una tonalidad fundamental, ‘inaugura’ lo ente en su totalidad. El mantenerse en la ‘apertura’ (*Offenheit*) de lo ente es una ‘hendidura’ (*Zerklüftung*) abierta dentro de lo categorial,¹⁶⁹³ una denegación que permanece y, así, aquello en lo que se hace pie en lo transitorio: la hendidura “es el despliegue que permanece en sí [*in sich bleibende*] de la intimidad del ser mismo, en tanto ‘hacemos la experiencia’ de él como la denegación y el rechazo [*sofern wir es als die Verweigerung und Umweigerung ‘erfahren’*].”¹⁶⁹⁴ El contraste con los ‘posicionamientos metafísicos fundamentales’ lo encontramos en esta ‘hendidura’ que rebate el carácter de la filosofía como el de cierto logos autofundamentador que se basta a sí mismo, que persiste en una ‘ausencia de menesterosidad’ (*Bedürfnislosigkeit*).¹⁶⁹⁵ Si la expansión de

¹⁶⁹³ En el vaciamiento y remisión de lo presencial a lo sido y lo advenidero (es decir, al ‘recuerdo interiorizante’ del primer inicio y a la ‘preparación’ para el otro inicio), lo posible y lo necesario ya no refieren a ‘lo realmente efectivo’ como lo primordial, trastocándose así el ámbito categorial de las modalidades. Ese desplazamiento lo signa Heidegger como una ‘hendidura’ (*Zerklüftung*), y tendría que ver con “una tesis extraída de los esbozos de Hölderlin para el himno a los Titanes” en los que se trata de esa “segmentación del ser (en las modalidades de realidad, posibilidad y necesidad)”. Cfr. O. Pöggeler, “El paso fugaz del último Dios”, en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, p. 187. De esta hendidura, comentamos aquí dos rasgos: de un lado, en cuanto tiene que ver con el ser, la hendidura, al igual que la indigencia, es entonadora: “*el ser en cuanto hendidura es lo entonador, la propia tonalidad- la tonalidad primordial [das Seyn als Zerklüftung ist das Stimmende -die eigentliche Er-stimmung- Ur-Stimmung!]*” M. Heidegger, *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, p. 79. De otro, la entonación de la hendidura se avendría a su carácter de inminencia de algo que persiste negándose y cuya unidad es la del “espacio-tiempo”, noción ésta que no remite, por tanto, a un marco de coordenadas en las que sucede lo temporal y ocurre lo espacial sino al persistir de un acontecimiento en su denegación, a una inminencia de algo por venir y a una experiencia de falta y menesterosidad en todo lo vigente. La hendidura no se localiza entre lo posible del comprender y lo fáctico de la disposición afectiva sino en lo tonal mismo, en la desgarradura extraordinaria, linde que entrevera mundo y tierra, ente y no-ente (“tonalidad-y-proyección, proyección-y-tonalidad, esto como impugnación del conflicto [*Bestreitung des Streites*] (nada que ver con la *dialéctica*) en la unidad de la hendidura (del espacio-tiempo), el ‘ahí.’” M. Heidegger, *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, p. 88. Sobre el carácter de negación y apertura a lo venidero de la hendidura y su relación con la verdad, leemos: “La no-verdad [*Un-wahrheit*] es la esencia propia de la verdad. [...] El ‘no-’ [*Un-*] en la esencia de la verdad, en cuanto tal no- no es de ningún modo algo que falte, sino que pertenece a la esencia en cuanto tal. [...] El ‘no-’ de ninguna forma es algo que falta sino la hendidura, el ‘aún no’ [*das Noch-nicht*] y, por consiguiente, el ‘entre’ y el des- de la desgarradura [*das Ent- der Ent-reissung!*], el ‘rasgo’ del conflicto [*Riss’ der Streit*] del ser, lo digno de preguntar para el pensador.” M. Heidegger, *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, p. 112.

¹⁶⁹⁴ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 201/244. [trad. modif.]

¹⁶⁹⁵ Otra de las constantes de la filosofía heideggeriana es la fijación de cierta filosofía espuria y el intento de deslegitimarla en lo que tiene de parte activa en la pérdida de sí de lo humano. Leyendo un pasaje, del curso del año 23, que se ha tratado anteriormente: “En resumen, la filosofía ofrece al existir protección [*Schutz*] objetiva, el panorama sereno de la seguridad que la concordancia procura, el dominio [*Herrlichkeit*] de la inmediatez de la proximidad a la vida y junto con ello la superación de un cuestionar detallado y de poco aliento, moroso y escurridizo, que desiste de las grandes respuestas. Se ha alcanzado la absoluta ‘ausencia de menesterosidad’ [*‘Bedürfnislosigkeit’*] (Hegel); el espíritu habita el lugar de la certeza de sí mismo. Ya no estamos metidos en medio de sensaciones, fines, intereses; la vida se ha retirado a su verdadera libertad.” M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 85. [trad. modif.] Si estuviéramos en esa *Bedürfnislosigkeit*, ni siquiera podríamos

lo metafísico había homogeneizado con el criterio que prima la realidad efectiva, llegando hasta el ámbito de lo divino como *causa sui*, lo que la hendidura recupera, a partir de la muerte como la entrada del no en el ser, es una persistente reclamación de lo otro que se le niega a lo humano.

La hendidura se hace posible, como ‘despliegue que permanece’ de la intimidad del no en el ser, recuperando el ‘ser para la muerte’, que ahora se capta como el “reflejo no conocido en el ahí”, es decir, en el claro, de esa hendidura en la que la denegación aventaja a la afirmación. El ser para la muerte se percibe, así pues, en cuanto “la esencial pertenencia del no al ser en cuanto tal”,¹⁶⁹⁶ y, por tanto, como lugar de choque entre la posibilidad -remitida a lo existencial como posibilidad de la imposibilidad- y la necesidad -por cuanto en su inhabitualidad y singularidad “el ser para la muerte oculta la plenitud esencial insondable [*unergründlich*] de la ‘necesidad’, nuevamente como una fisura [*Kluft*] del ser mismo”-¹⁶⁹⁷ Dicha ‘necesidad’ (*Notwendigkeit*) ya no pivota sobre la ‘realidad efectiva’ y remite, en cambio, a la ‘indigencia’ (*Not*), a un dar la vuelta (*wenden*) a lo presencial para captarlo en su menesterosidad de lo otro, lo oculto -es el ‘no’ que hay en lo esencial del ser en cuanto ‘necesario’: *nec-esse*-.

La ruptura del discurso filosófico no se lleva a cabo reajustando lo categorial sino enfrentando a la dialéctica, en su condición de ‘ausencia de menesterosidad’ (*Bedürfnislosigkeit*), una menesterosidad inherente a lo filosófico en su decir. La hendidura, en la que rige un “haber menester de lo divino [*Bedürfen des Gottes*]”,¹⁶⁹⁸ recupera así un decir del ser atravesado por el no-ser, donde la otredad rige entre lo humano y lo divino y entre lo luminoso del mundo y la oscuridad de la tierra: “cada decir acerca de la hendidura [*jedes Sagen von der Zerklüftung*] es una palabra pensante en torno a lo divino y lo humano y con ello en el ser-ahí y, así, en el conflicto de mundo y tierra.”¹⁶⁹⁹ Lo que entiende Heidegger que es la filosofía como saber ‘señorial’ o ‘dominador’

decir que ‘no nos falta de nada’ porque no habría posibilidad de hacer la experiencia de la satisfacción de una carencia que tuviéramos, la experiencia de un ‘estar a falta’ de algo o de ‘haber menester algo’.

¹⁶⁹⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 231/282. [trad. modif.]

¹⁶⁹⁷ *Ibid.* [trad. modif.]

¹⁶⁹⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 228/279. [trad. modif.]

¹⁶⁹⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 229/280. [trad. modif.] Si nos fijamos en la peculiar ‘cuaternidad’ (*Geviert*) que se representa en un esquema en el § 190 de los *Beiträge* -en la que lo que luego serán ‘cielo’ y ‘tierra’ es, de momento, ‘tierra’ y ‘mundo’- hay una diferencia en el entramado de relaciones que queda ‘nivelada’ en la edición española. En el original de la *Gesamtausgabe* la relación entre ‘mundo’ y ‘tierra’ es interna al paréntesis, colocado el mundo arriba, como erguido, y la tierra abajo, como corresponde a lo telúrico, y en cuyo centro aparece la ‘E’, de *Ereignis*, es de suponer. De este complejo cerrado por el paréntesis quedan a distancia el hombre, a la izquierda, y lo divino, a lo que se asigna la claridad del ‘ahí’, “*Götter (Da)*” -y entonces lo humano se podría pensar como lo oculto, “lo pavoroso [*das Unheimliche*] del lenguaje, de las pasiones”, cfr. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 144-. En cualquier caso, lo que parece indicar el esquema es una mayor cercanía al acontecimiento propio del conflicto mundo-tierra que el de la otredad de lo divino y lo humano. Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, p. 310. En otro apartado habíamos visto ya cómo lo que nombra Heidegger como mundo y tierra se colocaba al fondo de donde surgen lo divino y lo humano. Volviendo sobre ello: “La *fisis* ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros lo llamamos *tierra*”. M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 35.

(*herrschaftlich*) es eso que se sitúa en el entre diferencial, cuyo hábitat es la hendidura misma, en la que la denegación señala hacia el exceso primordial de lo libre y en la que lo libre queda anudado a una necesidad referida a la indigencia y menesterosidad de lo otro: “El dominio es la necesidad de lo libre hacia lo libre [*Herrschaft ist die Notwendigkeit des Freien zum Freien*]”.¹⁷⁰⁰

En la cuantificación del cálculo, hay una hendidura que se abre en lo incalculable de ‘lo gigantesco’. Igualmente, una hendidura permanente se abre en la necesidad para la metafísica de mantener impreguntada la verdad, cuyo preguntar por ella es, por eso, la ‘posibilidad de la imposibilidad’ de la metafísica o, también, su “confinamiento”, entendiendo que “[e]l confinamiento de la metafísica, es decir, el establecimiento de su límite por la contrastación decisiva que supone la posibilidad de verla en su imposibilidad”,¹⁷⁰¹ no se puede referir ya a la ‘contrastación’ de afirmación empírica alguna sino a algo relativo a la historia como ‘nuestra’ y eso en el sentido, antes referido, de una ‘crisis’.¹⁷⁰² En lo categorial -considerado, por lo tanto, como algo relativo a la concreta historia occidental- permanece abierto el ocultamiento por el cual se capta lo ente en su totalidad en esa posibilidad constante de la ‘hendidura’, de sostenerse o de perderse, es decir, del ahí como claro, como ‘apertura de lo ente en su totalidad’.

El lugar y el tiempo del tránsito en el que estamos, un ‘entremedias’ y un ‘entretanto’, entre uno y otro inicio, es también un ‘mantenerse’ (*Sichhalten*) la existencia, si bien que en un mundo en despedida y con otro aún pendiente. El ‘largo’ tiempo del tránsito se localiza en el texto dentro de “La fundación”, en el intersticio entre lo ‘ya decidido’, el estar en tránsito,¹⁷⁰³ y la pendiente ‘fundación’ (*Gründung*) de la

¹⁷⁰⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 230/282. [trad. modif.]

¹⁷⁰¹ M. J. Callejo, “Heidegger y la otra historia de Occidente. Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*”, p. 106.

¹⁷⁰² La “experiencia del confinamiento y límite de la metafísica” es “una experiencia de cierta crisis de nosotros mismos como humanidad occidental” (M. J. Callejo, “Heidegger y la otra historia de Occidente, Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*”, p. 106 n.) y esto crítico es el carácter del tránsito en el que Heidegger considera que estamos y lo que hace de este ‘tiempo transitorio’ el propicio para la filosofía como exilio. Hay un parangón de esta ‘posibilidad de la imposibilidad’, una “funcionalidad metódica paralela a la construcción, en *S.u.Z.*, del ‘estar a la muerte’ en el modo del ‘precursar’” y “que se lleva a cumplimiento en la interpretación del descubrimiento nietzscheano del nihilismo europeo según el horizonte hermenéutico del ‘olvido del ser’.” *Ibid.*

¹⁷⁰³ “El tránsito al otro inicio está decidido [*ist entschieden*] y, no obstante, no sabemos dónde vamos ni cuándo la verdad del ser se volverá lo verdadero, ni por dónde tomará la vía más escarpada y corta [*ihre steilste und kürzeste Bahn*] de la historia en cuanto historia del ser.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 151/177. [trad. modif.] Se entrecruzan en lo transitorio diferentes tiempos de lo inicial, el del acallamiento de ‘la historia más larga’ y el de la inminencia de la ‘vía más corta’: “El último dios es el inicio de la historia más larga en su vía más corta. Es menester una larga preparación para el gran instante de su paso.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 332/414. [trad. modif.] O. Pöggeler ha reparado en que se vuelve aquí sobre los versos de Hölderlin ya citados en el curso del año 34-5 (cfr. M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, p. 198). Del poema ‘Voz del pueblo’, leemos: “Pues lo mortal, cuando avanza con los ojos abiertos / en su propio camino, olvidado de sí / por cumplir el deseo de los dioses, demasiado gustoso / y dócil emprende el regreso a la totalidad / por la más breve breve ruta [*Ins All zurück die kürzeste Bahn*]. Así se precipita / el río; él busca la calma. Pero al desgobernado / lo arrastra y atrae, / contra su voluntad, de roca en roca.” F. Hölderlin, *Poemas*, p. 319. De igual modo, encontramos en ese curso un desarrollo de unos versos de ‘Mnemosyne’ que Heidegger lleva a su pensar: “Para Hölderlin, los dioses

verdad del ser, del claro para el ocultarse (*Da-sein*). Dicho ‘entretanto’ no es un tiempo de espera, a pesar de la interpretación generalizada de lo que se apuntaría en el *dictum* ‘sólo un dios puede salvarnos’. En el tránsito, es preciso mantener despierta la tonalidad fundamental de la contención, es decir, el ‘mantenerse’ en la contención es un retener la experiencia del espanto ante lo terrible del abandono del ser en lo ente -una experiencia rompedora, que extasía, *entrückend*-, y persistir pacientemente en el ‘encanto’ o ‘cautiverio’ con que el recato percibe en dicho abandono una llamada del ser como ocultamiento -una experiencia cautivadora, que nos mantiene atentos, *berückend*-.

Se trata, en términos históricos, de atender a aquello discrepante que, a partir de Platón y en el propio Platón, pero ya como ‘platonismo’ queda soslayado en la belleza, en la discrepancia que ahí veíamos que había como ‘lo que más reluce’ (*ekphanéstaton*) y, a la vez, ‘lo que más arrebató’ (*erasmiótaton*). Volviendo sobre ello: “la esencia del platonismo consiste en eludir esta discrepancia,

son ‘nada más que tiempo’ y ‘lo celestial es velozmente perecedero’. En este tiempo de los dioses, emergen y se elevan las cumbres del tiempo en cuanto los tiempos de los pueblos. Estos tiempos tienen su propia medida. ‘...Largo es / el tiempo, pero acaece / lo verdadero [*Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre*] [...] ¿Cuál es el tiempo largo? [...] El tiempo de las cumbres es largo porque en las cumbres domina una espera y expectación incesantes del *acontecimiento propio* (das Ereignis) [...]. El tiempo de las cumbres es esencialmente largo, pues la preparación [*Vorbereitung*] de lo verdadero que una vez debe acaecer no acontece durante la noche ni por encargo, sino que consume muchas vidas humanas, ‘generaciones’ incluso.” M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’*, pp. 60-1. [trad. modif.] Rastreando Pöggeler en los *Aportes* las alusiones a esos tiempos, encuentra que “[e]l despliegue del ser en su abandono, en ‘La resonancia’, recuerda al ‘tiempo largo’ [*lange Zeit*] en el que, según Hölderlin, acontece propiamente la verdad [*sich die Wahrheit ereignet*]. Esta larga vacilación [*langes Zögern*] de la verdad y de las decisiones es ‘una denegación de la vía más corta y de los instantes más grandes.’ [cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 109/120 -trad. modif.-] En ‘El pase’ se diferencian el primer inicio del otro. En el primero, la existencia griega ‘se emplazó en la vía más corta y el presente se cumplió en una creación instantánea grandiosa y singular’. Pero entonces hubo una ‘dilación’ y una ‘denegación del ser que llega hasta el abandono’. [M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 165/196 -trad. modif.-] De ese modo se vuelve acuciante [*nötig*] el otro inicio. En ‘El salto’ se muestra que hay que saltarse por encima [*übersprungen*] el planteamiento trascendental de *Ser y tiempo* y reorientarlo hacia un giro en el que se nos muestre en la ‘denegación titubeante’ el acontecimiento propio que ocurre en la verdad como claro para el ocultarse. En el desarrollo de ‘La fundación’ se plantea la pregunta [aludiendo al poema de Hölderlin, *Stimme des Volks*]: “La voz del pueblo, que habla rara vez y sólo en unos pocos, ¿se la podrá aún hacer sonar?” [cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 259/319 -trad. modif.-] Así pueden comprenderse ‘los advenideros’ como aquellos ‘extraños iguales en corazón’ que, en cuanto ‘buscadores, tiene que parecer que están *contra* ese ‘pueblo’ que *aún no* es popular’. [cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 320/398 -trad. modif.-] De la sección “El último dios” tenemos sólo un bosquejo. El último dios no es el último de una serie sino ese que eleva la esencia de lo divino a lo máximo, para darse así correspondientemente su lugar y la hora de su ‘paso’ [*Vorbeigang*]. La ‘denegación’ garantiza la ‘grandeza, no la de una eternidad vacía y gigantesca, sino la de la vía más corta’. Lo divino hace señas en la medida en que, despidiéndose, se sustrae. Eso es lo que exige la ley del ‘gran aislamiento en el ser-ahí, de la soledad del sacrificio, de la singularidad de la elección de la vía más corta y escarpada.’ [cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 327/408 -trad. modif.-]” O. Pöggeler, “‘Die kürzeste Bahn’. Heideggers Weg zu Hölderlin”, pp. 79-80. De todo esto, extrae además Pöggeler una conclusión exportable al resto de pasajes encriptados de los *Aportes* y las referencias que pudiera haber allí, y en otros textos, en este caso de Hölderlin: “El modo en que él hablaba de la ‘vía más corta’ mostraba ejemplarmente, en cualquier caso, que la poesía de Hölderlin había acuñado su lenguaje [el de Heidegger] también allí donde no se le nombraba en absoluto.” O. Pöggeler, art. cit., p. 81.

en la medida en que pone el ser de manera tal que pueda eludirla sin que ello se vuelva visible como tal.”¹⁷⁰⁴

Aquello que nos toca mantener despierto, la tonalidad fundamental de la contención, despunta en el respecto de la tonalidad conductora de “El salto”, ensamblaje “entonado por ese recato [Scheu]”¹⁷⁰⁵ que ya hemos visto que es un paciente persistir en lo ‘titubeante’,¹⁷⁰⁶ y al que le compete el estar callado -como *verschwiegene Scheu*-,¹⁷⁰⁷ que posibilita un ‘ahondamiento’ (*Ergründung*) persistente y quedo, a la escucha del ‘ahí’ (*Da*) en su historia,¹⁷⁰⁸ un ‘recuerdo interiorizante’ (*Erinnerung*) del primer inicio que es una liberación, un ‘dejar que esencia’ el ‘ser’ (*Sein*), como ‘preparación’ (*Vorbereitung*) para esa ‘fundación’. En aquello que en ‘el salto’, como apearse de lo metafísico, introduce la nada en el ser, o sea, en la muerte y la hendidura, despunta el ‘giro de, o en, el acontecimiento propio’ (*Kehre des Ereignisses; Kehre im Ereignis*) que, como se ha dicho, sería el ‘giro del acontecimiento propio en la fundación del ahí’.¹⁷⁰⁹

Lo que mueve a esa fundación es el carácter menesteroso del ser, al que es esencial la nada y el no. Lo que mueve, por tanto, es la muerte como entrada en el ahí de lo otro que, entrando en el claro, es ‘extasiante’ (*entrückend*), pues esta inclusión de la muerte es ‘con instancia y extasiante’ (*inständliche entrückungsmässige Einbezug*);¹⁷¹⁰ y, además, lo que mueve es la hendidura, como menesterosa persistencia de lo otro, que es tanto ‘acontecer-propio’ (*Ereignung*) y ‘esenciarse’ (*Wesung*) el ser cuanto “acercamiento y alejamiento [Nähe und Fernung] de los dioses”.¹⁷¹¹ La demasía del acontecimiento propio, lo menesteroso del claro, es lo que funda la verdad, es el acontecimiento en su carácter ‘hendiente’, de una estar a falta y haber menester de lo otro: “el acontecer propio hendiente (fundador de la verdad) [*die erklärende (Wahrheit gründende) Ereignung*]”.¹⁷¹² En esa denegación es como se lleva a cabo el ‘giro en el acontecimiento propio’ (*Kehre im Ereignis*), es decir, el volverse uno hacia el otro con cierto rechazo, sin asimilarse uno en otro lo divino y lo humano, mientras se trate aquí del decir del ser, pues “que sólo en el

¹⁷⁰⁴ M. Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 187.

¹⁷⁰⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 189/227. [trad. modif.]

¹⁷⁰⁶ Cfr. *supra*, n. 1249.

¹⁷⁰⁷ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 138-9

¹⁷⁰⁸ De la confluencia que hay entre el ‘salto’ y el ‘ahondamiento’ se da cuenta en los *Aportes* en el gesto de desprendimiento de la ‘diferencia ontológica’, en la que aún dominaría la metafísica: “se trata de no sobrepasar [*übersteigen*] al ente (trascendencia) sino de saltar por encima [*überspringen*] de esa diferencia y, así, de la trascendencia y preguntar inicialmente desde el ser y la verdad. [...] Pero este saltar por encima ocurre en el salto en cuanto el ahondamiento del fundamento de la verdad del ser [*Sprung als die Ergründung des Grundes der Wahrheit des Seyns*], ocurre en el salto hacia dentro [*Einsprung*] del acontecimiento propio del ser-ahí.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 207/250-1. [trad. modif.]

¹⁷⁰⁹ Cfr. *supra*, n. 319.

¹⁷¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 264/325.

¹⁷¹¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 253/311.

¹⁷¹² *Ibid.* [trad. modif.]

acontecimiento propio del giro se vuelven mutuamente uno sobre lo otro y se apartan [*erst im Ereignis der Kehre einander sich zu- und abkehren*].”¹⁷¹³

Esta menesterosidad es la que fuerza al decir del ser, aquello que se vio del primer inicio del pensar, que venía ‘forzado por la verdad misma’ y que ahora genera un giro en el discurso filosófico a favor de decir del ser, del decir de lo indecible. La filosofía histórico-esencial se ve urgida por el asunto mismo, es la cosa misma la que se impone a la mirada, si no en su ‘presencia estable’ sí en su sustraérsenos, lo cual refleja este decir del ser, inevitablemente penoso y alambicado, sin duda, al que se pliega el pensar transitorio: “También en la pregunta por la verdad se impone el giro: esencia de la verdad y verdad de la esencia [*Auch in der Wahrheitsfrage drängt sich die Kehre auf: Wesen der Wahrheit und Wahrheit des Wesens*].”¹⁷¹⁴

El decir transitorio no salta de un sintagma hacia el otro invertido, sino que se mantiene en el salto entrambos: no se trata, entonces, de dejar de pensar en la ‘esencia de la verdad’ para poder así pensar la ‘verdad de la esencia’. La tarea aquí es la de pensar el giro que se lleva a cabo sólo adentrándonos en el primer sintagma, en la ‘esencia de la verdad’, que corresponde al primer inicio, a un inicio que es lo otro del venidero y en cuya ‘mutua sobrepujanza’ de los inicios se mueve el pensar transitorio, es decir, en aquella tonalidad conductora de “El pase”, que es “el goce en el desbordamiento cuestionante en el que se alternan los inicios [*Die Lust der fragenden wechselweisen Übersteigung der Anfänge*]”¹⁷¹⁵ y que, según creemos, recoge a su manera el ‘goce de ver’ (*Lust des Sehens*) cuando remitía a la actitud demorada del *theorós*, que es un gozar ‘con’ lo ente en su ser, un “*apacible* demorarse junto a [*im ruhigen Verweilen bei...*] (las cosas)”,¹⁷¹⁶ y no a la posterior curiosidad desaforada.¹⁷¹⁷

En tanto ‘goce en el desbordamiento cuestionante’, la oscilación del tránsito no sólo aquilata lo otro inicial sino que también extrae lo inicial del primero, es decir, aquello que se nos niega en el discurso filosófico. En efecto, si el movimiento es de ‘inclusión’ del primer inicio, es decir, que “[a] partir del esenciarse del ser se transforma también la ‘esencia’ más temprana, en

¹⁷¹³ *Ibid.* [trad. modif.]

¹⁷¹⁴ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 235/288. [trad. modif.]

¹⁷¹⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 145/169. [trad. modif.] Una ‘tonalidad conductora’ en el ámbito del pensar, en el ‘espacio de juego’ (*Spielraum*) de la ensambladura “El pase”, pero que no va más allá, que no articula -en una suerte de ‘historia del pensar’- a las ‘tonalidades conductoras’ de las otras ensambladuras, algo que sí considera K. Held, cuando afirma que “surge cada temple anímico [o ‘cada tonalidad’] del ‘gusto por el sobrepaso cuestionador y alternativo de los comienzos [*Anfänge*, inicios]”, *Aportes* p. 145 (*Beiträge*: 169)” y, de ahí, concluye que “[l]a historia de la metafísica surge de una serie de tales templos anímicos conductores que se sobrepasan unos a otros, el último de los cuales es el espanto [...] y al cual responde el nihilismo de Nietzsche”. K. Held, “Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger”, p. 23 n. y p. 23, respectivamente.

¹⁷¹⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 162.

¹⁷¹⁷ Recordando lo ya citado: “La curiosidad no tiene nada que ver con la contemplación admirativa del ente, con el *thaumádsein*, no está interesada en que el asombro la lleve a un no-comprender; más bien procura un saber, pero tan sólo para haber sabido.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 195.

correspondencia a la inclusión de la pregunta conductora [por el ente] en la pregunta fundamental [por la verdad del ser]”,¹⁷¹⁸ lo es en el sentido en que se atiende ahora a aquello que despunta en la historia de la pregunta conductora como una demasía que queda fuera del pensar representador, es decir, todo lo relativo al límite del pensar de los pensadores y al carácter inagotable de las ‘grandes filosofías’, en lo que éstas tienen de “inescaladas e inescalables”, en la experiencia de una desmesura sólo viable para una “auténtica confrontación pensante”.¹⁷¹⁹

Si reparamos en que la denegación ha ido mostrándose en ciertos fenómenos a lo largo del texto -lo incalculable; la tonalidad y la verdad desasistidas en la metafísica; lo inagotable de las obras de los grandes pensadores; la muerte como entrada del no en el claro; la hendidura como menesterosidad de lo divino y de lo humano) podemos intentar leer en la ‘fundación del ahí’ cómo y dónde se alían en esa ensambladura de “La fundación” que es el gozne entre el colmo de lo vigente y el arranque de lo otro inicial.

Dentro de esta sección de “La fundación” se pueden diferenciar dos gestos cómplices:¹⁷²⁰ un ‘saltar de’ (*Absprung*) la metafísica vigente, que se apea de ella adentrándose en la hendidura interna a lo metafísico, en eso que hemos dicho que la niega desde dentro, y, por otra parte, un ‘saltar dentro’ (*Einsprung*) de esa ‘fundación del ahí’ a la que refiere el acontecimiento propio. Ambos gestos se enlazan en virtud de una fenomenología de ‘lo ausente’¹⁷²¹ por la que ha avanzado el texto en los ensamblajes previos.

8.2.3 Ahondamiento y fundación

El primer gesto es el de un ‘ahondamiento’ que consiste en “llevar [*bringen*] algo al fundamento”, entendido esto como un ‘dejar que se esencie’ (*wesen lassen*).¹⁷²² En este gesto interno a la ensambladura de “La fundación” lo que orienta, sin embargo, es lo anticipado en la sección que le precede, “El salto”,¹⁷²³ es decir, lo que orienta es la perspectiva en la que ‘el no aventaja al sí’ y en la que, por eso mismo, rige ahí ya de pleno derecho la perspectiva

¹⁷¹⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 236/289. [trad. modif.]

¹⁷¹⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 158/187.

¹⁷²⁰ Sobre este doble gesto, *cfr.* M. J. Callejo, “Heidegger y la otra historia de Occidente, Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*”, p. 106.

¹⁷²¹ El término que, en este desarrollo en torno a lo fundamental, se piensa como ‘ausencia’ no remite al contraconcepto de la ‘presencia’ o ‘asistencia’ (*Anwesenheit*), es decir, no remite a una ‘lógica de la visibilidad’ en la que lo ausente sea lo no presente, la ‘ausencia’ como ‘*Abwesenheit*’. Se está hablando de la ausencia como ‘*Wegsein*’, como ‘estar ausente’, donde ‘*weg*’, como adverbio, remite a un mantenerse a distancia (*cfr.* R. J. Slabý, R. Grossmann y C. Illig, *Diccionario de las lenguas española y alemana*), a lo que acompañaría una ‘indiscernibilidad’ de aquello que así está y así se mantiene. El propio término ‘ausencia’, viniendo de ‘*absentia*’, ‘*absens*’, remite a ‘*absum*’, que significa igualmente “estar a cierta distancia de”. *Cfr.* S. Segura, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*.

¹⁷²² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 250/307. [trad. modif.]

¹⁷²³ Tal como indica Heidegger, en este respecto del ‘ahondamiento’ la ‘fundación’ (*Gründung*) remite a su relación con “El salto”. *Cfr.* M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 250/307.

histórico-esencial.¹⁷²⁴ Para poder apearse de la metafísica es preciso leer en su unidad el camino de la nada que atraviesa los ensamblajes previos y que desemboca en ese salto: “El ser-ahí sólo se puede decir fundando [*gründend zu sagen*], en la realización pensante [*im denkerischen Vollzug*] de la resonancia, el pase y el salto.”¹⁷²⁵ Lo que ahí se logra, en este ‘decir fundante’, es una pérdida: “el salto precisa de la más larga preparación y ésta incluye el *completo desprendimiento* del ser como el ser de la entidad y de la determinación ‘más general’ [*die völlige Ablösung vom Sein als der Seiendheit und der ‘generellsten’ Bestimmung*].”¹⁷²⁶

Esa ‘realización pensante’, que pasa por las ensambladuras, nos lleva a la ‘confusión’, a una perplejidad respecto de lo que se daba por obvio. En esa menesterosidad de ‘no-saber-salir-ni-entrar’ -afín a la experiencia de una indigencia de la que hemos hablado-, se tambalea el mundo en su significatividad y nos vemos espoleados a un atrevimiento para apearnos de eso tan nuestro, y que tanto cobijo nos ha dado, que es la interpretación metafísica de lo ente. Al ámbito de ese ‘no-saber-salir-ni-entrar’ se llega, por tanto, ‘liberándose de’ lo dado por obvio, pero porque se está siendo ya ahí ‘libre para’ atender al llamamiento del ser en retirada, entonado en la indigencia.¹⁷²⁷ En ese sentido, la citada conjunción de las ensambladuras previas, en cuyos fenómenos de extrañamiento abundará el ahondamiento, es algo relativo a “la libertad de la ensambladura de sus ensambles [*Freiheit der Fügung seiner Fugen*]. Aquí se ensamblan uno con otro cuando lo que domina es el preguntar que pertenece

¹⁷²⁴ “El salto es atreverse [*Wagnis*] a una primera incursión en el ámbito de la *Historia del ser*.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 189/227. [trad. modif.]

¹⁷²⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 252/310. [trad. modif.]

¹⁷²⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 227/278. [trad. modif.]

¹⁷²⁷ Contando con otros textos heideggerianos de los años treinta en adelante que, por tanto, hablan en clave histórico-esencial, se puede afirmar que “toda genuina liberación (*echte Befreiung*) no es sin más una ruptura de cadenas ni un rechazo de obligaciones (*Bindungen*), sino que ‘antes es una nueva determinación (*Bestimmung*) de la esencia de la libertad’. De ahí la urgencia y la necesidad de distinguir entre ‘una experiencia no originaria de la libertad’ y ‘una experiencia originaria’ de la misma, en correspondencia a un ‘concepto impropio’ y un ‘concepto propio de libertad’ (*eigentliche Begriff der Freiheit*). Nos ponemos en camino de experimentar originaria y propiamente la libertad cuando la comprendemos, en tanto que ‘*Freisein für*’, como ‘mantenerse abierto *para...* por tanto mantenerse abierto *para...* dejarse determinar a sí mismo por’ (*sich offenhalten für... also sich offenhalten für..., sich selbst bestimmen lassen durch*). Con ello estamos en camino hacia la esencia de la libertad, en cuya cercanía empezamos a estar cuando, en un paso más, entendemos este ‘*offenhalten*’ y ese ‘*sich selbst bestimmen lassen durch*’ como ‘el comportamiento en relación con lo que dona lo libre’ (*das Verhalten zum Freigebenden*), con relación al cual ‘*Befreiende*’ y ‘*Freimachende*’ el sí mismo (*Selbst*) se-liga, se-obliga (*Sich-binden*). Es decir, cuando la entendemos como ‘el darse a sí mismo para sí mismo una ligazón’. [...] Pues bien, dicho prontamente, la liberación es ‘la liberación en la pertenencia al ser’. Y si, como se señala, una genuina liberación es llevada por y desde una nueva determinación de la esencia de la libertad, es esa ‘trasposición al ser’ (*die Versetzung in das Sein*) lo único que constituye ‘la esencia de la libertad’. Ahora bien, ‘*das Seyn ist das Ereignis*’ [...]. Con ello se muestra que ‘la única liberación es el acaecimiento de la libertad’ (*‘die einzige Befreiung als Ereignis der Freiheit’*).” J. M. Navarro Cordon, “Técnica y libertad”, en J. M. Navarro y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, pp. 150-1.

al llamamiento [del ser].”¹⁷²⁸ El trazado que llega hasta el ahondamiento se abre paso con ese preguntar del que pregunta por su pertenencia a lo otro que lo llama.

Por su parte, el gesto de ‘saltar dentro’ del acontecimiento propio y ‘fundar el fundamento’ (*Gründen des Grundes*), tiene que ver tanto con lo que se trata en el apartado “La esencia de la verdad” de esta sección de “La fundación”, ‘esencia’ que es la historia jamás contada del encubrimiento de la pregunta por la verdad (§§ 204-237), como con su esenciarse en lo ente en su totalidad, con volver a traer lo ente en su totalidad como ente verdadero, tal como se apuntará en el apartado “El esenciarse de la verdad como resguardo [*Bergung*]” (§§ 243-247).

La complicidad de ambos gestos se debe a su entreveramiento mutuo: el apearse de la metafísica que el ahondamiento lleva a cabo en todo lo negado vuelve sobre eso negado en la fundación para hacer pie en ello -en el acallamiento y hundimiento de la verdad- como un fenómeno positivo para la perspectiva histórico-esencial y, desde ese ‘recuerdo esencial’ de lo ya perdido, embarcarse en el intento de una filosofía venidera.

Ambos gestos están, además, entrelazados con lo otro en su mismo fuero interno: si hemos dicho que el ‘ahondamiento’ culmina el camino de la nada de los ensamblajes previos, también hay que indicar que, en cuanto rige aquí lo histórico-esencial, en ese camino vemos cómo el ‘ser-ahí’ (*Da-sein*) se apropia positivamente de ‘sí mismo’, en una pugna constante con la posibilidad de ‘estar ausente’ (*Weg-sein*). Por su parte, la positividad de la verdad, el haber de nuevo mundo con el resguardo del ente en la verdad, la positividad de ‘salvar’ lo ente, de ‘volver a traerlo’ en cuanto ente ‘verdadero’ -y, por lo tanto, como ‘otro de sí’-,¹⁷²⁹ este trazado, decimos, está a su vez atravesado por la negación del ‘abismo’ (*Abgrund*), en cuanto es un “permanecer ausente (*Weg-bleiben*) del fundamento”.¹⁷³⁰

Respecto de la positividad del ahondamiento –‘positividad’ que, en todo esto y en línea con los análisis de la propiedad de la existencia, nunca es algo producido por el movimiento mismo sino que, cuando despinata, lo hace siempre en trance de verse negada por algo previo a ese movimiento y que lo sobrepuja-, respecto de esa positividad, decimos, se repite, *suo modo*, la disyuntiva entre propiedad e impropiiedad de la existencia del proyecto ontológico-fundamental. En este caso, en el que la perspectiva adoptada arranca desde el ente en su totalidad, se trata de la disyuntiva entre el ‘ser-ahí’ (*Da-sein*) y el ‘estar ausente’ (*Weg-sein*): “El estar ausente es el título más originario para la *impropiiedad del ser-ahí*. El *estar ausente*,

¹⁷²⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 67/65. [trad. modif.]

¹⁷²⁹ Según se lee: “‘cualquier ente’ [*irgend ein Seiendes*], cuando se hace la experiencia de él sólo como verdadero es ya lo otro de sí mismo [*je schon das Andere seiner selbst ist*], no algo así como *un otro cualquiera*, como su correspondiente parte contraria, sino lo *otro* quiere decir eso que, como resguardo [*Bergung*] de la verdad del ser, deja ser al ente un ente.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 217/264. [trad. modif.]

¹⁷³⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 303/380. [trad. modif.]

visto desde el 'ahí' pertenece a él en el modo correspondiente del *emprender activamente* con lo que está meramente ahí delante [*Betreibung des Vorhandenen*]"'.¹⁷³¹

Siendo el 'estar ausente' el modo en que el ser-ahí se ausenta de sí mismo en la metafísica -estando ausente lo divino, estando ausente, por lo tanto, también lo auténticamente humano-, el 'ahí', el claro, se logra nuevamente al sustraerse de la obturación del 'emprendimiento' (*Betrieb*), al renegar del proceso de objetivación del mundo: "Pero allí donde la planta, el animal, la piedra y el mar y el cielo están siendo sin caer en la objetivación [*ohne in die Gegenständlichkeit herabzufallen*], allí impera la *sustracción* (denegación) del ser [*da waltet der Entzug (Verweigerung) des Seyns*], de este mismo en cuanto sustracción. Si bien la sustracción es del ser-ahí."¹⁷³²

La posibilidad constante de ser revocada la existencia en su propiedad persiste en el proyecto histórico-esencial pero en este punto es en el que hay un vuelco, un 'giro' alentado por 'lo propio' (*Eigentum*) que rige en el 'acontecimiento propio' (*Er-eignis*):¹⁷³³ si la 'existencia' (*Dasein*) se capta en lo totalmente otro de sí misma -la luminosidad del 'ahí' (*Da*) y la oscuridad del 'ser' (*Sein*) atravesadas mutuamente en una sobrepujanza- es preciso ese mismo atravesamiento mutuo en la impropiedad de la existencia, en su estar ausente en cuanto 'pertenece al ahí', al claro, encubriéndolo como claro. Al igual que la muerte que, siendo la muerte del dios es algo de lo ente en su totalidad, también desde aquí la entrada del 'no' en el claro viene de la 'originaria impropiedad del ser-ahí', de ese 'estar ausente' lo divino y lo humano.

Así, el gesto por el que se da con el modo propio de la existencia, su denegación de lo ya interpretado medio, es un gesto que ahora le es devuelto a ésta, en una demasía, desde lo otro oculto que anida desde siempre en lo cotidiano. Pero eso oculto es algo ínsito al 'torbellino de la caída', a la 'impropiedad del uno' que, ya captada como 'estar-ausente', es la *íntima* negación de lo propio -tal es el requisito de la 'libertad para lo propio': verse negada por y para lo otro, dejarse decir por ello-. Visto así, la 'propiedad' (*Eigentlichkeit*) de la existencia pretendía deshacerse del mundo que le daba cobijo sin 'pagar la prenda', algo que ahora el decir del ser capta como una demasía que sobrepasa 'trágicamente', diríamos, esa propiedad.¹⁷³⁴

¹⁷³¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 263/324. [trad. modif.]

¹⁷³² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 239/293. [trad. modif.]

¹⁷³³ "Lo que domina en el acontecimiento propio es eso propio que es tanto apropiación como apropiación desbordante [*Die Herrschaft der Eignung im Ereignis. Die Eignung is zumal Zueignung und Übereignung*]. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 259/320. [trad. modif.]

¹⁷³⁴ Tomamos la expresión 'pagar la prenda' en el sentido en que M. Zambrano la lleva a lo trágico: "La tragedia clásica es el género en que encuentra su madurez y su claridad última un largo delirio de siglos; por eso, el protagonista antes que ser un hombre es una estirpe; un delirio inmemorial, primera forma de memoria íntima, autobiográfica. El oficio de la pasión del hombre que entre conjuros, invocación y llanto ayuda al hombre a nacer, a ganar su soledad peculiar; esa soledad en que se es

Todo el movimiento en el que la existencia llevaba la voz cantante y se desligaba del modo impropio por la vía del tiempo, haciéndose fuerte en lo extático -aunque fuera para volver después propiamente sobre ello-, se ve desbordado ahora desde el mundo de lo ya interpretado. El proyecto como algo del comprender de la existencia¹⁷³⁵ se dice por esta vez desde la verdad, es “el proyecto de la verdad del ser”.¹⁷³⁶

Es cierto que el proyecto, en *Ser y tiempo*, está arrojado. Pero si allí esto era una ‘carga’ (*Last*), la de la ‘facticidad’, que contrarrestaba de algún modo la tendencia proyectiva y se nos presentaba como un enigma,¹⁷³⁷ ahora dicho enigma se transforma por cuanto la ‘condición de arrojado’ es aquello de entre lo ente factible en lo que queda aún ‘peso’ (*Gewicht*), una cierta resistencia a la factibilidad, y es lo que viene ahora a ser propiamente el campo mismo para el poder-ser, para la proyección: no habiendo nada en lo presente a lo que preguntar por el ser en retirada es a nuestra condición de arrojado -en términos históricos, a nuestra condición de occidentales- a lo que se le pregunta por el ser. De ese modo, en el ‘proyecto de la verdad del ser’, el ‘proyecto’ (*Entwurf*) proyecta hacia aquellos posibles negados en una historia concreta, la de la verdad y, por su parte, la ‘condición de arrojado’ (*Geworfenheit*) sólo se capta en la experiencia de un concreto olvido sobre el que se compuesto dicha historia, el ‘olvido del ser’.

Así pues, aquello que frenaba, en cierto sentido, el proyectar comprensivo de la existencia es, ahora, el puntal que posibilita un pensar dedicado al ser, un pensar que hace pie en lo tonal, en la ‘indigencia entonadora’ en el abandono del ser, indigencia en la que hay una conminación a la decisión, un llamamiento del ser en su retirarse. En este proyecto, el proyectar mismo coincide con lo proyectado. ‘No se logra nada’ (*nichts leistet*), no hay una

visto y juzgado, en que se es al mismo tiempo que el otro, que los otros, y en relación con ellos. Porque sólo atiende a su juego el que atiende al juego de los demás, al juego total. El arcaico juego infantil encierra un enigma: ‘cada cual atienda a su juego y el que no atienda pagará una prenda’... Y todos han de pagarla al fin, porque no entienden que en el juego de cada uno entra en juego todo; los otros y uno: el universo. [...] Y aun al jugar así, y al hacerlo bien, hay que pagar la prenda. Porque la prenda pagada es el inevitable sacrificio que libra de la carga heredada y de la genérica. [...] Al atender al juego total, como Antígona, se cierra el proceso trágico. El justo que paga abre el camino de la libertad. La piedad ha cumplido su oficio, por el momento. Se ha apurado el conflicto trágico; ha nacido la conciencia y con ella una inédita soledad. Entonces comienza la verdadera historia de la libertad y el pensamiento.” M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 2012, pp. 224-5.

¹⁷³⁵ “El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 169.

¹⁷³⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 248/304.

¹⁷³⁷ “El proyecto del poder-ser más propio está entregado al *factum* de la condición de arrojado en el Ahí. ¿No se torna más enigmático el ser del Dasein con la explicación de la estructura existencial del ser del Ahí en el sentido del proyecto arrojado? Efectivamente. Es necesario que dejemos salir primero a luz toda la enigmaticidad de este ser, aunque sólo sea para fracasar de un modo genuino [*echt*] en la ‘solución’ y poder así plantear de nuevo la pregunta por el ser del estar-en-el-mundo arrojado y proyectante.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 171-2.

‘fijación de la verdad en la obra’, como ocurre en el arte cuando es un origen. Se trata, en cambio, de mantener despierta la tonalidad fundamental de la contención y atender en la denegación y en lo oculto a los posibles para el proyectar. Es preciso preservar el proyecto en su condición de arrojado, de modo que en el anticiparse de la existencia, en su gesto de adelantarse hacia lo venidero, se vea devuelta al ser que la sobrepuja en una ‘contraoscilación’ (*Gegenschwung*). En este punto, nos encontramos de nuevo con el ‘giro’ (*Kehre*), con una sobrepujanza que desborda en el intento de pensar el ser: “En el comprender como proyecto arrojado se encuentra el giro, necesariamente conforme al origen de la existencia; el arrojador [*Werfer*] del proyecto está arrojado, pero sólo en el arrojo [*Wurf*] y a través de él.”¹⁷³⁸

Al proyectar, a ese ‘proyectante’, o ‘arrojador’, le viene devuelto el proyecto como algo que lo sobrecoge y que no es enteramente suyo, un desbordar desde lo proyectado de algo otro irreductible que posibilita el proyectar. Entonces, en el proyectar mismo hay un enigma, un estar expuesto a lo ente, en la intemperie, eso que comporta la noción de instancia (*Inständigkeit*) y que anidaba, bien mirado, en el comprender. Comprender, y comprenderse, es saber padecer lo otro irreductible a la comprensión: “Comprender es el llevar a cabo y el asumir por parte de la instancia que soporta el ser del ser-ahí; asumir como padecer [*Er-leiden*], donde lo que se cierra se inaugura como lo que aguanta y vincula [*worin das Sichverschliessende als Tragend-Bindendes sich eröffnet*].”¹⁷³⁹

El proyecto sigue siendo un adelantarse pero, esta vez, en cuanto ‘recuerdo que se interna’ (*Er-innerung*) en la historia de la metafísica y que pregunta en libertad, en pertenencia al llamamiento del ser, queriendo saber, por tanto, sólo de lo negado. En ese rastreo de lo negado el proyecto es ‘preparación’ (*Bereitung*) para lo venidero que ha quedado así negado. El ir hacia delante de lo futuro, la anticipación, sólo se abre paso en una profundización hacia lo de atrás. Por eso, en esta historia,¹⁷⁴⁰ los ‘futuros’ o ‘venideros’ (*Zukünftigen*), aquellos que habitan en ese preguntar referido, parando mientes en lo sido, preguntando ahí por lo negado, son los ‘herederos’ del primer inicio. Al entrar en juego la denegación, lo otro como lo íntimo de lo mío, los venideros no se ceñirán -como tampoco hace ya el pensador del tránsito- a la interpretación -al movimiento comprensivo de apropiación, *Zueignung*-¹⁷⁴¹ sino que, persistiendo en la hendidura, se dejan decir por lo

¹⁷³⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 213/259. [trad. modif.]

¹⁷³⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 214/260. [trad. modif.]

¹⁷⁴⁰ Esta oscilación entre lo venidero y lo sido es la que caracteriza a la historia como ‘retirada a lo que es dado hacer’ -o como salida hacia lo encomendado- y como entrada en lo que le ha sido otorgado o dado en herencia. Cfr. *supra*, n. 270.

¹⁷⁴¹ “El proyectarse del comprender [*Das Entwerfen des Verstehens*] tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* (*Auslegung*). En la interpretación el comprender se apropia [*eignet sich*] comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa sino que llega a ser él mismo.” M.

otro -son atravesados y sobrepujados en la apropiación de lo divino, *Übereignung*- como vía que posibilita una confrontación con el primer inicio.¹⁷⁴²

Si con la ‘apropiación’ (*Zueignung*), y la ‘elaboración’ (*Ausarbeitung*), el comprender se bastaba para que el proyecto se apoderase de su constitutiva facticidad, ahora en cambio, abierta la filosofía en el decir del ser a lo otro constitutivo, es preciso que la apropiación sea atravesada por el apropiamiento de lo otro que le sobrepasa (*Übereignung*). La tendencia a pensar que lo que sobrepasa es algo ultraterreno se puede exorcizar reparando en el contexto en el que Heidegger piensa eso desbordante del apropiar: se trata de un gesto que sobrepasa el despliegue que arranca de la existencia y que tiene que ver con el ‘giro’ metaontológico de finales de los años veinte, es decir, a partir de la problemática “que tiene como tema al ente en su totalidad”.¹⁷⁴³ Algo más adelante, en el curso del año 34, en esa misma problemática vemos que se desplaza el ‘foco de la demasía’ desde la existencia, que para la metaontología era una trascendencia ‘exuberante’ que desbordaba al ente¹⁷⁴⁴ y, así, le daba entrada en un

Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 172. Por su parte, “[l]a interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión [*als Verständniszueignung*], se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respeccional ya comprendida.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 173-4.

¹⁷⁴² “El llevar-a-la-luz este [primer] inicio tiene que renunciar primeramente a poner todo eso [la *alétheia* como algo del *lógos*; el *noein* como *phýsis*] en juego como medio de interpretación [*Aulegungsmittel*], lo cual sólo ha tenido lugar desde lo indomeñable del inicio [*Nichtbewältigung des Anfangs*] y con el hundimiento de la *alétheia*: el *noein* como *nous* del *idein* de la *idéa*, lo *koinón* y el *lógos* como *apóphansis* de las *kategoríai*. En la confrontación con el primer inicio [*Auseinandersetzung mit dem ersten Anfang*], en cambio, la herencia se convierte justamente en herencia, y los venideros se convierten justamente en los herederos.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 166/197-8. [trad. modif.] De ahí que los venideros no salten de lo metafísico a un ámbito vacío para el nuevo mundo sino que se vuelvan sobre lo sido para llevar delante lo que permanecía inaparente en el aparecer para la mirada metafísica. Son, por eso, eminentemente históricos: “¿Con qué tiene que alzarse el saber del que verdaderamente sabe? Con el conocimiento *propiamente histórico* [*Mit dem eigentlichen geschichtlichen Erkenntnis*]; es decir, con el saber del ámbito y con el permanecer dentro de él (preguntando), de ese ámbito desde el que se decide la historia futura. Este conocimiento histórico no consiste en la fijación y descripción de los estados actuales ni en los archivos de sucesos y en la conservación de sus propósitos y pretensiones. Este saber sabe las horas del acaecer [*Geschehen*], sólo conforma la historia. *Nuestra hora es la época del ocaso* [*Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs*]. Ocaso [*Unter-gang*], dicho en un sentido esencial, es la marcha [*Gang*] hacia la preparación callada [*verschwiegenen Bereitung*] de lo venidero, del instante y del sitio en los que cabe la decisión sobre la venida y ausencia de los dioses.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 318/396-7. [trad. modif.] Sobre esta condición occidental: “Así pues, se trata de pensar en despedida del lugar de estancia de la metafísica, presintiendo ya la apertura del lugar desde el cual se reabre *un mismo territorio*, Occidente, reconfigurado en su determinación más propia, como ‘camino al ocaso’ (*Unter-gang*), esto es, camino de regreso al fondo (*Rückgang in den Grund*) de la metafísica.” M. J. Callejo, “Heidegger y la otra historia de Occidente, Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 27, 1993, p. 106.

¹⁷⁴³ M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 184.

¹⁷⁴⁴ Recordemos: “El *Dasein* es en sí *sobreabundante* [*überschüssig*], es decir, determinado mediante una insaciabilidad primaria respecto de todos los entes”. M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 225.

mundo -a eso se le llamaba allí 'historia originaria'-.¹⁷⁴⁵ En ese desplazamiento, nos encontramos ahora con esta 'apropiación desbordante' (*Übereignung*) en el gesto que desde la totalidad del ente le viene a la existencia: "por cuanto a nuestro ser le pertenece estar expuesto y el éxtasis en el ser [*Ausgesetztheit und Entrückung in das Sein*], precisamente también en el ser del ente que no somos nosotros mismos, la entrega [*Überantwortung*] al ser dice tanto como la apropiación desbordante [*Übereignung*] al ser del ente en su totalidad."¹⁷⁴⁶ Siendo algo del ente en su totalidad, esta 'apropiación desbordante' acontece en ese terreno, ignoto para el discurso filosófico dominante, que es la tonalidad.

La trasposición de la 'apropiación' por la 'apropiación desbordante' es el desplazamiento hacia la tonalidad como 'lo que transpone' (*Versetzende*) al hombre. Yendo por un momento a las anotaciones a "¿Qué es la metafísica?", se apunta ahí algo que, leído en clave historico-esencial, vuelve sobre esa 'indiferencia' (*Gleichgültigkeit*) respecto de lo ente de la que se habla en la lección del año 29, en la que nos sume la angustia y que escinde al ser-ahí de esas cosas que "se vuelven hacia nosotros": "Aquí, en la conmoción que atraviesa todo este estar en suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí [*nur das reine*

¹⁷⁴⁵ "[L]a transcendencia tiene su posibilidad en la unidad del impulso extático. Este impulsar los éxtasis que se temporalizan es, como tal, el desbordamiento [*Überschwung*], teniendo en cuenta todo ente posible, de lo que puede entrar fácticamente en un mundo [*was da faktisch in eine Welt eingehen kann*]. [...] [S]ólo en la medida en que algo como la oscilación extática [*ekstatische Schwingung*] se temporaliza en cada caso como una temporalidad, ocurre el ingreso en el mundo. El ingreso en el mundo se fundamenta en la temporalización de la temporalidad [*Zeitigung der Zeitlichkeit*]. Que hay algo así como temporalidad es el factum originario [*Urfaktum*] en sentido metafísico. El ingreso del ente en el mundo es la historia originaria [*Der Welteingang von Seiendem ist die Urgeschichte schlechthin*]." M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, pp. 242-3.

¹⁷⁴⁶ M. Heidegger, *GA 38: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, p. 162. Interesa, además, seguir aquí cómo está conectada esta apropiación desbordante con la instancia y con el sí mismo. Leemos: "Por cuanto el hombre está expuesto [*ausgesetzt*] en el ente, extasiando [*entrückt*] desde el ente y, en cuanto es un ente histórico, está extendido [*erstreckt ist*], sólo en eso, puede ser él, mientras esté [*steht*] en esa exposición, estando a favor o en contra de lo que esté y, así, consistir [*besteht*] en el ser que él es. Este consistir, soportar y perseverar [*Bestehen, Aus- und Durchstehen*] el ser al que estamos entregados, el estar [*Stehen*] en el ente en cuanto tal, lo llamamos la 'instancia' [*Inständigkeit*]. El ser del hombre en cuanto histórico no tiene su duración en cuanto éste meramente ahí delante [*vorhanden*], como ocurre con otros entes, sino que la tiene mientras persevere estando expuesto a su ser y se fundamente en la resolución. La instancia es el modo y la manera en que consistimos [*bestehen*] en nuestra correspondiente determinación [*Bestimmung*]. La instancia es un carácter del cuidado, pero que no coincide sin más con su esencia completa. Por cuanto el hombre se esencia en el ser pero en una relación abierta [a lo otro] de apropiación desbordante y de alienación [*Übereignung und Entfremdung*], le pertenece el carácter del sí mismo [*Selbst*]. [...] 'La existencia es cada vez la mía' [*Dasein ist je meines*] sólo quiere decir que mi ser está apropiado y desbordado por el convivir con otros y para otros [*dass mein Sein dem Miteinander und Füreinander übereignet ist*]. Yo soy mismidad sólo cuando soy históricamente, en la resolución por la historia. No es una casualidad que el aislamiento supremo y más intenso del ser sí mismo en la existencia cada vez propia ocurra en la relación con la muerte, en la que se hace patente el estar expuesto más amplio, el éxtasis más duro y la extensión más profunda del hombre en el ser y, con todo ello, la originaria expropiación de todo lo del yo [*die ursprüngliche Enteignung aller Ichheit*]." M. Heidegger, *GA 38: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, pp. 163-4.

Da-sein... ist noch da].”¹⁷⁴⁷ En ese contexto, en el que reina la nada, es ésta la que delimita a la existencia en su trascendencia: ‘estar inmerso en la nada’, entonces, es ‘estar más allá de lo ente’¹⁷⁴⁸ y, de ahí, que se afirme que “[s]in el originario carácter manifiesto de la nada [*ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts*] no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna.”¹⁷⁴⁹

Recordando el final de la lección, se insistía allí, en tono metaontológico, ciertamente, que la ciencia “vive de la metafísica”¹⁷⁵⁰ y se conminaba a una reconsideración acerca de lo científico, que se había salido de su ámbito de actuación: “La filosofía nunca puede medirse por el baremo de la idea de la ciencia”, se decía.¹⁷⁵¹ Se barruntaba, además, una vía para darse genuinamente lo filosófico a partir del susodicho despuntar de la nada. Así, la filosofía, que “sólo se pone en marcha por medio de un salto particular [*Einsprung*]”, precisaba para ese salto un “darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, tanto abandonarse a la nada [*Sich loslassen in das Nichts*]” como, a la vez, “dejar también que sigamos siempre en suspenso [*Ausschwingenlassen dieses Schwebens*] a fin de que vuelva a vibrar [*zurückschwinge*] siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica”.¹⁷⁵² Se trataba, entonces, de sostenerse en ese “[e]stamos suspensos’ en la angustia [*wir ‘schweben’ in Angst*]”,¹⁷⁵³ y diciendo eso, se declaraba, así pues, aun sin hacerlo explícitamente, que estamos en un tiempo transitorio, previo a ese salto y en el que, ‘entretanto’, es la nada en la angustia, su ‘aperturidad’ o ‘carácter manifiesto’, lo que posibilitaba la libertad y el sí mismo.

Pues bien, en los *Aportes* el ‘entretanto’ (*Inzwischen*) del tránsito se entiende como intimidad ser y nada a la vez –“el ser (es decir, la nada) es el entretanto para el ente y para la divinización y nunca puede ser una ‘meta’-”,¹⁷⁵⁴ y dicha intimidad queda localizada en lo tonal. En lo que tiene de oscuridad, de ocultamiento, en definitiva, de ‘ser, es decir, nada’, el acontecimiento propio acontece propiamente en lo tonal. Leyendo en las anotaciones a “¿Qué es metafísica?”: “La tonalidad, empero, es propiamente el acontecer propio del

¹⁷⁴⁷ M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 100.

¹⁷⁴⁸ “Estando inmerso en la nada [*Sich hineinhalten in das Nichts*], el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente [*Dieses Hinaussein über das Seiende*] es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el Dasein no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada [*im vorhinein in das Nichts hineinhalten*], nunca podría actuar [*verhalten*] ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo.” M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 102.

¹⁷⁴⁹ M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 102.

¹⁷⁵⁰ M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 105.

¹⁷⁵¹ M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 107.

¹⁷⁵² M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 108.

¹⁷⁵³ M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 100. La pregunta, entonces, era la que se reflejaba en una anotación del año 49 relativa al ser-ahí como ‘estar inmerso en la nada’ (*Hineingehaltenheit in das Nichts*): “¿quién mantiene originariamente [*wer hält ursprünglich*]?” M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 102 n.

¹⁷⁵⁴ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 219/267. [trad. modif.]

hombre en el entretanto [*Inzwischen*] y así la apropiación desbordante en lo más oculto y lo más cercano [*die Übereignung in das Verborgenste und Nächste*] – el ser-ahí.”¹⁷⁵⁵

Si recuperamos el contraste con la Ontología fundamental, no cabe pensar ya, a tenor del desplazamiento ocurrido, que el ‘comprender la llamada’ del sí mismo ‘pueda, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado’, como leíamos en *Ser y tiempo*. Comprender es un estar expuesto a ‘lo otro’, eso que llama en la tonalidad fundamental. El ‘aparearse de’ (*Absprung*) lo metafísico no es un gesto de recogida sobre sí de la existencia sino de apertura a eso otro: en el ‘arrojarse al ser-ahí’ (*Sichwerfen ‘in’ das Da-sein*), “el sí mismo ‘se’ apropia ‘a sí’ en el salto y, sin embargo, esto no es ningún crear absoluto sino, al revés, se inaugura *abismalmente* la condición de arrojado del arrojarse y del que proyecta [*Es eröffnet sich die Geworfenheit des Sichwerfens und des Werfers abgründlich*], algo totalmente distinto a la finitud referida a lo creado que está meramente ahí delante [*vorhandene*] y al producir del demiurgo [*Erzeugen des Demiurgen*].”¹⁷⁵⁶ Visto desde la ‘instancia’ (*Inständigkeit*), la mismidad no sólo remite a una ‘apropiación’ (*Zueignung*) del comprender de la existencia sino que es preciso captar el ‘giro’ de vuelta que nos sobrepasa, captar que “el fundamento para la pertenencia al ser incluye la apropiación desbordante (con instancia) [*Übereignung (inständliche)*]. Apropiación desbordante sólo donde antes constantemente apropiación [*Über-eignung nur, wo zuvor und ständig Zu-eignung*]. Ambas, empero, desde el acontecer propio del acontecimiento propio.”¹⁷⁵⁷

Lo que nos interesa resaltar aquí es que la existencia moderna, llamándose a sí misma, tal como ocurría en *Ser y tiempo*, parecía tener el ‘poder’ de desligarse del mundo y ahora vemos que es el mundo, como algo ya no familiar, como inhumano inhabitable para el hombre, y, por eso, como algo relativo al ser en su extrañeza, el que se desembaraza de esa existencia. El testimonio de dicho gesto en todo lo mundano es la expulsión de lo propiamente humano al desierto del mundo de la técnica, la disolución del hombre como ente entre todo lo ente, indiferenciado de ello; no hay, por tanto, un criterio, una palabra con la que hacerle frente a lo ente en medio de lo ente, que es lo que se precisa para seguir hablando de la existencia y del ‘logos originario’ de la filosofía. Sin habitación en el mundo, no se puede hablar de lo humano y tampoco se puede de lo divino: tan menesteroso es uno como el otro, tanto lo divino como lo humano, de que el mundo sea habitable –*êthos anthrópo daímon-*, o sea, de estar al amparo de lo silente de un lenguaje que, como ya se ha dicho, “es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre”.¹⁷⁵⁸

¹⁷⁵⁵ M. Heidegger, *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, p. 431.

¹⁷⁵⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 247/303-4. [trad. modif.]

¹⁷⁵⁷ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 258/317. [trad. modif.]

¹⁷⁵⁸ M. Heidegger, “Carta sobre el ‘humanismo’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 296. *Cfr. supra*, la cita que remite a la n. 1209.

El carácter del ser-ahí de habitar en el ‘entre’, entre lo divino y lo humano, es el tema de una filosofía que, en clave histórica, se ve ‘forzada por la verdad misma’ a tener que decir el ser, forzada en este caso por el ‘hundimiento’ de esa verdad, sostenido por el lenguaje, por el discurso metafísico. Ese discurso, la operación que hay ahí de una separación e intento de asimilación de lo otro -lo que veíamos que habría ocurrido entre el mito, la filosofía y la ciencia- es el fenómeno sobre el que vuelve el proyecto histórico-esencial. Lo que se aclara en ese volver sobre el asunto es que la existencia, el ser-ahí, es en primer término relación a la ‘apertura del ente en su totalidad’, relación que habilita a reclamar de nuevo la legitimidad de un decir del ser que no es el de los hombres¹⁷⁵⁹ ni el de los dioses.¹⁷⁶⁰ Y se aclara, además, que con esta nivelación de lo humano -ya como inhumano ‘animal tecnificado’- periclitata una cierta noción del hombre que había borrado al ser del discurso filosófico que llevaba la metafísica:

“la meditación sobre el ahí como *claro* para el ocultarse (para el ser) tiene que dejar barruntar lo decisiva que es la relación del ser-ahí con el ente en su totalidad, porque el ahí sostiene [*aushält*] la verdad del ser. En esta perspectiva, el ser-ahí, que no tiene ningún lugar en el que pueda hospedarse [*selbst nirgendwo unterbringbar*], se ausenta [*rückt... weg*] de la relación con el hombre y se desvela [*enthüllt sich*] como el ‘entre’ que se despliega desde el ser mismo como el ámbito de apertura que despunta dentro de él para el ente [*als der offene Hereinragungsbereich für das Seiende*], ámbito en el cual el ente se vuelve a poner [*auf sich selbst zurückstellt*].”¹⁷⁶¹

Si el ser-ahí, en su despedida del hombre, despunta como el ‘entre’ que hay en medio de lo divino y lo humano -lo que no deja de ser, nuevamente, la acreditación de cierta ‘primacía’ (*Vorrang*) que se daba dentro, barrenándola, de la distinción tradicional de lo óntico y lo ontológico, tal como pensamos que ocurría en *Ser y tiempo*- es porque, decimos, es el ‘entre’ en el que median la ‘apertura’ para lo ente en su totalidad y el ‘cerrarse’ del ser, reservándose en su denegación, la luz del claro y la oscuridad del ocultamiento. El ente que es el hombre sigue siendo el lugar asignable al ser-ahí, pero es algo por llevarse a cabo, un logro de la existencia en trato con el ser, y no algo que vaya de suyo: “el ente es el *ser-ahí* en cuanto fundamento de un determinado y venidero ser humano, no ‘del’ hombre en sí”.¹⁷⁶² Lo que

¹⁷⁵⁹ “Sólo aparentemente se cumple el acontecimiento propio a través del hombre, en verdad el ser humano acaece como histórico por medio del acontecer propio que exige al ser-ahí de este o de aquel modo.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 195/235-6. [trad. modif.]

¹⁷⁶⁰ “Pues nunca es el ser una determinación del dios mismo, sino que el ser es aquello que el divinizar del dios necesita para permanecer, sin embargo, completamente diferenciado de ello.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 198/240. [trad. modif.]

¹⁷⁶¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 244/299. [trad. modif.]

¹⁷⁶² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 245/300. [trad. modif.]

aquí trasparece, a partir de la experiencia del mundo como inundo, es “la opinión errónea de que el ser-ahí sería captable sólo en esta referencia al hombre”.¹⁷⁶³

Se abre, desde aquí, una perspectiva distinta en lo relativo al ser, la que tiene que ver con ‘lo propio’ (*Eigentum*), que decíamos que rige en la expresión ‘acontecimiento propio’ (*Ereignis*) y desde la que poder pensar de nuevo el sí mismo del ser-ahí, atravesado necesariamente por lo otro del estar-ausente. A esta altura del texto, la tarea es similar a la de la Ontología fundamental de *Ser y tiempo*, al menos en lo relativo a tener que ir desde la cotidianidad en su impropiedad -conviviendo en medio de la producción acelerada del ‘emprendimiento’ (*Betrieb*)- hacia lo propio de la existencia, que ahora puede verse como el camino desde el estar-ausente del ser-ahí en el mundo de la técnica hacia lo que era el poder-ser-sí-mismo, hacia la mismidad. Una mismidad en la que el gesto de apropiación está atravesado por lo ausente -un ‘ya no’ o ‘todavía no’- como algo del ser -‘ausencia’, por tanto, entendida según lo que decíamos que es un ‘estar a distancia’ (*weg*), y no como la contraparte de la ‘presencia’ o ‘asistencia’ (*Anwesenheit*), no como *Abwesenheit*.

En la Ontología fundamental, el sí mismo, es decir, la ‘resolución precursora’, se apropiaba (*zueignen*) para sí lo cadente del mundo: “La resolución hace suya en la forma propia la no-verdad [*Sie eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu*].”¹⁷⁶⁴ En la perspectiva histórico-esencial, ese gesto se ha convertido en una desposesión, en una liberación y libertad en la pertenencia a lo otro ausente, eso que Hölderlin pensaba en la huida de los dioses y que estaría apuntando a una pertenencia a la nada, íntima al ser: “La mismidad es la pertenencia a la intimidad del conflicto como el polemizar del acontecer propio [*Selbstheit ist Zugehörigkeit in die Innigkeit des Streits als Erstreuung der Ereignung*].”¹⁷⁶⁵

Todo posible despliegue del ser-ahí en su ahí, en el claro, todo intento de apropiarse como sí mismo lleva a primer término el conflicto, de modo que el ‘clarear del claro’ es sobrepujado como algo para, o ‘por mor de’, el ocultamiento. A esa doblez de cada gesto está unido el sí mismo, desde el momento en que “el origen del sí mismo es la *propiedad* [*Eigen-tum*].”¹⁷⁶⁶ es decir, que “el ser-ahí sólo viene a sí mismo cuando la apropiación de sí en la pertenencia sea a la vez apropiación desbordante en el acontecimiento propio [*zu sich selbst kommt das Dasein erst, indem die Zu-eignung in die Zugehörigkeit zugleich Über-eignung wird in das Ereignis*].”¹⁷⁶⁷ Si antes se decía que la ‘permanencia’ del ser-ahí remitía a la ‘singularidad’, eso se entiende ahora referido al claro mismo: la permanencia del claro arraiga en la

¹⁷⁶³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 244/299.

¹⁷⁶⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 316.

¹⁷⁶⁵ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 261/322. [trad. modif.]

¹⁷⁶⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 259/319-20. [trad. modif.]

¹⁷⁶⁷ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 259/320. [trad. modif.]

‘incomparabilidad’ y extrañeza del ser -“El *ser*-ahí, la permanencia del ahí [*Da-sein – Beständnis des Da*]”-.¹⁷⁶⁸

Lo que el acontecimiento propio posibilita a partir de la demasía del ser, de la entrada de lo extraño como lo que otorga permanencia al claro, o también, la persistencia de un ‘misterio’ (*Geheimnis*) en lo ente que comparece en el claro -un misterio ‘que hace señas resonando’, se decía antes-, eso, es lo que se recoge en las ‘ensambladuras’ (*Fügungen*), como ordenación que no cae exclusivamente del lado de la técnica sino en complicidad con aquello que es del ser. Es decir, que esas demasías que despuntan en lo metafísico son una reclamación en favor de lo oculto y una denuncia, a la vez, de la parcialidad del sistema, en cuanto marco de interpretación cerrado sobre una lógica ‘carente de necesidades’. En esas demasías, por su parte, hay voces que claman por aquello a lo que se le hacía un ‘sitio’ concreto en lo más temprano del primer inicio del pensar, lo que hemos visto que es la raigambre de la polis en lo *hypsípolis-ápolis* (en cuanto ese conflicto, la polis es el ‘sitio de la historia’, tal como piensa Heidegger),¹⁷⁶⁹ algo del modo ‘auténtico’ (*echt*) de la existencia griega, mientras se rigió por el entreveramiento de *téchne* y *díke*.¹⁷⁷⁰

¹⁷⁶⁸ *Ibid.* [trad. modif.]

¹⁷⁶⁹ En unas notas heideggerianas que, tal como nos dice su editor, F.-W. von Herrmann, corresponderían al apartado “La esencia de la verdad” de la sección “La fundación” de los *Aportes*, y que se publicaron en *Heidegger Studies*, 18, 2002, pp. 9-19, con el título “Das Wesen der Wahrheit. Zu ‘Beiträge zur Philosophie’”, en relación a la interpretación de la “*alétheia* como ‘apertura’ [*Offenheit*]” se dice, en la p. 11: “¿Por qué esta interpretación no avanza? ¿Es un mero asunto del uso de la palabra? Porque se toma el desocultamiento como algo relativo a las cosas. Por tanto, lo abierto y lo cerrado puede de primeras considerarse como una relación entre cosas: abre la ‘puerta’. Pero el desocultamiento [*Unverborgenheit*] dice, sin embargo, ocultación y desocultación [*Verbergung und Entbergung*], sustraer y donar [*Entziehen und Schein*] o, igualmente, ¡ser y devenir!. *Lo inhóspito y lo hogareño* [das Unheimliche und das Heimische]. ¿Se debe desde esta perspectiva plantear la *alétheia*? ¿Qué indicio histórico tenemos de que eso es así? ¡La *alétheia* como una diosa! ¡*díke* y la llave! ¡*phýsis krúptesthai philei*! [...] ¿Qué se extrae de esto para la caracterización de la fundación del ahí como un ‘lugar abierto’ [*Gründung des Da- als ‘offene Stelle’*] ¡El ‘entretanto’ [*das ‘Inzwischen’*]! ¡lo amenazante [*Die Un-heimlichkeit*]! ¡la indigencia! en la esencia del ser mismo.

‘Errancia’ – lo desamparado [<i>das Un-eingerichtete</i>]:		<i>pantopóros</i>	<i>hýpsos</i>
¡cercanía y lejanía del fundamento!		<i>áporos</i>	<i>apó</i> ”

¹⁷⁷⁰ De los párrafos que tratan de la noción de *to deinótaton* y de “los dos sentidos de *deinón*”, extraemos lo siguiente: “La violencia, es decir, lo violento dentro de lo cual se mueve la acción [*Tun*] de la actitud violenta, constituye el ámbito entero de la maquinación [*Machenschaft*] (*tó majanóen*) delegada a él. No tomamos la palabra ‘maquinación’ en sentido peyorativo. Ella nos sugiere algo esencial que nos brinda el vocablo griego *téchne*. [...] Traducimos *téchne* por ‘saber’ [*Wissen*]. [...] En el auténtico sentido de la *téchne*, el saber es justamente un mirar más allá, inicial y constante, que traspasa lo que cada vez está meramente ahí delante. [...] El saber es el poder-poner-en-obra el ser, como ente que es de este o de aquel modo. [...] [L]a *téchne* [...] es la sabia victoria del ser previamente cerrado, llevado al ente en cuanto aparecer. Del mismo modo como el *deinón*, en tanto actitud violenta [*Gewalt-tätigkeit*], reúne su esencia en la palabra griega básica *téchne*, aparece también el *deinón*, entendido como la fuerza sometedora [*Überwältigende*], en otro vocablo griego fundamental: *díke*. Lo traducimos por ‘ajuste’ [*Fug*]. Entendemos esto en primer lugar en el sentido de ensamble y estructura [*Fuge und Gefüge*]; en segundo lugar como

En la constelación terminológica del acontecimiento propio, que haya de nuevo ‘historia’ para el hombre, que haya ente que pueda decirse que es ‘verdadero’, pasa por esa constante latencia de una demasía, de ese ‘misterio’ que llega con la ‘apropiación desbordante’. Apropiación ésta que ya hemos visto que remite a la tonalidad ‘divina’, pues que es ahí donde se ‘rasga’ el claro, decidiendo así el respecto que dirime qué es ente y qué no lo es, vibrando en la mismidad del ser-ahí.¹⁷⁷¹ En el apearse de la metafísica hay, ciertamente, un desligarse del ‘estar ausente’, inmerso ahí el hombre en el trato más inmediato con lo ente en su factibilidad. La tarea parece, por momentos, que es la de desanudar el mecanismo de obturación con que el ‘estar ausente’ impide al ser-ahí ser sí mismo: en efecto, si al ser-ahí le corresponde un ‘soportar’ (*ausstehen*) por el que el ser se acredita en el claro como ocultarse, al ‘estar-ausente’ (*Weg-sein*) le corresponde ese ‘emprender’ (*betreiben*) con el que mantendría al ser en el olvido,¹⁷⁷² por cuanto el emprender es un “*apartar el ser [Abdrängung des Seyns]*”.¹⁷⁷³

Entonces, el asunto parece que va de ‘mantenerse en la instancia’, en la exposición a la totalidad del ente, de lo suyo extraño, preservando una distancia respecto de lo ausente para que ‘el hombre venga a ‘sí’ históricamente: “La propiedad como dominio de lo propio es el acaecimiento de la apropiación y de la apropiación desbordante ensambladas en sí [*Das Eigen-tum als Herrschaft der Eignung ist Geschehnis der in sich gefügten Zu- und Übereignung*].

ensamblaje [*Fügung*], como la prescripción que la fuerza sometedora da a su imperar; finalmente, lo entendemos como la estructura que, ensamblando, fuerza a insertarse en el ensamblaje y a ensamblarse [*das fügende Gefüge, das Einfügung und Sichfügen erzwingt*]. [...] [L]a *téchne* se pone en marcha contra la *dike*, la cual, a su vez, entendida como lo que ensambla, dispone [*verfügt*] de toda *téchne*. El mutuo enfrentamiento *es*, pero sólo es en cuanto ocurre lo más pavoroso, el ser humano, siendo el hombre, en esencia, historia.” Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 146-8. [trad. modif.]

¹⁷⁷¹ La ‘fijación de la verdad’ en la figura, en el conflicto mundo-tierra, precisa del ‘rasgo’ como criterio de ordenación que mantiene en vilo ese mundo erguido en y por el conflicto. Abundando en lo que veíamos previamente en torno a la ‘figura’ (*Gestalt*): “El ser-creación de la obra significa la fijación de la verdad en la figura. Ella es el entramado [*Gefüge*] por el que se ordena [*sich fügt*] el rasgo [*Riss*]. El rasgo así entramado es la disposición [*Fuge*] del aparecer de la verdad. [...] El ser-creación se ha desvelado como esa fijación del combate en la figura por medio del rasgo.” M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 55-7. Este rasgar que atraviesa lo ente, ordenándolo bajo un criterio, es, según creemos, el mismo gesto que se piensa en relación a lo divino: “El acontecimiento propio y su ensamblarse [*Das Er-eignis und seine Erfügung*] en la abismosidad del espacio-tiempo es la red [*Netz*], de la que pende el último dios para rasgarla [*zerreißen*] y finiquitarla en su singularidad, divina e insólita, como lo más extraño en todo lo ente.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 216/263. [trad. modif.]

¹⁷⁷² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 245/301. [trad. modif.]

¹⁷⁷³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 246/301. [trad. modif.] En este mismo sentido: “El estar-ausente como desmentido [*Verleugnung*] del estar expuesto [*Ausgesetztheit*] a la verdad del ser.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 248/304. [trad. modif.]

La instancia en este acaecimiento de la propiedad posibilita que el hombre venga a 'sí' históricamente y sea 'cabe sí' [*geschichtlich zu 'sich' zu kommen und bei-sich zu sein*].¹⁷⁷⁴

Sin embargo, lo que el giro nos ha dejado patente es que es desde la ausencia desde donde puede el hombre quizá entrar en una historia. De ahí que, a renglón seguido de lo que acabamos de leer, se vuelva a dar un vuelco a la relación desde el lado de lo oculto: "Y sólo este 'cabe sí' es el fundamento suficiente para asumir verdaderamente el 'para otro' [*Und erst dieses Bei-sich ist der zureichende Grund, um das Für Andere wahrhaft zu übernehmen*]."¹⁷⁷⁵

Este 'para otro' no es, en realidad, un gesto posterior al de apoderarse el ser-ahí a sí mismo y, ya asegurado, poder enfocar en lo demás. Dado su carácter 'fundamental', en el 'cabe sí' en el hombre 'histórico' hay ya una denegación constituyente de la mismidad. El gesto último que hace posible la mismidad es algo que le viene de fuera, que ya estaba en 'lo meramente ahí delante' (*Vorhandene*), en el 'emprendimiento' (*Betrieb*), en la 'factibilidad' (*Machenschaft*) y en la 'vivencia' (*Erlebnis*), fenómenos todos que testimonian todo lo perdido, es decir, el ser (en su abandono), lo divino (en su ausencia), el sentido (en el apremio de notar su falta) y el mundo (en la devastación de todo lo ente). Es preciso, entonces, atender a ese 'estar ausente' en su condición de 'falta de indigencia' como algo del ser-ahí. Atendiendo, por ejemplo, a cómo se 'reconduce' la vía de la 'temporalidad' (*Zeitlichkeit*) de la existencia a partir de la experiencia cotidiana de la muerte como negación de lo extático y, de ese modo, como acreditación de la ausencia en el ahí: "Cuando el tiempo, en cuanto temporalidad [*Zeitlichkeit*], es éxtasis [*Entrückung*], entonces aquí el 'fin' es un no y otro de este éxtasis, una remoción [*Verrückung*] completa del ahí en cuanto tal en la 'ausencia' ['Weg']".¹⁷⁷⁶

El gesto de salirse de lo impropio se ve sobrepasado por eso impropio que, visto histórico-esencialmente, es la historia del ser en su ausentarse. La cotidianeidad de la existencia, la impropiedad del uno que alivia la carga de la existencia de 'tener que ser', es la ausencia misma, "lo completamente otro del ahí".¹⁷⁷⁷ En esta perspectiva, lo propio de la existencia, la mismidad del ser-ahí es 'por mor de' la impropiedad y la ausencia, siendo éstas como son, relativas al ser: "Lo que aquí como el más propio estar oculto está dentro del ahí, la relación de intercambio del ahí, vuelto hacia lo ausente [*der Wechselbezug des Da zu dem ihm zugekehrten Weg*], es el reflejo del giro [*Widerschein der Kehre*] en la esencia del ser mismo. Cuanto más

¹⁷⁷⁴ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 260/320. [trad. modif.]

¹⁷⁷⁵ *Ibid.* [trad. modif.]

¹⁷⁷⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 263/324. [trad. modif.]

¹⁷⁷⁷ La ausencia (*Weg*) como posibilidad constante no remite a "la mera ausencia [*Abwesenheit*] de algo que antes estuviera meramente ahí delante sino que es lo completamente otro del ahí [*das völlig Andere des Da*], completamente oculto para nosotros, pero *en este* estado de ocultamiento es algo perteneciente esencialmente al ahí y está también en la instancia junto con el ser-ahí [*in der Inständigkeit des Da-seins mit zu bestehen*]." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 263/324. [trad. modif.]

originariamente se hace la experiencia del ser en su verdad, tanto más profundamente es la *nada*, como el abismo al borde del fundamento [*als der Abgrund am Rande des Grundes*].”¹⁷⁷⁸

Esta inserción íntima de la ausencia en el ámbito de lo fundamental es la vía que enlaza el ‘ahondamiento’, el dejar que algo llegue al fundamento, el ‘salto de’ lo metafísico, con la ‘fundación’, el fundar del fundamento, el ‘salto dentro’ del esenciarse de la verdad del ser. Lo que la mismidad desvela al apearse de lo metafísico es, paradójicamente, que tiene que saltar dentro de aquello de lo que se apeaba. Es decir, que “el venir-a-sí [*Zu-sich-kommen*] es [...] la asunción de la pertenencia a la verdad del ser, el salto dentro del ahí [*Übernahme der Zugehörigkeit in die Wahrheit des Seins, Einsprung in das Da*].”¹⁷⁷⁹ Si bien ahora, que se tiene noticia de la ‘historia oculta’ que hay en lo metafísico, se salta dentro de eso a sabiendas de que, tanto el fundamento como la verdad son, esencialmente, conflicto. Ambas son ‘palabras esenciales’ para el pensar –‘fundamento’ y ‘verdad’-, que tiene que pensarlas en su historia.

Así pues, a lo que se atiende en el pensar histórico-esencial, hablando ya no de ‘esencia’ (*Wesen*) sino de ‘esenciarse’ (*Wesung*), no es a la tendencia ‘hasta el infinito y más allá’ de lo lógico, diríamos,¹⁷⁸⁰ no se trata de una lógica más abarcante que la lógica formal, sino que se atiende a lo concreto de esta historia en la que estamos de lleno, una historia de la verdad, que también es ‘historia del ente’,¹⁷⁸¹ por mucho que sea la historia de una ausencia. Ciertamente, esa historia oculta, acallada, que es la de Occidente, es, sobre todo, la historia de una ‘crisis’ de la verdad como *alétheia* –“la crisis de su historia en Platón y Aristóteles, la última irradiación y el pleno hundimiento”-,¹⁷⁸² en cuyo despliegue, diciendo ‘toda la verdad’, además de captar su arrinconamiento en la ‘corrección’, se tiene que captar el

¹⁷⁷⁸ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 263/325. [trad. modif.]

¹⁷⁷⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, pp. 260/320. [trad. modif.]

¹⁷⁸⁰ Heidegger comenta las reservas con las que hay que leer este término: “Pero aquí, en esto que es lo más extremo, la palabra tiene que hacer violencia, y esenciarse [*Wesung*] no debe nombrar nuevamente algo que esté *más allá* [*über... hinaus*] del ser sino llevar a palabra lo suyo más interno, el acontecer propio, esa mutua sobrepujanza del ser y del ser-ahí en el que no se trata de dos polos ahí delante [*vorhandene Pole*] sino del puro dar de sí [*Erschwingung*].” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 234/286-7. [trad. modif.]

¹⁷⁸¹ “La ‘esencia’ ya no es más *koinón* y *génos* de la *ousía* y del *tóde ti* (*hékaston*), sino esenciarse [*Wesung*] como el suceso [*Geschehnis*] de la verdad del ser y, ciertamente, en su historia completa, que incluye el correspondiente resguardo [*Bergung*] de la verdad en el ente. Pero, como la verdad tiene que fundarse en el ser-ahí, el esenciarse sólo puede lograrse en la estabilidad [*Beständigkeit*] que, con el saber así determinado, soporta al ahí. La esencia como esenciarse no es nunca algo sólo representable [*vorstellbar*] sino que sólo se capta en el saber de la espaciotemporalidad de la verdad y en su correspondiente resguardo [*Wissen der Zeit-Räumlichkeit der Wahrheit und ihrer jeweiligen Bergung*]. El saber de la esencia [*das Wesens-Wissen*] exige y es él mismo el salto [*Einsprung*] al ser-ahí. Por eso no puede alcanzarse desde una consideración meramente *genérica* de lo dado ni en la interpretación ya consolidada que hace ésta.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 234/287. [trad. modif.]

¹⁷⁸² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 270/334.

desfondamiento del fundamento, que es lo que hay que aprender también de esta historia: saber del abismo como “el permanecer ausente [*das Weg-bleiben*] del fundamento.”¹⁷⁸³

Sobre la historia de la verdad se ha venido ya hablando, mal que bien, en torno a los que serían los dos puntales de la metafísica: Nietzsche y Platón.¹⁷⁸⁴ Ya se hablado de cómo la afirmación de la vida, en uno,¹⁷⁸⁵ y de cómo el modelo de la *idéa*, en otro -modelo con el que ha dominado en Occidente como platonismo-,¹⁷⁸⁶ han arrinconado la pregunta por la verdad.

En esta historia, la verdad está entrelazada con la *alétheia*, como ocultamiento y desocultamiento, pero no coincide sin más con ella. No es la verdad como *phýsis* en el sentido del que deriva la interpretación del ente como factible -la *phýsis* tiene el carácter de un “hacerse-por-sí-misma”-¹⁷⁸⁷, pero tampoco coincide sin más con la *phýsis* heraclíteica que ama ocultarse (*kryptesthai phílei*).¹⁷⁸⁸ A ese ocultamiento de la *alétheia* le falta saber de su

¹⁷⁸³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 303/379. [trad. modif.]

¹⁷⁸⁴ “La pregunta es qué movimientos fundamentales [*Grundbewegungen*] de la esencia de la verdad y de sus condiciones de interpretación [*Auslegungsbedingungen*] sostuvieron y van a sostener la historia occidental. Las dos posiciones fundamentales [*Grundstellungen*] destacadas en esta historia están caracterizadas por Platón y Nietzsche.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 288/359.

¹⁷⁸⁵ “Verdad es para Nietzsche una condición de la vida, que hasta está *contra* la vida.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 292/365. Ese es uno de los motivos por los que “Nietzsche en su meditación acerca de la ‘verdad’ no llega a lo libre [*kommt nicht... ins Freie*]”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 290/362.

¹⁷⁸⁶ Si bien en Platón mismo hay en la *alétheia* “necesariamente un ambigüedad”, la relativa a que “la verdad todavía es desocultamiento y corrección” (M. Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 193), finalmente se impone la vía de la corrección: “la verdad captada como yugo es la forma previa [*Vorform*] de la verdad como corrección”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 271/335. Efectivamente, a la ‘corrección’ de la verdad vigente se llega en virtud de que la “*alétheia* pasa a estar bajo el yugo de la *idéa*. Desde el momento en que Platón dice que la *idéa* es la dueña y señora que permite el desocultamiento, está remitiendo a algo no dicho: concretamente que a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la *idéa*. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento.” M. Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, p. 192. Si esto es así, si la verdad como desocultamiento no puede cohabitar bajo la dirección de la *idéa* se debe a lo que caracteriza esencialmente a ésta: “La ‘idea’ no deja ‘aparecer’ a ninguna otra cosa (tras ella), sino que ella misma es lo que resplandece, al cual sólo le importa y el cual sólo consiste en su propio resplandor.” M. Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, p. 188.

¹⁷⁸⁷ “El que *algo se haga por sí mismo* [*sich etwas von selbst macht*] y por lo tanto, sea también factible [*machbar*] para el correspondiente proceder, el hacerse-por-sí-misma [*Sich-von-selbst-machen*] es la interpretación cumplida que la *téchne*, en su ámbito respectivo, hace de la *phýsis*”. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 113/126. [trad. modif.]

¹⁷⁸⁸ A. Vigo ha hecho notar la relación de “la referencia de Heidegger a lo que sería la originaria determinación griega del ser como *phýsis*, en el sentido del ‘brotar’ o ‘surgir’ que viene y deja venir a la presencia” con la relevancia que para el proyecto histórico-esencial tiene “la esencial pertenencia del momento de la sustracción ocultante (*der verbergende Entzug*) al ser mismo, pensado a partir de la *alétheia*”. A. Vigo, “Heidegger en torno a la conexión entre *phýsis* y *alétheia*”, *Claridades. Revista de filosofía*, 13/1, 2021, pp. 125-48, pp. 128-9. En relación al pensar histórico-esencial, “que se mantiene con pocos cambios desde mediados de los años ‘30 hasta fines de los años ‘50, por lo menos, la retirada hacia los presocráticos toma, pues, la forma de un intento por rastrear algo así como una experiencia

historia y es su trabazón en el primer inicio, como *phýsis-alétheia* lo que impide¹⁷⁸⁹ el despliegue originario de la verdad como *alétheia*. Tal como leíamos anteriormente: “Ya no se puede comenzar con la *phýsis*, pero sí hay que hacerlo con la *alétheia* [Nicht mehr mit *phýsis* anfangen und doch mit *alétheia*].”¹⁷⁹⁰

Lo que esto significa puede quedar más claro, tal es nuestra intención, con el recorrido que se viene haciendo aquí y que, de nuevo, detecta en lo histórico de la verdad la necesidad de un gesto de desprendimiento sobre el que hay que girarse: “La *alétheia*, concebida en lo inicial como el carácter fundamental de la *phýsis*, prohíbe por esencia cualquier pregunta por la relación a lo otro [Bezug auf Anderes] [que no sea *phýsis*], quizá al pensar. Por esa relación sólo podrá preguntarse ya cuando sea encomendada la esencia inicial de la *alétheia* que se ha

originaria de la *alétheia*, en el sentido radicalizado que hace referencia a la ‘verdad del ser’ (*Wahrheit des Seyns*), una experiencia que no esté lastrada todavía por el pensar metafísico al que dan lugar Platón y Aristóteles.” A. Vigo, art. cit., p. 131. Tomada la *alétheia* como clave del pensar, la *phýsis* “es interpretada por Heidegger en términos estrictamente *aleteiológicos*”, de ese modo, “la interpretación de la *phýsis*, en su sentido pretendidamente originario, está desde el comienzo destinada a reflejar, por así decir, los rasgos determinantes de la interpretación radicalizada de la *alétheia* que el propio Heidegger elabora en esos años.” A. Vigo, art. cit., p. 132. Por su parte, “[t]raspuesta al plano de consideración que corresponde a la ‘verdad del ser’, la noción misma de verdad, entendida como *alétheia*, queda referida a la ‘esencia’ (*Wesen*) del ser mismo. Esta última debe ser entendida a su vez, y sobre la base de la misma estrategia de totalización y verbalización [que ocurre con la noción de ‘verdad’], de modo dinámico, como un ‘esenciar’ (*wesen*). Es, pues, este conjunto de conexiones el que da cuenta del intento, elaborado de modo detallado a partir de la segunda mitad de los años ‘30, de pensar el ‘ser’ y su ‘verdad’ en términos de la noción de ‘acontecimiento’ o ‘evento’ (*Ereignis*).” A. Vigo, art. cit., p. 133. A continuación, desgrana Vigo el modo en que Heidegger fuerza lo físico en favor de su concepción de lo *aleteiológico* en el caso concreto de Heráclito, de modo que “[l]a confirmación de que Heráclito habría pensado la unidad estructural de desocultamiento y ocultamiento, constitutiva de lo que Heidegger mismo entiende por *alétheia*, en el sentido radicalizado, vendría dada por el famoso fragmento 22 B 123 DK: *phýsis krýptesthai philei*. Heidegger rechaza de plano la interpretación habitual según la cual la palabra *phýsis* designa aquí ‘la esencia de las cosas’ (*das Wesen der Dinge*) y está tomada, por tanto, en un sentido individualizante y nominalizado. Y propone, en cambio, reemplazarla por una interpretación de carácter totalizador y verbalizado” que vendría a pensar esto en términos de “el esenciar de la *phýsis*, como ‘desocultamiento/ ocultamiento’” con lo que “[l]a estructura de la *alétheia*, en el sentido radicalizado que tiene en vista el pensar ontohistórico, queda así traspuesta interpretativamente al interior de la *phýsis* misma.” A. Vigo, art. cit., pp. 137-8. Independientemente de lo acertado de estas observaciones, así como del desmontaje de la proyección interpretativa heideggeriana sobre el pensar griego más temprano -de modo que Heráclito estaría pensando en realidad en la *phýsis* “con referencia a la ‘naturaleza de’ algo determinado, en el sentido de su ‘constitución real’ (G. S. Kirk)” y, por su parte, en Parménides “el empleo del término apunta a señalar el contraste entre el verdadero ‘ser’ de algo (p. ej. el éter), frente a los rasgos que presenta de modo inmediato”, A. Vigo, p. 142-, nos interesaba traer aquí esta perspectiva porque creemos que hace más significativo el desgajamiento de la *phýsis* que pide Heidegger para la *alétheia*, con vistas a darse de nuevo lo inicial, en los *Aportes* y en textos coetáneos, como vamos a ver ahora.

¹⁷⁸⁹ Repitiendo parte de cita: “no podemos empezar [*anfangen*] ya con la *phýsis-alétheia*, sino que hemos sido catapultados más allá de este inicio [*Anfang*] y ya no podemos regresar”. M. Heidegger, “Reflexiones IV”, M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 190. [trad. modif.]

¹⁷⁹⁰ M. Heidegger, “Reflexiones IV”, M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 191.

vuelto corrección.”¹⁷⁹¹ Siguiendo con el giro detranscendentalizador, esto inicial de la *alétheia* se podrá destapar en la experiencia de su denegación en ‘lo otro’ de la verdad, que es lo verdadero, que es el ente. En efecto, si la *alétheia* “en su dimensión [*Ausmass*] esencial es apertura del ente [*Offenheit des Seienden*]” es el estar ésta, la verdad, “desprendida [*abgelöst*] de todo ente de un modo tan decidido lo que, ahora, vuelve insoslayable la pregunta por su ser propio, el cual se determina a través de ella y de su esenciarse.”¹⁷⁹²

Así pues, si queda la posibilidad de un gesto genuino filosófico, en línea con el verse ‘forzado por la verdad misma’ ya indicado y que es lo que mueve al proyecto de una Ontología fundamental, tendrá que ser ese gesto que se ampara en aquello que resta de lo metafísico y que el girarse sobre el movimiento ontológico permite ahora captar y desplegar como pregunta. En esta experiencia, necesariamente impensable para el modo de existencia griego, el ocultarse (*Sichverbergen*) remite tanto a “la enseñanza fundamental del primer inicio” como a esa “historia (de la metafísica en cuanto tal)”,¹⁷⁹³ sólo captable a partir del nihilismo, como experiencia del ‘fin’ de la metafísica. Lo que, en este punto, se lleva a cabo en la perspectiva histórico-esencial es un trastocamiento de la relación entre verdad y ‘existencia’ (*Dasein*), tal como se podía leer en *Ser y tiempo*: “el *Dasein* ya está siempre en la verdad y en la no-verdad”.¹⁷⁹⁴ Tras desgajar la existencia en el ser-ahí, el *Dasein* en *Da-sein*, la relación tapada de la verdad con ‘lo otro de la *phýsis*’ queda signada dentro del ‘ser-ahí’ como expresión del conflicto ‘luz-oscuridad’ en su mutua menesterosidad. Pues el conflicto es constitutivo tanto de la expresión entera, ‘ser-ahí’, como del ‘ahí’ (el claro atravesado por la ausencia en la singularidad de la muerte y la menesterosidad de lo divino en la hendidura) y del ‘ser’ (que lanza, proyecta, el claro ‘para’ ocultarse pero que, a la vez, ‘necesita’, *braucht*, que haya verdad, que haya claro).¹⁷⁹⁵ Lo que hasta el fin de la metafísica no se podía captar es que “[a]hora la esencia de la verdad se ha transformado originariamente en el ser-ahí”.¹⁷⁹⁶ Y lo que hay que indagar, entonces, toda vez que se ha desprendido la verdad en lo ente y que es preciso la ‘fundación del ahí’, es decir, la fundación de la ‘apertura de lo ente en su totalidad’, que no hay, por tanto, la posibilidad de acudir a una ‘obra’, lo que hay que indagar, decimos, es cómo volver a pensar aquí el fundamento, aquella nihilidad de lo ‘arrojado’ tratada en *Ser y tiempo*: “Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser *jamás*

¹⁷⁹¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 267/329-30. [trad. modif.]

¹⁷⁹² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 267/330. [trad. modif.]

¹⁷⁹³ *Ibid.* [trad. modif.]

¹⁷⁹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 243.

¹⁷⁹⁵ “El ocultarse es un carácter esencial del ser y, ciertamente, lo es en la medida en que el ser necesita la verdad [*das Seyn braucht die Wahrheit*] -y, por eso, es por lo que acontece propiamente el ser-ahí-, en esa medida, el ser es en sí originariamente acontecimiento propio.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 267/330. [trad. modif.]

¹⁷⁹⁶ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 267/330. [trad. modif.]

radicalmente dueño [*von Grund nie mächtig sein*] del ser más propio. Este *no* pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado. Siendo fundamento, es, él mismo, una nihilidad de sí mismo.”¹⁷⁹⁷

Lo que ahí se pensaba ‘ontológico-fundamentalmente’ en el fundamento, se piensa ‘histórico-esencialmente’ en el abismo.¹⁷⁹⁸ El ‘no’ del fundamento es el ocultarse del ser pero eso es algo que se va a captar ahora a partir de la noción ‘ontológica’ tradicional, metafísica, del fundamento como lo que da soporte y fundamenta, como un ‘sustentar’ (*Tragen*).¹⁷⁹⁹ Lo que se exhibe en la experiencia de la ausencia de sentido en lo ente, de la ausencia de lo divino que la hendidura testimonia, es la falta de fundamento, el no haber ya tal totalidad de sentido. O sea, que se lleva delante aquello ‘sustentante’ en cuanto ya no lo es, en un gesto parejo al que se nos traía al útil en su inservibilidad en *Ser y tiempo*. En términos de una historia de la filosofía, aquella perplejidad platónica ante el hecho de que no se sepa ya qué ‘se quiere decir’ (*semaínein*, en griego; *meinen*, en alemán) cuando decimos ‘ente’, no apunta en esta ‘ausencia de fundamento’ a un cambio en el saber acerca del ente, un saber cierto que antes sí poseíamos y ahora no, sino a una falla del sentido mismo, es decir, que eso que no se entiende no es el ente sino el ‘querer decir’, aquello que lo hace posible, desde donde se habla y dice de lo ente. Lo que ahora se destapa en el fundamento que se mostraba ‘primera y regularmente’ como una retracción inherente a su ‘condición’ de ser soporte y sustento de lo ente -aquello ya puesto en entredicho con la captación del ‘no’ de la ‘condición de arrojado’ en la Ontología fundamental- es que dicha retracción, que el faltar el sentido, tiene que ver con el ocultarse del ser. Llevar delante el ocultarse del fundamento es hacer patente en lo abierto, en el claro y en la totalidad del ente el ‘permanecer ausente’ (*Ausbleiben*), en su propia comparecencia, del fundamento. Es hacer entrar el ‘no’ en la fundación del claro, del ahí. Que, por lo tanto, ‘traer de nuevo’ lo ente, una vez que se ha desplegado la pregunta por la verdad, será traerlo como aquello verdadero en lo que se ‘lleva delante’ lo oculto.

¹⁷⁹⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 303.

¹⁷⁹⁸ Si bien en *Ser y tiempo* se habla de ‘abismo’, se hace en un contexto en el que lo que se resalta es la distancia de la Ontología fundamental con la noción tradicional de fundamento como soporte y garante de lo fundamentado: “Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser [*was hinter dem Sein steht*], sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso [*hereinsteht*] en la comprensibilidad del Dasein. El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto ‘fundamento’ sustentador [*tragenden*] del ente, puesto que el ‘fundamento’ sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sinsentido [*Abgrund der Sinnlosigkeit*].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 175.

¹⁷⁹⁹ El fundamento es un “sustentar [*Tragen*], y esto como un resaltar lo que está por fundar [*Durchragen des Zugründenden*]. Fundamento: el ocultarse en el resaltar que sustenta.” M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 303/379. [trad. modif.]

Al decir que el abismo es el 'esenciarse de la verdad' se está hablando, tal como se ha visto, del esenciarse 'como el suceso [*Geschehnis*] de la verdad del ser y, ciertamente, en su historia completa'. El abismo es el final del fundamento como condición incondicionada que sustenta y garantiza lo condicionado. E, igualmente, es el final del ocultarse como no menesteroso del claro. El abismo, llevando delante el ocultarse del fundamento, denegándolo como ocultamiento, es "el primer esencial *aclarante ocultamiento* [*erstwesentliche lichtende Verbergung*], el esenciarse de la verdad"¹⁸⁰⁰ Ese gesto que se capta en el abismo como llevar al claro el ocultarse del fundamento, es un gesto histórico, lo que viene señalado en el 'esenciarse' de la verdad. Lo que lleva delante es una 'estructura' (*Gefüge*) conflictiva, de delimitación mutua y extrañamiento, que piensa el ser, en cuanto acontecimiento propio, en términos de menesterosidad, donde el ocultarse precisa del claro tanto como el claro del ocultarse. El fundamento no funda de forma expedita sino que se funda en lo fundado. La fundación del ahí como esenciarse de la verdad es, igualmente, la menesterosidad que ésta tiene de lo verdadero. En todo este desarrollo, hay una puesta en entredicho de las palabras 'garantes' del marco interpretativo metafísico tal como funcionan en este: ser, verdad, fundamento, se destapan ahora en su menesterosidad. De ese modo, el desenvolvimiento de la Razón en la historia se presenta como una 'parcialidad ilimitada' que la Historia del ser reajusta a partir del despuntar en lo ente una ausencia, un abandono en el que se esconde la historia de un olvido.¹⁸⁰¹

Visto desde aquí, lo que en el apearse de la metafísica (en el 'salto de') es negación y persistencia en la negación, muerte y hendidura, son en el 'salto dentro' del acontecimiento propio la singularidad inherente a todo lo ente, la intranquilidad y misterio que la muerte de todo lo del mundo deja ser en cada ente, así como la hendidura, la menesterosidad de lo otro divino, es el 'origen del espacio-tiempo', es decir, el origen de nada lógico sino del mantenerse en la inminencia, en la falta, lo que es esencial al tiempo transitorio entre uno y otro inicio.¹⁸⁰²

¹⁸⁰⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 303/380.

¹⁸⁰¹ *Cfr. supra*, n. 668.

¹⁸⁰² De la negatividad del ser, de ese extrañamiento que es un faltar, un 'echar en falta' o un 'estar faltando', se ha resaltado que "es en *La determinación del nihilismo según la historia del ser* [en M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 787-839], escrito casi diez años después de los *Beiträge*, donde se muestra más claramente el papel fundamental de esta especial negatividad [...] Heidegger traslada la concepción del nihilismo a la 'esencia' del nihilismo, que aparece cuando 'del ser mismo no hay nada'. La metafísica es entonces el auténtico nihilismo, en la medida en que no piensa ni puede pensar el ser. Hasta aquí pareciera que nos movemos en una negación simple. Pero la situación empieza a cambiar cuando se ve que lo impensado de la metafísica es el desocultamiento, y éste no es impensado porque la metafísica de algún modo lo rechace, sino 'porque el ser mismo permanece fuera (*ausbleibt*)'. No se trata simplemente de que no se piense el ser, sino que es el ser mismo el que permanece fuera, el que queda en falta. [...] La falta es de ser mismo. O mejor: ser mismo es la falta." J. L. Vermal, "El origen

De ahí, que los fenómenos positivos para la Historia del ser sean aquellos que despuntan en el espanto ante el abandono del ser testimoniado en lo ente, que serán también los que acrediten las determinaciones del ser en la ‘seña titubeante’ del recato. De ahí, que sea una tonalidad fundamental como la de la contención, en su ‘mantenerse’, oscilando en la vibración entre el abandono y el hacer señas, la que pueda discriminar qué es ente verdadero y qué no. Lo que para la metafísica es algo inaparente es aquí algo relativo al aparecer del fenómeno, pero captado en su encubrimiento, algo en lo que hay una denegación a lo metafísico, siendo así una determinación del ser la inservibilidad, la extrañeza, lo singular.

Pero, si es posible que lo que se deniega retenga la atención, que el espanto se sostenga en el recato, es porque en los fenómenos en los que se testimonia una denegación está despuntando una tarea, algo encomendado al hombre que habita en el fin de la metafísica. Pues, en efecto, en la experiencia de lo imposible para la factibilidad, en la denegación de lo inservible del ente, y en la de lo inagotable para la interpretación en la obra del pensar de las ‘grandes filosofías’, en todas esas negaciones, no hay un apartar y desestimar lo metafísico sino un despuntar en ello un vínculo con algo otro de la metafísica: “la denegación es la intimidad de una prescripción [*Verweigerung ist Innigkeit einer Zuweisung*]. En el estremecimiento se prescribe el claro del ahí en su carácter abismal; el ahí se prescribe como lo por fundar, como ser-ahí”¹⁸⁰³

El camino de la nada que hemos seguido tiene su propia ley, la indicación de una tarea, la de darse un ‘sitio’ para la historia, que se empareja con el carácter prescriptivo del *nómos*, que ‘no es sólo ley’, según leíamos, sino también “de modo más originario la asignación [*Zuweisung*] que se alberga en la destinación [*Schickung*] del ser.”¹⁸⁰⁴ Ciertamente, aquello que, en un primer momento, se captaba como el fenómeno de un exceso pasa a indicar que ahí hay una tarea pendiente para el hombre: “La nada como exceso tiene un carácter indicador [*zuweisenden Charakter*] en su sustraerse ocultándose, carácter que se muestra en

negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* y en la concepción heideggeriana del nihilismo”, p. 298. Y, ahí mismo, sobre el término ‘*ausbleiben*’ referido al ser, se dice que tiene el carácter de una “tensión” y “que se podría llamar contradictorio en términos lógicos: entre el ‘*aus*’ negativo y el ‘*bleiben*’ que parece indicar una simple permanencia. Pero si [el ser] permanece no es, precisamente, en otro lado, sino en el lugar abierto por la sustracción. Lo que Heidegger llama ‘*die Bleibe*’ (el refugio) es el lugar de donación marcado irremediabilmente por la ausencia (o mejor por la sustracción, por un movimiento, en todo caso, que no remite a ‘algo’ ausente).” J. L. Vermal, art. cit., p. 299.

¹⁸⁰³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 198/240. [trad. modif.]

¹⁸⁰⁴ Releyendo una cita anterior: “El *nómos* no es sólo ley, sino de modo más originario la asignación [*Zuweisung*] que se alberga en la destinación [*Schickung*] del ser. Sólo ella consigue conjugar [*verfügen*] al hombre en el ser. Sólo semejante conjunción [*Fügung*] es capaz de sustentar y vincular. De otro modo, ninguna ley pasa de ser un mero constructo [*Gemächte*] de la razón humana. Más esencial que todo establecimiento [*Aufstellung*] de reglas es que el hombre encuentre su estancia [*Aufenthalt*] en la verdad del ser. Esta estancia es la única que procura la experiencia de lo estable [*Haltbaren*]. Y el apoyo [*Halt*] para todo comportamiento [*Verhalten*] lo regala la verdad del ser. En nuestro idioma, ‘apoyo’ significa ‘protección’ [*Hut*]” M. Heidegger, “Carta sobre el ‘Humanismo’”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 294.

su grado de estremecimiento [*Erzitterung*] que es el grado en el que está atravesado tonalmente por el arrojado [*Zuwurf*].”¹⁸⁰⁵

Ahora bien, a raíz de lo que se destapa en el tránsito hacia el otro inicio, del carácter histórico-esencial de la verdad, del carácter de ‘acontecimiento propio’ del ser, no puede éste ya captarse sólo como lo ‘sobrepotente’ en el ente, en el sentido en que la verdad mítica veneraba en lo ente al ser. El ser mismo es menesteroso del ahí, el ocultarse precisa del claro. Hablar, entonces, de nuevo del ‘resguardo’ (*Bergung*) que acoja lo ente en su verdad, tal como hace Heidegger, no puede ser el intento de una ‘vuelta al mito’.¹⁸⁰⁶ El ‘resguardo’ no es el principio de otra etapa tras la salida del mecanismo del ‘emprendimiento’ (*Betrieb*). La relación de ambos es pareja a la de la posibilidad constante de ‘revocación’ de lo propio por lo impropio. Lo que, según creemos, se está indicando al hablar Heidegger aquí de nuevo de ‘resguardo,’ está en línea con la centralidad que tienen lo tonal y la verdad para la Historia del ser como historia de todo lo negado. Pues también la verdad mítica como ‘resguardo’ pertenece a esa historia, si reparamos en que queda tapada por la deriva del ‘emprendimiento’ hacia lo procedimental, desligado ya de lo cultural.¹⁸⁰⁷ Además de

¹⁸⁰⁵ C. Müller, *Der Tod als Wandlungsmittel: Zur Frage nach Entscheidung, Tod und letztem Gott in Heideggers ‘Beiträge zur Philosophie’*, Duncker & Humblot, Berlín, 1999, p. 108. El término ‘arrojo’ (*Zuwurf*) se estaría tomando aquí en el sentido que le da von Herrmann: “Hay que tener en cuenta el acontecimiento propio en su estructura fundamental, sobre todo que el pensar histórico-esencial no es una reflexión [*Reflexion*], al igual que ocurre con el pensar ontológico-fundamental, que se lleva a cabo expresamente en el proyecto arrojado consumado, pero con la diferencia de que el estar arrojado [*Geworfensein*] ahora se determina como el estar apropiado en el acontecer [*Ereignetsein*] desde el arrojado que acontece apropiando [*ereignende Zuwurf*].” De este mismo ‘arrojo que acontece apropiando’, que es el arrojado del ser, dice von Herrmann que “está diferenciado en dos modos distintos: en el arrojado que acontece apropiando en cuanto ‘ausencia’ [*Ausbleib*] y en cuanto ‘llamamiento’ [*Zuruf*].” F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie’*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, pp. 33 y 59, respectivamente. Lo que Müller lee, entonces, como una tarea a partir de la experiencia de una demasía en el ente factible o en el pensar del sistema, tiene que ver con este doble carácter del arrojado del ser: el exceso de lo que se ausenta de toda medida es ‘indicador’, prescribe una tarea pendiente que no es otra, para el pensador, que la de tener que dejarse decir por su otro, la de entrar en diálogo pensante con las ‘grandes filosofías’ allí donde hay una demasía, una ‘inagotabilidad’ para el pensar que, así, se ve denegado y gana de ese modo su delimitación auténtica. El ‘ponerse a pensar’ es un verse sobrecogido, ‘forzado por la verdad’, como se ha dicho ya anteriormente. Dicho sobrecogimiento en el pensar lo expondrá Heidegger -en la “Nota preliminar”, del año 67, incluida en *Hitos-* de este modo: “El que se aventura por el camino del pensar es el que menos conoce la razón que le mueve, el asunto determinante que, agarrándolo por así decir por la espalda para tratar de apartarlo, lo atrae hacia sí [*Wer sich auf den Weg des Denkens begibt, weiss am wenigsten von dem, was als die bestimmende Sache ihn -gleichsam hinterrücks über ihn weg- zu ihr bewegt*].” M. Heidegger, *Hitos*, p. 13.

¹⁸⁰⁶ Si, dicho con la terminología de la ‘metafísica del mito’, aquí vuelve a sonar la primacía del estar arrojado, de la tonalidad, sobre la del ‘por mor de sí’ de la existencia, lo que hemos visto que caracteriza a lo tonal, la posibilidad que hay en la ‘contención’, en cuanto ‘callado recato’, de mantenerse en el espanto, sin veneración alguna, sino atendiendo a las determinaciones del ser en lo ente, dan cuenta no sólo de la imposibilidad de una ‘remitologización’ sino que constatan la singularidad en la que nos encontramos dentro de la historia de una existencia que sí se ha desplegado.

¹⁸⁰⁷ I. Augsburg interpreta en cambio el ‘resguardo’ (*Bergung*) tal como aparece en los *Aportes*, desde unas coordenadas con cierta afinidad a lo ontológico-fundamental. Así, capta el concepto de ‘resguardo’

recuperar el ‘resguardo’ como ‘recuerdo esencial’ del olvido de la verdad -en su ‘historia primordial’ (*Urgeschichte*)-,¹⁸⁰⁸ lo que viene a señalar su aparición aquí, al hablar de la necesidad para que el ente sea verdadero de un ‘resguardo en la verdad del ser’, no es un propósito y una orientación sobre lo venidero sino una constatación acerca de lo vigente. Es decir, no se trata de recuperar el mito sino de arrostrar la situación a la que se ha visto llevado el hombre desde la ‘visión científica del mundo’ (desde el ‘lenguaje de la ciencia’), en su intento de asimilar la ‘visión mítica del mundo’ (la ‘palabra mítica’). Esa situación es pareja de aquella otra en la que el relato mítico surgía como respuesta, es decir, del estar diluido en medio de lo ente, indiferenciado en ello, sin posibilidad de hacer frente con la palabra a lo ente en su totalidad y, por tanto, sin una morada en medio de eso ente. Lo que se pretende es salir de una vuelta a esa posibilidad que siempre se puede dar, de que la ‘existencia’ (*Existenz*) se obceque en la ‘insistencia’ (*Insistenz*), algo que queda apuntado en la ‘crisis de la pregunta por el ser’, pues es este preguntar el que le va haciendo un ‘sitio’ al hombre en medio de lo ente.

Lo que, por otra parte, pueda tener lugar en el otro inicio, habrá de ser un ‘*poiein*’ la cosa en el que se traiga delante en ella lo irreductible, el conflicto íntimo del ser y la nada.¹⁸⁰⁹ Claro,

indicativo-formalmente para después ‘desformalizarlo’ en una serie de “figuras del resguardo [*Bergungsfiguren*]” –“el aparecer de lo bello”, “la acción y el sacrificio” y “el cuerpo [*Leib*] del hombre”-. Cfr. I. Augsberg “*Wiederbringung des Seienden*”. *Zur ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heidegger*, Wilhelm Fink, Múnich, 2003, pp. 140-75. Partiendo de la afirmación de los *Aportes* en la que se dice que “el ser [*Sein*] abandona al ente quiere decir que el ser [*Seyn*] se oculta en la patencia del ente”, cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 102/111 [trad. modif.] (que habría que pensar conjuntamente con la afirmación inmediatamente previa de que “el ser [*Seyn*] abandona al ente, éste se abandona a sí mismo y así se convierte en objeto de la factibilidad” cfr. M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 102/111 [trad. modif.]), Augsberg extrae que “el ‘lugar’ del ocultamiento es el ente” para, de ahí, establecer ese ocultamiento como el criterio para “cada esenciarse epocal de la verdad”, vistos así como diferentes “formas de manifestabilidad del ente” en los que se está preservando ese “acaecer del ocultamiento [*Geschehen des Verbergens*]”. Aquí distingue Augsberg entre “las formas históricamente diferentes de la relación acuciante del ente con el ahí” y “la forma modalmente indiferente caracterizada como resguardo [*Bergung*]” que vendría a indicar simplemente lo ente como ‘lugar’ del ocultamiento, sin decir nada más en lo relativo a las formas históricas que, o bien disimulan y encubren en lo ente dicho ocultamiento, o bien se vuelven al ser y se dedican a su “preservación, guardada en la verdad, que garantiza así una sostenida posibilidad de experiencia de eso. El ente preservador ya no se pone más ante la verdad del ser, diluyéndola y disimulándola, sino que la llevaría delante [*zum Vor-Schein*], ‘sin que quedase rota con ello la inevitabilidad de una primacía del ente en el comportarse habitual del hombre’ (GA 67, s. 18).” I. Augsberg, *op. cit.*, p. 109.

¹⁸⁰⁸ Volviendo sobre algo ya citado: “El ingreso del ente en el mundo es la historia originaria [*Der Welteingang von Seiendem ist die Urgeschichte schlechthin*]. De esta historia originaria debe surgir una problemática a la que hoy comenzamos con lentitud a aproximarnos con más claridad: lo mítico [*der mythische*]. La metafísica del mito debe ser entendida a partir de esta historia originaria, y, sin duda, con la ayuda de una construcción metafísica del tiempo originario [*Ur-zeit*], es decir, del tiempo que comienza con la historia originaria misma.” M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 243. [trad. modif.]

¹⁸⁰⁹ A diferencia de “El origen de la obra de arte”, aquí no hay posibilidad de vincular la verdad a la obra, no hay ‘fijación de la verdad en la figura’, por lo que el despliegue es eminentemente histórico en un sentido que remite directamente a lo inicial. Es la historia concreta de la verdad arrinconada lo que abre hacia lo inicial,

al hablar de *poiesis*, se pensará que, en el otro inicio, llevar a cabo dicha tarea será asunto de la poesía y no del pensar.¹⁸¹⁰ Sin embargo, en la singularidad del tránsito el asunto no es así, porque en “la ejecución [Vollzug] de la pregunta por la verdad”¹⁸¹¹ del otro inicio,

“la relación de los poderes que fundarán la verdad, esto es, la poesía -y por ende el arte en general- y el pensar será diferente a la del primer inicio. La poesía no es lo primero, sino que en el tránsito el *pensar* deberá ser el *preparador del camino* [Wegbereiter]. Pero el arte será en el futuro -o ya no será en absoluto- el poner-a-la-obra de la verdad, una fundación esencial de la esencia de la verdad [eine wesentliche Gründung des Wesens der Wahrheit]. De acuerdo con este patrón [Mass] supremo debe medirse todo aquello que quiera presentarse como arte: como el camino para dejar que la verdad devenga *siendo* en aquel ente que en cuanto *obra* encanta al ser humano en la intimidad del ser [in die Innigkeit des Seyns entzückt] al mover a éste fuera de la luminosidad de lo desvelado [aus der Leuchte des Unverhüllten berückt] y de ese modo

por cuanto, en el camino de la nada, esos fenómenos excesivos y sin medida siguen la ‘ley’ del llamamiento de lo singular y extraño que es el ser. En definitiva, el pensador del tránsito, en medio de la devastación de la técnica, se tiene que regir por el ‘arte de existir’, en el que nada sabe de los límites de su pensar: “Y ya que al inicio pertenece lo originario, el dar forma nuevamente al inicio [Wiedergestalten des Anfangs] no es nunca una mala copia de lo anterior, sino lo completamente otro y no obstante lo mismo. [...] El inicio sólo se *obtiene* al experimentar creativamente su ley [wir schaffend sein Gesetz erfahren], la cual nunca puede ser regla, sino que permanece únicamente la respectiva singularidad de lo necesario. La singularidad de lo necesario [Einzigkeit des Notwendigen] es en cada caso aquello simple [Einfache] que al ser lo más difícil siempre debe ser logrado una y otra vez de forma completamente nueva [immer wieder ganz neu geleistet werden muss].” M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía. ‘Problemas’ selectos de ‘lógica’*, pp. 41-2.

¹⁸¹⁰ Pensando el poetizar en línea, por ejemplo, con el alabar de Píndaro, es decir, como ‘poner algo a la luz y procurarle así estabilidad’. En esta recuperación del *poiein* en este sentido, se le presentaría a Heidegger otro problema: para él, efectivamente, “la *poiesis* no sería un *efficere*, un fabricar, sino un llevar a y mantener en la presencia. De este modo, sin embargo, lo no-presente queda identificado con la nada: de él no se puede decir que ‘es’, porque entonces el ser no significaría la presencia de lo presente, sino lo que puede estar presente y ausente. De manera que el llevar a la presencia (la *poiesis*), es todavía un hacer pasar de la nada al ser.” E. Severino, *Esencia del nihilismo*, p. 153. La noción de nihilismo que maneja Severino es ésta precisamente: “La esencia de la civilización europea es el nihilismo, puesto que el sentido fundamental del nihilismo es el convertir a las cosas en nada, la convicción de que el ente es una nada, y es el actuar dirigido y establecido por esta convicción. La metafísica griega es la expresión originaria y decisiva del nihilismo. La voluntad de que la cosa sea *ente* es la voluntad de que la cosa sea *nada*.” E. Severino, *op. cit.*, p. 28. Está por ver si la Historia del ser es otro modo de habitar el mundo que ya no entra dentro del modo griego de existencia y qué se capta, propiamente o no, de eso griego como una “hermenéutica del aparecer que, sobre el fundamento de la voluntad de que el ente sea nada, quiere que el no ser del ente sea algo visible, manifiesto, evidente”, como dice Severino, que prosigue así, mencionando algo que se ha entrevisto aquí, en otra perspectiva: “Fuera de la alienación esencial, lo que aparece es el ente, es decir, lo inmutable, lo eterno. Y lo eterno entra y sale del aparecer, como el sol -que brilla eterno- entra y sale de la bóveda del cielo. Cuando el ente sale de la bóveda del aparecer, el aparecer calla sobre la suerte del ente que se oculta (y el ‘cuando’ adquiere un significado inaudito). Pero las Erinias de la verdad (*Dikes epikouroi*) de las que habla Heráclito (fragmento 94) alcanzan a lo que se oculta y le recuerdan su destino: la necesidad, la *Anágke* de que permanezca unido con el ser.” E. Severino, *op. cit.*, pp. 43-4.

¹⁸¹¹ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 175.

temperarlo y determinarlo como guardián de la verdad del ser [zum Wächter der Wahrheit des Seyns stimmt und bestimmt]."¹⁸¹²

En base a dicho 'hacer guardia' se ha hablado de un 'programa platónico' en el Heidegger de los años treinta.¹⁸¹³ Por nuestra parte, pensamos que, en su condición 'histórica' de habitar el exilio, el referente platónico de esta vigía, de haberlo, sólo podría referirse a un estar atento a 'los excesos y la sensatez humanas', tal como se ha dicho anteriormente.¹⁸¹⁴

Volviendo sobre la trastocada relación entre el 'poetizar pensante' y el 'pensar poetizante', si el pensar, irreductible a la imagen poética,¹⁸¹⁵ tiene una primacía sobre la poesía no será

¹⁸¹² M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 176.

¹⁸¹³ La expresión 'programa platónico' sería del propio Heidegger, que aparece en una carta del año 33. Cfr. C. Sommer, "Métropolitique de L'université. Le programme platonicien de Heidegger", *Les Études philosophiques*, 93, 2010, pp. 255-75, p. 255 n. En dicha perspectiva, se trata de mostrar que "el compromiso del año 33-34 está guiado por un 'programa platónico', tanto porque Heidegger trata de llevar a cabo este programa cuanto porque él mismo está 'programado' por los paradigmas y esquemas de origen platónico". C. Sommer, art. cit., pp. 255-6.

¹⁸¹⁴ Cfr. Platón, *Sofista* 216b, trad. esp. N. L. Cordero, en Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988, p. 334. En relación a esta problemática, nos parece, por otra parte, que la retórica de la 'autoafirmación' (*Selbstbehauptung*), apuntando como apunta hacia la 'meditación de sí mismo' (*Selbstbesinnung*) y a la 'auténtica autonomía' (*echte Selbstverwaltung*), se convierte en un coto para el proceso de asimilación de lo humano en las condiciones materiales de subsistencia, a lo que tiende la 'autoconservación' (*Selbsterhaltung*) en el biologismo de Kolbenheyer. Lo que dicha autoafirmación propugnaría, a nuestro parecer, es la persistencia de lo extraño en lo propio, único modo de haber sí mismo. No en vano, dicha autoafirmación es la constante delimitación que, en el contexto del discurso del rectorado, refiere al ejercicio de la crítica, una "resistencia [*Widerstand*]" a la obediencia por la cual la autoafirmación es un 'ponerse límites a sí misma' (cfr. M. Heidegger, "La autoafirmación de la Universidad alemana", p. 18), lo que pasa por hacer la experiencia de lo inicial en la que se configuró el modo concreto de existencia griego: "El preguntar ya no volverá a ser el mero paso previo hacia la respuesta, el saber, sino que el preguntar se convertirá en la suprema figura [*Gestalt*] del saber. El preguntar despliega entonces su más peculiar poder [*Kraft*] de abrir lo esencial de todas las cosas." (Cfr. M. Heidegger, "La autoafirmación de la Universidad alemana", p. 12). En los *Aportes* persiste esa misma oposición frontal respecto de una 'autoconservación' de lo subsistente que anula lo humano. Tanto en la noción de vida en cuanto "*instinto de autoconservación* [*Selbsterhaltungstrieb*]" (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 95/103), como en la noción de pueblo, como proveedor del sustento, que domina así a los individuos: "Un pueblo sólo es pueblo cuando le es asignada su historia en el ir a encontrarse con su dios, de ése que lo fuerza a sobrepasarse a sí mismo y, de ese modo, a reponerse en el ente. Sólo así escapa al peligro de dar vueltas sobre sí mismo y de idolatrar como lo incondicionado aquello que sólo son condiciones de su subsistencia [*Bedingungen seines Bestandes*]." (M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 320/398. [trad. modif.]) En la retórica del inicio, lo que hay, entonces, es lo opuesto a algo así como un 'programa platónico' para el disciplinamiento de los cuerpos, lo que hay es una instancia crítica frente a la consunción de lo humano y lo divino a la que tiende el platonismo: "¿A través de qué un pueblo se hace pueblo? [...] Aquí yerra todo modo de pensar platonizante, que le pone delante [*vor-setzt*] al pueblo, considerado como un cuerpo [*Volksleib*], una idea, un sentido y unos valores, según los cuales él debe 'devenir' como pueblo." M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 51/42. [trad. modif.]

¹⁸¹⁵ "El decir de los pensadores no discurre en 'imágenes' y 'signos', no ensaya mediatas transcripciones, que tendrían que ser todas igualmente desacertadas." M. Heidegger, *Meditación*, p. 259.

porque no haya menester de lo poético. De hecho, será lo poético el modo de decir la filosofía, si bien que una poética transmutada igualmente por el pensar, dado que

“poetizar y pensar están entrelazados, y su ‘qué’ se obtendría entonces mediante un definir que al mismo tiempo vinculara y separara [*im verbindend-trennenden Bestimmen*]. [...] Pregunta: ¿dónde y cómo tiene la unidad original de estos entrelazados su ocurrir, su indigencia y su cometido [*ihr Geschehnis und ihre Not und den Auftrag*]? En la esencia de la filosofía como cuestionamiento por la esencia del ser [*als Erfragen des Wesens (a) des Seins*].

(Poetizar [*Dichtung*] como mito.

Poetizar como poetizar en sentido restringido: ‘poema’ [*Gedicht*].

Poetizar como filosofía).”¹⁸¹⁶

El ‘poetizar’, tal como piensa Heidegger, no remite a eso “poemático (*poetisch*) [...] [que] viene del griego *poiein*, *poíesis*, hacer, producir algo [*machen, herstellen von etwas*]. [...] Por este camino no llegamos a saber de la esencia de lo ‘poético’ (*dichterisch*) ni de lo ‘poemático’ (*poetisch*).”¹⁸¹⁷ Con lo que anuda Heidegger el poetizar, a través de su raíz alemana, *tithôn*, y latina, *dicere*, es con “el griego *deiknumi*, que significa mostrar [*zeigen*], hacer visible [*sichtbar*] algo, hacer manifiesto [*offenbar*] algo y, ciertamente, esto no en general sino como lo indica propiamente el camino [*auf dem Wege eines eigenen Weisens*].”¹⁸¹⁸

Ya hemos visto que la manifestabilidad (*Offenbarkeit*) corresponde al ahí, en cuanto ‘apertura (*Offenheit*) del ente en su totalidad’. Lo que cuenta en el ‘mostrar’ y ‘hacer manifiesto’ para la filosofía como poetizar, es decir, para la Historia del ser no es, sin más, la demasía como algo del ser, es decir, la ‘sobrepotencia’ del ser que atraviesa el ser-ahí y, así, fija con un rasgo qué es verdadero ente y qué no. Tan necesario es eso, es decir, contar con que la existencia, o el ser-ahí, “no es otra cosa que la exposición a la sobrepotencia del ser (*Ausgesetztheit in die*

¹⁸¹⁶ M. Heidegger, “Señas x reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 59. [trad. modif.] Que lo mítico queda siempre atrás, que lo que hay que recordar es el olvido mismo de la historia de la metafísica, nos parece que queda claro en una de las anotaciones a Ser y tiempo, en concreto al parágrafo relativo a la ‘destrucción de la historia de la ontología’: “es necesario, desde nuestro ser-ahí, una historia esencial de la verdad del ser y una historia esencial de la verdad para el segundo inicio. ¿Por qué? No porque haya que salvar todas las posibilidades del preguntar sino para liberar [*frei zu stellen*] el primer inicio en su singular iniciación [*in seiner einzigen Anfänglichkeit*] y para hacer que se pueda recordar verdaderamente [*wahrhaft erinnerbar zu machen*] de cara al segundo. Colocar esta historia esencial en lo más interno del segundo inicio se lleva a cabo en una confrontación, no en el ‘mito’ como un origen [*-dieses als Auseinandersetzung- nicht Herkunft aus Mythos*].” M. Heidegger, *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*, p. 35.

¹⁸¹⁷ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, p. 41. [trad. modif.] Aquí *poíesis* remite a la noción platónica de ‘producción’ como ‘paso del no-ser al ser’. Sobre el *poiein* la cosa como ‘traer hacia delante’ (*Hervorbringen*), cfr. *supra* n. 189 y n. 231.

¹⁸¹⁸ *Ibid.* [trad. modif.]

Übermacht des Seyns)”¹⁸¹⁹ como contar con el modo, de dónde y hacia dónde, tal como ‘lo indica propiamente el camino’, contar, así pues, con la exposición del ser en lo ente en su singularidad. Y es ésa singularidad, recogida en los fenómenos de sustracción del ente, lo que arroja ‘otro’ poetizar que, en cuanto asunto del pensar, no busca imágenes sino la demasía que acompaña, en un *parenthesis*, a los conceptos filosóficos, conceptos que son ya señas. De ahí, el escabroso título que nos ocupa: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*.

8.3 Coda. Heidegger, pensador de la historia

“Harías mejor abandonando, deshabitando un tiempo que se coagula en la dominación.”

Antonio Gamoneda

Hemos insinuado antes que el carácter transitorio es el tiempo propicio para la filosofía. Una filosofía que es esencialmente histórica, según se ha dicho, algo que se aviene sin duda al tránsito del pensar de Heidegger de estos años treinta -en busca de otra comunidad-. En efecto, este pensar, desubicado y oscilante, es el de quien ya no está propiamente ‘en lo de aquí’, diríamos. Su mirada, despierta para lo silenciado, es una toma de distancia en cuanto ese ‘mantenerse en la pregunta’, que caracteriza también a aquellos ‘venideros’ (*Zukünftigen*) que serán las ‘primicias’ del otro inicio del pensar, pues el modo de habitar de esos “extranjeros [*Fremdlinge*]”,¹⁸²⁰ se nos dice, será el de “los que siempre preguntan [*die immer Fragenden*]”.¹⁸²¹ Pero en eso está ya el pensar transitorio, al que le corresponde el decir propio de la *historie*, pues que, como se decía más arriba, “habita la distancia, habita ese espacio, el cual, por su origen en el desarraigo, es espacio de peregrinaje.”¹⁸²² Si no la ‘primicia’, al menos el privilegio del tránsito es la posibilidad de captar ‘históricamente’ de un modo más originario el pensar del primer inicio. No sólo eso, puede además captar ‘inicialmente’ lo otro inicial, aún en ciernes, en términos igualmente históricos. Ciertamente, aunque queda en suspenso quién, cuándo y cómo podrá dar el salto, Heidegger nos dice que esto exigirá un “haber olvidado, en un sentido creativo [*schöpferisch*], el modo *vigente* de preguntar por el ser, es decir, por la entidad”,¹⁸²³ olvido que acarrea “la transformación del preguntar en un puesto [*Stand*] más originario”.¹⁸²⁴

¹⁸¹⁹ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, p. 42. [trad. modif.]

¹⁸²⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 317/395. [trad. modif.]

¹⁸²¹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 319/397.

¹⁸²² Cfr. *supra*, la cita remite a la n. 349.

¹⁸²³ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 228/278.

¹⁸²⁴ *Ibid.* [trad. modif.]

En efecto, el regalo a los venideros será este olvido y lo que así se capta en primer término en la singularidad de lo transitorio es, además del peso del recuerdo, a un tiempo, la ‘libertad del pensar’ pues ése es el modo en el que habitar en el tránsito, recordando, es ya un librarse en lo más propio. Librarse en lo propio que, ya lo hemos visto, es verse atravesado por lo otro:

“Perseguir las mutuas dependencias e influencias entre los distintos pensadores es una manera de malentender el pensar. Todo pensador depende de algo, concretamente de la llamada [*Zuspruch*] del ser. La magnitud de esta dependencia decide sobre la libertad que se puede tomar en relación con esas otras influencias que despistan [*beirrenden*]. Cuanto mayor sea la dependencia, tanto más poderosa [*vermögender*] será la libertad del pensar [*Freiheit des Denkens*] y tanto más grande [*mächtiger*] será su peligro de despistarse y pasar de largo [*vorbeizuirren*] junto a lo que ya fue pensado algún día y, sin embargo o tal vez sólo de este modo, pensar lo mismo.”¹⁸²⁵

Lo otro, que es lo que busca la Historia del ser, cómo y dónde pervive, inscrito en el flujo proposicional de las ‘grandes filosofías’, es el testimonio de la finitud del pensar. Captar la ‘figura’ de una doctrina filosófica es captar una filosofía en su verdad, es decir, en cómo ésta pervive ahí hundida. Sin duda, este gesto deja a la filosofía heideggeriana, más que en la vía muerta de un ‘abismo’ que hubiera que urbanizar, en una soledad bruñida en el pensar. Según refiere, en carta a E. Blochmann del año 38: “La soledad no surge por la ausencia de lo accesorio, ni consiste en ella, sino por la llegada de otra verdad, por el asalto de la plenitud de lo solamente extraño y único”.¹⁸²⁶

Dicha soledad del pensar, pues de eso se trata, nos parece que remite a algo ya apuntado en *Ser y tiempo*, a una cierta recuperación que allí se hacía del *theorós*, como posible modo de habitar, exorcizándolo, en el torbellino de la caída. En efecto, allí el pensador, o el investigador en general, aquel comportamiento, en fin, en el que domina el asunto del pensar, eso, decimos, pasaba por la experiencia de un tiempo que “desde el punto de vista público, es esencialmente más lento [*wesentlich langsamere*] que el tiempo de la habladuría”,¹⁸²⁷ vale decir, que el tiempo de la producción de novedad de la cotidianidad moderna. Un modo de habitar en la ‘demora’ (*Verweilen*) en la que el *theorós* gozaba del ‘placer de ver’, al igual que el historiador del ser goza en ‘el sobrepaso cuestionador de los inicios’, tal como se indicaba más arriba. En dicha habitación, rezagado para el emprendimiento, el filósofo gana la soledad de otro mundo: “El filósofo como el que va en

¹⁸²⁵ M. Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 333-4.

¹⁸²⁶ Citado según R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, p. 367.

¹⁸²⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 196.

solitario [*Alleingänger*]; pero no solo en su pequeño ‘sí mismo’ sino con el mundo, siendo éste sobre todo ‘convivir con otros’.”¹⁸²⁸

La soledad del pensar no remite, pues, a ninguna huida de lo de los hombres sino que es el sitio fronterizo en que poder atender a lo humano allí donde se hace notar en su delimitación con lo otro divino. Es lo ‘político apolítico’, del que mira desde el templo de Ártemis a los hombres, captando su hacer no como *mímesis* de la producción divina ni del hacer humano, como *mímesis práxeos*, sino, de poder decirse así, como *poíesis práxeos*, donde el *poiein* humano es un hacer como dejar ser lo otro, acompañarlo tal como ‘lo indica propiamente el camino’. Atento pues a lo otro y a los otros, es preciso desestimar la imagen del ‘pensador solitario’ en la que queda asimilado en el ‘uno’, en la técnica o en la metafísica, diluyendo así el grumo de la ‘libertad del pensar’.

Por contraste con la vivencia como “lo público accesible a todos de lo misterioso” que se nos presenta como “lo excitante, provocativo, ensordecedor y encantador [*Verzaubernden*], lo que hace necesario lo factible [*was das Machenschaftliche notwendig macht*]”,¹⁸²⁹ la actitud de retiro del pensador, su compromiso con el preguntar por el ser, se convierte, también él, en un testimonio de lo misterioso e irreductible a lo técnico y a lo metafísico, aquello que hay que desactivar como lo inservible y sin efecto cuantificable para la sociedad de consumo, el panóptico donde lo privado es de dominio público:

“La época de una completa carencia de cuestionamiento [*Fraglosigkeit*] no tolera nada digno de cuestión [*Fragwürdige*] y destruye toda soledad o retiro [*Einsamkeit*]. Por ello tiene que difundir el discurso de que los hombres ‘creativos’ [*schöpferischen*] son ‘solitarios’ [*einsam*], para que cualquiera sepa de la soledad de estos solitarios y aprenda de su hacer oportunamente lo que tiene que ver con su ‘imagen’ y su ‘apostura’. En esta época, la meditación raya con lo amenazante [*streift die Besinnung das Unheimliche*] [...] Pues se trata de saber que aquí, en lo desértico y en lo terrible resuena algo de la esencia del ser y que amanece al ser el abandono del ente (como factibilidad y vivencia). De esta época de la plena carencia de cuestionabilidad sólo se puede salir airoso con una *época de la simple soledad o retiro* [*Zeitalter der einfachen Einsamkeit*], en la que se avie [*vorbereitet*] la preparación [*Bereitschaft*] para la verdad del ser.”¹⁸³⁰

Hemos dicho que la soledad del pensar es un ir al encuentro de lo otro, tanto de lo humano como de lo divino. Podemos colegir, por dos testimonios personales de Heidegger (dos cartas a E. Blochmann), una cierta vuelta al mundo compartido que caracterizaría al pensar

¹⁸²⁸ M. Heidegger, “Señas x reflexiones (II) e indicaciones”, en M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 52. [trad. modif.]

¹⁸²⁹ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 101/109. [trad. modif.]

¹⁸³⁰ M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 101/110. [trad. modif.]

histórico-esencial, paradójicamente, en su condición de pensamiento en soledad. Una soledad que se gana en el “diálogo [...] como acontecimiento fundamental de exposición al ente”¹⁸³¹ y, desde ahí, habiendo totalidad de lo ente, como preservación de lo humano. De esos testimonios, en los que se percibe cómo se da el giro hacia la perspectiva histórico-esencial, uno se sitúa en el año 32, en el tiempo en que Heidegger anda barruntando aún lo que luego será ese proyecto histórico-esencial: “Por el momento estoy estudiando mis manuscritos, es decir, me leo a mí mismo, y tengo que decir que esta tarea, en lo positivo y en lo negativo, es mucho más fructífera que otras lecturas”.¹⁸³² El otro, se escribe en mitad de la redacción de los *Aportes*, en el año 37: “En general, aprendo ahora a encontrar por primera vez en lo más extraño de todos los grandes pensadores su verdadera cercanía. Eso ayuda también a ver en sí mismo lo extraño, y a hacerlo eficaz, pues esto es sin duda el origen de lo que se logra en lo esencial, cuando se logra.”¹⁸³³

¹⁸³¹ M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, p. 74.

¹⁸³² Citado según F. Volpi, *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, p. 27.

¹⁸³³ Citado según R. Safranski, *Un maestro en Alemania*, p. 368.

9. Conclusión

Retomamos aquí las cuestiones que nos hacíamos en la 'Introducción', una vez realizado el seguimiento de algunos de los conceptos y temáticas tratados por Heidegger en distintos momentos de su trayectoria. Con ese rastreo pretendíamos, entre otras cosas, aclararnos respecto a una objeción generalizada que se le hace al Heidegger 'de la *Kehre*' y que no es otra que la impasibilidad ante el mundo en la que parece dejarnos clavados su proyecto histórico-esencial. ¿Se queda ahí su filosofía en vía muerta?, nos preguntamos, ¿es algo que, en realidad, ya asomaba en *Ser y tiempo* y que se intenta ocultar, infructuosamente, con el movimiento forzado de su Historia del ser? ¿Son los *Aportes* la obra fallida que certifica a las claras el 'naufragio' de un modo de pensar?¹⁸³⁴

Atendiendo a estas preguntas, que se hacen eco de una opinión bastante generalizada acerca de la filosofía heideggeriana, nuestro esfuerzo se ha centrado en presentarla como aquel pensar que se mantiene en el limen del mundo, en la tensión de 'haber' mundo y, sin embargo, de 'faltarnos' ahí ya mundo. En ese ámbito de lo mundano es en el que hemos tratado de comprender lo obligado del paso desde el proyecto ontológico-fundamental al histórico-esencial. Para captar dicho paso, hemos seguido aquellas líneas de fuerza que lo provocan, y que despuntan ya en los análisis de *Ser y tiempo*. Así pues, en sintonía con el propio Heidegger cuando habla de una 'tendencia latente'¹⁸³⁵ en la Ontología fundamental a dar 'una vuelta hacia atrás', en un primer 'giro' (*Kehre*) de su filosofía, hacia una Metaontología,¹⁸³⁶ aquí se ha intentado poner de relieve ciertas insuficiencias y problemáticas surgidas en la redacción de *Ser y tiempo*, cuyo desenvolvimiento, intrínsecamente filosófico, habría forzado a Heidegger a adoptar finalmente una perspectiva histórico-esencial sobre esas temáticas.

En relación a lo que se tiene por la tendencia inherente a la Historia del ser que, como decíamos, acarrearía una 'dejadez' ante el mundo -un 'dejar a la metafísica a su suerte'-, se

¹⁸³⁴ Cfr. *supra*, n. 21.

¹⁸³⁵ "[E]n la ontología fundamental se encuentra latente la tendencia a una transformación metafísica originaria que es posible sólo cuando el ser es comprendido en su problemática total." M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p 184.

¹⁸³⁶ "[L]a ontología fundamental es 1. analítica del existir y 2. analítica de la temporalidad del ser. Mas esta analítica temporal es, a la vez, la *torna* (*Kehre*) en la que la ontología misma retrocede expresamente hacia la óntica metafísica en la que siempre está de manera no expresa. Mediante la motilidad (*Bewegtheit*) propia de la radicalización y de la universalización se trata de llevar la ontología a la transmutación latente en ella. Ahí se cumple el tornar (*Kehren*), y se produce la transmutación en metaontología". M. Heidegger, "Caracterización de la idea y la función de una ontología fundamental", de M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, citado aquí según trad. esp. de M. J. Callejo, en M. J. Callejo, "Hermenéutica como metafísica en la dimensión de la ontología fundamental. Consideraciones en torno a un concepto de filosofía (Parte I)", *Anales del Seminario de Metafísica*, 26, 1992, pp. 135-65, p. 162. Cfr. tb. en M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p 186.

ha entendido de manera extendida este proyecto exclusivamente en términos de una ‘toma de distancia’ respecto de lo vigente que no llevaría a ningún sitio. Se trataría, por tanto, de un movimiento gratuito de desafección respecto de lo del mundo. ‘Mundo’ del que, en último término, sólo cabría contemplar ‘serenamente’ el curso de los acontecimientos mientras estamos a la espera de ser ‘salvados por un dios’. En esa lectura, se ha colegido abusivamente que a los análisis del ‘sujeto’ que lleva hasta el extremo Heidegger como ‘hacedor de mundo’, como ‘señor de la tierra’,¹⁸³⁷ les subyace, indefectiblemente, una afirmación relativa a todo lo mundano y a todo lo humano en cuanto tal. Es decir, que su localización de una operación filosófica en la que se afianza la noción dominante de ‘hombre’ conlleva la destitución de eso humano -y de toda posibilidad de actuar- en favor del ser.

De ahí que el tono preponderante en la recepción de esa ‘obra-límite’ que son los *Aportes*, así como de la Historia del ser en general, sea el de la denuncia de ‘atentismo’,¹⁸³⁸ cuando no de ‘fabulación’ e ‘impostura’,¹⁸³⁹ por parte de un pensador que mira absorto por dónde pueda venir el ser y pierde con ello de vista ‘los excesos y la sensatez de los hombres’.¹⁸⁴⁰ Bastaría, por tanto, con recordar aquí que la ‘puerta dorada’ de entrada al mundo hace tiempo que está tapiada y desactivar así, por ser algo del pasado, todo relato acerca de una vuelta del ser, acerca de la posibilidad de su esperado envite.

Ante semejante objeción, incluso a los más allegados se les ha antojado necesario hacerle una advertencia a la postura heideggeriana: nos encontramos aquí a Pöggeler pidiendo para la filosofía que ‘pueda entrar alguna vez en la vida de los hombres’,¹⁸⁴¹ o a Gadamer recordándonos que ‘el que filosofa es justamente el que debiera ser consciente de la tensión entre sus pretensiones y la realidad en la que se encuentra’.¹⁸⁴²

A esta objeción, que surge de una posible interpretación interna a la filosofía de Heidegger, y que la señala como una filosofía incapaz de ir más allá de su propio gesto y articularse ‘productivamente’ con otros territorios, se añade una problemática coyuntural que, para buena parte de la crítica especializada, se ha convertido, finalmente, en una suerte de prontuario que resuelve los conflictos interpretativos que pueda presentarnos un pensar ‘deliberadamente’ oscuro.¹⁸⁴³ Nos referimos al convulso contexto intelectual en el que se publican los *Aportes*, dominando como dominaba, a finales de los años ochenta, una interpretación de la Historia del ser de corte estético-político y que vuelve a estar

¹⁸³⁷ Cfr. *supra*, n. 383.

¹⁸³⁸ Cfr. *supra*, n. 322.

¹⁸³⁹ Cfr. *supra*, n. 36.

¹⁸⁴⁰ Cfr. *supra*, n. 59.

¹⁸⁴¹ Cfr. *supra*, n. 7.

¹⁸⁴² Cfr. *supra*, n. 9.

¹⁸⁴³ Cfr. *supra*, n. 718.

relativamente en auge en estos momentos, con la publicación de las *Reflexiones*. Había, por tanto, que hacerse cargo en esta tesis de esa deriva política (punto 4.2) de cara a afrontar la objeción primeramente aludida, la relativa a lo intrínsecamente filosófico. No entrar en dicha problemática de algún modo confirmaba la ‘nivelación’ a la que llevaría la retórica inculpatória heideggeriana,¹⁸⁴⁴ así como que lo más conveniente en todo esto, en definitiva, es que esta filosofía nada diga acerca de ‘la vida de los hombres’, que lo mejor aquí es dejar que se enfangue en sus acertijos y nada sepa acerca de ‘la realidad en la que se encuentra’.

Un testimonio de que eso coyuntural se tiene como lo esencial de su obra, al menos de la de los años treinta en adelante -pero que se ha proyectado en algunos casos hacia los textos anteriores-, parece darnoslo el influjo que el pensamiento heideggeriano ejerce hoy en la filosofía actual. Pues, dejando aparte los estudios monográficos de su obra, allí donde el Heidegger histórico-esencial aparece citado suele hacerlo, al menos en las lecturas que hemos venido haciendo, en calidad de lector de otras estructuras del pensar o en sus diagnósticos acerca de la técnica. Es difícil encontrarse con una propuesta filosófica propia que haya arrancado de la parte propositiva de la Historia del ser, ésa que se suele decir que, propiamente, no hay pero que es la que, bajo nuestro prisma, pone en contexto los recorridos diagnósticos acerca de la metafísica, del nihilismo o de la técnica. Es, por tanto, el Heidegger lector de los constructos teóricos de otros pensadores -pues sería en ellos donde se localiza la producción como ‘paso del no-ser al ser’ o el sentido como ‘valor’- lo que principalmente se trae a colación en otros lugares, dado que, ciertamente, pasar por el cedazo heideggeriano se considera todavía hoy un filtro fiable para prevenir recaídas metafísicas.

Por otro lado, allí donde se ha tenido como la referencia obligada para edificar una propuesta propia, la adhesión al modo de hacer de su fenomenología hermenéutica suele ir acompañada de objeciones en línea con la que hemos expuesto antes -la de una desconexión del mundo-, que abundarían en lo que la conocida semblanza que J. Habermas le dedica a H.-G. Gadamer estaría haciendo hincapié, o sea, que es necesaria una ‘urbanización’ del modo de pensar heideggeriano, obcecado y vuelto sobre sí mismo, que paga su ‘radicalidad’ al precio de la ‘soledad’.¹⁸⁴⁵ Esto se percibe especialmente en los estudios dedicados a la Historia del ser que, como decimos, suelen acompañar a los análisis que hace Heidegger en su *pars destruens*, hasta allí donde se genera una ruptura respecto de lo que rige en lo técnico o en lo metafísico, pero quedando pendiente de extraer de ese movimiento alguna ‘positividad’, una cierta ‘indicación’ o ‘prescripción’ en los fenómenos a la que seguirle el hilo.

¹⁸⁴⁴ Cfr. *supra*, n. 740.

¹⁸⁴⁵ Cfr. *supra*, n. 1024.

Respecto de la 'soledad' de este pensador, del 'abismo' al que lleva su pensar, también se ha tratado en este trabajo pero desde otras coordenadas diferentes a las de Habermas.¹⁸⁴⁶ Es paradójico que Heidegger, uno de los filósofos más influyentes de nuestro tiempo, se tenga para sí como alguien que no ha dejado escuela y que apenas sí ha dejado obra. No obstante, es innegable la influencia que ha ejercido en otros pensadores -puede que tanto más fieles a su pensar cuanto más heterodoxos- y, por otro lado, son palpables ya casi al completo los 102 tomos proyectados para la *Gesamtausgabe*, a pesar de que su pensar le llevase, como decía él mismo en cierto momento, a 'quedarse en un hombre de un solo libro', dándole vueltas y vueltas a 'la misma pregunta con mayor apremio'.¹⁸⁴⁷

Teniendo en cuenta todas estas problemáticas, tanto las de la filosofía de Heidegger como las de su recepción, hemos abordado los *Aportes* como esa obra inaugural de la Historia del ser en la que el movimiento de desmontaje de lo metafísico se acompaña de una propuesta y de una tarea para toda posible 'filosofía futura'.¹⁸⁴⁸ Ahora bien, en un primer acercamiento a la obra ha sido inevitable reparar en su singular textualidad, el modo de redacción en el que el pensador llega casi a perder la inteligibilidad del habla en el intento dar con el 'límite de su pensar'.¹⁸⁴⁹ En ese acercamiento a los *Aportes* (capítulo 2) nos hemos centrado en la experiencia de lectura de un texto 'constitutivamente' incomprensible. Ahí se ha reparado en la 'imposibilidad' de leer de un modo tal que encaje dentro de lo que algunas de las teorías hermenéuticas más significativas -nacidas algunas bajo el influjo del propio Heidegger- consideran que es el proceso de lectura de una 'obra filosófica' (punto 2.2). La propia factura del texto lo sitúa en los límites de lo que pueda tenerse tanto por 'obra filosófica' como por 'obra' en general. Consideramos, a pesar de estas dificultades (puntos 2.5, 2.6 y 2.8), que hemos dado con una 'pauta' de lectura afín a la 'unidad' del texto, una pauta en la que un elemento constitutivo de la lectura es esa misma experiencia recurrente de una ruptura del flujo proposicional, forzado en este texto casi a cada paso. De esa experiencia extenuante a la que nos arrastra el intento de una lectura comprensiva de los *Aportes*, hemos sonsacado algunas conclusiones relativas a la escritura tanto de la Historia del ser, apoyándonos en otros textos de Heidegger, como del caso concreto de los *Aportes* en su singularidad.

En lo tocante al modo de expresión característico de la Historia del ser, hemos presentado la transformación que ejerce en lo lingüístico el 'pensar de la *Kehre*', es decir, eso a lo que se referirá Heidegger, en el año 49, como 'el decir de un giro dentro de la Historia del ser', en el que, habiendo 'frases', no hay ya 'enunciados'.¹⁸⁵⁰ En efecto, en línea con la localización

¹⁸⁴⁶ Cfr. *supra*, las citas que remiten a la n. 1826 y a la n. 1828.

¹⁸⁴⁷ Cfr. *supra*, n. 323.

¹⁸⁴⁸ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 1678.

¹⁸⁴⁹ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 519.

¹⁸⁵⁰ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 515.

que Heidegger hace en otras estructuras del pensar del modo de expresión que lo determina, también a la Historia del ser le corresponde una específica ‘unidad significativa’, digámoslo así. Así pues, al igual que al ‘platonismo’ dominante en la historia de la metafísica le corresponde una forma concreta de apoyarse en la estructura proposicional -*cfr.*, por ejemplo, en *Sofista* 262 a-d, sobre las funciones del nombre y el verbo que componen el ‘discurso’-; o, al igual que a la *Fenomenología* hegeliana le es inherente una torsión de lo proposicional y se puede delimitar su modo de pensar fijándonos en la ‘proposición especulativa’ (punto 2.9), consideramos haber dado con un modo de expresión característico del proyecto histórico-esencial heideggeriano: un peculiar ‘giro’ (*Kehre*) que ocurre dentro de la estructural proposicional pero que la desborda –“la esencia de la verdad es la verdad de la esencia”; “la esencia del habla: el habla de la esencia”-. Hemos tomado dicho modo de expresión como un síntoma de lo que en la Historia del ser se lleva a cabo: un vuelco sobre la relación entre sujeto y predicado en el que queda desplazado el espacio homogéneo que garantizaba que las expresiones lingüísticas puedan colocarse, indistintamente a uno u otro lado del ‘es’, equiparable a un signo de igualdad. Lo que también hemos hecho aquí, al tratar del modo de expresión histórico-esencial, es ubicarlo dentro de un contexto estrictamente filosófico, en parangón con otros modos de expresión filosófica (puntos 2.9 y 2.10) y vincularlo, además, con el ‘significado fundamental’ de las palabras esenciales de la filosofía, es decir, con ‘lo inicial’ del primer inicio que hay en ellas (puntos 2.7 y 2.11).

Se puede hablar, por tanto, en primer lugar de un ‘giro lingüístico’ en el que queda apartado lo enunciativo, las intenciones comunicativas de un sujeto, pero también el sistema de signos, y que le da un vuelco a la estructura de la proposición como unidad ‘significativa’ en el pensar transitorio (punto 2.13). Un pensar cuya expresión refiere a lo inexpresable, en el que las palabras remiten a una ‘(seña)’ que despunta en ese vuelco de la frase como una sustracción de lo expresado y de ‘lo que se quiere decir’ (punto 2.4). Dicho desplazamiento hace tambalear el entramado sobre el que se sostiene la noción de ente como ‘presencia estable’, es decir, el entramado ‘lógico’ del lenguaje de la metafísica y lleva a primer término la desesperación de un sinsentido en el que ya no son palabras sino ‘(señas)’ las que nos mantienen en la experiencia de ‘falta de sentido’ del mundo, una experiencia travestida desde la holderliniana ‘ausencia de lo divino’.¹⁸⁵¹

En el caso concreto de los *Aportes*, hemos interpretado la ‘menesterosidad’ de su factura como lo ‘singular’ de esta obra en lo tocante a la tarea de ‘decir el ser’. Hemos aplicado sobre ese texto el enfoque que el propio Heidegger propone para captar lo esencial de la poesía de Hölderlin y de la filosofía nietzscheana. Bajo esa perspectiva, se ha considerado que la experiencia de ‘faltar la palabra’ en el fenómeno del lenguaje es el indicio de una auténtica ‘pugna con el lenguaje’ que legitima, de nuevo, el discurso propiamente filosófico, es decir,

¹⁸⁵¹ *Cfr. supra*, n. 496.

el intento de decir el ser. Se repite el gesto ‘inicial’ del decir más temprano de la filosofía griega: una propuesta positiva de inteligibilidad del mundo que se abre camino desmarcándose tanto del habla humana -del lenguaje como cosa de los hombres- como de la palabra divina -idolatrada como la palabra última del ser- (punto 6.4).

Así pues, en aras de esa inteligibilidad del mundo, la cuestión del ‘decir de un giro’ no se puede resolver solo detectando el gesto de extrañamiento respecto de lo metafísico, tal y como rige en el lenguaje habitual. Volviendo sobre la mentada homogeneidad de ‘lo lógico’, ésta se percibe ahora como el entramado de un encubrimiento del ‘fondo silente’ del lenguaje, que es lo más originario y pleno, ‘lo más positivo’ en clave histórico-esencial. Así, en el rodeo que se ha realizado en esta tesis, una suerte de ‘vía larga’ (capítulos 5, 6 y 7), hemos ido apuntalando dónde, cómo, a partir de qué lecturas y por qué coagula el lenguaje como un problema insoslayable para Heidegger, como el problema que se ve forzado a considerar de nuevo y más detenidamente, a causa del propio desenvolvimiento de su Ontología fundamental. De ese modo, la ‘sigética’ de la que se habla en los *Aportes*, así como el estilo mismo de su escritura, quedan retratados como el punto de llegada de un desplazamiento en lo filosófico que arranca de algunas cuestiones que quedaron pendientes en *Ser y tiempo*.

A ese ‘giro’ en lo lingüístico, por tanto, le subyace un ‘giro’ filosófico, que vuelve sobre sus pasos para arrancar de nuevo desde una perspectiva en la que el lenguaje es el fenómeno señalado para captar en lo ente -en ‘aquello de lo que hablamos’-¹⁸⁵² no sólo lo que se muestra y rige, lo que ‘se hace valer’ como lo presente, sino, ahí mismo, lo acallado y lo que se sustrae a dicha valencia, la llamada de atención que hay para el pensar ahí, en el ‘acallamiento’ del lenguaje.¹⁸⁵³

Así pues, en nuestra interpretación de la escritura de los *Aportes* como síntoma de otra filosofía posible, tras esa primera experiencia, la relativa al estilo, hemos enfocado sobre el movimiento fenomenológico con el que despega propiamente la obra, es decir, con la experiencia del nihilismo respecto a la que, en cuanto experiencia de ‘falta de sentido’ (punto 3.3) nos ha puesto en contexto ya la ‘desesperación’ por la que pasa la lectura de esta obra filosófica, en parangón con la experiencia a la que llevaría el ‘poetizar pensante’ de Hölderlin.¹⁸⁵⁴ Ahora bien, hemos puesto también en perspectiva dicho abordaje del nihilismo, partiendo para ello de una lectura muy concreta de algunos pasajes de *Ser y tiempo*. Puestos estos pasajes al trasluz del nihilismo como su punto de llegada, lo que domina, de un modo esencial, en la consideración de lo cotidiano no es el carácter ‘más originario’ de ‘lo a la mano’ (*zuhandene*) respecto de ‘lo que está ahí delante’ (*vorhandene*)

¹⁸⁵² Cfr. *supra*, n. 555.

¹⁸⁵³ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 1171.

¹⁸⁵⁴ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 130.

sino el encubrimiento del lenguaje de la caída. Pues lo que rige en lo cotidiano, según hemos apoyado documentalmente, no es el *noein* aristotélico-parmenídeo sino la dialéctica platónica, y lo hace en un sentido que en nada cambia si se pone de relieve la dependencia de 'lo que está ahí delante' respecto de 'lo a la mano'. De ahí nuestra conclusión en relación a ese entrecruzamiento de fenómenos de nuestra cotidianeidad: el entramado que obtura lo existencial y que 'cosifica' lo humano no es, en último término, 'lo que está ahí delante' -algo relativo a la ciencia teórica, al 'conocimiento' del mundo que pierde de vista, precisamente, el mundo- sino, más radicalmente, el proceso acelerado de 'emprendimiento' (*Betrieb*) -algo relativo a la técnica, al proceso de 'producción de presencia' que es, por eso, el de consunción del mundo- (punto 3.2).

Esa posibilidad de discriminar a partir de los análisis de los *Aportes* entre los fenómenos abordados en *Ser y tiempo*, es decir, de apreciar desde el punto de llegada -los *Aportes* como la obra donde el pensar heideggeriano finiquita, se delimita- qué es lo que rige en nuestra cotidianeidad, nos ha permitido presentar este texto, en su 'imposibilidad' misma, no como el testimonio de un pensar que hace aguas sino como el punto culminante de un núcleo temático concreto que atraviesa los distintos proyectos y les da forma: el tema de la nada, que ronda, en primer término, en la 'nihilidad' de la existencia, pero que llega, en último lugar, hasta el ser mismo. Al mostrar que el proyecto histórico-esencial arraiga en ciertas cuestiones de la filosofía heideggeriana previa, algunas vienen rondando desde los primeros años veinte, entendemos que el núcleo esencial de la Historia del ser es algo acreditable en los proyectos anteriores, que podrá estar ahí de un modo explícito o implícito pero que, en cualquier caso, delimita más certeramente lo que en esos otros proyectos queda pendiente o pasa inadvertido.

Pues bien, dicha temática, la del 'carácter del no' del ser y la existencia, se encuentra a la altura de *Ser y tiempo* entreverada con el modo en que rige en la consideración de lo ente, cierta operación filosófica que habría ocurrido en el lenguaje. Una operación que se menciona explícitamente en textos anteriores y que hemos identificado con ese 'platonismo' (punto 3.2.3) del que se hablará, ya profusamente, en la Historia del ser, puesto de relieve como la estructura del pensar dominante en la historia de la metafísica.

Hemos vuelto a poner en perspectiva dicho entrecruzamiento de temáticas, la de la nihilidad implicada en la del lenguaje, de modo que los *Aportes* dejen de tenerse, también en este enfoque, por lo que a una primera luz pareciera ser un exabrupto de la filosofía heideggeriana y se nos muestren como la desembocadura de una serie de consideraciones que, a lo largo de los años treinta, va haciendo Heidegger en torno a la esencia del lenguaje. Dicha puesta en perspectiva se ha llevado, empero, buena parte de nuestro esfuerzo en esta tesis pero consideramos que, en ese rodeo por otros textos -tanto de Heidegger como de sus lecturas-, se da con la clave del 'carácter del no' del ser y de la existencia, como aquello que habilita a hablar de una 'positividad' en los fenómenos de hundimiento del mundo vigente,

el que pertenece a una Europa exportada globalmente en su carácter tecnocrático y totalizador. Nos parece haber anudado convenientemente cómo el abordaje del mito (Parte III) como 'lo otro' de la filosofía, como su límite, se convierte en el acicate para el cambio de perspectiva en la filosofía heideggeriana (Parte IV), que abandona formas de discurso autofundamentador en favor de un decir 'menesteroso' de eso otro pero que, además, pone el acento en la insuficiencia del enfoque estético-político de la obra de Heidegger, precisamente en un punto tan conflictivo y simbólico para la denuncia como es el del mito. Sin duda, en ese ámbito controvertido del mito es necesario delimitar previamente, a la hora de medir por ese rasero la postura heideggeriana, qué corresponde a un 'fenómeno de poder' y qué hay de 'relación fundamental entre el ser, el estar-al-descubierto y la apariencia'.¹⁸⁵⁵

Nosotros en este trabajo no hemos entrado a considerar lo pertinente o no de las interpretaciones heideggerianas acerca del mito, de la poesía de Hölderlin o de la filosofía de Nietzsche. Nuestro enfoque se ha centrado en la congruencia de su modo de interpretar con la propuesta filosófica que hace. Lo que, por tanto, se ha seguido en todas esas problemáticas es la mencionada 'positividad' de los fenómenos del presente, pues es ésa la perspectiva histórico-esencial en la que se capta, por entre el mentado hundimiento del mundo, la plenitud de una 'libertad del pensar' que arranca desde la patencia de la nada del ser en lo ente.¹⁸⁵⁶ En dicha perspectiva, entonces, la nihilidad ya no está refiriéndose a la operación por la que lo propio es encubierto por lo impropio (punto 3.2.1) sino a la nihilidad como posibilidad de lo propio (punto 8.1), lo que, desplazado el proyecto ontológico-fundamental a la problemática del ente en su totalidad vendrá a dar, en los *Aportes*, en la nihilidad como posibilidad de 'haber de nuevo mundo', pues de eso se trata, no del ser como lo indiferente a lo ente sino del ser 'menesteroso' del acontecimiento propio, de un 'problema del ser' en el que está ya en juego el mundo (punto 5.1.3). Lo cual sólo puede darse si no perdemos de vista el 'carácter del no' que el discurso filosófico dominante, el lenguaje de la metafísica, ha tapado en sus fenómenos más conspicuos -la muerte y la angustia, el querer tener conciencia y el silencio, el lenguaje y la nada- (puntos 8.1 y 8.2).

En dicho trayecto, cada abordaje sobre lo otro mítico nos ha dado una señal de lo que se tiene por lo filosófico. Así, la 'metafísica del mito' (punto 5.1) nos ha servido de contraste para aquilatar las luces y sombras del proyecto de una Metaontología e, igualmente, la perspectiva sobre lo mítico en la existencia griega (sobre todo, puntos 5.2, 5.3, 7.3 y 7.5) nos ha servido para, en primer lugar, entender desde qué problemática y en qué contexto vuelve Heidegger sobre el lenguaje (punto 6) así como en qué sentido vuelve a hablarse de una primacía de la 'condición de arrojado', al ponerse de relieve la tonalidad como ámbito en el que ente y ser ligan en la palabra (punto 8.2). Si reparamos en lo que en el mito era el modo

¹⁸⁵⁵ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 1036.

¹⁸⁵⁶ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 1825.

de habérselas con la ‘idea de lo divino’, y en lo que ahora se está diciendo de la ‘tonalidad fundamental’ de la ‘contención’, no puede hablarse aquí de una ‘remitologización’, en el sentido en que se ha querido hacer ver por parte de la crítica. Ni se trata de un artificioso intento de ‘autopoiesis’, tal cosa encaja más bien con las denuncias de Heidegger de una estetización, en la ‘obra de arte total’ wagneriana, o de una politización, en línea platónico-schmittiana; ni se trata tampoco de una ‘espera’ absorta de lo divino, pues lo tonal ya no puede darse como se daba en el mito, como ‘terror ante lo amenazador y veneración ante lo sobrepotente’,¹⁸⁵⁷ sino como un contener ese terror mismo desde el ‘recato’, desde la ‘tonalidad conductora’ que posibilita ‘aparsearse’ de lo metafísico¹⁸⁵⁸ y que es, a la vez, un paciente ‘mantenerse en la pregunta’ por el ser,¹⁸⁵⁹ un querer-tener-conciencia o querer-saber de eso extraño que se oculta en lo ente y que nos aterra.¹⁸⁶⁰ De los muchos puntos que han quedado pendientes de abordar detenidamente en esta tesis, sin duda es este ámbito de las tonalidades en el que vemos preciso profundizar con más ahínco. Nos toca darle una vuelta más a la tonalidad, contando con lo que hemos avanzado aquí, tanto en su carácter ‘fundamental’ (de *Grundstimmung*) como en su carácter ‘conductor’ (de *Leitstimmung*) por el que han ido enlazándose las distintas secciones, los ‘ensamblajes’ (*Fügungen*), de los *Beiträge*. Nos tocará, pues, volver sobre las tonalidades de los *Beiträge*, contando con lo que apenas han sido unos ‘prolegómenos para la lectura’ de esa obra, como se indica en el subtítulo.

En un último apartado (punto 8.3), se ha vuelto sobre el asunto de la impasibilidad heideggeriana, dando así respuesta a la advertencia de Gadamer de que ‘el que filosofa es justamente el que debiera ser consciente de la tensión entre sus pretensiones y la realidad en la que se encuentra’. Ahí se ha dado con la tarea que le corresponde al pensar filosófico, toda vez que se tiene por esencialmente histórico. Al igual que en relación a lo divino, tampoco aquí puede coincidir el ‘tono fundamental’ que habilita al pensar con lo que en el primer inicio fue el ‘asombro’.¹⁸⁶¹ Según se expone en dicho punto, no hay huida alguna de lo presente en la vuelta sobre lo griego a la que se dedica en estos años Heidegger. Se trata, en esa vuelta, de ejercer con el pensar una resistencia crítica ante lo de hoy imperante. Dicha resistencia se ejerce en los *Aportes* con el despliegue de la pregunta por la verdad, pregunta que salvaguarda el decir del ser del discurso de la metafísica, en cuanto es lo que podrá mantener a la pregunta por el ser “en el futuro fuera de los circuitos de la ‘metafísica’”.¹⁸⁶²

¹⁸⁵⁷ Cfr. *supra*, el pasaje que remite a la n. 931.

¹⁸⁵⁸ Cfr. *supra*, n. 1360.

¹⁸⁵⁹ Cfr. *supra*, n. 1249.

¹⁸⁶⁰ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 1678.

¹⁸⁶¹ Cfr. *supra*, la cita que remite a la n. 700.

¹⁸⁶² M. Heidegger, *Aportes/Beiträge*, p. 157/186.

Mantenerse en la resistencia es hacer la experiencia de una menesterosidad constitutiva de 'lo otro': del mito como 'lo otro de la filosofía' (Parte III); de la metafísica como 'lo otro de la Historia del ser' (Parte IV); del 'poetizar pensante' como lo otro del 'pensar poetizante'; de lo oscuro dionisiaco como lo otro de la luminosidad apolínea; del pensar del 'primer inicio' como lo otro del pensar del 'otro inicio'; de lo divino como lo otro de lo humano; del ser como lo otro del 'ser-ahí' (*Da-sein*); en definitiva, de la nada como lo otro del ser. Dicha 'otredad' no nos saca por fuera del mundo sino que nos lo trae de vuelta como espacio de tensión de lo posible. Que la mirada hacia Grecia no piensa en 'lo griego' sino en 'lo otro' y que, por lo tanto, la 'retórica de lo inicial' no apunta a un Origen sino a lo que hay aún de posible en lo de hoy, queda claro en un pequeño texto que proponemos tener en cuenta como alternativa al prontuario estético-político de la filosofía de Heidegger (y como alternativa también para reseñar los *Aportes* en cuanto obra atravesada por otro decir, el poético, y ya no como el testimonio de un pensador errante que, en su condición de tal, nos fuera indiferente lo que dice).

En ese texto, 'los otros' a los que se refiere Heidegger no son aquellos del primer inicio, a los que les fue otorgado el envite del ser; esta vez, se trata de estos otros de aqueude -estamos en el año 37 y se refiere Heidegger a los franceses- que, urgidos igualmente a la 'salvación' (*Rettung*) de Occidente, tocados también por "la experiencia de indigencia [*Not*] que se eleva con la amenaza más interna de Occidente" están conminados a un 'entendimiento mutuo' que, en línea con lo que venimos diciendo, ni asimile y diluya eso otro ni se difumine en eso mismo, perdiendo así el sentido de su constitutiva delimitación. Se trata, entonces, de una "auténtica comprensión de sí [*echtes Sichverstehen*] [que] es lo contrario de un abandono [*Preisgabe*] de la propia manera de ser y del congraciarse carente de actitud [*haltungslosen*] [...]. El entenderse propio no produce aquel apaciguamiento que enseguida degenera en indiferencia recíproca, sino que es en sí la intranquilidad del mutuo ponerse en cuestión [*die Unruhe des gegenseitigen Sich-in-die-Frage-Stellens*] desde la preocupación [*Sorge*] por las tareas históricas comunes."¹⁸⁶³ Este mutuo cuestionarse, referido aquí a la actualidad del momento histórico europeo-occidental, es lo que rige a la hora de ir al encuentro de lo otro griego, pues se trata igualmente ahí de la tarea histórica del pensar. Así pues, lo que Heidegger capta en lo griego como lo inicial es lo que en la perspectiva de W. F. Otto sobre este asunto, holderliniana sin duda, se captaba como la delimitación de lo humano, esa en la que el griego habitaba el mundo con sus dioses (puntos 5.2 y 5.3) y que no es otra que la singular

¹⁸⁶³ M. Heidegger, "Camino para el debate", en M. Heidegger, *Experiencias del pensar (1910-1976)*, pp. 22-3. [trad. modif.] Eso sí, es preciso señalar que se piensa en el pueblo francés, y no en otros, no sólo por la concreta situación política de ese momento sino también por cuanto en el "auténtico entenderse de los pueblos [...] que debe efectuarse mediante el diálogo creador (*schaffend*) acerca de los que les ha sido dado en común y propuesto históricamente [*geschichtlich Mitgegebene und Aufgegebene*]" con quienes hay que contar es con "los pueblos occidentales formadores de historia [*geschichtsbildenden*]" . M. Heidegger, "Camino para el debate", p. 21.

experiencia en la que se sostiene la polis griega, en esa 'intranquilidad del mutuo ponerse en cuestión' que pedía para el presente europeo-occidental Heidegger. Concluimos así, haciendo hincapié en la clave histórico-esencial del pensar como la experiencia de dejarse decir por lo otro, leyendo lo que sigue: "los griegos no llegaron a ser lo que siguen siendo mediante un encapsulamiento en su 'espacio'. Sólo en virtud de la controversia más viva y creadora con lo más ajeno y difícil para ello -lo asiático- creció este pueblo en el breve trayecto de su excepcionalidad y grandeza históricas."¹⁸⁶⁴

¹⁸⁶⁴ M. Heidegger, "Caminos para el debate", p. 27.

Bibliografía

Obras de Heidegger

- GA 2 *Sein und Zeit* (1927). (Hemos seguido el texto según M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübinga, 2001)
- GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-63)
- GA 5 *Holzwege* (1935-46)
- GA 6.1 *Nietzsche* (1936-39) (Hemos seguido el texto según M. Heidegger, *Nietzsche. Erster Band*, Günther Neske, Pfullingen, 1961)
- GA 6.2 *Nietzsche* (1940-46)
- GA 7 *Vorträge und Aufsätze* (1936-54)
- GA 9 *Wegmarken* (1919-61)
- GA 11 *Identität und Differenz* (1955-63)
- GA 12 *Unterwegs zur Sprache* (1950-59)
- GA 14 *Zur Sache des Denkens* (1927-68)
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-76)
- GA 17 *Einführung in die Phänomenologische Forschung* (1923/24)
- GA 19 *Platon: Sophistes* (1924/25)
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925)
- GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26)
- GA 22 *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926)
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927)
- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928)
- GA 27 *Einleitung in die Philosophie* (1928/29).
- GA 29-30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929/30)
- GA 35 *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (1932)
- GA 36-7 *Sein und Wahrheit: 2. Vom Wesen der Wahrheit* (1933/34)
- GA 38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934)
- GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (1934/35)
- GA 40 *Einführung in die Metaphysik* (1935)
- GA 43 *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37)
- GA 44 *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937)
- GA 45 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (1937/38)
- GA 51 *Grundbegriffe* (1941)
- GA 54 *Parmenides* (1942/43)
- GA 55: *Heraklit* (1943-44)
- GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923)
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938)
- GA 66 *Besinnung* (1938/39)
- GA 69 *Die Geschichte des Seyns* (1938-1940)

- GA 70 *Über den Anfang* (1941)
- GA 75 *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen* (1939-1946)
- GA 82 *Zu eigenen Veröffentlichungen* (1936-1964)
- GA 88 *Seminare: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens* (1937/1938)
- GA 90 *Zu Ernst Jünger* (1934-1954)
- GA 94 *Überlegungen II-VI* (Schwarze Hefte 1931-1938)
- GA 95 *Überlegungen VII-XI* (Schwarze Hefte 1938/39)
- "Das Wesen der Wahrheit. Zu 'Beiträge zur Philosophie'" *Heidegger Studies*, 18, 2002, pp. 9-19.

Traducciones de Heidegger

- *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. esp. J. A. Escudero, Herder, Barcelona, 2005.
- *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. esp. J. Uscatescu, Siruela, Madrid, 2005.
- *Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, trad. esp. J. A. Escudero, Trotta, Madrid, 2014.
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. esp. J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 1998.
- *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. esp. J. J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2008.
- *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. esp. J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006.
- *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. esp. J. A. Ciria, Alianza, Madrid, 2009.
- *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. esp. G. Jiménez, Waldhuter, Buenos Aires, 2014.
- *Ser y tiempo*, trad. esp. J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2006. Una primera versión es la de *El ser y el tiempo*, trad. esp. J. Gaos, FCE, México, 1951.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. esp. J. J. García Norro, Trotta, Madrid, 2000.
- *Principios metafísicos de la lógica*, trad. esp. J. J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2009. Una primera versión del Apéndice de esta obra "Caracterización de la idea y función de una ontología fundamental" se encuentra en M. J. Callejo, "Hermenéutica como metafísica en la dimensión de la ontología fundamental. Consideraciones en torno a un concepto de filosofía (Parte I)", *Anales del Seminario de Metafísica*, 26, 1992, pp. 135-65, pp. 159-63.
- *Introducción a la filosofía*, trad. esp. M. Jiménez, Cátedra, Madrid, 1999.
- *Hitos*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2014. Otra versión de "¿Qué es metafísica?", incluida en esta obra, se puede encontrar en *¿Qué es metafísica?*, trad. esp. X. Zubiri, Cruz del Sur, Santiago de Chile/Madrid, 1963.
- *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. esp. A. Ciria, Alianza, Madrid, 2010.
- *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, trad. esp. A. Ciria, Herder, Barcelona, 2007.
- *La fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. esp. M. E. Vázquez y K. Wrehde, Alianza, Madrid, 1992.
- *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, trad. esp. A. Ciria, Trotta, Madrid, 2015.
- *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, trad. esp. R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 2009.
- *Naturaleza, Historia, Estado*, trad. esp. J. A. Escudero, Trotta, Madrid, 2018.

- *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'El Rin'*, trad. esp. A. C. Merino, Biblos, Buenos Aires, 2010.
- *Introducción a la metafísica*, trad. esp. Á. Ackermann, Gedisa, Barcelona, 2003.
- *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. esp. E. García y Z. Szankay, Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975.
- *Conferencias y artículos*, trad. esp. E. Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.
- *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2009. Otra versión de "Hölderlin y la esencia de la poesía" se puede encontrar en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, trad. esp. J. D. García Bacca, Anthropos, Barcelona, 1991.
- *Caminos del bosque*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995.
- *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental. Ejercicios en el semestre de invierno de 1937-1938*, trad. esp. A. Ciria, Herder, Barcelona, 2011.
- *Preguntas fundamentales de la filosofía. 'Problemas' selectos de 'lógica'*, trad. esp. Á. Xolocotzi, Comares, Granada, 2008.
- *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. esp. D. V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2011.
- *Meditación*, trad. esp. D. V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2006.
- *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros*, trad. esp. A. Ciria, Trotta, Madrid, 2017.
- *Sobre el comienzo*, trad. esp. D. V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2007.
- *Conceptos fundamentales*, trad. esp. M. E. Vázquez, Alianza, Madrid, 2006.
- *Parménides*, trad. esp. C. Másmela, Akal, Madrid, 2005.
- *De camino al habla*, trad. esp. I. Zimmermann, Serbal, Barcelona, 2002.
- *¿Qué significa pensar?*, trad. esp. R. Gabás, Trotta, Madrid, 2010.
- *¿Qué es la filosofía?*, trad. esp. J. A. Escudero, Herder, Barcelona, 2006.
- *Identidad y diferencia*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990.
- "Carta al Padre William Richardson", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, pp. 11-8.
- *Tiempo y ser*, trad. esp. M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, Tecnos, Madrid, 2006.

Bibliografía sobre la obra de Heidegger

- Adorno, T. W.: *La jerga de la autenticidad*, en T. W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. esp. A. Brotons, Akal, Madrid, 2005, pp. 393-496.
- Agamben, G.: "El silencio de las palabras", *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 5, 1990, pp. 75-9.
- Agamben, G.: *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. esp. T. Segovia, Pre-textos, Valencia, 2008.
- Agamben, G.: "Vocation and Voice", *Critical Inquiry*, 40, 2014.
- Agamben, G.: *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2018.
- Augsberg, I.: "Wiederbringung des Seienden". *Zur ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heidegger*, Wilhelm Fink, Múnich, 2003.
- Baeza, R.: "El concepto de origen en Meister Eckhart y la relevancia de su pensamiento en la obra de Martin Heidegger", *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 252, 2011, pp. 197-212.
- Baiasu, R.: "Being and Time and the Problem of Space", *Research in Phenomenology*, 37, 2007, pp. 324-56.
- Basso, L.: "Investigaciones acerca de la estructura conflictiva del Ereignis en Beiträge zur Philosophie de Martin Heidegger", *Thémata. Revista de Filosofía*, 49, 2014, pp. 51-74.

- Beaufret, J.: *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frederic de Towarnicki*, trad. esp. J. L. Delmont, Monte Ávila, Caracas, 1993.
- Beistegui, M. de: "The Transformation of the Sense of Dasein in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*", *Research in Phenomenology*, 33, 2003, pp. 221-46.
- Berciano, M.: "Ereignis. La clave del pensamiento de Heidegger", *Thémata. Revista de Filosofía*, 28, 2002.
- Bertorello, A.: "Texto, acción y sentido en la fenomenología del mundo de M. Heidegger", *Revista de Filosofía*, 33, 2008, pp. 111-30.
- Blok, V.: "Establishing the Truth, Heidegger's Reflections on Gestalt", *Heidegger Studies*, 27, 2011.
- Bohlen, S.: *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Duncker & Humblot, Berlín, 1993.
- Borges, I.: "La tesis heideggeriana acerca de la técnica", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, 1993, pp. 121-56.
- Borges-Duarte, I.: "Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las *Contribuciones a la filosofía*", *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento*, 11, 2001, pp. 43-52.
- Callejo, M. J.: "Hermenéutica como metafísica en la dimensión de la ontología fundamental. Consideraciones en torno a un concepto de filosofía (Parte I)", *Anales del Seminario de Metafísica*, 26, pp. 135-65, 1992.
- Callejo, M. J.: "Heidegger y la otra historia de Occidente. Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*", *Anales del Seminario de Metafísica*, 27, 1993.
- Callejo M. J.: "Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de 'los límites de la sensibilidad' (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 1998, pp. 197-249.
- Callejo, M. J.: "El último Heidegger", en M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas (eds.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 467-73.
- Capelle-Dumont, P.: *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, trad. esp. P. Corona, FCE, Buenos Aires, 2012.
- Capobianco, R.: *La vía del Ser de Heidegger*, trad. esp. R. Palomino, Guillermo Escolar, Madrid, 2020.
- Caputo, A.: *La filosofía e il sacro. Martin Heidegger lettore di Rudolf Otto*, Stilo Editrice, Bari, 2002.
- Cerezo, P.: "Del 'primero' y del 'último' dios", en R. Ávila et al. (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena Libros, Madrid, 2009, pp. 439-81.
- Contreras, A. F.: "El otro y la configuración del sí mismo en *Ser y Tiempo*", en M. Cepeda y R. Arango (eds.) *Amistad y Alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Uniandes, Bogotá, 2009, pp. 213-23.
- Contreras, A. F.: "Hermenéutica: el lógos de la fenomenología", *Studia Heideggeriana*, 3, 2014, pp. 127-158.
- Contreras, A. F.: "Historia y télos de la filosofía: El debate de Husserl, Heidegger y Gadamer en torno al humanismo" en D. M. Muñoz (ed.) *¿El fin del hombre? Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea*, Bonaventuriana, Medellín, 2016, pp. 13-49.
- Coriando P.-L.: *Der letzte Gott als Anfang: zur abgründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)'*, Wilhelm Fink, München, 1998.
- Coriando P.-L.: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.
- Costa, V.: *Experiencia y habla. Interpretación de Heidegger*, trad. esp. M. Lida, Herder, Barcelona, 2018.
- Dallmayr, F.: "Heidegger on *Macht* and *Machenschaft*", *Continental Philosophy Review*, 34, 2001, pp. 247-67.

- Duque, F.: "Ciencia y técnica en Heidegger", en VV. AA., *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger*, 1988, pp. 171-202.
- Duque, F.: "Con Hegel y Heidegger: Amenaza de la finitud", *Anales del Seminario de Metafísica*, 24, 1990, pp. 11-26.
- Duque, F.: "Los últimos años de Heidegger", 1991, en Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. esp. F. Duque, Alianza, Madrid, 1993, pp. 494-539.
- Duque, F.: "La tentación del abismo. Incitaciones y vías políticas desde el pensamiento de Heidegger", en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, 1997, pp. 93-110.
- Duque, F.: "El tránsito y la escoria. Las escatologías de Heidegger y Celan", en Duque, F., *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Akal, Madrid, 1997, pp. 173-95.
- Duque, F.: *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Duque, F.: "Sagrada inutilidad (Lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)", *Revista de Filosofía*, 106, Universidad Iberoamericana, México, 2003, pp. 45-74.
- Duque, F.: "El Dios del otro inicio", *Éndoxa: Series Filosóficas*, 20, 2005, pp. 719-32.
- Duque, F. (ed.): *Heidegger. Sendas que vienen*, vols. 1 y 2, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008.
- Duque, F.: "La mano y la mirada", *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 0, 2014, pp. 10-21.
- Duque, F.: "'En lo impoético, pensar lo poético' (De las difíciles relaciones de Heidegger con la tecnología)", en R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, 2018, pp. 255-87.
- Emad, P.: "The Echo of Being in, 'Beiträge zur Philosophie' - Der Anklang: Directives for its interpretation", *Heidegger Studies*, 7, 1991, pp. 15-35.
- Escudero, J. A.: "Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler", *Thémata. Revista de Filosofía*, 39, 2007, pp. 365-8.
- Escudero, J. A.: "Heidegger, lector de la retórica aristotélica", *Diánoia*, 66, 2011, pp. 3-29.
- Escudero, A.: "Apéndice II. Contribuciones a la filosofía (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis)", en Rodríguez, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, pp. 199-222.
- Escudero, A.: *El tiempo del sujeto: un diagnóstico de la crisis de la modernidad*, Arena, Madrid, 2010.
- Escudero, A.: *Heidegger en el laberinto de la modernidad*, Arena, Madrid, 2017.
- Escudero, A.: "Existencia humana y acontecer del ser", *eikasia. Revista de filosofía*, 97, 2021, pp. 293-326.
- Ferry, L. y Renaut, A.: "El caso Heidegger", en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.) *Heidegger o el final de la filosofía*, pp. 111-25.
- Figal, G.: "Heidegger y la fenomenología", en F. Duque (ed.) *Heidegger. Sendas que vienen*, vol. 1, 2008, pp. 205-25.
- Gabás, R.: "La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger", *Enrahonar*, 34, 2002, pp. 31-46.
- Gadamer, H.-G.: *Los caminos de Heidegger*, trad. esp. Á. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002.
- Gander, H.-H.: "Grund- und Leitstimmungen in Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'", *Heidegger Studies*, 10, 1994, pp. 15-31.
- Gennaro, I. de: Reseña a Cesarone, V.: *Mondo e mito. L'analisi dell'esistenza mitica in Martin Heidegger*, en *Idee. Rivista di Filosofia*, 54, 2004, pp. 157-64. Versión íntegra del texto en: <http://www.eudia.org/wp/download.php?id=1029>
- Gethmann, C. F.: *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974.

- Gethmann-Siebert, A. y Pöggeler, O. (eds.): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
- Gómez, A.: “¿Humanismo o subjetividad? Observaciones a la ‘Carta sobre el humanismo’ de Heidegger”, en C. Fernández e I. Planes (eds.), *¿Actualidad del humanismo o inactualidad del hombre? (I) La querrela del humanismo en el siglo XX*, Guillermo Escolar, Madrid, 2018, pp. 65-85.
- Gómez, C.: “El nihilismo como ausencia de fines y su superación en el pensar histórico del Ser”, *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 6, 2020, pp. 31-52
- Gómez, C.: “‘Nadie comprende lo que yo pienso aquí’. Críticas de la primera persona y *Selbstheit* en los tratados del *Ereignis*”, *Studia Heideggeriana*, X, 2021, 35-51.
- Gorgone, S.: “Das Ereignis des Menschen und die Aufgabe des Daseins: Inständigkeit, Sterblichkeit, Weite”, *Heidegger Studies*, 33, 2017.
- Greisch, J.: *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y tiempo*, trad. esp. J. Fava, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010.
- Haar, M.: *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994.
- Han, B.-C.: *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, Wilhelm Fink, Múnich, 1996.
- Held, K.: “Heideggers These vom Ende der Philosophie”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 34, 1980, pp. 535-60.
- Held, K.: “Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger”, en *Revista Co-herencia*, 23, 2015, pp. 13-40. Es traducción de “Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger”, en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Vol I., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 31-56.
- Herrmann, F.-W. von: *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu ‘Sein und Zeit’*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- Herrmann, F.-W. von: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie’*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- Herrmann, F.-W. von: *La “segunda mitad” de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, trad. esp. I. Borges-Duarte, Trotta, Madrid, 1997.
- Herrmann, F.-W. von: “Die ‘Beiträge zur Philosophie’ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers”, en Happel, M. (ed.): *Heidegger, neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.
- Herrmann, F.-W. von: “Topologie und Topographie des Nihilismus aus dem Gespräch zwischen Ernst Jünger und Martin Heidegger”, *Heidegger Studies*, 24, 2008, 21-37.
- Jaran, F.: “El problema de la verdad en Heidegger: textos clave entre 1922 y 1930”, en J. A. Nicolás y J. Grondin (eds.), *Verdad, hermenéutica, adecuación*, Tecnos, Madrid, 2016, pp. 163-73.
- Jaran, F.: “La historia en el marco de la ontología fundamental”, en F. Jaran, *La huella del pasado. Hacia una ontología de la realidad histórica*, Herder, Barcelona, 2019, pp. 92-117.
- Jaran, F.: “Mirar a la metafísica a la cara: El pensamiento metafísico como pensamiento comprensivo”, *Studia Heideggeriana*, 8, 2019, p. 7-23
- Koch, D.: “Fundaciones en el espanto asombrante”, *Studia Heideggeriana*, IV, 2015, pp. 177-97.
- Lacoue-Labarthe, P.: *Heidegger. La política del poema*, trad. esp. F. J. Megías, Trotta, Madrid, 2007.
- Lafont, C.: “El papel del lenguaje en *Ser y tiempo*”, *Isegoría*, 7, 1993, pp. 183-196.
- Lafont, C.: *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, trad. esp. de P. Fabra i Abat, Alianza, Madrid, 1997.

- Law, D. R.: "Negative theology in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie*", *International Journal for Philosophy of Religion*, 48, 2000, pp. 139-56.
- Lemke, A.: *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*, Wilhelm Fink, Múnich, 2002.
- Leyte, A.: *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.
- Leyte, A.: "Da-sein y Ereignis. La intraducibilidad filosófica del significado 'ser'", *Éndoxa: Series Filosóficas*, 20, 2005, pp. 745-56.
- Llorente, J.: "Más acá de la ontología fundamental: Heidegger y la cuestión del método", *eikasía. Revista de filosofía*, 15, 2012.
- Löwith, K.: *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, trad. esp. A. Kovacsics, Herder, Barcelona, 1998
- Marion, J.-L.: "El interpelado", *Taula, quaderns de pensament*, 13-14, 1990.
- Martínez, P.: "Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31.1, 2014, pp. 155-176.
- Martínez, P.: "Hasta el umbral. Heidegger, Hölderlin y el decir del ser", en A. Leyte (ed.), *La historia y la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, 2017, pp. 175-93.
- Martínez Marzoa, F.: "Heidegger y la historia de la filosofía", *Taula, quaderns de pensament*, 13-14, 1990.
- Martínez Marzoa, F.: "A propósito de los '*Beiträge zur Philosophie*' de Heidegger", *Daimon*, 2, 1990.
- Martínez Marzoa, F.: "Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger", *Ágora. Papeles de Filosofía*, 23, 2004, pp. 149-60.
- Martínez Marzoa, F. y Leyte, A.: "La pregunta por Heidegger. Coloquio Martínez Marzoa-Leyte", *Minerva*, 30, 2006.
- Martínez Marzoa, F.: "El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea", en Duque, F. (ed.): *Sendas que vienen*, vol. 1, 2008, pp. 67-81.
- Másmela, C.: *La filosofía del Entre en Heidegger. Una interpretación de las Contribuciones a la filosofía*, Biblos, Buenos Aires, 2016.
- Marx, W.: *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961.
- Mejía E. y Schüssler, I. (eds.): *Heideggers Beiträge zur Philosophie: Internationales Kolloquium vom 20-22 Mai 2004 an der Universität Lausanne (Schweiz)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.
- Meyer, D.: "Die Entdeckung des griechischen Mythos: Heideggers geschichts-philosophische Wende", *Germanica*, 45, 2009.
- Míguez, A.: "*Moîra, aión, khrónos* y la noción de 'Zeitlichkeit' en *Sein und Zeit*. La posibilidad de un espacio hermenéutico", *Ontology Studies*, 10, 2010, pp. 199-207.
- Minca, B.: "Heidegger's Return to the Cave. The Interpretation of the Platonic Cave Allegory and *Theaetetus* as an Early Indication of *Kehre* and *Ereignis*", *Heidegger Studies*, 33, 2017.
- Molinuevo, J. L.: "Heidegger y el Humanismo", *Isegoría*, 1, 1990.
- Molinuevo, J. L.: *La ambigüedad de lo originario en Martin Heidegger*, Novo Século, Iria Flavia, 1994.
- Müller, C.: *Der Tod als Wandlungsmittelpunkt: Zur Frage nach Entscheidung, Tod und letztem Gott in Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'*, Duncker & Humblot, Berlín, 1999.

- Navarro Cordón, J. M.: "Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad", en VV. AA., *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger*, 1988, pp. 79-146.
- Navarro Cordón, J. M.: "Técnica y libertad (Sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*)", en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.): *Heidegger o el final de la filosofía*, 1997, pp. 139-62.
- Navarro Cordón, J. M. y Rodríguez, R. (eds.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1997.
- Navarro Cordón, J. M.: "Arte y Mundo (planteamiento de una cuestión)", en F. Duque (ed.) *Heidegger. Sendas que vienen*, vol. 2, 2008, pp. 11-74.
- Oñate, T.: "La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger", *Anales del Seminario de Historia de Filosofía*, 5, 1985, pp. 259-92.
- Pérez de Tudela, J.: "Hermenéutica y Totalidad. Las razones del círculo", *Anales del Seminario de Metafísica*, 26, 1992, pp. 11-48.
- Picotti, D.: *Heidegger. Una introducción*, Quadrata, Buenos Aires, 2010.
- Pöggeler, O.: "Sein als Ereignis", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 13, 1959, pp. 597-632.
- Pöggeler, O.: "Implicación política de Heidegger", *Taula, quaderns de pensament*, 13-14, 1990, pp. 131-47.
- Pöggeler, O.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. esp. F. Duque, Alianza, Madrid, 1993.
- Pöggeler, O.: "El paso fugaz del último Dios. La teología en los *Beiträge zur Philosophie de Heidegger*", en Navarro J. M. y Rodríguez, R. (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, 1997, pp. 175-89.
- Pöggeler, O.: *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink, Múnich, 1999.
- Pöggeler, O.: *Hermeneutik der technischen Welt. Eine Heidegger-Interpretation*, Unibuch, Lüneburg, 2000.
- Pöggeler, O.: "'Die kürzeste Bahn'. Heideggers Weg zu Hölderlin", en P. Trawny, "Voll verdient, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde." *Heidegger und Hölderlin*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 71-81.
- Polt, R.: *The emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Cornell University, Ithaca/London, 2013.
- Powell, J. L.: "Heidegger and the Communicative World", *Research in Phenomenology*, 40, 2010, pp. 55-71.
- Riedel, M.: *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- Rodríguez, L. P.: *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*, Prensas universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.
- Rodríguez, L. P.: "Pensar más allá del humanismo con Nietzsche, Heidegger y Foucault", *Stodivm. Revista de Humanidades*, 13, 2007, pp. 185-98.
- Rodríguez, L. P.: "El sentido de la angustia en el mundo técnico", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 80, 2018, pp. 145-57.
- Rodríguez, R.: *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.
- Rodríguez, R.: *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010.
- Rodríguez, R. (coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- Rodríguez, R. (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, Comares, Granada, 2018.
- Rojas, A.: "La libertad en la filosofía de la cuadratura de Heidegger", *Thémata. Revista de Filosofía*, 41, 2009, pp. 525-31.
- Rojas, A.: "La existencia, entre el ser y la nada", *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 22, 2017, pp. 203-15.

- Rojas, A.: "Las 'Überlegungen VII-XI'. El inicio de un proceso que pasa por tres fases", *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 4, 2018, pp. 79-93.
- Rosales, A.: "Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 38, 1984, pp. 241-62.
- Rosales, A.: "Heidegger y la pregunta por el ser", *Revista Filosofía. Universidad de Los Andes*, 19, 2008, pp. 43-79.
- Rosales, A.: "Consideraciones sobre el Giro", en R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, 2018, pp. 99-117.
- Rossi, L. A.: "La autoafirmación de la nación alemana: el Discurso Rectoral de Martin Heidegger como respuesta a *El trabajador*, de Ernst Jünger", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 23, 2004, pp. 138-59.
- Rossi, L. A.: "Fenomenología del pueblo: el análisis de la identidad colectiva en el curso de Martin Heidegger *La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje* (1934)", *Res publica*, 15, 2005, pp. 141-61.
- Safranski, R.: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. esp. R. Gabás, Tusquets, Barcelona, 2007.
- Sallis, J.: "La promesa del arte" en F. Duque, *Heidegger. Sendas que vienen*, vol. 2, 2008, pp. 75-97.
- Sánchez Meca, D.: "La última figura de la historia del ser", en R. Ávila et al. (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena Libros, Madrid, 2009, pp. 63-81.
- Schnell, A.: "Ereignis et Da-sein dans les *Beiträge zur Philosophie*", en A. Schnell (ed.), *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*, Herrmann, Paris, 2017, pp. 159-78.
- Schwan, A. von: "Heideggers 'Beiträge zur philosophie' und die Politik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, 1989, pp. 593-617.
- Segura, C.: "La crítica de Heidegger a la noción tradicional de verdad. Desde 'Ser y Tiempo' hasta las 'Contribuciones a la filosofía'", *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 221, 2002, pp. 255-72.
- Segura, C.: *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002.
- Segura, C.: *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*, Publidisa, Madrid, 2007.
- Segura, C.: "Heidegger, 1931-1939: Interpretaciones sobre la kinesis. Hacia una ontología dinámica y aleiteológica", *Discusiones Filosóficas*, 32, 2018, pp. 135-50.
- Seidel, G. J.: "Musing with Kierkegaard: Heidegger's *Besinnung*", *Continental Philosophy Review*, 34, 2001, pp. 403-18.
- Sini, C.: "La fenomenología y el problema de la interpretación", trad. esp. A. I. Caballero, en *Cuaderno Gris*, 2, 1997, pp. 411-9.
- Sommer, C.: "Métapolitique de L'université. Le programme platonicien de Heidegger", *Les Études philosophiques*, 93, 2010, pp. 255-75.
- Sommer, C.: *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, PUF, Paris, 2017.
- Stenstad, G.: "The Last God – A Reading", *Research in Phenomenology*, 23, 1993, pp. 172-84.
- Sylla, B. J.: "A leitura heideggeriana da filosofia do mito de Cassirer: sinal de antecipação do pensamento pós-Kehre?", *Phainomenon*, 24, pp. 91-104.
- Taminiaux, J.: "La première lecture de Hölderlin", en J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1995, pp. 255-78.
- Thurnher, R.: "Zeit und Sein im Licht der *Beiträge zur Philosophie*", *Heidegger Studies*, 25, 2009, pp. 79-114.
- Trawny, P.: "Die Armut der Geschichte. Zur Frage nach der Vollendung und Verwandlung der Philosophie bei Heidegger", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53.3, 1999, pp. 407-27.

- Tugendhat, E.: "La pregunta de Heidegger por el ser", *Revista de Filosofía*, 11, 1994, pp. 3-26.
- Ullrich, W.: *Der Garten der Wildnis eine Studie zu Martin Heideggers Ereignis-Denken*, Wilhelm Fink, Múnich, 1996.
- Vallega-Neu, D.: *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.
- VV. AA.: *Anales del seminario de metafísica*, XII, 1977.
- VV. AA.: *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger*, Granica, Barcelona, 1988.
- VV. AA.: *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991.
- Vattimo, G.: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. esp. J. C. Gentile, Península, Barcelona, 2002.
- Vattimo, G.: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- Vermal, J. L.: "¿Quién es el Nietzsche de Heidegger", *Estudios Nietzsche*, 1, 2001, pp. 173-82.
- Vermal, J. L.: "El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* y en la concepción heideggeriana del nihilismo", en L. Sáez (ed.), *Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 283-99.
- Vermal, J. L.: "Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger", *Estudios Nietzsche*, 10, 2010, pp. 97-111.
- Vigo, A.: "Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del 'nosotros'", en A. Vigo, *Arqueología y aleiteología*, Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 259-90.
- Vigo, A.: "Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontohistórica de la aleiteología", *Claridades. Revista de filosofía*, 12/2, 2020, pp. 45-74.
- Vigo, A.: "Heidegger en torno a la conexión entre *phýsis* y *alétheia*", *Claridades. Revista de filosofía*, 13, 2021, pp. 125-48.
- Villacañas, J. L.: "Los dioses del instante y el *Ereignis*", en J. L. Villacañas et al. (eds), *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Herder, Barcelona, 2021, pp. 12-34.
- Villwock, J.: "Welt und Mythos. Das Mythische in Heideggers Seinsdenken", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 38.4, 1984, pp. 608-29.
- Vitiello, V.: *La palabra hendida*, trad. esp. A. Hidalgo, Serbal, Barcelona, 1990.
- Vitiello, V.: *Genealogía de la modernidad*, trad. esp. F. Avicelli, Losada, Buenos Aires, 1998.
- Vitiello, V.: "Heidegger y el último dios", en V. Vitiello, *Secularización y nihilismo*, trad. esp. G. R. Losada, Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires, 1999.
- Vitiello, V.: "Crepúsculo vespertino, crepúsculo matutino", *Azafea*, 6, 2004, pp. 153-76.
- Vitiello, V.: "Historie y Geschichte en los Cuadernos negros de Heidegger", *Revista Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 281, 2018, pp. 585-602.
- Volpi, F.: *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, Maia, Madrid, 2010.
- Volpi, F.: *Heidegger y Aristóteles*, trad. esp. M. J. de Ruschi, FCE, Buenos Aires, 2012.
- Walton, R.: "El 'viraje' en los 'Beiträge' de M. Heidegger y en los Manuscritos C de E. Husserl", *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, 2012, pp. 89-115.
- Walton, R.: "La lógica originaria y el lenguaje de las señas", *Studia Heideggeriana*, III, 2014, pp. 267-98.
- Walton, R.: "Intimidad, consonancia y reunión originaria de los templos", *Studia Heideggeriana*, IV, 2015, pp. 145-76.
- Xolocotzi, Á.: "Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger", *Éndoxa*, 20, 2005, pp. 733-44.

Otra bibliografía

- Adorno, T. W.: “Skoteinos, o cómo habría de leerse”, en T. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, trad. esp. V. Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1974.
- Adorno, T. W.: “Parataxis”, en T. W. Adorno, *Notas sobre literatura. Obra completa, 11*, trad. esp. A. Brotons, Akal, Madrid, 2003, pp. 429-72.
- Arendt, H.: *La condición humana*, trad. esp. R. Gil, Paidós, Barcelona, 2005.
- Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, trad. esp. F. Birulés, Paidós, Barcelona, 2007.
- Arendt, H.: *Responsabilidad y juicio*, trad. esp. M. Candel, Paidós, Barcelona, 2014.
- Aristóteles, *Política*, trad. esp. J. Marías y M. Araújo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.
- Aristóteles, *Poética*, edición trilingüe, trad. esp. V. García Yebra, RBA-Gredos, Barcelona, 2018.
- Benjamin, W.: *Infancia en Berlín hacia 1900*, trad. esp. K. Wagner, Anagrama, Madrid, 1982.
- Blanchot, M.: *La comunidad inconfesable*, trad. esp. I. Herrera, Editora Nacional, Madrid, 2002.
- Brague, R.: “La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Nota sobre la crítica de la Vorhandenheit como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles”, *Revista de Filosofía*, 6, 1991, pp. 401-27.
- Burkert, W.: *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, trad. esp. L. A. Bredlow, Acanalado, Barcelona, 2011.
- Cuesta Abad, J. M.: *Ápolis. Dos ensayos sobre la política del origen*, Losada, Madrid, 2006.
- Dodds, E. R.: *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. M. Araujo, Alianza, Madrid, 2006.
- Duque, F.: *Los destinos de la tradición*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Duque, F.: *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.
- Duque, F.: *Arte público y espacio político*, Akal, Madrid, 2001.
- Duque, F.: “El inicio del habla, el habla del inicio”, *Pensamiento*, 259, 2013, pp. 197-212.
- Esposito, R.: *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, trad. esp. P. L. Ladrón de Guevara, Trotta, Madrid, 1996.
- Esteban, J. E.: “El aristocratismo político de Nietzsche”, *Cuaderno Gris*, 5, 2001, pp. 183-201.
- Ezquerro, J.: “Pólis y Caos. El espacio de lo político”, *Res publica*, 21, 2009, pp. 21-37.
- Frank, M.: *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- Fink, E.: *Hegel: Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, trad. esp. I. Ortega, Herder, Barcelona, 2014.
- Fuentes, P. P.: “Los elementos estructurales del drama griego antiguo: forma y función”, *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, 18, 2007, pp. 27-67.
- Gabilondo, A.: “Insuficiencia y necesidad de la intuición en Hegel”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 19, 1984.
- Gadamer, H.-G.: *Estética y hermenéutica*, trad. esp. A. Gómez, Tecnos, Madrid, 1996.
- Gadamer, H.-G.: *Arte y verdad de la palabra*, trad. esp. J. F. Zúñiga, Paidós, Barcelona, 1998.
- Gadamer, H.-G.: *Verdad y método I*, trad. esp. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1999.
- Gadamer, H.-G.: *Verdad y método II*, trad. esp. M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2006.
- García Gual, C.: *Introducción a la mitología griega*, Alianza, Madrid, 2015.
- Girard, R.: *La violencia y lo sagrado*, trad. esp. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1983.

- Girard, R.: *El chivo expiatorio*, trad. esp. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1986.
- Gómez, A.: *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 2003.
- Gómez, A.: "Asombro, experiencia y forma: los tres momentos constitutivos de la filosofía", *Convivium*, 20, 2007, pp. 3-22.
- Gómez, A.: "¿Qué hora es? A propósito de la pertinencia de hablar del tiempo histórico", *Azafea. Revista de filosofía*, 13, 2011, pp. 27-39.
- Gumbrecht, H. U.: *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, trad. esp. A. Mazzucchelli, Universidad Iberoamericana, México D. F., 2005.
- Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, trad. esp. M. Jiménez, Taurus, Madrid, 1984.
- Habermas, J.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, trad. esp. M. Jiménez y M. Garrido, Tecnos, Madrid, 2007.
- Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Estética*, trad. esp. A. Brotons, Akal, Madrid, 1989.
- Hegel, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. esp. R. Valls, Alianza, Madrid, 1997.
- Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, trad. esp. W. Roces, FCE, México, 2002.
- Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. M. Jiménez, Pre-textos, Valencia, 2006, pp. 909-10. Consultada también en la versión de W. Roces, FCE, México, 1988. El texto original se ha seguido en Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, en G. W. F. Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden*, 2, Felix Meiner, Hamburg, 1999.
- Heller Á. y Fehér, F.: *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, trad. esp. M. Gurguí, Península, Barcelona, 1989.
- Hölderlin, F.: *Ensayos*, trad. esp. F. Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 2001.
- Hölderlin, F.: *Poemas*, trad. esp. E. Gil, Lumen, Barcelona, 2012.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. esp. J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1998.
- Hyppolite, J.: *Lógica y existencia*, trad. esp. L. Medrano, Herder, Barcelona, 1996.
- Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, trad. esp. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1993.
- Kant, I.: *Crítica del discernimiento*, trad. esp. S. Mas y R. R. Aramayo, A. Machado Libros, Madrid, 2003.
- Kant, I.: "Probable inicio de la historia humana", trad. esp. C. Roldán y R. Rodríguez, en I. Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 77-93.
- Kant, I.: *La Metafísica de las Costumbres*, trad. esp. A. Cortina, Tecnos, Madrid, 2008.
- Labarrière, P.-J.: *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, trad. esp. G. Hirata, FCE, México, 1985.
- Lledó, E.: *El concepto 'poiesis' en la filosofía griega. Heráclito-Sofistas-Platón*, CSIC/Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1961. También consultada en la versión de Dykinson, Madrid, 2010.
- Lledó, E.: *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1995.
- Lledó, E.: *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Debolsillo, 2018.
- López Sáenz, M. C.: "El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica", *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 206, 1997, pp. 215-242.
- Loraux, N.: *La ciudad dividida: El olvido en la memoria de Atenas*, trad. esp. S. Vassallo, Katz, Madrid, 2008.
- Lyotard, J.-F.: *La diferencia*, trad. esp. A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1988.
- Lyotard, J.-F.: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad. esp. E. Lynch, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Lyotard, J.-F.: "El umbral de la historia", *Cuaderno Gris*, 2, 1997, pp. 137-208.
- Marramao, G.: *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, trad. esp. H. Aguilà, Gedisa, Barcelona, 2008.

- Martínez Marzoa, F.: *De Grecia y la Filosofía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1990.
- Martínez Marzoa, F.: "La poesía griega y la teoría hölderliniana de los géneros", *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento*, 4, 1998, pp. 53-60.
- Martínez Marzoa, F.: *El decir griego*, A. Machado Libros, Madrid, 2006.
- Martínez Marzoa, F.: "La diferencia como forma poética de la tragedia ática", en E. Fernández (ed.) *Nietzsche y lo trágico*, Trotta, Madrid, 2012, pp. 31-6.
- Méndez, M. I.: "La simplicidad del alma en Platón y su inserción en el mundo sensible", *Daímon. Revista de Filosofía*, 23, 2001, pp. 21-30.
- Momigliano, A.: *La historiografía griega*, trad. esp. J. Martínez, Crítica, Barcelona, 1984.
- Navarro Cordón, J. M.: "Proyecto y filosofía (a propósito de el proyecto filosófico de Foucault)", *Azafea. Revista de Filosofía*, 6, 2004, pp. 49-60, p. 57.
- Navarro Cordón, J. M.: "Leer e interpretar. Algunas cuestiones relativas a la comprensión de textos", *Studia Heideggeriana*, 9, 2020, doi: 10.46605/sh.vol9.2020.107
- Oñate, T.: "¿En qué se reconoce el Lógos de la era hermenéutica?", en T. Oñate et al. (eds.), *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 241-260.
- Otto, W. F.: *Los dioses de Grecia*, trad. esp. J. Pórtulas, Siruela, Madrid, 2012. Versión original seguida en Otto, W. F.: *Die Götter Griechenlands*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013.
- Otto, W. F.: *Dioniso. Mito y culto*, trad. esp. C. García, Herder, Barcelona, 2017.
- Pardo, J. L.: "Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 1998, pp. 145-96.
- Pardo, J. L.: "La sociedad inconfesable. Ensayo sobre la falta de comunidad", *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 49, 2001, pp. 29-40.
- Pardo, J. L.: "Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales)", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 35, 2002, pp. 55-78.
- Pardo, J. L.: "El fin del pensar y la tarea de la filosofía", *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, 16, 2005, pp. 23-31.
- Pardo, J. L.: "Un paralelismo en torno a la filosofía de la historia", *Studia Heideggeriana*, 9, 2020, pp. 87-110.
- Pérez de Tudela, J.: "Tragedia y lectura: de la representación", *Sileno: Variaciones sobre arte y pensamiento*, 18, 2005, pp. 93-8.
- Pérez de Tudela, J.: "Historia y tragedia", *Cuaderno Gris*, 10, 2012, pp. 141-52.
- Platón, *El banquete-Fedón-Fedro*, trad. esp. L. Gil, Labor, 1988.
- Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988.
- Platón, *La república*, trad. esp. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Altaya, Barcelona, 1993.
- Pöggeler, O.: *Schicksal und Geschichte. Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin*, Wilhelm Fink, München, 2004.
- Racionero, Q.: "Lo sagrado y lo perfecto. Contextos de lo divino en la Antigua Grecia", en F. Duque (ed.) *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 77-138.
- Racionero, Q.: *Espíritu Griego. Presocráticos I*. Conferencia VI, de enero de 2010 [disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ahJ11Ewf9-A>]
- Racionero, Q.: *Espíritu Griego. La Filosofía como respuesta*. Conferencia V, de enero de 2010 [disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SubdSp3rwh4>]
- Racionero, Q. y Melero, M. C.: "¿Es posible pensar una renovación del ideal democrático desde la crítica postmoderna?", *Cuaderno Gris*, Época III, 9, 2007, pp. 273-314.
- Reinhardt, K.: *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Friedrich Cohen, Bonn, 1916.

- Reinhardt, K.: *Nietzches Klage der Ariadne*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1936.
- Reinhardt, K.: *Sófocles*, trad. esp. M. Fernández-Villanueva, Destino, Barcelona, 1991.
- Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, trad. esp. A. Neira, Ediciones Europa, Madrid, 1980.
- Ricoeur, P.: *Historia y narratividad*, trad. esp. Á. Gabilondo y G. Aranzueque, Paidós, Barcelona, 1999.
- Ricoeur, P.: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. esp. P. Corona, FCE, 2001.
- Ricoeur, P.: *Finitud y culpabilidad*, trad. esp. C. Peretti, J. Díaz y C. Meloni, Trotta, Madrid, 2004.
- Riquer, M. de y Valverde, J. M.: *Historia de la Literatura universal I*, RBA, España, 2009.
- Rodríguez Adrados, F.: "El mito griego y la vida de Grecia", en VV. AA. *Historia y pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral*, Universidad Complutense, Madrid, 1987, pp. 359-75.
- Rodríguez Adrados, F.: "Características generales de la tragedia y comedia griegas", *Curso de Teatro Clásico*, Universidad de verano de Teruel, 1986, pp. 79-92.
- Roth, J.: "El auto de fe del espíritu", en J. Roth, *Crónicas berlinesas*, trad. esp. J. de Sola, Minúscula, Barcelona, 2006.
- Sánchez Meca, D.: "El círculo hermenéutico y los límites de una filosofía de la lectura", *Signa*, 13, 2004, pp. 139-60.
- Sánchez Meca, D.: "Nietzsche y la idea romántica de una 'nueva mitología'", *Estudios Nietzsche*, 5, 2005, pp. 129-50.
- Sánchez Meca, D.: *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Schmitt, C.: *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del 'Ius publicum europaeum'*, trad. esp. D. Schilling, Struhart & Cía., Buenos Aires.
- Schmitt, C.: *El concepto de lo político*, trad. esp. R. Agapito, Alianza, Madrid, 2009.
- Severino, E.: "La condición del dominio. Entrevista con Emanuele Severino", *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 5, 1990, pp. 58-62.
- Severino, E.: *Esencia del nihilismo*, trad. esp. E. Álvarez, Taurus, Madrid, 1991.
- Velasco, M.: *La miel salvaje*, Visor, Madrid, 2003.
- Vernant, J.-P.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, trad. esp. J. D. López, Ariel, Barcelona, 2007.
- Villacañas, J. L.: "Mito e Ilustración: Continuidades. Un comentario a la Dialéctica de la Ilustración", en *Teoría/Crítica. Seminario de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alicante*, 4, 1997, pp. 11- 41.
- Villacañas, J. L.: "El viaje del mito a través del lógos", en *Cuadernos de Seminario Público 1: "Nuevo romanticismo: la actualidad del mito"*, Fundación Juan March, Madrid, 1998.
- Villacañas, J. L.: *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Akal, Madrid, 2001.
- Volpi, F.: *El nihilismo*, trad. esp. C. I. del Rosso y A. G. Vigo, Siruela, Madrid, 2007.
- Warning, R.(ed.): *Estética de la recepción*, trad. esp. R. Sánchez, Visor, 1989
- Weber, M.: *El político y el científico*, trad. esp. F. Rubio, Alianza, Madrid, 1972.
- Weber, M.: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. esp. J. Medina. J. Roura, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, FCE, México, 1983.
- Zarka, Y. C.: *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*, trad. esp. T. Onaindía, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.