

Fundamento y abismo

Aproximaciones
al Heidegger tardío

Ángel Xolocotzi Yáñez

Ángel Ángel
Porrua

ciencias
sociales



Universidad
Autónoma
de Puebla

Fundamento y abismo

Aproximaciones
al Heidegger tardío

Fundamento
y **abismo**

fundamento
y **abismo**

Aproximaciones
al Heidegger tardío

Ángel Xolocotzi Yáñez



Universidad
Autónoma
de Puebla

Miguel Ángel

Porrúa

Esta investigación, arbitrada por pares académicos,
se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Primera edición, agosto del año 2011

©2011

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
VICERRECTORÍA DE DOCENCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

© 2011

Por características tipográficas y de diseño editorial
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 978-607-401-446-4

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor*, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

www.maporrúa.com.mx

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

*Inevitablemente a Aralia,
por la abismalidad de su temple*

*La era a la que le falta el fundamento está
suspendida sobre el abismo. Suponiendo que
todavía le esté reservado un cambio a ese tiempo
de penuria, en todo caso sólo podrá sobrevenir
cuando el mundo cambie de raíz, lo que quiere
decir aquí, evidentemente, cuando cambie desde el
fondo del abismo.*

HEIDEGGER (2000e: 200)

Prólogo

La presente publicación busca contribuir a la comprensión de aspectos contemporáneos que intervienen en nuestra vida cotidiana. Pareciera que los extraños términos aquí empleados se alejan de la "realidad" para refugiarse en un ámbito esotérico del pensar. La filosofía, si busca mantenerse como tal, no puede sustituir su rigor trivializando los fenómenos. El trabajo que aquí expongo busca, de la mano de Martin Heidegger, pensar ámbitos que de una u otra forma determinan nuestra cotidianidad: la técnica, la afectividad, la verdad, el lenguaje. Sin embargo, lo característico del presente trabajo es que los diversos capítulos se congregan en torno al modo de pensar que Heidegger desplegó en la segunda parte de su obra, caracterizada frecuentemente como "pensar histórico del ser" o "pensar ontohistórico". En ello se trata de advertir nuestro estar en el mundo desde la dimensión histórica que nos lleva a aprehender los fenómenos de determinada manera, concretamente de modo técnico-planetario, el cual cada vez más pretende hacer ver el trabajo filosófico como algo superfluo.

La época técnica contemporánea, al revestir todos nuestros comportamientos cotidianos, exige pues ser pensada desde su fundamento. Precisamente lo que develará una visión filosófica como la del Heidegger tardío es que nuestro habitar

se caracteriza por la ausencia de fundamento. Esto, que filosóficamente es aprehendido como un fenómeno digno de ser pensado, lo encontramos contemporáneamente en la indiferencia y homologación de objetos y acciones. Sin embargo, un trabajo filosófico que busque pensar el fenómeno mismo, no puede renunciar a su rigor y profundización. Tematizar la manera en la que se manifiesta la falta de fundamento en la época técnica contemporánea no anula necesariamente al pensar mismo. La obra ontohistórica de Heidegger ofrece posibilidades que no decantan irremisiblemente en un nihilismo insalvable, sino que resignifican la idea misma del filosofar, más allá de un apego a la fundamentación. Se trata, pues, de pensar los modos en los que se abren fenómenos de nuestro estar en el mundo contemporáneo, pero a partir de su historicidad ontológica. Esta peculiaridad es entonces la que justifica la exposición de los diversos capítulos aquí congregados.

El autor agradece el apoyo para la publicación a Promep, ya que este texto se inserta en el proyecto de investigación "Giros y ensamblajes. El tránsito de la Ontología Fundamental al Pensar Ontohistórico en la filosofía de Martin Heidegger" registrado ante tal programa de 2009 a 2011. También agradezco el apoyo financiero para la publicación con el que contribuyó la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, especialmente a su Director Dr. Alejandro Palma. Asimismo, quiero manifestar mi gratitud a la Columbia University y al Conacyt por la estancia de investigación llevada a cabo bajo el O'Gorman Grant con el que honraron mi trabajo en verano de 2010 y que permitió revisar y ajustar el presente escrito. También deseo dar las gracias a Dulce María Avendaño y a Vanessa Huerta por su colaboración en la conformación y revisión del texto. A esta última agradezco especialmente las citas con las que enriqueció el presente trabajo. Algunos capítulos ya habían aparecido en otros textos,

por ello agradezco a los respectivos editores la autorización para publicarlos aquí de manera conjunta.

El anexo incluido expone parte de un trabajo historiográfico sobre la relación entre vida y obra de Heidegger. A mediano plazo esto conformará una "crónica" de la vida del filósofo de Friburgo. Para tal empresa ha sido indispensable el trabajo en algunos archivos como el Universitätsarchiv de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, el Universitätsarchiv Tübingen y el Literaturarchiv Marbach. Agradezco a los respectivos directores su amabilidad y disposición. Asimismo, hago patente mi agradecimiento al Dr. Hermann Heidegger por la autorización para citar del material inédito.

[Cholula, octubre de 2010]

Introducción

El espacio de la filosofía es el de la presentación. Es un modo de ver. No obstante, esto no debiera ser entendido desde un esquema general a partir del cual se especifica una "especie" de tal ver, como si se presupusiera el ver en general y el ver filosófico fuese simplemente un tipo de ver. No, el filosofar como modo de ver es más bien un comportamiento para con lo que enfrentamos. En tanto vivimos, encontramos cosas. De entrada no detectamos nuestro encontrar las cosas. Mucho menos sabemos qué es encontrar y qué son las cosas. Este "encontrar cosas" es simplemente un relacionarnos de alguna forma con eso en lo que ya estamos al vivir. Sin embargo, la manera en la que detectamos nuestro encontrar cosas es peculiar: partimos del hecho de que "yo" soy algo separado de aquello que encuentro. No obstante, ya al ver una silla o contemplar un lago se presupone la diferencia e individualidad de aquello que encuentro como "algo" (la silla, el lago, etcétera). Pero ¿qué veo realmente? ¿Cómo sé dónde termina una cosa? ¿Cómo identifico un "algo"? ¿Por qué logro diferenciar una mesa de una silla o un lago de una montaña? ¿Qué me lleva a poner límites a algo para considerarlo una cosa? ¿Dónde termino yo y dónde comienza lo otro?

En tanto me las arreglo de algún modo con las cosas, veo pues de alguna forma. Es decir, me enfrento a las cosas de tal

manera que no puedo escaparme de ese enfrentamiento. Por un lado, no puedo vivir sin cosas, sin "alcos", pero tampoco puedo vivir sin enfrentarme a ellas de alguna forma. Vivir exige, pues, una actitud para con las cosas. Tengo que arreglármelas con ellas: ya sea que las use, las vea, las destruya o las deje estar simplemente ahí. En todo caso me comporto de alguna forma respecto a ellas. Cada modo de comportarme es un modo de ver las cosas. Y la vida en cuanto tal no puede entenderse sin tal enfrentamiento. Si los "alcos" han sido caracterizados como "mundo", entonces hay una copertenencia intrínseca entre la vida y el mundo.

Sin embargo, hay un extraño modo de ver que no usa las cosas ni las investiga, ni siquiera las deja ahí simplemente, sino que se dirige a un ámbito respecto de la cosa en cuestión: su presencia. Que las cosas estén ahí presentes parece una tautología, ya que la costumbre indica que para que algo "sea cosa" debe estar presente. Al parecer la cosa detectada en nuestro descubrimiento cotidiano va de la mano de su estar presente. Así, sólo podría descubrir entonces lo presente. Precisamente tal consideración nació en Grecia cuando se inició la tematización de los "alcos". Así, el descubrimiento de las cosas fue acompañado de un modo de ver en el cual sólo podría ser accesible algo en cuanto presente. Pero tal presencia no fue vista de entrada a partir de algún contenido privilegiado como lo material o lo pragmático, sino en un sentido especialmente determinado. Todavía estamos familiarizados con tal modo de presencia no material al hablar de algo presente que no está aquí y ahora. Los difuntos pueden estar más presentes que la mesa que está ahora frente a mí. ¿Qué significa que este modo de ver se dirija a presentar la presencia de las cosas? ¿Acaso no es una obviedad que las cosas están presentes en cuanto son, ya sea que estén realmente aquí y ahora o sean recuerdo, imaginación? Es tautología y obviedad

este modo de ver para una concepción como en la que cotidianamente nos movemos. Lo más habitual es que aquello con lo que nos relacionamos y comportamos es, de alguna manera, incluso cuando está ausente. Parece entonces que nuestro enfrentamiento con las cosas está determinado por la presencia de las cosas, es decir, que solamente podemos enfrentarnos a lo presente, a lo que es.

Los diversos modos de ver en los que nos comportamos respecto a las cosas no se preocupan por la presencia de éstas, a lo mucho la presencia llega a ser un problema cuando las cosas se "presentan" de otro modo, por ejemplo, cuando no encuentro las llaves del coche en el bolsillo de mi pantalón, entonces su presencia se intensifica precisamente al faltar de hecho en el momento en que quiero abrir el coche y dirigirme a casa. Cuando las llaves están en el bolsillo del pantalón, lo que ocurre generalmente cuando las guardo ahí al salir del coche, entonces la presencia de las llaves no es problema. Estoy habituado a ese modo de ser de las llaves y a mi específica relación con ese modo de estar en el bolsillo. Si faltan cuando pienso entrar al auto, entonces están ausentes y mi estar habituado se transforma en algo no común.

Esta transformación señala algo que nos acontece cotidianamente: nuestro modo de comportarnos con las cosas por lo general no consiste en un ver que sabe, "no saber lo que tenemos" significa que tenemos, es decir, que nos comportamos respecto a algo de tal forma que ese comportamiento no incluye una tematización expresa de sí mismo, un saber de sí. Tener un coche o frío o gripa o una relación amorosa no quiere decir que constantemente sale a la luz este "tener", más bien se mantiene al margen. Sin embargo, aquí hay un modo de ver no temático que se expresa en un no-saber. Precisamente cuando cambia la relación con lo tenido, cuando cambia mi modo de ver lo tenido, al perderlo u olvidarlo, entonces veo lo

tenido como perdido y se hace expreso eso que ya tenía, aunque no era sabido expresamente. Al cambiar el modo de presencia de algo, por ejemplo lo que va de lo tenido, como algo que se presentaba constantemente en mi habitualidad, a lo perdido, como algo que sale de mi habitualidad y ahora ya no está más ahí de manera inmediata en persona, entonces cambia también mi modo de ver. En la cotidianidad veo lo que se me presenta habitualmente, de modo no expreso, no temático. Al romperse eso cotidiano de alguna forma entonces se da también la posibilidad de otro ver: de un ver expreso.

A este modo de ver expreso se le ha llamado desde antaño "filosofía". Sin embargo, no hay que pensar que con los ejemplos mencionados ya se ingresa en este terreno; es decir, no se ingresa en la filosofía al perder las llaves del coche. Filosofar en cuanto modo de ver no se dirige a estas llaves presentes aquí y ahora o presentes ausentes, sino que "va más allá" de este modo de ver y busca la presencia misma. Aunque la ausencia o la pérdida pueden conducir al filosofar, no basta con la pérdida sino que se requiere pensar la presencia más allá del estar aquí o del estar ausente. Pero ¿no es esto absurdo? ¿Cómo se puede ver la presencia de algo? Veo algo presente o ausente, pero no su presencia o ausencia. ¿Cómo podría darse la presencia de la llave si no está la llave presente? Filosofar es un modo de ver diferente al imaginar, de modo que la presencia no puede ser imaginada en filosofía, sino que debe ser vista. A este modo de ver se le dio el nombre desde antaño de "pensar" [*noein*, en griego]. Filosofar significa, pues, *pensar la presencia de las cosas*. Sin embargo, nuestra habitualidad nos ha acostumbrado al hecho de que ver la presencia de las cosas sólo es posible en cuanto ver una cosa presente y que, por ende, pensar sería pensar una cosa presente. Si esto fuera así, entonces filosofar consistiría en dirigirse a un aspecto de algo: su estar presente. De modo tal que la filosofía competiría con

otros saberes que se dirigen a diversos aspectos de una cosa. Es decir, mientras que la biología se dirige a aspectos vitales o la química a la formación elemental de algo, la filosofía se dirigiría al aspecto presente de la cosa. Esto ha ocurrido así y en tanto ese modo de ver ha pretendido ir "más allá" se conoce como metafísica. La metafísica se ha dirigido al estar presente de algo, al estar siendo de algo. Lo que está siendo es ente (del latín *ens, entis*: siendo), y su estar siendo mismo es la entidad del ente. Así, la presencia se redujo históricamente a la entidad del ente.

De esta forma podemos diferenciar entre lo siendo, esto es, el ente, su entidad y la presencia de la entidad, ya que, como veremos, la presencia no se reduce a la entidad. A cada diferenciación le corresponde un modo de ver: al ente le corresponde la cotidianidad; a la entidad, la metafísica, y a la presencia, el pensar.

Precisamente encontramos en la obra filosófica de Martin Heidegger señalamientos imprescindibles en torno al cruzamiento de tales ámbitos. Frente a la idea superficial del alejamiento del mundo por parte de la filosofía, la monumental obra heideggeriana muestra en primer lugar la correlación entre vida y mundo a partir del ámbito olvidado de la cotidianidad. El punto de partida renovado para el filosofar lo constituyó un ámbito que había sido considerado no filosófico: la medianidad en la que se lleva a cabo nuestro estar-en-el-mundo.

Sin embargo, este punto de partida no es un fundamento, sino que tal familiaridad se comprende a partir de su abismalidad. La familiaridad con los entes de la cotidianidad se rompe al mostrarse la diferencia entre ser y ente. Si el ente es, el ser no-es. La presencia y ausencia del ente sólo se aprehende a partir del despliegue de la presencia como tal: del ser en su ser no ente.

Si el punto de partida para el filosofar, la cotidianidad, es desarrollado en un primer momento de la obra de Heidegger, la abismalidad de ésta se despliega principalmente como autocrítica en su obra posterior, en el así llamado "segundo Heidegger" o "Heidegger tardío".

Los capítulos que integran el presente trabajo buscarán por diversas vías hacer accesible algunos aspectos del entramado filosófico de la abismalidad del fundamento. La diversidad temática que se expone intenta pensar la presencia a partir de ciertos guiños que ofrece el mismo pensar.

Las dimensiones de la cosa. Heidegger y el entramado de hermenéutica, metafísica y fenomenología*

*Como ocurre siempre en filosofía,
tampoco aquí se trata de descu-
brir terreno desconocido, sino de
liberar de la apariencia y de las
nebulosidades algo que desde ha-
ce ya mucho tiempo conocemos
de sobra.*

HEIDEGGER (1999a: 318,
traducción modificada)

ESTRATOS EN EL PENSAR HEIDEGGERIANO

Tratar de tematizar la idea de filosofía en Heidegger o lo continuo de su pensar no es un asunto secundario o meramente filológico en tanto que este planteamiento se reviste de un carácter que con toda razón podríamos llamar "universal". Con ello no nos referimos a algún sustrato atemporal válido por doquier, sino a la amplia recepción que ha tenido su propuesta, en sentido territorial, disciplinar y popular. La filosofía de Heidegger es un "fenómeno" en la acepción vulgar del término; es decir, es algo sorprendente en la medida en que se

*Una primera versión de este capítulo se publicó en: de Lara, Francisco (ed.), *Entre Fenomenología y hermenéutica. In memoriam Franco Volpi*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011.

ha expandido territorialmente quizá como ninguna otra, a tal grado que es de los pocos planteamientos occidentales trabajados sistemáticamente en Oriente.¹ De igual manera, el cuidado de la tradición heideggeriana ha dado impulsos determinantes para el trabajo filosófico en algunas regiones como América Latina.²

Sin embargo, lo peculiar del pensamiento heideggeriano es que no sólo se ha difundido en las más diversas geografías; su propuesta también ha determinado en gran parte el camino de la filosofía occidental.³ Asimismo ha impulsado y dialogado

¹Los primeros alumnos japoneses de Heidegger que se conocen son T. Yamanouchi y H. Tanabe, quienes visitaron cursos de Husserl y Heidegger en Friburgo. El interés se multiplicará de tal forma que a partir de ahí comenzará un desfile de estudiantes japoneses que obligó a Husserl a nombrar en 1923 a Heinrich Ochsner "profesor de apoyo" para los alumnos orientales. En 1930 Fink organizará los famosos "seminarios para japoneses" en los que participarán, entre otros, Mayumi Haga, Goichi Miyake, Tomoo Osaka y Jihei Usui. La solidez del interés y trabajo en la fenomenología se mostrará posteriormente al consolidarse la Escuela Fenomenológica de Kyoto, especialmente con la representación de Hajime Tanabe, Keiji Nishitani y Koichi Tsujimura. Es también significativo el hecho de que las primeras traducciones de textos de Heidegger se hicieron al japonés e incluso Sery y *tiempo* tiene la peculiaridad de contar con siete traducciones en ese idioma. Una investigación del autor, que incluye una exhaustiva relación de los alumnos de Heidegger, se halla en proceso de publicación por parte de la editorial Trotta y probablemente ostente el provocante título *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*.

²Un claro ejemplo de ello es la formación del grupo Hiperión en México, integrado por Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez McGregor, Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega. Este grupo de alumnos de José Gaos reflexionó entre 1948 y 1952 sobre México y lo mexicano a partir de conceptos y categorías de la filosofía fenomenológica y existencialista. El pensamiento de Heidegger fue determinante en este ámbito (Hurtado, 2006).

³Ya es conocida la gama de líneas de trabajo impulsadas por la obra de Heidegger: el existencialismo de J.-P. Sartre, la deconstrucción derridiana, el posmodernismo de R. Rorty el pensamiento débil de G. Vattimo, el postestructuralismo de M. Foucault, el pensamiento de la otredad de E. Levinas, la hermenéutica contemporánea de corte gadameriano o ricoeuriano, la rehabilitación de la filosofía práctica tal como la plantean H. Arendt, M. Riedel o F. Volpi, la crítica social de inspiración marxista planteada por H. Marcuse, la así

con otros ámbitos como la ciencia y el arte.⁴ De este modo, sus planteamientos no se han asentado sólo en el aula y la biblioteca, sino que se han instalado en los museos, en los *atelier*, en los laboratorios, en los consultorios, e incluso en los cafés. Heidegger le habla tanto al "filósofo profesional" como al científico, al artista, al psicoanalista, al hombre de fe y al así llamado "hombre de la calle". Quizá ningún otro planteamiento filosófico contemporáneo ha rozado de tal forma el límite entre el filosofar y la vida misma.

Esta multiplicidad de posibilidades que se ve en Heidegger dificulta la aprehensión de una idea unívoca en torno al autor alemán. Los filósofos se dividen al considerarlo el más grande pensador o el más grande charlatán. En el ámbito de las ciencias naturales es visto como una motivación determinante para la renovación de la ciencia, o bien, es catalogado como un pensador hostil para con la ciencia y retrógrada en lo referente al progreso científico. Los artistas lo aprecian como aquel visionario que acierta en la esencia del arte o lo consideran un intérprete ortodoxo de lo artístico. Los filólogos lo dignifican como el gran renovador del sentido de los términos clásicos o lo tachan de pésimo traductor. Los hombres de fe lo ven como la posibilidad de acercar la teología al mundo, y así replantear la idea de Dios, o lo consideran un ateo irreverente.

La polaridad que se manifiesta en relación con la obra de Heidegger genera dificultades al ubicarlo en el medio académico. Pese a lo determinante que han sido sus propuestas

llamada filosofía de la técnica como la desarrollan W. Schirmacher, C. Mittham, H.L. Dreyfus y el pensar ético-ecológico de H.-M. Schonherr-Mann.

⁴Éste es el caso de K. Rahner, J.-B. Lotz, M. Müller, G. Siewerth y B. Welte (teología católica); R. Bultmann (teología evangélica); L. Binswanger y M. Boss (psiquiatría); J. Lacan y H. Lowental (psicoanálisis); C.F von Weizsäcker y W. Heisenberg (física); R. Char, P. Celan, P. Huchel, G. Eichy A. Wosnessenski (poesía); E. Jünger y E. Staiger (literatura); E. Chillida y H. Kock (escultura) y G. Braque (pintura).

para la configuración de la filosofía en el siglo xx, todavía algunos lo siguen viendo como el paradigma de rebajamiento o deformación de la noble tarea filosófica.

Al parecer, su radicalidad lo coloca en el borde de la filosofía occidental. Por ello no puede ser visto llanamente como un filósofo más; su propuesta significa un alto, un parteaguas en el camino pensante de Occidente [cfr. Leyte, 2005]. Y será precisamente este carácter irruptor lo que impida una clasificación en forma tradicional.

Muchas veces se ha buscado simplificar el acceso a su planteo etiquetándolo con algún epíteto: filósofo de la vida, existencialista, antropólogo filosófico, neokantiano, ontólogo, hermeneuta, fenomenólogo, etcétera. Sin embargo, la elección de un calificativo exige la mayoría de las veces negar o hacer de lado las otras perspectivas que ofrece su pensar. Quizá la idea de filosofía que está en juego impide la catalogación en uno u otro rubro.

La falta de asidero tradicional en torno a la propuesta heideggeriana obliga, pues, a repensar la idea de filosofía que se halla a la base de sus planteamientos; de tal forma que develemos la radicalidad de los estratos que la constituyen. Como veremos, se trata de un entramado de aspectos no excluyentes, ya que por un lado éstos abren perspectivas en diferentes grados, aunque, por otro, pueden confundir a los lectores ansiosos de encontrar una clasificación cerrada y definitiva para tal pensar.

ELEMENTOS PRELIMINARES

Podríamos comenzar señalando que para Heidegger la filosofía auténtica es aquella que se dirige a lo que compete a todo ser humano: el estar en el mundo existiendo en medio de

entes. Tal como lo muestra desde sus primeras lecciones y como lo resume en *Ser y tiempo* [4927], la filosofía no es una disciplina entre otras, sino un comportamiento que se caracteriza por ser una interpretación originaria de la vida humana, develándose así como posibilidad de ésta, y poseyendo por eso su mismo carácter.⁵ Sin embargo, al modo de ser de la vida pertenece el ocultarse e interpretarse a partir de aquello que no la determina en su carácter propio, un carácter ajeno a ella misma. Tal ocultamiento conduce entonces a develar la vida desde perspectivas yuxtapuestas que irremediablemente aprehenden a la filosofía como una disciplina teórica. Esto es así cuando la filosofía ya no contiene el rasgo vivencial de la vida misma, sino que se presenta como un ámbito de conocimiento de algo que está ahí; de ese modo "lo vivido no participa del ritmo que caracteriza a la vivencia, existe por sí mismo y sólo es mentado en el conocimiento" (Heidegger, 2005a: 119). Por eso en su inicio filosófico, Heidegger destaca la necesidad de retomar el ámbito ateorético en el que regularmente vivimos y a la vez tematizar su carácter fáctico: "la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática ontológica de la vida descansa en la facticidad" [Heidegger, 2002: 45]. Así, el acceso a la problemática tematizadora por parte de la filosofía es visto por Heidegger no ya en términos cognoscitivos, sino hermenéuticos: "La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*" (Heidegger, 2005a: 141).

Como ya señalamos, este inicio significará una profunda irrupción frente a la filosofía tradicional. Sin embargo, Gada-

⁵Si desde el planteamiento heideggeriano la filosofía no cumple otra cosa que plantear expresamente la pregunta por el ser, entonces se entiende claramente su aseveración al final del § 4 de *Ser y tiempo*: "Pero entonces la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al *Dasein* mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser" [Heidegger, 2003a: 35].

mer y otros lectores atentos detectaron que el camino iniciado con la hermenéutica de la facticidad en 1919 decantaría en una problemática ontológica que sorprendería a muchos-, despertar la necesidad del replanteamiento de la pregunta por el ser (Gadamer, 2002a]. Como sabemos, éste será el programa del tratado de 1927: *Ser y tiempo*.⁶

Precisamente será Gadamer el que llame la atención al considerar la decepción a la que condujo el desenlace del camino inicial heideggeriano:⁷ ¿Cómo se puede reconciliar la irrupción de la hermenéutica de la facticidad con un preguntar tradicional como es la pregunta por el ser? ¿Será acaso la destrucción de la ontología la forma de salir del paso? ¿Tienen razón las interpretaciones que ven inconsistencias entre un preguntar ontológico, con resabios de la tradición, y la hermenéutica de la facticidad? ¿Son momentos incompatibles? ¿O será acaso que la hermenéutica de la facticidad arroja nuevas luces sobre lo preguntado en la tradición y a partir de ahí se divisa lo no pensado por ella?

Si a este camino inicial, que decanta en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, lo divisamos en un marco más amplio, al considerar también el pensar ontohistórico que siguió a la ontología fundamental, entonces el panorama interpretativo se complica todavía más.⁸ De esta forma, múltiples lectores encuentran no sólo un quiebre entre la hermenéutica de la

⁶Para una revisión cuidadosa del origen de *Ser y tiempo* puede consultarse Xolocotzi, 2002, 2004 y 2007a, asimismo, Lara, 2008, y Escudero, 2010

⁷Así lo señala Gadamer en múltiples lugares; por ejemplo en la primera versión de sus "Recuerdos de los comienzos de Heidegger" en donde leemos: "De forma diferente a la común debemos ver a *Ser y tiempo* como una publicación montada muy rápidamente, en la cual Heidegger, en contra de sus intenciones más profundas, nuevamente se amolda a la autoconcepción trascendental de Husserl", (Gadamer, 1986-1987: 16).

⁸"Pensar ontohistórico" es la propuesta de Félix Duque y Jorge Eduardo Rivera para traducir "*seinsgeschichtliches Denken*". En torno al pensar ontohistórico de Heidegger, puede revisarse Xolocotzi, 2005 y 2008.

facticidad y la ontología fundamental, sino entre ésta y el pensar ontohistórico. Heidegger mismo se refirió a esto último bajo el nombre de "el giro" [*Kehre*]. De ahí que gran parte de la investigación en torno a la compleja obra heideggeriana se haya centrado en aclarar si tenemos que ver con uno, con dos o con tres Heidegger.

Frente a las propuestas de incompatibilidad entre el radicalismo y el tradicionalismo en Heidegger, intentaremos ver si acaso la pregunta tradicional por el ser es radicalizada de tal modo que en su reformulación se encuentre el núcleo irruptor de ésta frente a la tradición occidental. Por ello quizá sea necesario desplegar los estratos incluidos en tal planteo. De esta forma se verá si la ontología fundamental, en donde se hace explícita la pregunta por el ser, incluye retrospectivamente a la hermenéutica de la facticidad de los primeros años y divisa en perspectiva el posterior camino ontohistórico del ser.

A continuación trataremos de esclarecer estas tres dimensiones que se entrecruzan en la pregunta heideggeriana por el ser: una dimensión indeterminada apegada al modo inmediato de la vida misma, una tematización determinada derivada de este descubrimiento y, a su vez, un señalamiento del acaecer de la tematización misma. La primera dimensión retoma elementos centrales de la problemática fáctica y puede ser pensada como *hermenéutica* de la cotidianidad,- la segunda, como el ámbito *metafísico* de la entidad del ente, y lo último, como el guiño *fenomenológico-pensante* de la presencia.

PUNTO DE PARTIDA: LAS COSAS

Tomemos pues, como hace Heidegger, el punto de partida más regular e inmediato que tenemos: nuestro trato con las cosas. Evidentemente hablar de cosas presenta ya un proble-

ma inicial: ¿de qué tipo de cosas hablamos? ¿Qué es una cosa? ¿Nos referimos a la mesa, al piso, a la idea o a la justicia? Si pretendemos de inicio llevar a cabo una "definición", ya la intención misma señala una dirección, quizá no advertida, que coloca como guía un determinado qué. Y eso constituiría una peculiar forma de mirar las cosas. Si no partimos, empero, de un qué determinado o no sabemos a lo que nos referimos con el término "cosa", ¿podemos hablar siquiera de cosas? Apoyándonos en Heidegger contestaremos afirmativamente porque partimos de una interpretación del ser humano cuya descripción inicial consiste en ser una cadena de comportamientos: caminar sobre el piso, escribir una conferencia, pensar en un paisaje, ver una montaña, etcétera. Parecería que hablar de cosas de esta forma es lo menos filosófico y fenomenológico. Sin embargo, si hablamos así es precisamente porque estamos dirigiendo la mirada a un ámbito que ha pasado inadvertido para gran parte de la tradición. Si fue advertido, eso ocurrió para destacar su carácter inservible en el ámbito de una tematización filosófica. ¿Cómo se podría hacer filosofía a partir de algo tan trivial como los comportamientos cotidianos que se caracterizan precisamente por su indeterminación e indiferencia? Será precisamente Husserl quien destaque la innecesaria presuposición de un yo o algún núcleo metafísico similar, a la vez que caracterice a la conciencia meramente como el flujo de las vivencias en su carácter intencional. Su alumno Heidegger aprendió bien la lección, aunque vio en ese flujo de actos o vivencias no sólo el carácter intencional hacia un objeto. La aguda visión heideggeriana detectó que el hecho de estar dirigido siempre a algo muestra rasgos ontológicos determinantes del ente en donde se congrega tal flujo de vivencias: por un lado este ente está ya siempre en medio de entes y a la vez absorbido en una cadena de comportamientos.

Pero ¿acaso la tradición filosófica no había demostrado que toda cosa en cuanto accesible ya es determinada? Sólo aquello que no es accesible mediante los límites de la finitud podría ser pensada como indeterminada, pero al ser humano le está negada esa posibilidad. Cuando aquí, con Heidegger, hablamos del ámbito indeterminado e indiferente respecto de las cosas, nos referimos al carácter de regularidad e inmediatez de la cotidianidad. Ahí, las cosas con las que tratamos no son, como para la tradición moderna, primariamente objetos cognoscibles de la experiencia, sino aquello que a partir de una interpretación originaria del ser del ser humano como *Dasein*, es decir como ente existente, se abre en su correspondiente carácter de inmediatez. Así, cotidianamente aquello que en primer lugar nombramos "cosas" no son objetos determinados cognoscitivamente, sino cosas de la ocupación práctica: aquello con lo que estamos ocupados. Este hecho fenomenológico del punto de partida de eso en lo que generalmente estamos se ve confirmado etimológicamente en castellano con el término "cosa", el cual inicialmente nombra un *asunta*, un tema, una *cuestión*: una *causa*, en sentido jurídico [Gómez de Silva, 1991: 192].

Sin embargo, aquí se podría objetar que tal indeterminación se aplica sólo en una tematización ajena al comportamiento específico, pero que la cosa es algo determinado para el acto correspondiente. Por ejemplo, que una silla es algo determinado para el acto de sentarme en ella. No obstante, la idea de determinación no se halla *ipso facto* en cualquier comportamiento precisamente porque no se trata de algo aislado, sino que todo comportamiento ateorético se lleva a cabo en cadenas respeccionales en donde algo está siempre en referencia a otros "algunos". Así, el carácter de indeterminación al que nos referimos en torno a la silla, por ejemplo, señala que al sentarme en la silla, ésta no se halla determinada desde sí

de modo aislado, sino desde el horizonte en el cual se encuentra y en el cual yo la uso. La silla llegaría a ser determinada al arrancarla de su complejo remisional y establecerla como *algo* en cierta dirección interpretativo-epistemológica: como mueble, como confección de madera, como objeto de innovación, como pieza de museo, etcétera.

De esta manera, el hecho de que siempre tengamos que ver con cosas no significa que siempre llevemos a cabo una determinación epistemológica u ontológica de la cosa en cuanto objeto o en cuanto algo material o corporal, sino más bien muestra el hecho de nuestro estar siempre ocupados. Hablar ya de una cosa determinada es distanciarse del originario estar ocupados en el que nos encontramos indeterminadamente. En la determinación, la cosa de la ocupación es especificada en cierto sentido epistemológico u ontológico. Así, los límites del conocimiento tal como los investiga la modernidad, tienen como punto de partida una interpretación de la cosa en cuanto determinada y diferenciada, y no una cosa de la cotidianidad indeterminada e indiferente. Esta última no es siquiera pensada como posible problema filosófico precisamente porque el punto de partida es el ente aislado y cognoscible ahí. Desde esta perspectiva, lo que quizá podría entenderse como "cotidianidad" sería la relación frecuente entre el ser humano y la suma de entes aislados.

Como sabemos, este tratamiento del sentido de cosas y la tematización de la cotidianidad como problema filosófico es algo que Heidegger logra ver desde sus primeras lecciones y que confronta con remisiones constantes a la tradición. De esta manera, la vivencia del entorno en su primera lección como *Privatdozent* en 1919 conduce al análisis de la mundaneidad del mundo que resulta ser una verdadera introducción a su obra de 1927 *Sery tiempo*. Al introducir, ya en su obra cumbre, el análisis de la mundaneidad en general en el § 15, *Hei-*

degger recuerda que los griegos tenían un término adecuado para las cosas de la ocupación cotidiana: *ta prágmata* (Heidegger, 2003a: 90]. Así como las *prágmata* griegas se entendían a partir de la *praxis* como un saber, para Heidegger lo que son las cosas se mostrará en un análisis ontológico radical de aquel ente que se halla en medio de las cosas: el ente que existe o *Dasein*. Pero si ya los griegos habían divisado la inmediatez práctica de las cosas, ¿por qué no fue mantenido esto en la tradición y, en cambio, el ser humano fue pensado teóricamente como un ente-ahí frente a otros entes-ahí, o como un ente cuya determinación esencial consistía precisamente en determinar a los entes en diversas regiones y diferenciarlos del ámbito originariamente indiferenciado, incluso omitir por completo este ámbito?

EL OLVIDO DE LO OLVIDADO

La respuesta a esta pregunta la encontramos también en el tratado de 1927, de hecho formará parte del núcleo inicial del análisis de *Ser y tiempo* en la medida en que la propuesta, al dirigirse en su simplicidad al fenómeno del existir, descubre que éste no es soportable directamente y es velado de cierta forma. El no poder ver directamente el modo de ser del ser humano en cuanto *Dasein* o ente existente en medio de entes no es un defecto, sino que forma parte del existir mismo: "El *Dasein* tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento [...]" [Heidegger, 2003a: 36-37). ¿Pero no es una quimera hablar entonces de un ver directo que no nos está dado? Si esto fuera visto en términos epistemológicos, efectivamente sería solamente un postulado,- sin embargo, la

existencia no se agota en el conocimiento teorético de los objetos; éste es más bien una derivación de aquel ámbito ateorético en el que el ser humano acontece como el ente que se halla en medio de los entes, de las cosas.⁹ La velación del existir no es algo demostrable con medios ajenos a la interpretación fenomenológico-hermenéutica, es más bien la forma en que aprehendemos nuestro estar en el mundo. De esta manera, la direccionalidad del ver al que aquí nos referimos no es algo que se halle a la base de una edificación, no es un sustrato, un *subjection*, sino precisamente algo simple que en su simplicidad se ha evitado y al que más bien se han antepuesto filtros o construcciones como ya venía anunciando Nietzsche desde el siglo xix.

A lo que Heidegger se refiere con eso "insoportable para la visión pensante" es lo que él nombra la *existencia*: estar colocado fuera.¹⁰ Lo simple del asunto consiste en que la existencia al estar colocada fuera, al hallarse fuera, en sentido estricto no consiste en *algo*. Es decir, la existencia al enfatizar la salida de algo o desde algo no permanece en algo. Así, *algo* más bien persiste, pero no existe.¹¹ La persistencia de algo se deja aprehender estando-ahí. Al estar-ahí algo, éste persiste. Con todo, lo que existe no puede, pues, estar-ahí, ya que más bien está fuera de la persistencia. Por ello la existencia no puede ser meramente *algo*. En la medida en que el estar siendo de la existencia no consiste en un estar-ahí de algo como

⁹Sin embargo, esta posibilidad no se inserta en las posibilidades abiertas por la filosofía kantiana en torno a los límites y funciones de la razón. En el planteamiento heideggeriano no se trata de pensar lo ateorético respecto de los límites del conocimiento, sino de reconocer el conocimiento como un modo derivado del ámbito ateorético (Heidegger, 2003a: 83-ss.).

¹⁰Existencia y existir provienen de *ex*: "fuera, hacia fuera" y de *sistere*-. 'colocar, erigir, hallarse' (Gómez de Silva, 1991: 289).

¹¹Persisitir sería permanecer "a lo largo" del estar-colocado, mientras que existir es estar-colocado hacia fuera.

cualquier ente no existente, sino que *es* en tanto no está-ahí; en esa medida es siempre un estar fuera de sí. Sin embargo, como muestran los detallados análisis de *Ser y tiempo*, este no-ser-algo es insoportable precisamente porque el estar fuera de sí no es un estar fuera de sí en el vacío, sino un estar en medio de los entes que están-ahí, un estar en medio de las cosas. Estar fuera de sí en medio de los entes-ahí conlleva una familiaridad que confunde precisamente al ente existente, lo hace olvidarse de su existencia y asimilarse a lo que él precisamente no es. De ese modo, la simplicidad del estar fuera de sí, de no tener centro ni asidero, otorga su responsabilidad a la estructura del ente-ahí. Así, el ente existente es visto a la luz de la estructura del ente-ahí. Y ya la posibilidad de hablar de "estructura" señala el carácter complejo que ha adquirido, de modo tal que ahora se busca acotar o ver lo más cercanamente posible aquello que lo *soporta*. La existencia como modo de ser de un ente se hace *insoportable* porque al estar fuera de sí este ente se confunde con lo que soporta al ente-ahí: materialidad, extensión, vida, Dios, etcétera. De ese modo su excentricidad, que le es propia, busca ahora un *soporte* o centro que lo estructure y determine. El ente existente es velado entonces por el ente-ahí e inicia un proceder en busca de su centro. El rumbo del preguntar y del investigar se dirige en una sola dirección: la determinación entitativa del estar-ahí de este ente. La posibilidad originaria de preguntar desde su modo de ser en otra dirección es sencillamente olvidada.

No obstante, en tanto que la simplicidad del existir es lo que hace ser a este ente, y a pesar de que el preguntar se dirige unilateralmente en dirección a su centro a partir de la asimilación al ente que está-ahí; el ente existente no puede dejar de existir y convertirse en un ente-ahí. Ya el preguntar mismo da indicios del estar fuera de sí, aunque la búsqueda del soporte haga que se enfatice la dirección o el objeto de la

pregunta y no tanto el comportamiento interrogativo. Que esto se olvide y concomitantemente ocurra un olvido de la excentricidad del existir -que es en el fondo lo que lo "determina" [atempera]- no cambia en nada el modo de ser. La existencia permanece en el fondo como existencia olvidada.

Ahora bien, el camino unilateral que ha seguido Occidente en torno al lugar del ser humano ha llevado a elevar exponencialmente las posibilidades de descubrimiento del ente-ahí. La aplicación de estas posibilidades al ente existente han conducido tanto a beneficios como maleficios para su estar en medio de entes. Sin embargo, por este camino, el camino actual de la técnica, no se avanza hacia lo olvidado fundamental, más bien ocurre un mayor alejamiento. La técnica contemporánea nos mantiene cada vez con más fuerza y seguridad en la ilusión de llegar al soporte y centro omnideterminante del ser humano. De esa manera se cumpliría el sueño de manejabilidad y control no sólo sobre la naturaleza, sino sobre la vida humana. El ser humano se coronaría como el nuevo dios.

La propuesta heideggeriana no lucha contra esta tendencia. Sería absurdo querer competir con el avance de la técnica y con la ampliación de los saberes. Mucho menos se trata de despreciar sus avances. La propuesta recuerda solamente la dirección hacia eso olvidado y velado por este otro proceso. Aunque aquí hay que destacar que la velación no se debe a la técnica, ya que ésta es posible en la medida en que en el ser humano ya se llevó a cabo una velación determinante que en su incremento condujo al testimonio más intenso del olvido del existir: ese acontecimiento lo conocemos como la modernidad.¹² Si bien a primera vista pareciera que con el inicio de

¹²No hay que perder de vista que, de acuerdo con Heidegger, el carácter histórico de la modernidad, la cual despliega las posibilidades de un primer inicio del filosofar occidental que conocemos como metafísica, fue puesto en marcha por Platón.

la modernidad en Descartes el ser humano finalmente abandona lo sobrepuesto dogmáticamente y regresa mediante el *cogito* a una radical comprensión del ser humano, este acontecimiento marca el inicio de la marcha exponencial hacia el centro del ser humano. Se intensifica el olvido del carácter excéntrico de la existencia y se confía en el centro, que de ahí en adelante se consolida como *razón*. El dominio racional que ha padecido Occidente y que no ha sido otra cosa que la voluntad de calculabilidad sobre todo ente, incluyendo al que calcula, ha llegado a su máxima expresión en la época técnica en la que nos movemos. La eficiencia y sobriedad de nuestros comportamientos cotidianos es facilitada por los mecanismos acordes a ellos, por los productos técnicos. Ahora no sólo el reloj determina nuestro ritmo de vida, también nuestros diálogos se encauzan telefónicamente y las computadoras guían nuestros pensamientos y ordenan nuestras actividades. Baste tomar en cuenta la solución actual de ciertos problemas únicamente por medios electrónicos y el relevo del diálogo "en persona" o el hecho de que la confianza en el mundo conocido desde antaño como "real" haya sido reemplazada por la seguridad digital.

Pese al dominio técnico contemporáneo, el carácter existente de nuestro ser no se agota en el camino descubridor de la técnica y esto no porque sea un asunto de grado o intensidad, sino porque, como ya señalamos, se trata simplemente de *otro* camino. Y el señalamiento hacia este otro camino olvidado ha sido lo fundamental en la obra filosófica de Martin Heidegger. Pero nuevamente regresamos a la pregunta: ¿a partir de qué "criterios" se puede hablar de tal camino si éste yace precisamente en un olvido? Evidentemente para poder hablar de él debe haber señales o guiños que posibiliten siquiera poder aprehenderlo como olvido. Si fuera un olvido total no podríamos siquiera hablar de ello. Hay algo olvidado, pero el olvido

mismo forma parte del existir. El olvidar el olvido no es igualmente olvidado. Sin embargo, el largo camino de familiaridad con el ente-ahí y el proceso de soterramiento de la excentricidad han mermado las posibilidades de aprehender el olvido de lo olvidado y de siquiera poder percibir los guiños.

Heidegger nombrará a este proceso de soterramiento *metafísica*. En ella, la pregunta central es por la entidad del ente. Por el contrario, la ontología fundamental tematiza tanto el carácter hermenéutico del ente existente como su carácter entitativo al descubrir la *trascendencia* en cuanto constitución esencial del *Dasein*. Es decir, el *Dasein* al ser comprensor de ser ya es en cierta medida sobrepasados al enfrentarse cotidianamente al ente lo sobrepasa en dirección a la apertura de ser y retorna desde esta apertura a los entes en el trato cotidiano con ellos. Tal sobrepasar es entendido por Heidegger como un movimiento trascendental con una estructura triple: de, hacia y algo, es decir, *de* algo, *hacia* algo y en donde *algo* es sobrepasado. El *de* mienta, aquello que sobrepasa, lo trascendental, a saber, el *Dasein* mismo. El *hacia* es el "sobre el que" hacia lo que sobrepasa el *Dasein*: la apertura de ser. Aquello *algo* que es sobrepasado es el ente (Heidegger, 2000a: 199-ss.).¹³

De esta manera, la hermenéutica de la cotidianidad es interpretada necesariamente a partir de una metafísica del *Dasein* en donde la entidad del ente se piensa mediante la apertura del ser. Esto lo señala Heidegger claramente en *Kant y el problema de la metafísica* al pensar la ontología fundamental como una metafísica del *Dasein* [Heidegger, 1996: 173-ss.]. Así, el trato procurador de los entes cotidianos exige el movimiento sobrepasador del existir mediante el cual se comprende la dimensión de apertura de la ontología fundamental.

¹³Cfr. el capítulo 3 del presente texto.

Sin embargo, la autocrítica heideggeriana de finales de los años veinte conduce al pensar ontohistórico del ser en donde se despliega el carácter estrictamente fenomenológico de la hermenéutica del *Dasein*, y se cuestiona la interpretación de su entidad en cuanto trascendencia. En ello descubre Heidegger que tanto la dimensión cotidiana de la cosa en cuanto ente, así como la dimensión metafísica en su entidad, remiten a un ámbito de la presencia.¹⁴

Este tercer orden es lo que Heidegger caracteriza en sentido estricto como *fenomenología* o posteriormente, de manera anónima, como *pensar*. Tal modo de ver no aprehende la entidad de las cosas, sino que piensa la presencia como tal. El tratamiento de esta dimensión lo encontramos en los trabajos que siguieron a *Ser y tiempo*-, es decir, una vez que la entidad del ente es descubierta en su carácter histórico. Esto es preparado por el pensar mismo, pero recibe guiños desde el poetizar. Por ello en algún momento Heidegger se refiere al poetizar como lo saludable del pensar.

La dificultad de aprehender esta dimensión consiste en que ya no se enlista en la relación de dependencia que veíamos en los dos primeros estratos, es decir, del ente y la entidad. Ya no se trata de partir de lo acostumbrado y mantenerse, *persistir* en ello o alejarse sobrepasando al ente, de lo que se trata es de *pro-poner* en sentido estricto, de *crear*. Tanto el pensador como el poeta son creadores en la medida en que dicen por primera vez lo no-dicho. Pero esto no-dicho no es lo

"Evidentemente hablar de presencia puede prestarse a malentendidos en el marco del planteo heideggeriano; sin embargo, debe quedar claro que la *Anwesenheit* o *Anwesen* a la que aquí nos referimos no remite a la tradicional idea de ser que fue blanco de crítica en la ontología fundamental. Ahí se trataba del ser en tanto mero estar-ahí, mientras que en el pensar ontohistórico la mención de la presencia busca plantear las posibilidades estrictamente fenomenológicas del mostrarse del ser más allá de sus dependencias entitativas como ocurrió en la tradición metafísica.

que está almacenado esperando ser expresado, más bien los creadores están abiertos a lo que adviene y logran responder a aquello que interpela en la entidad y en la posibilidad del ente. Por ello, la manifestación entitativa y el correspondiente descubrimiento del ente es tematizado ahora como algo que acontece, como algo histórico. Lo que adviene en la creación remite a lo acontecido en la historia. De esa forma no se piensa ya en las condiciones de posibilidad de la aparición de los entes, pues eso corresponde a la entidad del ente; lo que se piensa es la entidad en su carácter histórico. Por consiguiente, aunque pensar la presencia no puede diluirse en la interpretación de la entidad, tampoco puede abandonarla, ya que la presencia, al no ser entidad, no se muestra sino en su *rehusamiento*. Y las manifestaciones de tal rehusamiento son los modos en los que Occidente ha interpretado la entidad del ente. La entidad ha sido puesta de alguna forma: como producción, como creación divina, como objetualidad, como consistencia. Sin embargo, la interpretación filosófica misma no puede ver lo puesto históricamente. El pensar, al crear en dirección a la presencia, devela la dimensión *puesta* de la entidad y la tematiza como lo *presupuesto*. *Lo puesto* es visto desde el pensar como *pro-puesto* en tanto lo descubre no solamente en su funcionalidad horizontal, eso ya lo hacía la metafísica que ve en dirección a la entidad, sino que tematiza el carácter histórico de ese horizonte. Podemos decir que el pensar ve la presencia como un "rehusamiento" histórico.

Ahora bien, el análisis que aquí llevamos a cabo no debe decantar en una clasificación de ámbitos comunicables; la pregunta "ontológica" heideggeriana puede ser aprehendida en las dimensiones señaladas. Por eso, aquello con lo que nos relacionamos puede ser abierto desde alguna dimensión: es *algo* para la cotidianidad, es lo *puesto* para la metafísica y es lo *presupuesto* para el pensar. En la cotidianidad es comprendido

significativamente como algo. El piso, el papel, la silla, el escritorio son simplemente algo; con ello se conforma la cotidianidad. La metafísica, al ir más allá la cotidianidad, descubre que ese algo depende de otro: de su entidad. Lo siendo, el ente, es posible solamente a partir de aquello que lo hace ser, la entidad. El tipo de relación entre el modo de ver metafísico y el modo de ver cotidiano es una relación de condición de posibilidad. Esta condicionalidad señala las determinaciones que constituyen a algo como algo. De esta forma se determina el lugar que ocupa algo tanto en sentido vertical como horizontal. La verticalidad indica lo que la tradición conoce como *trascendencia*. La *horizontalidad* remite al tipo de aparición histórica que en cada caso acontece: como *prágmata*, como algo producido, como creación divina, como objeto.

Con todo, en el orden del pensar ya no se trata de condiciones de posibilidad, de trascendencia, ni de remisiones horizontales; ahora se busca tematizar la *presencia* misma como aquello que se sustrae a la presentación de lo presentado, a la entidad del ente. Y el modo de llevar a cabo esto es mediante la *creación*. Así el pensador crea, comprendido esto radicalmente significa que no simplemente copia o reproduce, sino que plasma lo adveniente recibiendo poco apoyo o respaldo. Lo que el pensador ve al crear es aquello que lo interpela. Por eso la actitud del pensador consiste en un estar a la escucha y no en estar dirigido a lo ya dado. El pensador está abierto a lo que adviene. Y este modo de apertura es precisamente lo que caracteriza al temple dispuesto afectivamente. Asimismo, el pensador al estar a la escucha, padece los guiños que señalan al olvido. Esto que Heidegger llama también "experiencia fundamental" es precisamente la visión histórica más profunda de nuestro estar en el mundo. Por ello no es casual que Nietzsche y Hölderlin sean para Heidegger ejemplos fundamentales en esta meditación.

La dificultad de esta dimensión se deja ver en el abandono radical de lo acostumbrado. Por ello el acceso desde lo acostumbrado, ya sea desde el ver cotidiano, desde los centelleos de la sabiduría o incluso desde la filosofía académica, es insuficiente para la perspectiva del pensar que propone Heidegger. Éste es tachado de "poesía", "mística", "mítica" o "deformación", en sentido peyorativo como contraposición a un ver aprehensible tradicional. Valorar al pensar como poesía, mítica o mística impide de entrada toda posibilidad de acceso a él, ya que de inmediato es transformado en algo otro. Esta transformación prejuiciada se apoya en un modo de ver determinado epocalmente. Así, el trabajo creador del pensador necesariamente tiene que ser incomprendido, ya que lo que hace al crear es precisamente salir de la comprensión histórica determinada y proponer lo que adviene. La oposición de los sofistas a Platón y la crítica de algunos científicos a Heidegger tienen en común el hecho de tomar como punto de partida para su crítica una visión del mundo en la cual no tiene cabida, lugar, lo *pro-puesto*. Sólo se permite interpretar a partir de lo *puesto* y eso puesto tiene carácter histórico que a su vez no es advertido por aquellos que se mueven en él.

Ahora bien, una vez aprehendido lo que se abre, una vez que el pensador ha creado, eso creado es un testimonio de lo divisado, de lo presentido al ver los presupuestos de la entidad que condiciona nuestro trato con los entes, nuestra cotidianidad. Y ese testimonio, lo creado, deja de ser creación y pasa a ser aprehendido por la filosofía como tradición. Cuando la creación pasa a la tradición, entonces de alguna manera se cierra como tal. La repetición de la tradición es solamente la aceptación de ésta dentro de los límites mismos de la metafísica; es decir, desde el carácter de lo puesto. Sin embargo, la tradición encierra a su vez la posibilidad de ser abierta en su carácter propio sólo desde la creación misma. Precisamente

porque Hegel y Heidegger, entre otros, son pensadores,- es decir, creadores, sus interpretaciones han abierto la tradición.

CONCLUSIÓN

De esta forma podemos concluir que la propuesta heideggeriana nos hace ver las cosas en una primera dimensión ateorética al tratarlas, al estar ocupados con ellas en la cotidianidad. Ahí las cosas son simplemente algo en nuestro trato. Y precisamente este trato ya es un primer acceso hermenéutico a las cosas, lo primero no es un saber teórico cognoscitivo, sino un saber práctico-utilitario. No obstante, una tematización de la cosa remite a una posibilidad del ente existente: el ente que existe puede ver la cosa no sólo respecto al trato con ella; también puede verla en torno a su entidad. Como sabemos, eso ha sido el camino regio de la filosofía en Occidente. Los diversos momentos historiográficos por los que ha atravesado el preguntar filosófico se han dirigido fundamentalmente a aprehender la entidad del ente. Sin embargo, una visión de la entidad conduce a preguntar por las condiciones de posibilidad de la aparición del ente, pero ella misma, a pesar de buscar diferenciarse del ente, cae en sus mismos mecanismos y se devela como el ente general o supremo. La filosofía al buscar la totalidad o el fundamento se constituye como metafísica. La entidad que posibilita el respectivo trato con los entes es más bien lo *puesto* para la aprehensión respectiva del ente. Pero, y aquí encontramos la tercera dimensión de las cosas, la presentación o entidad de algo acontece en una retención histórica de la presencia misma. La sustracción y rehusamiento de la presencia es lo que da lugar a una configuración epocal que determina la presentación o la entidad del ente. De esta forma se deja ver que la entidad no es lo atemporal o

perenne, sino lo acontecido en la sustracción de la presencia misma. Por ello entonces la entidad del ente puede ser interpretada ahora en su carácter histórico y vista en cuanto a su condicionamiento del trato con la cosa respectiva. De ese modo podemos entender que las cosas en la modernidad hayan sido aprehendidas fundamentalmente como objetos, mientras que en la época técnica contemporánea éstas se nos muestren más bien como consistencias (*Bestände*).

La idea de filosofía que Heidegger propone puede ser mostrada a partir de las dimensiones de las cosas con las que tratamos: hermenéuticamente con *algo*, metafísicamente eso es algo en su entidad puesta y fenomenológicamente eso en su entidad está presupuesto históricamente a partir del rehuesamiento originario de la presencia. Aprehendemos la cosa como algo en la habitualidad de la cotidianidad, como ente en su entidad mediante la tradición filosófica y la pensamos mediante la creación del pensador (y del poeta).

El pensar de Heidegger ha logrado ver esta triple dimensionalidad que se congrega en las cosas; es decir, su carácter hermenéutico, metafísico y fenomenológico. Ahí se halla lo simple y lo complejo de su propuesta; y a la vez aquello que ha provocado la interpelación en diversos ámbitos. No cabe duda de que su invitación a pensar es un desafío a nuestros modos acostumbrados de ver, lo cual inevitablemente nos lleva a cuestionar las convicciones más arraigadas. Sin embargo, quizá ése sea un camino que puede abrir perspectivas en la época técnica contemporánea en la que nos hallamos.

Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la "fenomenología" en Hegel y Heidegger*

Hegel ha errado categorialmente respecto de la vida -existencia-, proceso y cosas parecidas. Es decir, no vio que el elenco de categorías heredado de la lógica de la cosa y del mundo no es, por principio, suficiente y que debe preguntarse de forma más radical no sólo por el devenir y el movimiento, el ocurrir y la historia, sino por el ser mismo.

HEIDEGGER (H.-J.: 49]

INTRODUCCIÓN

En el año 2007 se cumplieron 200 años de la publicación de la *Fenomenología del espíritu* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y 80 de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. La alusión a ambos aniversarios no es cuestión secundaria, ya que no sólo se trata de dos textos que han marcado al pensamiento filosófico posterior, sino que además sus autores nos conducen a una referencia que una y otra vez da que pensar: la *fenomenología*. Podría parecer artificial la asociación de ambos autores en

*La primera versión de este capítulo se publicó en la revista Bidos, núm. 12 (2010),

este sentido, ya que Hegel al intitular su libro "Fenomenología del espíritu" remite a un término introducido por Johann Heinrich Lambert en la filosofía alemana del siglo XVIII y empleado, entre otros, por Kant. Por su parte, Heidegger se refiere a la fenomenología como un método específico de tematización filosófica inaugurado por Edmund Husserl a principios del siglo xx. ¿Se puede siquiera plantear la posibilidad de ligar ambos sentidos? ¿No se corre el riesgo de ejercer una violencia interpretativa y adaptar un pensador a los esquemas del otro? Evidentemente, una investigación al respecto debe ir más allá de la mera asociación terminológica y buscar sus fuentes de legitimación en lo pensado por los autores bajo tal término.¹⁵

La herencia moderna alemana en Hegel pensaba bajo tal empleo terminológico una referencia a la *apariencia* [*Schein*] y/o a la *aparición* [*Erscheinung*] de algo. Por su parte, Husserl (1950: 46,- 1976: 3; 1987: 72) se refiere a la fenomenología como la ciencia de los fenómenos entendiendo por *fenómeno* la aparición de algo, aunque en una dirección específica tal como lo señala en su lección de 1907 en Gotinga: "*Phainomenon* significa propiamente lo que aparece y es empleado preferentemente para el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo" [Husserl, 1950: 14].

Como veremos, para Husserl "fenómeno" será entonces, en primer lugar, la conciencia en cuanto flujo de vivencias intencionales, lo que conduce inevitablemente al análisis de aquello que aparece a la conciencia. Tanto la fenomenología eidética como la trascendental proponen al *fenómeno* como aquello filtrado que no puede ser confundido simplemente

"Por su puesto, la relación entre Hegel y Heidegger ha sido trabajada ya en múltiples direcciones. La bibliografía al respecto es amplísima. Aquí baste con remitir al lector a la investigación de Annette Sell (1998). En este trabajo puede consultarse una amplia gama de referencias bibliográficas.

como las cosas de la actitud natural mediante reducciones o cambios de actitud.¹⁶

Esta oposición entre objetos o cosas y fenómenos por parte de Husserl será retomada por Heidegger desde su inicio docente en Friburgo al preguntar por un ámbito preteorético desde el cual se desprende la posibilidad teórica de aprehensión de las cosas. De esta manera, la conciencia como el núcleo fenoménico husserliano se ve transformado por el ámbito preteorético de la vida fáctica, o en términos ya de *Ser y tiempo*, del *Dasein*.

Precisamente será en *Ser y tiempo* en donde Heidegger plasme su aprehensión de fenómeno. Como sabemos, eso ocurre en el párrafo 7 al plantear la restricción ontológica de la fenomenología. Ésta no trata de cualquier cosa, sino, como veremos, precisamente de lo que regularmente no se muestra: el ser. Sin embargo, para llegar a ello Heidegger recurre a una confrontación con su maestro Rickert al llevar a cabo la diferencia entre *aparición o manifestación [Erscheinung]* y *fenómeno [Phanomen]*. En su artículo "Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung", Heinrich Rickert había cuestionado la pretensión fenomenológica de evitar mediaciones en el tratamiento de los fenómenos; Heidegger responde de manera indirecta y enfatiza que toda mediación como la aparición e incluso toda apariencia dependen de lo que se muestra en sí mismo; es decir, del fenómeno.¹⁷ No obstante, esta diferenciación terminológica está claramente dirigida a los neokantianos y no a Hegel, quien, como sabemos, en su *Fenomenología* nunca habla de *Phanomen*, sino de *Erscheinung*. Por tanto, más allá de las precisiones llevadas a cabo por Heidegger queda abierta la pregunta si puede haber acaso un acercamiento

¹⁶Para una versión detallada de esto puede consultarse Xolocotzi, 2004: 59-106 y 2007a.

¹⁷Este punto ha sido planteado por F-W. von Herrmann, 1987.

entre la *Erscheinung* hegeliana y el *Phánomen* heideggeriano. A eso se dirigen nuestras consideraciones.

Sabemos que el filosofar de Heidegger se mantuvo en una constante discusión con Hegel. La última frase de la tesis de habilitación de aquél, en 1916, remite a la tarea de una confrontación con éste (Heidegger, 1978a: 411; Gadamer, 1987: 476], la cual en su primera lección como profesor asociado en Friburgo en 1919 se devela como "una de las más difíciles controversias" (Heidegger, 1987a: 97]. Años más tarde, en la lección del semestre de verano de 1923, Heidegger concretiza esa controversia al oponer en el marco de su hermenéutica el ser situativo del *Dasein* en su temporalidad a la dialéctica hegeliana (Heidegger, 1988a: 43]. Será precisamente el problema de la temporalidad el que de vele nuevas dificultades con Hegel en el famoso párrafo 82 de *Ser y tiempo*. Sin embargo, no será sino hasta 1929 cuando Heidegger reinicie una lectura sistemática de Hegel con miras a exponerlo en sus lecciones y seminarios.¹⁸ En torno a ello Heidegger escribe a Jaspers en una carta del 25 de junio de 1929 lo siguiente: 'Actualmente dicto, por primera vez, un curso sobre Fichte, Hegel, Schelling -y se me abre otra vez un mundo-; la vieja experiencia de que los otros no pueden leer por uno" (H.-J., 2003: 100]. Ese nuevo mundo abierto se expresa en las lecciones del semestre de verano de 1930 sobre la esencia de la libertad humana [GA 31], pero ya concretamente en la famosa interpretación de la fenomenología del espíritu del semestre invernal de 1930/31

¹⁸Hay sin embargo, dos semestres en los cuales Heidegger trabajó a Hegel en sus seminarios: en el semestre de invierno de 1925-1926 trata la *Lógica* de Hegel y en el semestre de verano de 1927 trata la *Metafísica* de Aristóteles y la *Lógica* de Hegel. Respecto del primer seminario, Heidegger le escribe a Jaspers lo siguiente: "Tengo algunos hegelianos en mis cursos prácticos, de los que por desgracia no obtengo ningún esclarecimiento -están tan hegelianizados que ni siquiera saben dónde tienen la cabeza porque se han hegelianizado de una manera totalmente insustancial" (H.-J., 47-s.).

[GA 32). A lo largo de una década Heidegger retomará su discusión con Hegel que, como sabemos, culmina publicada en sus textos sobre la negatividad (1938/39, GA 68), en sus anotaciones a la introducción a la fenomenología del espíritu [1942, G.A. 68] y en su ya conocido texto sobre el concepto de experiencia en Hegel (1942/43), publicado en *Caminos de bosque* (1950). Sin embargo, en esa década Heidegger lleva a cabo una revisión de su ontología fundamental que lo conduce a descubrir el carácter histórico de la metafísica. Para ello fue necesario repensar el primer inicio de Occidente no sólo de la mano de Nietzsche y Hölderlin, sino fundamentalmente de la mano de Hegel. En la lección del semestre invernal de 1937/38 *Preguntas fundamentales de la filosofía*. "Problemas" *selectos de "lógica"*, Heidegger así lo señala: "El primer intento de la meditación filosófica sobre el inicio de la filosofía occidental; es decir, sobre la gran filosofía de los griegos, es llevado a cabo por Hegel [...] El segundo intento [...] es la obra de Nietzsche" (Heidegger, 2008: 202). Por ello también ahí indica que ambos intentos son de manera diferente los dos finales de la metafísica occidental.

A más tardar en 1952 son cada vez más frecuentes las interpretaciones que buscan ver el pensar ontológico de Heidegger como una versión de la dialéctica hegeliana. Por ello en el famoso coloquio sobre dialéctica en Muggenbrunn, Heidegger (1990a: 20) señala tajantemente que en su preguntar por el ser no hay mayor oposición que con Hegel. Esa oposición se ve claramente desarrollada en sus textos sobre la constitución ontoteológica de la metafísica y sobre el principio de identidad, pensados en 1957, en donde la crítica se centra en la *Ciencia de la lógica* hegeliana.¹⁹ Todavía cuatro

¹⁹En el marco de la *Gesamtausgabe* [1978b) esto se ha publicado en el vol. 11 *Identität und Differenz* (1955-1957).

años antes de su muerte Heidegger enfatiza en una carta a Gadamer que hablar simplemente de posición contraria respecto de Hegel sería demasiado poco, ya que "la determinación de la posición tiene que ver con la pregunta por el misterio del 'inicio' [...]" (Gadamer, 1987: 476).

Este último señalamiento es el que tomaremos como punto de apoyo para nuestra presente contribución; es decir, intentaremos acercarnos al misterio del inicio, aunque aquí sólo de manera preparatoria y limitada al dirigirnos al uso inicial del sentido de *fenomenología* en ambas propuestas. Por ello, a continuación, en Hegel referiré a la introducción del término "fenomenología" para, en un segundo momento, remitirnos a la comprensión que el joven Heidegger tuvo del mismo.

HEGEL Y LA "FENOMENOLOGÍA"

Como se sabe, el uso de "fenomenología" se remonta a Johann Heinrich Lambert [1728-4777], quien en 1764 introduce el término en su *Neues Organon* para nombrar el ámbito de diferenciación entre la apariencia [*Schein*] y lo verdadero.²⁰ Para ello fue necesario reconocer el estatus de la apariencia como aquello que media entre lo verdadero y lo falso. Que

²⁰Lambert publica los dos volúmenes de su *Neues Organon* en Leipzig en 1764. El subtítulo de la obra indica ya la dirección de sus meditaciones: "Pensamientos sobre la investigación y caracterización de lo verdadero y su diferenciación del error y la apariencia". La obra está dividida en cuatro partes: 1) Dianología o doctrina de las leyes del pensar, 2) Aletheología o doctrina de la verdad, 3) Semiótica o doctrina de la caracterización de los pensamientos y las cosas, y 4) Fenomenología o doctrina de la apariencia. Para el presente trabajo hemos consultado la reimpresión del texto publicada en el marco de los *Philosophische Schriften* de nuestro autor, vol. 1 (1965). Para un análisis detallado de la posición de Lambert puede consultarse la obra de O. Baensch [1902], También puede consultarse la introducción de Johanness Hoffmeister a la edición de la *Phanomenologie des Geistes* publicada en la editorial Felix Meiner.

esto no sólo se da en el ámbito de la percepción sensible lo deja ver claramente Lambert al hablar de la apariencia en el ámbito psicológico, moral e ideal. El amplio carácter que poseía su fenomenología se vislumbra en el nombre que también ocasionalmente le da: "óptica trascendente" (Lambert, 1965: 220-ss.).

Ya que la diferencia entre lo verdadero y la apariencia será para Lambert obra del saber, propone entonces llevar a cabo un análisis de la estructura del conocimiento. La motivación para ello se encuentra en el error de confundir una cosa que parece ser algo con lo que ella realmente es. Y esto es aún mayor cuando los errores son creídos precisamente porque parecen ser verdaderos. Por ello Lambert dirige el trabajo de su fenomenología no hacia la llamada verdad lógica, sino hacia la verdad metafísica en la medida en que el ámbito de la apariencia se halla en su oposición a lo real. No podemos detenernos en sus incipientes análisis, no obstante queda claro que con la introducción del término, Lambert pone en la mira un modo de proceder autónomo en sus objetivos.

Es conocido también el hecho de que Kant, antes que una *Crítica*, pensaba llevar a cabo una *Fenomenología*. En la carta del 2 de septiembre de 1770 indica esto a Lambert al señalarle los resultados a los que ha llegado en torno al método de la metafísica: "Parece que a la metafísica debe anteceder una ciencia, aunque meramente negativa (*phaenomenologie generalis*) en la cual se determine la validez y límites a los *principios* de la sensibilidad [...]" (Kant, 1922: 98). Dos años más tarde en una carta a Marcus Herz, Kant informa sobre el plan de una obra que llevaría por título "Los límites de la sensibilidad y de la razón", esta obra debería contener dos partes, una teórica y una práctica. La parte teórica a su vez contendría dos apartados, y el primero de ellos llevaría por título "La *fenomenología* en general" (Kant, 1922: 129).

La transformación de la fenomenología en la crítica por parte de Kant puede ser rastreada en múltiples direcciones. Sin embargo, para nuestro propósito actual es determinante ver que al problema de la *apariencia*, tal como Lambert lo había señalado, le debe anteceder en el marco de la filosofía trascendental kantiana el análisis de la *aparición*. Para poder identificar la apariencia, *Schein*, anclada ahora en Kant en la razón pura, se debe aclarar primero la aparición, *Erscheinung*, en cuanto ser dado de la experiencia.

De este modo, Kant se propone, en primer lugar, establecer los límites del conocimiento y así inaugura un pensar finito. Como señala en la *Crítica de la razón pura*, no se trata de que nos movamos de acuerdo con los objetos, sino de que ellos se muevan de acuerdo con nuestro conocimiento (B XVI). Esto significa, de entrada, poner en entredicho la adecuación de lo dado a una garantía presupuesta, ya sea divina o infinita. Que ahora los objetos se rijan de acuerdo con nuestro conocimiento significa ubicar el ámbito del conocimiento verdadero en la subjetividad. De esta manera, la objetividad misma debe provenir de la subjetividad en la medida en que todo lo que pueda llegar a ser objeto de conocimiento podrá serlo sólo si aparece en las formas de la sensibilidad y el entendimiento. Como sabemos, la doble fuente del conocimiento, esto es, la receptividad de las sensaciones y la espontaneidad de los conceptos, posibilita que un objeto sea dado y pensado: "sin sensibilidad no nos sería dado ningún objeto, y sin entendimiento ninguno podría ser pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin concepto son ciegas" (B 75).

De esta manera, los objetos del conocimiento, lo cognoscible en general, nos aparecen, son apariciones, *Erscheinungen*. Sólo a partir de esto será posible para Kant pensar la posibilidad de la apariencia tal como la señala en la dialéctica trascendental, especialmente en el primer punto de su intro-

ducción que precisamente se intitula "De la apariencia trascendental" [*Vom transzendentalen Schein*].

La idea de la fenomenología hegeliana evidentemente no se inspiró en las cartas de Kant a Lambert, sino en una discusión filosófica profunda con Kant y sus lectores. Ya en sus escritos tempranos de Jena como en *Creer y saber*, Hegel reconoce que la limitación de Kant al plantear la razón como forma de la finitud conduce a la aceptación del conocimiento de las apariencias como único conocimiento posible. De manera clara Hegel escribe:

Las cosas así como son conocidas mediante el entendimiento son sólo apariciones, nada en sí, [...] la conclusión inmediata es empero que también un entendimiento que sólo reconoce apariciones y nada-en-sí, es él mismo aparición y nada en sí- pero tal entendimiento cognoscente y discursivo es, por el contrario, tomado como en sí y absoluto, y el conocimiento de las apariciones es dogmáticamente considerado como la única forma de conocer, por ello se niega el conocimiento de la razón (1970: 313).

Que Kant haya reducido lo absoluto al entendimiento es algo que le impide llegar a la verdad. Sin embargo, para Hegel es claro que el camino de diferenciar la apariencia de la verdad mediante la limitación cognoscitiva en las apariciones deja fuera precisamente la posibilidad de aprehender la aparición misma, ya que el conocimiento finito no puede crear su verdad a partir de su objeto, cuyo aparecer debe estar constituido concomitantemente *a priori*, para así poder reconocerlo como objeto (Guzzoni, 2005]. Por ello para Hegel el pensar no puede ir detrás de sí, si se aferra a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento finito tal como lo plantea Kant. Lo cuestionable de la propuesta kantiana se halla, pues, en el mero carácter de aparición del ente en cuanto objeto del

conocimiento. La idea de una constitución concomitante del objeto mediante el sujeto hace cuestionable nuestro saber natural del mundo y no satisface la pretensión de una verdad independiente del sujeto.

Que el pensar no pueda ir detrás de sí al ser limitado como mero conocimiento de las apariciones es el motivo fundamental de Hegel para cuestionar el papel de una posible fenomenología en este marco. De ahí que para Hegel la idea de una fenomenología tenga la función de integrar tanto el sentido del aparecer como de la aparición. Las apariencias no serían una nada, serían una forma de aparición. En términos ya de la fenomenología del espíritu, serían momentos de manifestación del saber absoluto.

Esta posibilidad de entender la apariencia como aparición cuestiona los límites de la propuesta kantiana y abre, como sabemos, la presentación del saber absoluto en su desarrollo. Este sentido de fenomenología hegeliana es aclarado mediante la confrontación con el otro título que Hegel inicialmente había propuesto para su libro: "Experiencia de la ciencia de la conciencia". Éste debía ser sustituido por "Fenomenología del espíritu". Por un error en la impresión se mantuvo también el primero [Nicolin, 1967: 113-123].

Aunque Hegel utilice el título *fenomenología* empleado por Lambert y Kant, debido a la sustitución de los títulos queda claro que Hegel pensaba esto como la experiencia de la ciencia de la conciencia. Y así se constituye por lo menos desde 1804 una nueva disciplina. Veamos esto.

A partir de la carta de Hegel a Schelling fechada el 1 de mayo de 1807 sabemos que la *Fenomenología* fue concluida en la medianoche que precedió a la batalla napoleónica de Jena. En esa misma carta Hegel (1952: 161) señala que la *Fenomenología* es la primera parte del sistema y que propiamente constituye una introducción al mismo.

Con la publicación de las lecciones de Hegel en Jena, se han aclarado posiciones radicales que buscaban darle un lugar a la *fenomenología* dentro del *corpus* general hegeliano. Así, la interpretación de Glockner [1958] que veía cierta vinculación entre algunos de los primeros escritos y la fenomenología, aunque colocaba un camino alternativo que iba de los proyectos sistemáticos de Jena a la *Enciclopedia*, al sistema muerto, es actualmente cuestionada. También la interpretación de Kojève [1947], que de entrada rechazaba la posibilidad de entender la *fenomenología* respecto a la *lógica*, es criticable. Tanto Heidegger como Póggeler han intentado ubicar el lugar de la *fenomenología* en el marco sistemático de Hegel. Heidegger la ubica como la presuposición fundamental para lo que él caracteriza como el "sistema de la Enciclopedia" (Heidegger, 1993a: 66-ss). Esta presuposición consiste en el aparecer del absoluto en tanto saber absoluto en la conciencia. Ésta, la conciencia, es el elemento en donde aparece el espíritu absoluto en cuanto saber absoluto. De esta manera, la interpretación heideggeriana no busca eliminar la fenomenología del sistema, sino integrarla como presuposición. Por su parte, Póggeler (1973: 329-390; 1961: 255-294] lleva a cabo un trabajo genético y a partir de una cuidadosa exégesis de las lecciones en Jena ha mostrado que en las lecciones introductorias a la *lógica* y la *metafísica* se halla el germen de la fenomenología en cuanto experiencia de la conciencia. En sus lecciones sobre *lógica*, Hegel parte de posiciones simples como ser y nada y avanza hacia relaciones complicadas como sustancia y accidente. En esas tematizaciones se halla en juego la pregunta por el portador de ese movimiento y señala que la *metafísica* es la que despliega tales portadores. Así, en constante discusión con Fichte y Schelling, como lo muestra el escrito de la *Diferencia*, el punto central para Hegel no se halla en la puesta del yo ni en el espíritu de la naturaleza, sino en el despliegue e interpretación del abso-

luto. De este modo, a partir de 1804 Hegel propone la idea de una lógica unitaria o filosofía especulativa en donde la metafísica llega a ser lógica. A partir de ciertos hilos conductores como la interpretación de la vida, Hegel avanza a la interpretación del espíritu. Pero ya que ahora la lógica no funge como introducción a la metafísica, se anuncia una nueva disciplina que tomaría el papel de una introducción: una historia de la experiencia de la conciencia.

La experiencia de la conciencia no es más la experiencia de lo dado, de lo que aparece, sino que es experiencia del saber absoluto mismo, que hace su aparición en la conciencia. De ese modo, un saber experimentado inicialmente como es la certeza sensible se muestra en el despliegue mismo del saber como un saber no real. Sin embargo, no se trata de pasar de un saber a otro; es más bien "la historia detallada de la constitución de la conciencia misma hacia la ciencia". Para ello se hace necesaria la diferenciación del ser en sí y ser para sí que se da en la conciencia. Lo que era en sí se muestra para sí mediante una negación específica que hace surgir otro objeto para la conciencia, de modo que se inicie una nueva comprobación. Este movimiento dialéctico es la experiencia en la ciencia de la experiencia de la conciencia, es decir, la fenomenología del espíritu.

Así, la experiencia de la conciencia no es, pues, ni una crítica ni una descripción de recorridos del saber, sino que como Hegel enfatiza, es la presentación del desglose del saber absoluto en sus diversos momentos que van desde el más enajenado, la certeza sensible, hasta el más intrínseco, el saber absoluto.

Ahora bien, si retomamos lo señalado anteriormente en torno al sentido heredado de fenomenología como eliminación de la apariencia y como doctrina de la aparición, la propuesta de Hegel, generada a partir de una propia discusión *en*

torno al idealismo alemán, al presentar la historia de la experiencia de la conciencia tiende a una aprehensión de la apariencia y a una fundamentación sistemática de la aparición. Es, con toda razón, una fenomenología.

HEIDEGGER Y LA "FENOMENOLOGÍA"

En el escrito biográfico "Mi camino en la fenomenología" redactado en 1963, Heidegger da cuenta de su relación con este término: "Así es que desde el primer semestre estuvieron en mi pupitre los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas [IL]* de Husserl" (Heidegger, 2003b: 95). El primer semestre al que se refiere es su primer semestre como estudiante de teología en la Universidad de Friburgo, es decir, 1909. Como sabemos, la propuesta fenomenológica de Husserl sale a la luz en los dos volúmenes de las *IL* publicadas en 1900 /1901. De ese modo, aunque Heidegger tendrá, a través de su maestro de teología dogmática Carl Braig, noticias de Hegel mediante la apropiación especulativa que la teología llevó a cabo, es evidente que para él la idea de fenomenología provenía directamente de Edmund Husserl, quien en sus comienzos vio a la fenomenología como un "nuevo método descriptivo", como el método de la visión directa y libre de presuposiciones hacia las cosas, tal como lo expresa al inicio de la cuarta versión del artículo de la *Enciclopedia Británica* (Husserl, 1962: 277). A lo largo de múltiples escritos, incluyendo *Ser y tiempo* y el mencionado texto biográfico, Heidegger se referirá a la fenomenología como un modo de ver o un modo de tratamiento de los fenómenos.

Sin embargo, para entender la fenomenología de ese modo, debemos también llevar a cabo una breve revisión genealógica, de forma tal que destaque la diferencia y/o relación con Hegel que aquí pretendemos mostrar.

Ya desde el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, es decir, los *Prolegómenos a la lógica pura*, se puede ver que el interés de Husserl es un interés teórico-cognoscitivo por un pensar lógico puro que proporcione conceptos claros. Los análisis que Husserl lleva a cabo ahí se dirigen a la lógica pura en cuanto tipo especial de teoría de la ciencia: teoría formal y universal de la ciencia. La lógica pura debe investigar las formas más generales y leyes de composición de los conceptos con los que trabaja la ciencia, por ejemplo "significado en general" u "objeto en general", y que no son adquiridos simplemente por generalización. En este sentido, la lógica pura es para Husserl la ciencia formal de todas las ciencias: *mathesis universalis*.

En el § 65 de los *Prolegómenos*, Husserl da un giro al asunto e indica que con la indagación por la lógica pura, su investigación se había centrado solamente en el contenido objetivo del conocimiento ideal posible, pero que es necesario plantear también la *noética*, la cual investigaría las condiciones subjetivas ideales que permiten al sujeto pensante "llevar a cabo todas las clases de actos en que se realiza el conocimiento teórico" [Husserl, 1999: 198]. Ahora bien, tal como será desarrollado en el segundo volumen de las *IL*, la relación entre la lógica pura y la *noética* se presenta al buscar la fuente de la cual surgen los conceptos fundamentales y las leyes ideales de tal lógica. Para Husserl, dicha fuente no es otra cosa que las *vivencias intencionales de la conciencia*. Husserl encuentra ahí lo más originario que por un lado nos dirige al origen del conocimiento y de los conceptos, y, por otro, restringe la posibilidad de partir de una posición ya elaborada.

Este punto de partida será lo que fascine al joven Heidegger. Así, desde su primera lección en Friburgo, Heidegger verá a la fenomenología como la ciencia del vivenciar, de modo tal que impresionará a sus alumnos con la descripción de la vi-

vencia del entorno, la cual constituye el antecedente directo del inicio, propiamente dicho, de *Ser y tiempo*. Que la fenomenología sea la ciencia del vivenciar será un hilo conductor para Heidegger de modo que en 1925 ya afirmará que el objeto propio de la fenomenología es precisamente la intencionalidad de las vivencias (Heidegger, 1988b: 108). Tanto el análisis de la vivencia del entorno como la colocación de la intencionalidad como objeto muestran ya precisamente una dirección del análisis que será resumido en el famoso párrafo 7 de *Ser y tiempo*: "¿Qué es eso que la fenomenología debe 'hacer ver'? [...] Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra [...]" (Heidegger, 2003a: 55).

Pero si la fenomenología es la ciencia de los fenómenos, o incluso -como señalará Heidegger en otra de sus primeras lecciones-, consiste en poner el *logos* al fenómeno, ¿no resulta enigmático que precisamente tenga por objeto aquello que no se muestra, aquello que no es fenómeno?

Ya un distinguido alumno de Heidegger, como lo fue Gadamer, señaló que la variante de su mentor respecto al fenómeno es que precisamente parte no tanto del estar dado, sino desde el no estar dado y el estado de oculto del fenómeno (Gadamer, 2002a: 120).

De hecho, la propuesta "ontológica" de Heidegger busca señalar la diferencia entre lo que aparece, los entes, y lo que en principio no aparece, pero que en su mostrarse se oculta: el ser. Sin embargo, esto es frecuentemente malinterpretado al no tomarse en cuenta que preguntar por el ser no significa preguntar por el lado oculto del ente ni por un ente supremo que todo abarca; la pregunta por el ser es siempre la pregunta por el ser del ente (Cfr. Xolocotzi, 2009c).

Parecería que aquí Heidegger pregunta por un qué, por un contenido determinado; sin embargo, ya desde sus reflexio-

nes juveniles sobre el fenómeno y la fenomenología queda claro que no se trata de una posición dogmática en torno a contenidos, sino de la necesaria remisión de qué a su cómo de aparición. En la lección del semestre invernal de 1920/21 lo señala de la siguiente forma:

¿Qué es la fenomenología? ¿Qué es fenómeno? Esto sólo se lo puede aquí anunciar formalmente. Toda experiencia en cuanto experimentar "puede ser puesta en el fenómeno", esto es, se puede preguntar:

- 1) por el "*qué*" originario que es experimentado en él (contenido);
- 2) por el originario "*cómo*" en que es experimentado (referencia],
- 3] por el originario "*cómo*" en que el sentido referencial es ejercido (ejercicio].

Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. "Fenómeno" es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La "fenomenología" es la explicación de esta totalidad de sentido [...] (Heidegger, 2005b: 92).

A partir de esto podemos ver que la dirección que toma la tematización al hablar de fenómeno y fenomenología refiere precisamente a la fenomenalidad misma: al mostrarse mismo. Precisamente lo que se muestra siempre es algo, un qué; pero el mostrarse no se muestra. No obstante, el ente se muestra de alguna manera y para alguien que aprehende la mostración. El modo del mostrarse es la tematización fenomenológica. Si se toma esta dirección, entonces aquello que no se muestra al mostrarse algo puede ser objeto de pregunta. A eso Heidegger ya antes de *Ser y tiempo* le dará el nombre de *ser*. Así, el ser no es un algo detrás de lo que se muestra, que a su vez podría llegar a ser mostrado; es más bien aquello que se

halla a la base de lo que se muestra y se halla oculto en el mostrarse. De este modo, la pregunta por el sentido del ser no es algo añadido a la meditación fenomenológica; la pregunta es la que se inserta en el cómo de la aparición de algo. No se trata de una mera descripción de las condiciones de posibilidad, sino del realce del mostrarse algo en determinada forma. Esto evidentemente rompe con el esquema tradicional de la pregunta asociada sólo al qué de lo que se muestra.

Por ello Heidegger enfatiza en la cita de la lección temprana que no se trata de un qué y un cómo aislados sino copertecientes. El modo de tratamiento del qué, el cómo, va de la mano del qué. El qué sólo se muestra en un cómo que no se muestra y que debe ser investigado de manera correspondiente,- es decir, no ser tratado como un qué, sino mantenido en cuanto cómo. De esa forma se puede entender el señalamiento de Heidegger en *Ser y tiempo* en torno al hecho de que la fenomenología, en sentido estricto, no investiga los entes, sino el modo de aparecer del ente respectivo; es decir, el mostrarse el ente en cuanto tal. Y eso significa, con toda radicalidad, pensar el ser del ente o el ente en su ser. Ahí se halla el núcleo de la propuesta ontológica no dogmática por parte de Heidegger. Y así debe entenderse su insistencia en el hecho de que "*la ontología sólo es posible como fenomenología*" (Heidegger, 2003a: 55).

Si tenemos a la vista este carácter de la fenomenología heideggeriana, entonces puede verse cierta familiaridad con la propuesta hegeliana en su *Fenomenología*. Como ya señalamos, en Hegel no se trata de una mera doctrina de la aparición, sino de ver a ésta en su negatividad e inmersa en el proceso de la experiencia de la conciencia como manifestación del desglose del saber absoluto. Aunque lo que de entrada se vea sea la aparición, ésta se descubre como apariencia en su confrontación con otro saber verdadero. No se trata

simplemente de discriminar y anular, sino de ver la verdad como proceso.

En este sentido, tanto Hegel como Heidegger llevan a cabo un cuestionamiento radical en torno a las propuestas dogmáticas sobre lo real. Ambas fenomenologías no remiten simplemente a lo que aparece; más bien tematizan el lugar de tal aparición, ya sea en su inmersión en el desglose de la totalidad o en un determinado cómo. Tanto Hegel como Heidegger dirigen sus esfuerzos temáticos para tratar de aprehender de modo no dogmático eso que conlleva a la aparición de algo. Evidentemente, en ambos casos no se trata de un mero rechazo de lo que aparece, sino del descubrimiento de su no-verdad y a la vez su necesidad en torno a la verdad. Así como para Hegel los momentos en el desarrollo del espíritu absoluto son momentos de la verdad del espíritu en su saber, así el ente en su mostrarse remite a su ser mismo en cuanto mostración que no se muestra de la misma forma. No hay que confundir los límites de ambas propuestas; más bien se debe reconocer, por un lado, la crítica a posiciones ingenuas del mero estar-ahí de las cosas y, por otro lado, el distanciamiento de un modo de ver apegado a tal familiaridad. Por ello para Hegel la presentación del absoluto en el desarrollo de su reconocimiento será objeto de una nueva ciencia: la ciencia de la experiencia de la conciencia o fenomenología del espíritu. La fenomenología, tal como la entiende Heidegger, es la posibilidad radical de alejarse de la familiaridad metafísica que sólo ve entes para pensar lo diferente al ente: el ser.

Que ambos autores nos remitan a la fenomenología en sus respectivos contextos y límites no descarta, como aquí hemos intentado señalar, que ambos concuerdan en pensar el trasfondo de la aparición misma, sea de manera dialéctica o de modo hermenéutico. Y en eso se halla lo determinante de la fenomenología.

Fundamento, esencia y Ereignis. A propósito de la interpretación gadameriana del "giro" (Kehre)*

Filosofar quiere decir existir a partir del fundamento.

HEIDEGGER (2009: 256)

INTRODUCCIÓN

Entender el camino filosófico de un pensador presenta dificultades. Una comprensión acertada de la fenomenología-hermenéutica de Martin Heidegger no es la excepción. La *Heidegger-Forschung* ha interpretado de múltiples formas la obra filosófica del pensador de Meßkirch. Carl-Friedrich Gethmann ha resumido esto en dos grupos: las interpretaciones evolucionistas o las interpretaciones pluralistas (1986-87: 27-33). Las primeras, como las de Hans-Georg Gadamer o Günter Figal, ven un desarrollo "ascendente" o "descendente" en la obra de Heidegger [Figal, 1996: 49; Gadamer, 1986-87: 13-26; 2002: 295-306], mientras que las segundas, como las de Otto Pöggeler o Theodore Kisiel, ven el conjunto de la obra en términos de "etapas" y "fases" [Pöggeler, 1983: 300; 1986: 367;

*Una primera versión de este capítulo se publicó en *Éndoxa.- Series iúto-sóficas* 20 (2005), Madrid, pp. 733-744.

Kiesel, 1986-87: 113-116]. Estos intérpretes concuerdan en dividir la obra de Heidegger en tres partes: las lecciones anteriores a *Ser y tiempo*, la ontología fundamental expresada principalmente en *Ser y tiempo*, y el pensar histórico del ser como acontecimiento o pensar del *Ereignis*, expresado fundamentalmente en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989a; 2003a). Gran parte de la discusión respecto de la relación entre estos tres periodos se centra en la justificación de lo determinante de alguno de ellos y el fracaso o regresión de los otros. Gadamer tomó parte en esta discusión al considerar a *Ser y tiempo* como una "improvisación" en donde Heidegger recae en la concepción trascendental husserliana.²¹ Por eso Heidegger dará el "giro" [*Kehre*] de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* al pensar del *Ereignis*, el cual es interpretado por Gadamer como un regreso [*Rückkehr*] al planteamiento de las primeras lecciones: la *Kehre* es un *Rückkehr*.²²

²¹Es importante mencionar que Gadamer habla de "Improvisation" únicamente en "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", publicado en el *DUthey-Jahrhuch*, ya que en sus *Gesammelte Werke* son suprimidas tales aseveraciones en torno a *Ser y tiempo*-, en otros sitios indicó siempre su valoración acerca de dicha obra. Por ejemplo, en "La historia de la filosofía", Gadamer [2002b: 140] dice lo siguiente: "Con la disolución del marco filosófico trascendental, lo único que mantenía en pie a la herencia del idealismo, tenía que caer la historia de los problemas, que extraña sus 'problemas' de esta herencia. Esto se refleja aún en el intento de Heidegger de modificar desde el trabajo de reflexión histórica del pensamiento de Dilthey la concepción sistemática de la filosofía trascendental de su admirado maestro Husserl, el fundador de la fenomenología, y de conseguir así una especie de síntesis entre la problemática diltheyana de la historicidad y la problemática de la ciencia de la orientación husserliana de base trascendental".

²²Gadamer indica esto en varios escritos: "Así, en la conversación en 1924, el 'viraje' ya estaba presente. También lo estaba, estoy convencido, ya en la primera afirmación que escuché de Heidegger en mi vida. Un joven estudiante, que había vuelto de Friburgo a Marburgo, contó con gran entusiasmo que un joven profesor había dicho desde su tarima: 'mundeá' [es *weltes*']. También esto fue el viraje antes del viraje" (2002c: 283); "La historia enseña, como veo con una claridad cada vez mayor en las últimas décadas, que el llamado 'viraje' de Heidegger en realidad sólo era el retorno a su au-

Pero ¿acierta la interpretación de Gadamer en lo tocante a la relación entre los diversos momentos de la obra de Heidegger? Considerar la *Kehre* solamente como *Rückkehr* significaría una valoración determinada de la obra de Heidegger en su totalidad que daría preeminencia indiscutible a las primeras lecciones. El pensar histórico del ser significaría únicamente el retorno al camino correcto iniciado en 1919, pero desviado en 1927 con *Sery tiempo*. ¿Una interpretación en este sentido refleja las intenciones y las modificaciones llevadas a cabo por Heidegger a lo largo de su obra? ¿No será que una interpretación con este matiz se mantiene distante del núcleo de la problemática heideggeriana?

Una constante dificultad que enfrenta todo lector en su lectura de *Sery tiempo* es una forma de trabajo que Heidegger llevó a cabo por lo menos en la redacción de *Sery tiempo*. Una investigación de los motivos de esta forma de trabajo rebasa nuestra intención actual. Baste aquí mencionarlos simplemente. Por un lado, algunos temas ya tratados con antelación en otros escritos o, en este caso, lecciones, no son repetidos ni se profundiza en ellos; otros, por su parte, sólo son mencionados, ya que su análisis tendrá lugar en un momento posterior.

Respecto de la primera presuposición en torno al modo de redactar de Heidegger, los indicadores formales [*formale Anzeige*] constituyen un claro ejemplo.²³ Por otra parte, algunos temas anticipados o mencionados en la parte publicada de *Sery tiempo* no son desarrollados porque su exposición estaba

téntica intención, que ya había anticipado a veces en su íntima confrontación juvenil con Husserl. Me acuerdo una y otra vez que ya en 1920 el joven Heidegger usó la expresión 'es *weltet*' [mundeat]" (2002c: 303).

²³A partir de la lectura de *Sery tiempo* parecería que los indicadores formales son dejados completamente de lado en este texto. Pero en una carta a Karl Lówith en 1927, Heidegger escribe lo siguiente: "Indicador formal, crítica de la doctrina común del a *priori*, formalización, etcétera, todo está para mí ahí, aun cuando ahora no hablo de ello" (1990b: 37).

programada para la tercera sección: *Tiempo y ser*. La tematización de la *diferencia ontológica* y la *trascendencia*, sobre la que basaremos nuestro análisis, son ejemplos de esto.

El objetivo de las reflexiones siguientes es mostrar algunos puntos que puedan contribuir a una comprensión más clara de la relación entre la ontología fundamental, en donde a mi juicio también se ubican las primeras lecciones, y el pensar histórico del ser (Cfr. Xolocotzi, 2002 y 2004]. Con esto pretendo destacar, en cierto sentido, la unidad del pensar de Martin Heidegger (Cfr. Cosmos, 2001].

DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y HORIZONTE TRASCENDENTAL

Como se sabe, la expresión más acabada de la ontología fundamental se lleva a cabo en *Ser y tiempo*. Sin embargo, conviene aclarar que *Ser y tiempo* puede entenderse en tres sentidos fundamentales: *Ser y tiempo* en sentido estrecho se refiere a la primera y segunda secciones, publicadas en 1927: *Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein* y *Dasein y temporalidad*. *Ser y tiempo* en sentido amplio se refiere, por su parte, a toda la obra, tal y como estaba programada en el § 8 de la primera sección [Heidegger, 1993b: 39-40; 2003b: 62-63]. Con *Ser y tiempo* en sentido más amplio nos referimos a la co-pertenencia trascendental-horizontal entre ser y *Dasein* (von Herrmann, 1997: 144].

Así pues, la tematización de la diferencia ontológica y del horizonte trascendental expresamente se ubican en *Ser y tiempo* en sentido amplio, pero no en sentido estrecho. Por ello encontramos su despliegue en la lección de verano de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger, 1989b; 2000c] y, posteriormente, en el artículo de 1929 dedicado a Husserl: *De la esencia del fundamento* (Heidegger, 1976; 2000c].

Que el lugar expositivo de la diferencia ontológica la ubiquemos en los textos mencionados no significa que en la parte publicada de *Ser y tiempo* se encuentre completamente ausente, ahí simplemente es mencionada, pero su desarrollo tendría lugar en la tercera sección. Ya es conocido que la primera versión de la tercera sección *Tiempo y ser* fue destruida por el mismo Heidegger. La mencionada lección de 1927 constituye, según Heidegger mismo, la nueva versión de la parte, destruida:

Pero la sección propiamente "sistemática" acerca de Tiempo y ser fue insuficiente en la primera versión y a la vez circunstancias externas [el aumento del volumen del anuario] impidieron, por suerte, la publicación de esta parte, con respecto a la cual no había ninguna firme confianza al saber de la insuficiencia. *El intento fue deshecho, pero a la vez, más por caminos históricos, se hizo una nueva vía en la lección del semestre de verano de 1927* [Heidegger, 1997: 413-414; Cfr. von Herrmann, 1991 y 1997].

Ahora bien, en esa lección Heidegger expone una comprensión horizontal de la diferencia ontológica. Esto significa que para poder comportarme con lo entornado [lo experimentado a partir del entorno o mundo circundante] en mi trato procurador-comprendedor necesito llevar a cabo una diferencia. La vivencia del entorno [*Umwelterlebnis*] debe mantenerse esencialmente en este diferenciar: en la diferencia entre la apertura de ser que ocurre en la comprensión de ser y el descubrimiento de los entes que ocurre en el comportarse con ellos. Mientras que en las primeras lecciones y en *Ser y tiempo* [en sentido estrecho] el acento se halla en el develamiento del *Dasein* comprendedor de ser en tanto que ser-en-el-mundo; es decir, el acento recae principalmente en la comprensión de mundo; el ser de lo que no es exis-

tencia,²⁴ y con respecto a lo cual el *Dasein* se comporta, es desarrollado expresamente en la tercera sección *Tiempo y ser*. Con la tematización del ser de lo que no es existencia se prepara a la vez la base para la concreta tematización de la diferencia ontológica.

En este punto debemos evitar considerar la diferencia ontológica como un nuevo tema de la filosofía de Heidegger. Más bien la diferencia ontológica en el carácter de poder diferenciar está ya presupuesta en los análisis de la vivencia del mundo circundante, aun cuando no es destacada expresamente.

El preguntar explicitante de Heidegger respecto a esta diferencia ontológica conduce a la pregunta por el poder del diferenciar. Ya que el poder-diferenciar debe ser pensado como poder ser existente, Heidegger escribe en *De la esencia del fundamento* que el fundamento del poder diferenciar debe ser buscado en el fundamento del poder ser existente [1976: 135; 2000c: 118). En este sentido, la vida fáctica o *Dasein* comprendedor de ser debe tener "la raíz de su propia posibilidad" en el fundamento de su esencia.

Pero la raíz de la posibilidad no debe ser buscada en la esencia de la *vida fáctica* o *Dasein*, sino en el fundamento de la esencia del *Dasein*. Por ello podemos diferenciar entre la esencia del *Dasein* y el fundamento de la esencia del *Dasein*. Lo primero es llamado en el § 9 de *Ser y tiempo* "existencia", mientras que lo segundo es caracterizado en *De la esencia del fundamento* como "trascendencia" [1976: 135; 2000a: 118; Cfr. 1989a: 88-ss.).²⁵ Pasemos ahora a considerar este nexo en forma más detallada.

²⁴"Existencia" entendido como el modo de ser específico del ser-humano, § 9 de *Ser y tiempo*.

²⁵Heidegger despliega un análisis muy iluminador de la trascendencia en su lección invernal de 1928/29, *Einleitung in die Philosophie* [1996b y 1999a]; particularmente en los párrafos 28, 29, 36-38.

En el § 9 de *Ser y tiempo*, Heidegger escribe: "La 'esencia' del *Dasein* se halla en su existencia" (1993b: 42- 2003a: 63). En el párrafo anterior en lugar de *existencia* escribe *tener-que-ser* [zu-sein). Que el *Dasein* tiene su esencia existencial²⁶ en el tener-que-ser debe ser visto en su doble estructura: en el proyecto yecto o en la entregada relación de ser. En el § 4 de *Ser y tiempo* ya se ha anticipado aquello que posteriormente será caracterizado como proyecto [Entwurf]: "a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser" (1993b: 12; 2003a: 32]. Que *el Dasein* tiene que ser (zu-sein] debe entenderse por un lado como esta relación con su ser; es decir, como proyecto. Pero que yo en mi ser tenga una relación de ser con mi ser no está determinado a partir de mí, sino que me encuentro puesto, colocado en esta relación de ser: estoy entregado, dado a mi ser en tanto que relación de ser. Dicho de otra forma: en tanto que soy, soy de tal manera en este yo-soy que debo comportarme en mi ser con mi ser en forma ejecutante. Y este tener que comportarme ejecutoriamente remite al otro sentido de tener-que-ser (zu-sein]: al estar yecto.

En mi tener-que-comportarme-en-mi-ser-con-mi-ser, es decir, en mi existencia, me comporto en mi ser de tal forma que mediante este comportamiento el ser, que comprendo en mi comprensión de ser, está abierto. Pero esta apertura de ser no es solamente la apertura de mi modo de ser, de mi existencia, sino a la vez del ser de los entes que no son existencia,

²⁶Con esencia existencial remito al concepto específico de esencia al que Heidegger se refiere por medio de las comillas en la palabra "esencia". Esencia *existencial* mienta un concepto de esencia, formado únicamente en función de la existencia como un modo de ser del hombre, no en virtud del concepto de esencia tradicional como *essentia*, el cual denota la coseidad categorial de las cosas. Por ello *esencia existencial* en Heidegger debe diferenciarse siempre del concepto de esencia categorial-esencial de la tradición.

con los cuales me comporto en mi comportamiento descubridor. Al escribir una ponencia no sólo comprendo mi ser en tanto que relación entregada de ser; también comprendo a la vez el ser de los entes que no son existencia como la pluma o el escritorio, como seres-a-la-mano, como útiles. Por ello von Herrmann habla adecuadamente de una doble apertura de ser: por un lado de la apertura de mi existencia como una apertura extática-misma, y por otro lado de la apertura de ser de los entes que no son existencia como una apertura horizontal (von Herrmann, 2000: 141). Esta apertura integral se esconde en el término '*Dasein*': en el 'Da-' de '*Dasein*' debe pensarse la apertura integral del ser en general, mientras que en '-sein' se mienta la existencia en tanto que apertura extática. En una anotación marginal a la palabra 'Sein' en el § 9 de *Ser y tiempo*, Heidegger se refiere a ello: "¿Cuál? [El que consiste en] Tener que ser el Ahí y en él afirmarse ante el Ser en cuanto tal" (1993b: 440,- 2003a: 63).²⁷

Ya hemos indicado que en nuestro comportamiento cotidiano llevamos a cabo la diferencia entre esta doble apertura y el descubrimiento de los entes, a saber, la diferencia ontológica como poder diferenciar. También hemos anticipado que el preguntar de Heidegger se dirige al fundamento posibilitador de este poder diferenciar. De hecho, éste será encontrado en el fundamento de la esencia del *Dasein*: en la trascendencia en el sentido de sobrepasar.

El *Dasein* en su poder diferenciar, en su existir comprendedor de ser, ya es sobrepasados sobrepasa al ente en dirección a la apertura de ser y retorna desde esta apertura yecta-proyectada de ser a los entes en el descubrir pre-predicativo del ente. Sólo hasta que este movimiento trascendental se ha

²⁷ Anotación marginal a de la página 42 (Heidegger, 1993a) y anotación marginal c (2003a).

llevado a cabo en su totalidad es que podemos encontrar al ente *como* ente, descubrirlo patentemente.

A partir de lo expuesto podemos ver que para poder descubrir al ente *como* ente en mi trato procurador, requiero tanto de la apertura del ser de este ente, así como del movimiento sobrepasador del existir. Lo primero lo hemos caracterizado como la apertura horizontal u horizonte; lo segundo, como el movimiento trascendental o trascendencia. *Trascendencia y horizonte* son, pues, los conceptos con los cuales Heidegger piensa en un primer intento, ontológico-fundamental, el fundamento de la esencia del *Dasein*. Dicho de otra forma: el horizonte trascendental es el fundamento ontológico-fundamental de la esencia del *Dasein*.

En el horizonte trascendental Heidegger piensa, como destaca von Herrmann, la copertenencia ontológico-fundamental de *Dasein* y ser: en el horizonte se muestra la relación de la verdad del ser con la existencia del *Dasein*, mientras que en la trascendencia se muestra el comportamiento esencial de la existencia con la verdad del ser (von Herrmann, 1995: 8].

En este punto debemos destacar algunos elementos centrales desarrollados hasta aquí: 1) Debemos diferenciar entre la pregunta por la esencia de la vida fáctica o *Dasein* y la pregunta por el fundamento de la esencia del *Dasein*. 2) La pregunta por la esencia de la vida fáctica o *Dasein* tiene como punto de partida las primeras lecciones y encuentra su concreción en la analítica existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo* (en sentido estrecho]. 3) La pregunta por el fundamento de la esencia del *Dasein* pertenece expresamente a la temática de la tercera sección de *Ser y tiempo: Tiempo y ser*. 4) El *horizonte trascendental* en tanto que fundamento de la esencia del *Dasein* es, pues, la interpretación ontológico-fundamental de la copertenencia de *Dasein* y ser.

EL PASO DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL
AL PENSAR DEL EREIGNIS

Si mantenemos a la vista la diferenciación entre la esencia del *Dasein* y el fundamento de la esencia del *Dasein*, podemos comprender en forma más clara el segundo planteamiento de la pregunta por el ser que Heidegger lleva a cabo. En otras palabras: podemos utilizar esta diferenciación como medio auxiliar para observar de modo más cercano el paso de la ontología fundamental al pensar histórico del ser como *Ereignis*.

Anteriormente hemos hecho referencia a interpretaciones que se basan en "fases" o "cambios de tema" respecto al camino filosófico de Heidegger. Otros comentaristas, por su parte ven el pensar histórico del ser como un nuevo intento de Heidegger que anula lo anterior por completo. Este punto de vista no ve ninguna continuidad en su trabajo filosófico; ve iónicamente dos propuestas filosóficas aisladas, en donde la segunda, el pensar histórico del ser, exige el abandono de la primera, la ontología fundamental.

Empero, una interpretación más detallada, tanto vertical como horizontal, del camino filosófico de Heidegger exige no un simple abandono unilateral, sino una investigación explícita de ambas perspectivas de la pregunta por el ser. Tal investigación muestra que Heidegger no abandona ni rechaza la ontología fundamental en general; solamente la interpretación horizontal-trascendental de la comprensión de ser [Cfr. von Herrmann, 1994a: 6]. Con otras palabras: los análisis obtenidos en la elaboración ontológico-fundamental de la pregunta por la esencia del *Dasein* no son abandonados, sino solamente la *elaboración en torno a la pregunta por el fundamento de la esencia del Dasein*, es decir, el horizonte trascendental.

Heidegger mismo indicó que lo que abandonó en el pensar histórico del ser fue el horizonte trascendental. En los

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) escribe lo siguiente: "Puesto que, pues, el Da-sein como Da-sein sostiene originariamente lo abierto de la ocultación, rigurosamente tomado no se puede hablar de una trascendencia del Da-sein; en el circuito de este planteo la representación de 'trascendencia' tiene que *desaparecer en todo sentido*" [1989a: 217].²⁸ En una anotación marginal a *Ser y tiempo* Heidegger escribe en relación con la planeada sección *Tiempo y ser* lo siguiente: "La superación del horizonte en cuanto tal. Reversión al origen. El estar-presente desde este origen" (1993a: 440).²⁹

Las estructuras obtenidas del *Dasein* que se desplegaron en torno a la pregunta por su esencia no desaparecen al abandonar el fundamento ontológico-fundamental, el horizonte trascendental. Más bien son reinterpretadas a partir de un preguntar más originario por el fundamento de la esencia en la perspectiva histórica del ser. Si en la ontología fundamental la esencia del *Dasein* tiene su fundamento en la trascendencia y en el horizonte, ahora en el pensar histórico del ser se revela su fundamento acontecedor. En el pensar histórico del ser la verdad del ser en tanto que lance acontecedor, ahora experimentada históricamente, se encuentra explicitada en relación con el *Dasein* comprendedor de ser, el cual se entiende como *Dasein* arrojado y acontecido. La relación de la verdad para el *Dasein* ahora es pensada como lance. El *Dasein* está yecto desde este lance de la verdad del ser en la verdad lanzante del ser.

El tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser fue caracterizado por Heidegger como vuelta, giro o viraje [*Retire*]. Ya von Herrmann y Coriando han mostrado los diversos sentidos en que Heidegger emplea el término *Kehre*

²⁸ Traducción de Dina V. Picotti, aunque conservo el término "Da-sein", traducido por ella como "ser-ahí".

²⁹ Anotación marginal *b* (1993a: 39]; anotación marginal *b* (2003a: 60].

[1994a: 64-84; 4998: § 4-6; Cfr. Kalariparambil, 2003: § 7b y 9c], de modo que la usual expresión "Heidegger antes y después del giro" es ambigua en gran medida [von Herrmann, 1994b: XIV]. En este punto sólo nos referimos al "giro" en el sentido de tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser y no a sus otros significados.³⁰

Así pues, la vuelta o giro en tanto que tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser debe ser entendida sólo como el abandono del fundamento ontológico-fundamental; es decir, el horizonte trascendental y como el tomar el fundamento acontecedor.³¹ Una tematización más exhaustiva del giro [*Kehre*] la dejaremos para otra ocasión. Por el momento basta indicar que una adecuada comprensión de la *Kehre* impide dos problemas interpretativos bastante extendidos en los intérpretes de Heidegger: 1) Como ya insinuamos, el giro no puede ser entendido como sinónimo o prueba del "fracaso" de la ontología fundamental. 2) Si uno aprueba esta interpretación, entonces puede caer en otra, igualmente problemática, que propone considerar el giro como un simple regreso a los planteamientos descubiertos en las primeras lecciones.³² Una interpretación tal pasa de largo las diferencias

³⁰1. El paso de *Ser y tiempo* (1ª y 2ª secciones) a la 3ª sección *Tiempo y ser*. 2. la vuelta en la metontología u óptica metafísica.

³¹Esto mismo lo confirma Heidegger en "Protocolo de un seminario sobre *Tiempo y ser*" [1962]: "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 [Dasein] es ya parte integrante del planteamiento básico de *Ser y tiempo*, mientras que la palabra 'fundamento' contradice el carácter precursor de dicha analítica, de ahí que se haya abandonado el título 'ontología fundamental'" (1999b: 51).

³²*Ser y tiempo* no puede ser considerado por ningún motivo como un "proyecto fallido". Que aparezca un cambio en la perspectiva no significa que la primera perspectiva, en la cual se enmarca *Ser y tiempo*, deba ser abolida o considerada como un "camino aberrante". En el pensar histórico del ser la

fundamentales y los acentos temáticos que Heidegger desarrolló a lo largo de sus textos y lecciones.

Para concluir diremos lo siguiente: con lo expuesto hemos querido mostrar que lo que Heidegger tematiza en las primeras lecciones y en *Ser y tiempo* remite a la esencia de la vida fáctica o *Dasein* y no expresamente al fundamento de la esencia del *Dasein*. Como ya indicamos, la tematización expresa de este fundamento pertenece a la temática de la tercera sección de *Ser y tiempo*. Este fundamento es abandonado en el pensar histórico del ser. Sin embargo, la esencia del *Dasein*-, es decir, las estructuras esenciales de la existencia, no son abandonadas, sino sólo reinterpretadas originariamente al ser experimentado el estado de yecto del *Dasein* en su origen desde el lance acontecedor. En este sentido, la *Kehre* no puede ser vista como un simple regreso a los planteamientos iniciales, como piensa Gadamer, ya que lo expuesto desde 1949 respecto a la esencia de la vida fáctica o *Dasein* no fue abandonado nunca. ¿Cómo se puede regresar a algo nunca abandonado? De este modo se puede ver que lo determinante de la fenomenología-hermenéutica de Martin Heidegger se mantuvo en toda su obra y constituye una unidad en el camino de su pensar.

pregunta por el ser es entendida de un modo mucho más claro, aunque se abandone la perspectiva horizontal-trascendental de la ontología fundamental. Esto no significa que las estructuras fundamentales del *Dasein*, las cuales son descubiertas en la ontología fundamental, simplemente deban ser vistas como un "fracaso". Más bien ellas se mantienen en la nueva perspectiva, están, sin embargo, interpretadas de una forma más originaria. Desafortunadamente muchos intérpretes no ven este hecho fundamental y siguen moviéndose en el camino fácil y superficial del "fracaso". Un cuestionamiento de esta forma de ver el camino filosófico de Heidegger lo hacen las siguientes interpretaciones: F.W. von Herrmann [1964, 1994a: 5-64; 1995, 1997], P. Emad [1995: 126-146; 1999: 145-166].

Diferencia ontológica y retención. Los temples en el pensar ontohistórico

El Dasein "está ahí" en un sentido radical, que es el de la facticidad. Se encuentra no sólo únicamente que es, en cuanto algo que está ahí en el sentido de fondo y fundamento, sino que el fondo es un fondo existencial, es decir, un fondo abierto -de hecho, un fondo sin fondo, un abismo.

HEIDEGGER [2006b: 364]

INTRODUCCIÓN

Desde hace algunos años, el ámbito de la afectividad ha ganado terreno en las tematizaciones filosóficas. Precisamente Martin Heidegger había dado señales en esa dirección desde sus lecciones en Marburgo [1923-1928] y en *Ser y tiempo* (1927); no obstante, las primeras interpretaciones veían esto como la entronización de lo irracional en la filosofía. Ha sido necesario el transcurrir de algunas décadas para apreciar claramente el ámbito del despliegue heideggeriano en torno a la afectividad. La aclaración y valoración de tal planteamiento se ha debido, en parte, a la publicación de la obra póstuma. Como ha sucedido con Nietzsche, Dilthey y Husserl, la obra

inédita de Heidegger se ha convertido también en la clave para entender la obra publicada.

Sin embargo, el camino que otorga cierto lugar a la afectividad en la obra heideggeriana no ha transcurrido sin roces ni sobresaltos. A pesar de que la superación del supuesto carácter irracional del planteamiento heideggeriano se debió al hecho de haber comprendido que su planteamiento no consistía en contradecir simplemente lo establecido, sino en replantear preguntas a la luz de un acceso fenomenológico-hermenéutico; a pesar de ello, surgieron nuevos fantasmas. Así, aunque la afectividad ya no representaba el ámbito "irracional" al no tratarse de la contraparte de lo racional, sino de otro modo de acceso al mundo, en ella seguía vigente el esquema de la racionalidad pues se concebía en términos de "sentimientos".

No obstante, la posibilidad de entender la propuesta heideggeriana más allá de lo irracional o de los sentimientos depende fundamentalmente de la aprehensión de su radicalidad ontológica. En sentido estricto, la pregunta por el ser que Heidegger despliega no debería ser entendida como "ontología", si por ésta se piensa sólo la tematización del ser. La pregunta por el ser busca desplegarse ya desde la "ontología fundamental" a partir de la diferencia ontológica. De esta forma, el ámbito afectivo es abierto no como sentimientos, es decir, como acompañantes de la razón en una dimensión subjetiva, sino como temples enraizados en la estructura existencial del ser-en-el-mundo. Así, el ámbito afectivo, presentido de alguna forma en la tradición metafísica, se hace ahora explícito como temples del ser-en-el-mundo.

Si el ente que pregunta no es tematizado desde la subjetividad y, por ende, el ámbito afectivo no está constituido por sentimientos, entonces se hace posible aprehender tal radicalidad si nos remitimos a la diferencia ontológica que se halla en juego. Sólo así se muestra un rasgo central que determi-

nará todo el camino filosófico de Heidegger. Considero que si se contempla el ámbito afectivo desde la diferencia ontológica, entonces se dejará ver un hilo conductor que guía también propuestas posteriores a la ontología fundamental. Frecuentemente se cree que la diferencia ontológica es sólo un asunto que compete al "primer Heidegger" en una fase tardía. Sin embargo, es preciso aclarar que la tematización histórica posterior en torno al *retraimiento* del ser es una expresión concreta de lo señalado inicialmente como diferencia ontológica. A continuación daré algunos elementos para justificar esta propuesta.

A pesar de que Heidegger no hable expresamente de la diferencia ontológica en *Ser y tiempo*, sí hay indicadores clave para sostener que la pregunta por el ser debe ser entendida a partir de su texto central. El segundo párrafo del § 4 ya lo anuncia al enfatizar que "la peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico" [Heidegger, 2003a: 33]. Posteriormente, en el análisis concreto del punto de partida, del ser-en-el-mundo, hay dos indicaciones que dejan ver con claridad que la diferencia entre ser y ente se mantendrá en juego a lo largo de *Ser y tiempo*. En el § 16 queda expresado de la siguiente forma: "Lo resplandeciente está en el 'Ahí' antes de toda constatación y consideración. Es inaccesible incluso a la circunspección, en la medida en que ésta siempre se dirige hacia entes, pero ya está abierto cada vez *para* la circunspección" (Heidegger, 2003a: 96). Dos párrafos más adelante Heidegger indicará: "Y eso con vistas a lo cual lo a la mano en el mundo circundante queda puesto en libertad, de tal modo que él llega a ser accesible en primer lugar como ente ultramundano, no puede ser concebido, a su vez, como un ente que tenga el mismo modo de ser de lo que ha sido descubierto. Es por esencia no descubrible [...]" (Heidegger, 2003a: 107).

La diferencia entre la *apertura de ser* [*Erschlossenheit*] y el *descubrimiento de los entes* [*Entdecktheit*] es el modo inicial en el que Heidegger anuncia la diferencia ontológica. Esto es determinante para la comprensión de la ontología fundamental porque mediante el hilo conductor de la diferencia ontológica se cuestiona la idea de ser, delineada en la metafísica occidental y que Heidegger tematiza como la positividad de la presencia. Esta ontología se movía en una dimensión tal que con sus medios no alcanzaba a abrir nuevas perspectivas de aprehensión. El rasgo fenomenológico central que aquí encontramos en la propuesta heideggeriana inicial es que a la tematización del ser en su diferencia con el ente corresponde un modo de acceso. No se puede pensar radicalmente esto sin radicalizar el acceso. Por ello, debemos añadir que la pregunta heideggeriana por el ser no es simplemente una propuesta ontológica más porque, por un lado, no busca tematizar simplemente el ser en su positividad, sino en su diferenciación con el ente, y por otro lado, esta radicalidad abarca un correspondiente acceso fenomenológico. Al no haber sido visto el despliegue de estos dos aspectos centrales, la propuesta heideggeriana se movió en una serie de incomprendimientos. La tradición ontológica la interpretó desde el esquema metafísico apegado a la subjetividad sin reparar en la dimensión estructural del ser-en-el-mundo y evadiendo con ello las consecuencias de tal lectura.

En el núcleo de la ontología fundamental heideggeriana encontramos la diferencia entre ser y ente, la cual deja ver el ocultamiento del ser para la manifestación del ente. La analítica existencial de *Dasein* corresponde a esta posibilidad temática y busca en todos sus análisis insertarse estructuralmente en tal horizonte. Como ya anticipamos, la diferencia ontológica remite a la diferencia entre la apertura de ser y el encuentro de los entes. Heidegger resumirá esto en *la temati-*

zación de la *apertura*, la cual, como sabemos, constituye el quinto capítulo de la primera parte de *Ser y tiempo*.

Y precisamente ahí encontramos el despliegue de la afectividad a partir de la diferencia entre temples [*Stimmungen*] y disposición afectiva o encontrarse [*Befindlichkeit*]. Veamos esto con detalle.

TEMPLES Y DISPOSICIÓN AFECTIVA EN SU DIFERENCIA

Si la diferencia ontológica está en juego a lo largo de la analítica existencial del *Dasein*, entonces debe poder ser vista en los modos de apertura de la existencia: en la comprensión [*Verstehen*] y en la disposición afectiva [*Befindlichkeit*]. De este modo, aquello que se abre *por* su ser en la relación de ser remite a la diferenciación entre la *comprensión* y aquello que se abre ya como comprendido: las *posibilidades*. Si la existencia es pensada como el modo de ser del *Dasein*, entonces la enunciación "el *Dasein es*" no puede ser interpretada desde una perspectiva ontológica de la positividad de la presencia, sino desde su correspondiente dimensión ontológico-existencial; es decir, desde su propio modo de ser existencial y no presencial. Por ello tal aseveración no puede querer decir otra cosa sino que desde este modo de apertura, desde el ámbito del abrirse de la relación de ser, el *Dasein es* el ente que *comprende posibilidades*. Pero ya que esta comprensión sólo se da en *cómo* se comprenden las posibilidades, entonces aquí se diferencia el *cómo* se abre aquello que se comprende, la *disposición afectiva*, del modo en que se da lo abierto en las posibilidades, esto es, como *temples*.

De la misma forma en que hay una diferencia ontológica entre comprensión y posibilidad, así la disposición afectiva [*Beñndlichkeit*] es pues ontológicamente diferente al temple

[*Stimmung*). A pesar de que el temple es algo diferente a la disposición, su carácter de ser es *dispositional*. Así como el ente es, así el temple dispone. Lo afectivamente disposicional no es otra cosa que el carácter ontológico del temple, y viceversa; el temple no es otra cosa que el carácter óntico de la disposición afectiva. De esta forma, el temple es siempre afectivamente disposicional y la disposición es siempre templada. Así como no hay ser sin ente ni ente sin ser, no hay temple sin disposición ni disposición sin temple. No obstante, la diferencia se mantiene y de la manera como el ser no se agota en el ente, así la disposición no se limita en el temple.

De esta forma podemos decir que si el ente que pregunta es siempre ente en su ser, entonces la posibilidad es posibilidad comprendida y el temple es siempre temple afectivamente disposicional. Frente al hecho de que el *ente es*, debemos matizar el estar siendo del ente que pregunta, el *Dasein*, ya que al no ser su ser mera presencia, entonces es más bien posibilidad que comprende y temple que dispone. Así como la comprensión es el carácter ontológico de la posibilidad, lo disposicional es el carácter ontológico del temple. Y si el ser es siempre ser del ente, entonces en el *Dasein* la comprensión es siempre *comprensión de la posibilidad* y la disposición es *disposición afectiva del temple*. Visto cooriginariamente como relación de ser, el *Dasein* es pues en su estar siendo *posibilidad templada* y ontológicamente diferenciado es *comprensión afectiva*.

Asimismo, si Heidegger mantendrá siempre a la vista que no hay ente sin ser ni ser sin ente, entonces debemos añadir que tampoco hay posibilidad templada sin comprensión afectiva ni comprensión afectiva sin posibilidad templada. Esto nos lleva a reconocer que el rompimiento radical con la herencia metafísica por parte de Heidegger se halla precisamente en haber tematizado la existencia en tanto modo de ser del *Dasein*, a partir de su desglose dual: ser relación de ser *por y*

con su ser. Esto significa un abandono de la ontología representational de la presencia y en general de las determinaciones impuestas por la metafísica occidental, en tanto el *Dasein* ya no es pensado como una subjetividad en medio de objetos, pues su estancia en el mundo se revela como *comprensión afectiva de posibilidades templadas* (Xolocotzi, 2007: § 20).

Ahora bien, a pesar de la cooriginariedad de la comprensión y la disposición afectiva, esta última conlleva una importancia central en *Ser y tiempo*, ya que cumple una doble función, ontológica y metódica: "La disposición afectiva es un modo existencial fundamental como el *Dasein* es su Ahí. No sólo caracteriza ontológicamente al *Dasein*, sino que a la vez, en virtud de su carácter aperiente, tiene una importancia metodológica fundamental para la analítica existencial" [Heidegger, 2003a: 158-159].

El primer carácter remite a lo expuesto por Heidegger fundamentalmente en el § 29 de *Ser y tiempo*, mientras que el carácter metodológico fundamental será abordado a partir de un temple distinguido como es la angustia en el § 40 del mismo texto. Ahí, como sabemos, se trata de desplegar el ámbito a partir del cual se descubre "la totalidad del todo estructural" del *Dasein* (Heidegger, 2003a: 201]. La pretendida totalidad será accesible cuando se evidencie que no hay un resabio presencial en lo que corresponde a la determinación propia del *Dasein* en su ser; es decir, a la existencia como mera relación de ser del *Dasein*. Para ello se requiere un modo de acceso a tal ámbito propio del *Dasein* y eso se logrará mediante aquello que muestre el no apego a una determinación obtenida ópticamente, sino abierta ontológicamente.

Si los temples muestran cómo está uno, este estar se lleva a cabo de entrada en la cotidianidad, absorbidos "en el uno y en el 'mundo' del que nos ocupamos". Los entes comparecen afectivamente en diversos temples: me alegro por algo, me da

miedo algo, tengo confianza en algo, etcétera. Llevamos a cabo el descubrimiento de los mismos de manera heterogéneamente afectiva. Sin embargo, los temples descubren al ente pero no abren temáticamente aquel ámbito desde el cual es posible tal comparecencia: la apertura de ser y mundo.

De modo que si lo que está en juego es la diferencia ontológica, Heidegger abre la posibilidad de acceso no sólo al ámbito óptico del descubrimiento de los entes mediante la comprensión afectiva, sino al ámbito ontológico de la apertura de ser y mundo mediante temples que él llama "fundamentales" [*Grundstimmung*]. El carácter fundamental de temples como la angustia no se halla paradójicamente en que destaquen algo así como un fundamento, al contrario, éstos abren la totalidad del *Dasein* en su fondo, precisamente sin fundamento.

La diferencia de la angustia con otros temples no recae en un asunto de intensidad o negatividad, ya que ésta accede al mundo en su carácter de apertura y no con miras al descubrimiento de un ente. Por ello, la respeccionalidad que posibilita el descubrimiento de un ente en su carácter significativo es abierta en la angustia como total insignificancia [Heidegger, 2003a: 205]. De esta forma, el "estar en casa" de la cotidianidad apegada o refugiada en los entes se rompe y se abre al *Dasein* en su no-estar-en-casa, con lo que se muestra la total ausencia de algún ente que pudiese sostener o justificar el estar en el mundo del *Dasein*. Se revela así aquello que Heidegger había anunciado en el § 29: la facticidad del *Dasein*.

EL LUGAR AFECTIVO DE LA RETENCIÓN EN EL PENSAR ONTOHISTÓRICO

No obstante, la tematización de la angustia, al abrir nada, exige señalar, frente a múltiples malentendidos, que no se trata

de la contraposición de nada y ente o de nada y ser, de lo que se trata es del despliegue radical de la diferencia ontológica. La indiferencia frente al ente en totalidad que se vive en el retraimiento de éste no indica su aniquilación, sino el abismo de sentido. Se deja ver, entonces, que no hay un ente fundamental a la base, ya que el ser acaece como no-ente y por ende en su rehusamiento de toda manifestación entitativa.

Este camino abierto en el § 40 de *Ser y tiempo* y continuado a finales de la década de los veinte con textos como *¿Qué es metafísica?* será retomado en el camino ontohistórico a partir de los años treinta. La dimensión que abrirá la posibilidad de penetrar en el ámbito del rehusamiento conducirá a aprehender la metafísica, sin despreciarla, como carácter histórico del ocultamiento del ser a favor de la manifestación del ente.

Ya en los *Aportes a la filosofía* y en lecciones aledañas, Heidegger refiere a un pensar inicial que ha de preparar el tránsito desde el acabamiento de la historia de lo que él nombra "primer inicio"; es decir, la metafísica como pregunta conductora por el ser del ente, al otro inicio del pensar, esto es, a la pregunta fundamental por la verdad del ser [Seyn). Nuestro autor enfauza que se trata de un pensar transitorio, por ello se trata, aunque no pueda determinarse en su plenitud desde la esencia misma del ser, de un pensar de acuerdo con la historia de éste. Sabemos que el despliegue de tal perspectiva fue propuesto a partir de seis ensamblajes.

El punto de partida lo constituye la *resonancia*, en donde la verdad del ser resuena en la experiencia necesitada del abandono del ente por parte del ser. Ahí el pensar alcanza el *pase* en la medida en que la historia del primer inicio pone en juego al otro inicio y de ese modo prepara el *salto* a la verdad del ser en tanto éste esencia como acaecer. Así, al pensar le es dado *fundar* como *Dasein* la verdad del ser y su juego espacio-temporal. Los que se atreven a andar por estos senderos

son proyectados en su esencia como los fundadores de la verdad del ser, como *los futuros*, quienes se ubican bajo los guiños del *último dios*.

Ahora bien, aquí surge la pregunta de si acaso los temples desempeñan algún papel determinante en estos ensamblajes del pensar ontohistórico. Si vemos la orquestación de todos estos elementos, encontramos que los diversos modos de presencia del ente en la metafísica dependen de las posibilidades de correlación entre la verdad y el ser humano, es decir, entre la *corrección* y el *animal racional*. Esto indica para Heidegger que la apertura histórica del otro inicio deja relucir perspectivas soterradas en el inicio del pensar occidental. Precisamente una de éstas constituye el camino regio en la dimensión transitoria hacia el otro pensar: el ámbito temperante del pensar mismo.

En efecto, pues precisamente cuando, y por eso, la filosofía permanece como el pensar más riguroso en la sobriedad más pura, ella surge desde un temple supremo y se mantiene en él. La pura sobriedad no es nada, cuanto menos la falta de temple, tampoco la mera frialdad del concepto petrificado. Más bien, la pura sobriedad del pensar es en el fondo solamente el mantenerse más riguroso del temple supremo, esto es, aquel que se ha abierto al único hecho aterrador: que el ente es y no más bien no es (Heidegger, 2008: 4].

La sobriedad de la razón descartó cualquier posibilidad del temple esencial en el cual acontecía la verdad como *alétheia*. A lo largo de tal dominio aparecía de manera intermitente este fenómeno que de una u otra forma buscaba ser integrado en el eje de la razón. Con ello entonces parece que "todo mundo considera correcta la afirmación de que la filosofía es un asunto de la razón" (Heidegger, 2004: 31). Sin embargo, los temples correspondían al filosofar mismo y esto no sólo en el

origen del pensar mediante el *thaumazein*, sino como modos de su apertura histórica. Pese a ello, la pretensión fundamentadora de Occidente instauró una restricción y rebajamiento del ámbito de los temples. Heidegger refiere a eso en su tratado sobre el origen de la obra de arte:

Pero, con todo, tal vez lo que en éste y otros casos parecidos llamamos sentimiento o temple de ánimo sea más razonable, esto es, más receptivo y sensible, por el hecho de estar más abierto al ser que cualquier tipo de razón, ya que ésta se ha convertido mientras tanto en ratio y por lo tanto ha sido malinterpretada como racional [Heidegger, 2000e: 17].

Precisamente el temple es aquello que puede desempeñar un papel central en la preparación del otro inicio, en el pensar ontohistórico, ya que el temple "conduce a una superación de la concepción vigente de ser humano", es decir, de animal racional (Heidegger, 2008: 144). No obstante, cuestionar esta posición significa radicalizar el pensar y concretamente cuestionar la fundación fundamentada en la que ha vivido Occidente. Para Heidegger queda claro que una posibilidad para tal empresa lo constituye la meditación histórica de aquel inicio que se mantiene como lo iniciado en Occidente.

Así, el carácter temperante del pensar posibilita que el tránsito al otro inicio no acontezca de modo azaroso, sino a partir de una *necesidad* que lo exige. La necesidad a la que se refiere Heidegger es nombrada como un "no-saber-salir-ni-entrar" [*Nicht-aus-und-ein-Wissen*], es el entre en el cual todavía no está determinado lo que es y lo que no es (Heidegger, 2008: 142). Frente a la determinación entitativa de una presencialidad producida, Heidegger remite al ámbito del *entre* que no significa otra cosa que un "separar arrojante" [*Auseinanderwerfen*] de aquello que pasa a ser ente y determina al ser humano en medio de entes. Así, la necesidad crea el es-

pacio para el pensar, es decir, para percibir al ente como tal [*noein*], y por ende el ser humano es determinado desde esta necesidad. ¿Cómo ocurre esto? Precisamente mediante aquello rebajado y anulado por la razón: mediante el temple. La necesidad determina al ser humano al temperarlo: "el temple nos dispone en cada caso de esta u otra manera en esta o aquella referencia fundamental respecto al ente como tal" (Heidegger, 2008: 144). Sabemos que la necesidad del primer inicio del pensar se hace necesitar en un temple fundamental: en el asombro, *thaumazein*. Sin embargo, ya que la metafísica occidental ha estado marcada por el soterramiento de la verdad como *alétheia* que dio pie a la correlación entre la corrección y el animal racional, eso soterrado se constituye como lo *retenido* en Occidente. Por ello Heidegger tematiza la retención [*Verhaltenheit*] como el temple fundamental del tránsito al otro inicio:

Si se puede decir algo directamente acerca de este temple fundamental de la filosofía, es decir, de la filosofía futura, nosotros lo llamamos "retención". En ella se hallan originariamente unidos y le pertenecen de manera concomitante: el *espanto* ante lo más cercano e impertinente, que el ente es, y a la vez el *recato* ante lo más lejano, que en el ente y antes de todo ente el ser se esencia. La retención es aquel temple en el cual este espanto no es superado ni dejado de lado, sino que es preservado y conservado precisamente mediante el recato. La retención es el *temple fundamental de la referencia al ser*, en la cual, el estar ocultado de la esencia del ser llega a ser lo más digno de ser preguntado (Heidegger, 2008: 4).

De este modo, lo retenido como no acaecido es precisamente lo que permanece como lo insondable y lo que "incita siempre nuevamente a la meditación sobre él" (Heidegger, 2008: 123). Si lo soterrado es la verdad como *alétheia*, la pre-

gunta por la esencia de ésta llega a ser lo más digno de ser preguntado en el ámbito del pensar transitorio. Llevar a cabo eso significa tener oído para "la exigencia de esta historia oculta" (Heidegger, 2008: 159) y así experimentar el carácter necesario del preguntar mismo.

Los temples fundamentales desempeñan pues un modo de acceso al pensar transitorio de la historia del ser y a la vez arrojan luz en torno al paso de la ontología fundamental al pensar ontohistórico. Como vimos, no se trata de un asunto romántico irracional; la tematización de los temples en su carácter histórico refleja, más bien, las consecuencias de lo ganado en un primer momento en la ontología fundamental.

La "retención" [*Verhaltenheit*] es un título que indica el carácter del temple fundamental del otro inicio del pensar y desempeña un papel central en la tematización ontohistórica del ámbito afectivo. En una carta a Bauch de 1937 así lo señala Heidegger:

A través de la "*historiografía*" [*Historie*] estamos debilitados, somos poco creativos y sin valor o visto desde fuera somos imitadores y hemos llegado a estar inseguros -sólo podemos ser salvados a través de aquello que nos ha corrompido en su falsedad y efecto fallido -a través de la *historia* [*Geschichte*]- y por ello debemos dejar a ésta que llegue a ser la fuerza que produzca efectos. Eso mismo es un crear que en la historia -no en lo mero pasado- hace brillar nuevos soles. Este crear se halla inevitablemente todavía en el aurea del "historicismo" -y sin embargo es algo diferente. En donde resulta, resulta sólo cuando retiene lo más propio y hace aparecer la historia en la retención [*Verhaltenheit*] y así transfigura el futuro. Pero aquí hablo de transfiguración [*Verklärung*] en un sentido doble: del hacer evidente [*Klarmachen*] y del glorificar lo evidente [*Höherückens des Klaren*]. La transfiguración de la historia es la figura de las grandes posibilidades y así el modo de ser de lo futuro. Por ello, pienso yo,

nuestro estilo es el estilo *retenido*, el estilo de la retención (H:Bauch, 42).

Frente a la historiografía que tematiza lo pasado, la historia del ser se constituye en la vía que abre lo retenido en su proyección futura. Y eso ocurre fundamentalmente en la creación. Hacer historia en tal sentido exige la apertura radicalmente de caminos que haga "brillar nuevos soles". Esto ya lo anticipamos al final del primer apartado; sin embargo, ahí no destacamos que tal apertura de la historia no ocurre de modo neutral sino bajo el manto del temple fundamental de la retención. La experiencia de ésta es la que abrirá la posibilidad de la creación no sólo en el pensar, sino también, como ya anticipamos, en el poetizar y en otros ámbitos determinantes de la relación con el mundo histórico.

La necesidad del abandono. Aproximaciones al pensar ontohistórico*

*Lo grande y permanente en el
pensar de un pensador sólo
consiste en traer a la palabra
expresamente aquello que ya
siempre ha resonado.*

HEIDEGGER (1997b: 37]

INTRODUCCIÓN

El 15 de septiembre de 2006 en una conversación con Hermann Heidegger lancé algunas preguntas en torno a la publicación de la *Gesamtausgabe* de su padre, él respondió:

A partir de los años cincuenta Martin Heidegger me dijo lo siguiente: "cuando yo muera, tú no tienes otra cosa que hacer que sellar todo lo que dejo, guardarlo y almacenarlo en un archivo durante cien años. *La época todavía no está madura para entenderme*" [Xolocotzi/Heidegger, 2007: 72-82].³³

*La primera versión de este capítulo se publicó en: A. Rocha de la Torre [coordinador], *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Barranquilla (Colombia), Universidad del Norte, 2009, pp. 186-209.

³³Parcialmente publicada en español en *La Jornada Semanal* (México) del 27 de mayo de 2007 y en *El Mercurio* (Santiago de Chile) del 2 de septiembre de 2007. (Cursivas más en la cita). En breve se publicará también un texto historiográfico que destaca algunos aspectos poco conocidos de la vida de

Ya en 1973 al aprobar Heidegger la publicación de una *Gesamtausgabe*,³⁴ se resignaba también de cierto modo a la incompreensión que acompañaría a sus escritos. Si su experiencia con las interpretaciones de *Ser y tiempo* indicaban una cerrazón para divisar siquiera otra dimensión desde la cual replantear la pregunta por el sentido del ser, con cuánta mayor dificultad se enfrentarían los lectores a su obra tardía.

Al parecer Heidegger no se equivocó en sus premoniciones, la época efectivamente no lo ha entendido. En 1965 Gadamer describe el diagnóstico de aquel momento en torno a la obra tardía de Heidegger:

Sus críticos [los de Heidegger] acostumbran decir que su pensar después del llamado 'giro' ha perdido el suelo. 'Ser y tiempo' ha sido una gran liberación, mediante la cual se apeló a la 'propiedad' del *Dasein* y así arribó al quehacer del pensar filosófico una nueva intensidad y responsabilidad. Sin embargo, después del 'giro', el cual a la vez comprende la conversión de sus graves errores políticos en ambiciones de poder y en maniobras del *Dritten Reich*, él ya no habla de cosas acreditadas, sino como un iniciado en los misterios de su dios, del 'ser'. Un mitólogo y gnóstico que habla como un sabio, sin saber lo que dice. El ser se retrae. El ser se esencia. La nada anonada. El lenguaje habla: ¿qué tipo de seres son de los que ahí trata? ¿Son nombres o seudónimos para algo divino? ¿Habla aquí un teólogo o acaso un profeta que profetiza la venida del ser? ¿Y con qué legitimación? ¿Dónde queda en tal hablar no acreditable la escrupulosidad del pensar? (1972: 206).³⁵

Heidegger: Ángel Xolocotzi y Luis Tamayo, *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid, Trotta.

³⁴De acuerdo con la información de Hermann Heidegger, la decisión en torno a la *Gesamtausgabe* se tomó en septiembre de 1973. Esto queda confirmado en la historia de la Editorial Klostermann (Klostermann, 2000: 27-ss.).

³⁵La primera versión del escrito data de 1965. Incluso un alumno como Emmanuel Levinas cuestiona el carácter "filosófico" del Heidegger II: "Pero yo creo que a través de *Ser y tiempo* también la obra posterior sigue siendo

Pero ¿a qué se debe esta "incomprensión"? Al parecer esto tiene que ver con un cierto apresuramiento en torno a la publicación de textos complejos. La publicación de los *Aportes a la filosofía* en 1989, de *Meditación* en 1997 y de subsecuentes escritos en esta línea nos conducen a un vocabulario difícil de digerir. Al enfrentarnos a esos textos, resuena el diagnóstico señalado por Gadamer y nos preguntamos ¿de qué se habla aquí? Las dificultades de copensar con Heidegger en esos escritos indudablemente derivan de una larga familiaridad con una forma de pensar que ha regido a la filosofía occidental. Heidegger tuvo presente esa dificultad. Por ello quizá la propuesta de una larga espera en torno a esos escritos sugiere la necesidad de una completa inmersión en la época contemporánea. Paradójicamente tal vez sólo así se vislumbren nuevas posibilidades del pensar.

Ahora bien, la inmersión en nuestra época forma parte ya de la invitación pensante de Heidegger en la medida en que eso significa vivir la culminación de un trayecto, de un primer

válida, cuya impresión dejada en mí es incomparable. [...] Quizá [desilusionado] a raíz de la desaparición de la fenomenología auténtica [...] este modo de pensar me parece mucho menos controlable que el de Ser y tiempo [...] (1988: 166). Sabemos también que la caracterización de la propuesta filosófica tardía de Heidegger como "mística filosófica" se divulgó principalmente a través de Habermas (1985: 128). Sin embargo, la imagen del carácter mítico y/o místico de la filosofía tardía de Heidegger fue difundido principalmente por sus propios alumnos. En una carta de 1947 a Alois Naber S.J. ya señalaba Max Müller lo siguiente acerca de Heidegger: "Su filosofía tiende en los últimos 10 años, con fuerza acrecentadora, hacia la mística y hacia un gnosticismo místico" (Bösl, 1998: 370). Por su parte, el antiguo alumno de Heidegger, Walter Bröcker, asociaba tal pensar tardío con una propuesta mítica al señalar que "Heidegger agrega a su descripción de la experiencia precientífica de mundo un añadido mítico al mundo" a tal grado que para Bröcker "sólo el Heidegger anterior al primer giro [*Kehre*] tiene futuro" (1988: 56). Asimismo, otro antiguo alumno de Heidegger, Karl Löwith, no acepta las posteriores propuestas de su maestro, por lo menos así lo señala en una carta a Leo Strauss: "La 'historia del ser' de Heidegger es para mí una construcción suprafísica [...]" (Strauss, 2001: 687).

inicio. Así, en este final repercuten los ecos de un camino abriendo la perspectiva hacia otro inicio. Las dificultades a las que nos enfrentamos tienen pues el carácter del estar en medio de los inicios. Atreverse al otro inicio requiere necesariamente retomar el primero. Nos encontramos viendo hacia el primero y hacia el otro inicio.

Nuestro estar en medio de los inicios no es algo neutral, sino que nos hallamos al final del primero y en el vislumbre del otro. Esto quiere decir que habitamos en una época en donde se desvanece la consistencia que sostenía nuestra concreción en el mundo y se resquebraja aquella razón que mantenía su aprehensividad unilateral. El diagnóstico de Nietzsche y la ontología fundamental del mismo Heidegger anuncian ya un cambio radical en el esquema de la filosofía heredada que conduce irremediablemente a pensarla en su trayecto y en su origen.

Por ello, en esas consideraciones se hace más presente nuestra cercanía a la tradición — la vez, la experiencia del rompimiento. Después de Nietzsche y del Heidegger de la ontología fundamental, la relación con la tradición es ambigua, por un lado sólo podemos entender nuestro presente como consecuencia de tal herencia pero, por otro lado, ahí yace algo que nos mueve a cuestionarla en su carácter tradicional. La necesidad nietzscheana de la muerte de Dios y la necesidad heideggeriana del replanteamiento de la pregunta por el ser revelan un momento crítico de la tradición en donde el filosofar mismo se vuelve algo digno de ser cuestionado.

De esta forma, el final del primer inicio en el que nos encontramos mira hacia la tradición, ha experimentado el anuncio del quiebre tanto en Nietzsche como en la ontología fundamental y vislumbra la posibilidad del otro inicio. Estos tres factores complican el pensar del así llamado segundo Heidegger. Quizá por ello éste hubiese preferido esperar "la madurez de la época".

Sin embargo, mediante la publicación de la *Gesamtausgabe*, *Ser y tiempo* paulatinamente dejó de ser visto como un libro de filosofía existencial o antropología filosófica, y los huecos derivados de su apresurada redacción se han ido cubriendo; así me parece que también a través de la *Gesamtausgabe* los planteamientos del pensar ontohistórico del segundo Heidegger van llenándose de sentido. El disperso rompecabezas temático al que se enfrentaban los lectores hace décadas va adquiriendo una configuración que posibilita una mirada más certera en los diversos ensambles. Evidentemente no se trata de identificar partes separadas, pero sí de diferenciar las regiones que se dirigen a lo mismo [Heidegger, 1989a: 82- 2003c: 80]. Al parecer, el problema al que se enfrentaban los lectores antes de la publicación de textos articuladores como los *Aportes a la filosofía*, *Preguntas fundamentales de la ñolosoia* y *Meditación* era que en los textos accesibles como *El origen de la obra de arte* o *La pregunta por la técnica* Heidegger transitaba de una región a otra presuponiendo algo no accesible al lector en aquel entonces: los ensambles que configuran la historia del ser. Después de la publicación de los textos mencionados, el lector contemporáneo adquiere indudablemente otra visión de la configuración de los ensambles en el pensamiento ontohistórico de Heidegger y así se abren nuevas vías de acceso.

Quizá con vehementes intentos renovados por pensar el asunto se logrará en algún momento abolir las interpretaciones que ven en el pensar ontohistórico la mera renovación nostálgica de un pasado filosófico y el paso a un ámbito místico o mítico. En lo que sigue trataremos de acercarnos al planteamiento ontohistórico de Heidegger dejándonos guiar por la radicalidad filosófica que ahí descubrimos. Con ello también tendremos elementos para repensar en otro momento la *Kehre* (giro) heideggeriana y la posible unidad de su pensar.

De esta forma, pese a la inmadurez de nuestros intentos contemporáneos, la publicada obra del Heidegger tardío ofrece ya suficientes indicios para copensar con el autor nuestra estancia en el mundo en esta época de transición y acabamiento. Sólo a eso se circunscribe por el momento la contribución que aquí presento.³⁶

OBVIEDAD OBJETUAL Y CAPACIDAD HUMANA

Como punto de partida tomo dos presuposiciones contra las cuales se erige de manera determinante la obra de Heidegger, tanto la ontología fundamental del llamado "primer Heidegger" como el pensar ontohistórico del "segundo Heidegger". La primera presuposición consiste en nuestro supuesto saber lo que son las cosas, mientras que la segunda se centra en el hecho de que nuestros comportamientos temáticos al respecto son pensados únicamente como producciones humanas. Ya en *Ser y tiempo* Heidegger cuestiona lo primero al centrar su crítica en la idea de ser como mero estar ahí de las cosas [*Vorhandenheit*]. Frente al obvio convencimiento de que algo es lo que está ahí, el mérito inicial del análisis del mundo circundante en *Ser y tiempo* consiste en haber trastocado tal idea generalizada incuestionada y abrir entonces la posibilidad de pensar *algo* como lo que no está ahí delante, sino como lo que *existe*, es decir como *Dasein*, o algo en donde su estar depende de la condición respectiva en la que se haya entramado, es decir, como útil.

³⁶Esta es una investigación que se encuentra en marcha y de la cual ya han surgido algunas publicaciones (Xolocotzi, 2008; 2007b: 121-140); algunas estén en preparación: "Seinsgeschichte und Wohnen-lernen. Notizen zur Notwendigkeit des Gesprächs des Denkens mit dem Dichten bei Heidegger", en Zaborowski, Holger y Denker, Alfred (coordinadores), *Heidegger und die Dichtung*.

El rompimiento de la hegemonía del mero estar ahí que lleva a cabo la ontología fundamental no significa solamente el paso de la uni-formidad del ser a la pluri-formidad; con ello se ejecuta a la vez una crítica radical a los comportamientos gnoseológicos del ser humano constituidos sobre la base de tal uniformidad. De este modo, si el ser humano no es ya algo que esté simplemente ahí delante, sino aquello que existe en cuanto comprensión afectiva, entonces sus posibilidades de aprehender las cosas le estarán dadas desde esta determinación fundamental. Por consiguiente, los comportamientos tematizantes de las cosas no se reducen a un saber producido por la razón humana como mero representar de la presencia, ya que en el fondo poseen el carácter proyector-yector de la existencia (Cfr. Xolocotzi, 2004 y 2007a).

Ahora bien, como muestra la obra posterior a *Ser y tiempo*, Heidegger intensifica su interés por el combate a estas presuposiciones en la medida en que las identifica como una mancuernilla heredada, la cual determina de manera central nuestra época contemporánea. Por ello la propuesta de una *destrucción* de la ontología tal como la había planteado en el § 6 de *Ser y tiempo* y como había sido expuesto en el plan de esa obra, repercutirá más allá de lo publicado en 1927.³⁷

Partiendo de las presuposiciones señaladas, encontramos que una diferencia importante de la obra posterior respecto al tratamiento en *Ser y tiempo* son los agudos señalamientos no ya a la época actual, sino al rasgo sustantivo de ésta: la técni-

³⁷ Que Heidegger mantuvo hasta el final de su vida la convicción de la necesidad de pasar por *Ser y tiempo* para abordar el pensar ontológico, lo muestra la indicación que da a B. Welte en la carta del 14 de enero de 1976, año de su muerte (cursivas mías): "pero la superación sólo será posible cuando la diferencia ontológica sea antes experimentada y pasada como tal, lo que nuevamente *sólo puede ocurrir sobre la base de* Ja pregunta *por el ser preguntada en Ser y tiempo*" (H.-M.-W.: 110).

³⁸ Vivir en la época técnica es vivir una época atravesada por la generalización neutral de todos nuestros comportamientos y posibilidades de relacionarnos con las cosas. De esta forma no sólo los comportamientos indiferenciados de la cotidianidad se ven afectados por tal neutralidad, también las posibilidades diferenciadas como la ciencia o la filosofía se entienden desde este horizonte. Así, doy por hecho lo que algo es y lo extiendo a todo comportamiento mío y ajeno, ahora y siempre. De esta forma nos consideramos capaces de delimitar los entes en toda situación y en todo tiempo.

Sin embargo, ¿qué autoriza la extensión de este procedimiento? Evidentemente la dimensión calculadora en la que nos movemos sienta las bases de una neutralidad que atraviesa todo nuestro quehacer. De este modo, comportamientos como el imaginarnos otras épocas están teñidos por ese carácter neutral. Nos imaginamos la aprehensión de las cosas en otras épocas formalmente como igual a las nuestras. Damos por hecho que cualquier ser humano en cualquier época puede saber y delimitar lo que es un ente de la misma forma en que lo hacemos nosotros; que puede saber dónde concluye uno y donde comienza otro o unirlos para hablar de una multiplicidad.

Pero, ¿cómo delimitamos, reconocemos y sabemos del ente? Nos parece evidente que un ente, *algo*, es aquello que está ahí delante de mí y se me opone, es algo que está frente a mí. Y este estar frente a mí no refiere en primer lugar a algo espacial-material sino, simplemente a algo que en cierta forma se muestra siendo no-yo (Heidegger, 2003c: 285).³⁹ Este rasgo de oposición lo extendemos tácitamente a todo comporta-

³⁸Sobra recordar que los análisis heideggerianos en torno a la técnica no se oponen a ésta, más bien, como Heidegger mismo enfatizó, buscan "entender la esencia de la técnica".

³⁹Precisamente este carácter del opuesto o enfrente es el "fundamento más profundo de la ocultabilidad y disimulabilidad del *Da-sein*".

miento, incluyendo el ya señalado acceso imaginativo a otras épocas. Pretendemos otorgarle a la neutralidad que permite tales generalizaciones un carácter atemporal: un ente es eso que en cualquier lugar y a cualquier ser humano se le opone o enfrenta.

Viniendo de *Ser y tiempo* en donde Heidegger ya había cuestionado el dominio ontológico del estar ahí delante de las cosas, descubre ahora un matiz histórico en el origen de esta determinación. Así, da cuenta de los requisitos de tal oposición de los entes: el ente es delimitado como lo opuesto una vez que el ser humano adquiere un carácter de sustrato, de sujeto. Esto, como sabemos, a partir del pensar inaugurado por Descartes en la modernidad. Mediante el descubrimiento del ego *cogito*, el ser humano adquiere el fundamento de sí a partir de sí y por ello aprehende lo que no es él como aquello que se le opone, como el objeto. De esta forma, como bien destaca Heidegger, el ente en cuanto objeto que se opone sólo puede serlo para otro ente constituido como sujeto.

A pesar de que este carácter de oposición va de la mano, como veremos más adelante, de la transformación de la verdad en el primer inicio de la filosofía y se muestra ya en los griegos en lo enfrentado entre *psique* y *antikeimenon*-, con Descartes, empero, se llega a las consecuencias de eso delimitado en el inicio, de tal forma que en la modernidad el ser humano se ubica en un lugar central respecto de la totalidad de los entes al pasar a ser el cogito el *fundamentum inconcussum*. De esta forma, no sólo la delimitación de los entes tiene su base en el yo pensante; toda posible constelación humana como el pensar, el poetizar o la ciencia también pasa a ser logro de la capacidad humana. Así, la modernidad deja ver que la segunda presuposición señalada al comienzo; es decir, que las tematizaciones sobre el ente son productos humanos, hunde sus raíces en la primera presuposición: sabemos ya lo que es

la cosa en cuanto eso que se me enfrenta. Y esto es así porque la medida que indica lo que son las cosas es la constitución del ser humano como sujeto, a partir de lo cual pueden justificarse los logros espirituales fundados en él mismo. Ya no se trata de la armonía con el cosmos de la antigüedad o de una creación divina medieval, sino de logros de la subjetividad edificada sobre la fundamentación en sí misma.

Con el planteamiento cartesiano y con las bases científicas establecidas por Galileo, los comportamientos humanos pasan a ser determinados en una direccionalidad hacia el progreso en donde la igualdad y neutralidad proporcionan el carácter de objetividad. Así, la heterogeneidad es vista más bien como un obstáculo para todo proceder científico, con el que se asociaba a la filosofía. Por ello, en aras de la justificación objetiva del saber se hace indispensable la neutralidad del conocimiento, lo que a su vez proporciona las bases de una aplicabilidad "real" y general.

Sin embargo, las presuposiciones señaladas, que a partir de lo visto podríamos llamar *la obviada objetual* y *la capacidad humana*, sufren una transformación en la época contemporánea y parecen romper con el esquema moderno que creíamos tener a la base. Nuestra actual relación con las cosas nos muestra que éstas ya no aparecen como aquello que se nos opone o enfrenta, sino como aquello que en todo momento está a nuestra disposición. Más que ser lo opuesto a un sujeto, las cosas ahora parecen ser lo más disponible. Asimismo, la señalada capacidad humana no es ya sólo una posibilidad del ser humano; es su determinación central: dominar todo ente. Al borrarse las diferencias, todo pasa a ser sustituible y previsible de acuerdo con lo previamente calculado; los logros y los resultados se muestran en el funcionamiento diseñado, de modo tal que mediante la Planeación y la organización el ente es controlado en absoluto.

De este modo parecería que la época técnica rompe de forma radical con la tradición. Ante este aparente hecho, la propuesta ontontológica de Heidegger busca precisamente ubicar la época técnica contemporánea en relación con la historia que la determina. Descubrir que la época técnica no es un rompimiento sino la más grande consecuencia del primer inicio de la filosofía occidental es lo que permite liberarla de un planteamiento metafísico, y de ese modo, dilucidar su carácter ontológico. Eso mismo prepara al pensar en dirección hacia otro inicio.

HILO CONDUCTOR DE LA TRANSFORMACIÓN TÉCNICA

Ahora bien, ¿cómo podemos entender el paso de la obviedad objetual y de la capacidad humana modernas a la disponibilidad y control de la técnica contemporáneas? Si no se trata de dos épocas diferentes puesto que la época contemporánea resulta ser la consecuencia intrínseca de la modernidad; entonces debemos encontrar un hilo conductor que revele la copertenencia de ambas en contra del aparente distanciamiento.

Si el punto clave de la modernidad lo encontramos en la elevación del *cogito* al rango de *fundamentum inconcussum*, eso quizá da indicios del cumplimiento de una historia ya delineada en su primer comienzo. La tendencia al fundamento será entonces un hilo conductor que Heidegger rastreará en el despliegue del pensar ontohistórico.

De acuerdo con Heidegger, la tematización que conocemos como filosofía tiene su inicio en Platón y Aristóteles al encontrarse en ellos por primera vez el establecimiento de algo así como un fundamento.⁴⁰ Gracias al establecimiento de las

⁴⁰Para estos análisis me apoyo especialmente en: Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, GA 65 (1989a, 2003c) y *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas "selectos" de "lógica"*, GA 45 [1984 y 2008].

ideas como aquello traído a la vista que posibilitaba cualquier encuentro con algo, fue posible que la fundamentación pasara a ser la concordancia entre lo encontrado y aquello divisado de antemano. Como sabemos, Aristóteles le dará a esto el nombre de *homoiosis*. Así, la posibilidad de entender algo como fundamentado y a partir de ello comprender la fundamentación como tal, sólo fue dable mediante la propuesta de concordancia expresada en la corrección del enunciado.⁴¹ Sin la idea de concordancia o corrección no había tal posibilidad de fundamentar.

Parecería entonces que el carácter disponible del ente y el control ejercido sobre él se diferencian de la obviedad objetual y capacidad humana modernas en que mientras en estas últimas se hallaba a la base una voluntad de fundamentación, la época técnica contemporánea, por su parte, parece moverse en un abandono del fundamento. Sin embargo, ¿cómo se puede abandonar algo que se halla a la base de su historia misma? ¿No sería acaso una anulación de sus propias posibilidades? Para captar el abandono del fundamento y a pesar de ello descubrir posibilidades del pensar es necesario copensar con Heidegger el establecimiento del fundamento que va de la mano con el comienzo del primer inicio del pensar.

FUNDAMENTO, PRODUCCIÓN Y PRESENCIA

Los despliegues del pensar ontohistórico indican que la pregunta conductora de la metafísica surgida en Platón es la

⁴¹En los aportes *a la filosofía*, Heidegger tematiza en diversos momentos el camino que va del *zygon* [yugo] platónico a la *homoiosis* y de ahí a la *adequatio* para proceder en dirección a la certeza cartesiana y a la validez en la filosofía contemporánea.

pregunta por el qué de las cosas. Con eso se busca ya la esencia, la cual en Platón es aquello que es avistado de antemano en cualquier encuentro con lo singular: las *ideas*. Lo que es visto previamente decide sobre aquello que de hecho vemos en cada caso [Heidegger, 2008: 63]. Y ya que la esencia es el qué de algo que se da, ésta pasa a ser la entidad del ente, la *ousia*. De esta forma, a partir de Platón la *ousia* del ente, del *on*, es la *idea*. Por ello la diferencia entre el *ta dokunta* y el *ta onta* descansa en la dependencia que tienen los primeros respecto de los segundos: lo que aparece, *ta dokunta*, depende de lo que es, *ta onta*, y esto, como sabemos, es su aspecto, su *eidos*. Por ello a las cosas del aparecer, *ta dokunta*, Platón las llamará *me on* en la medida en que limitan la entidad del ente, limitan su *on* pleno.

Al acercarnos a la escisión platónica de *ta dokunta* y *ta onta o me on y ontos on*, se deja ver por primera vez la idea de un fundamento, el cual, sin embargo, no es algo que yazga ahí, sino que es establecido. El establecimiento de la esencia al preguntar por el qué de las cosas se da como una producción de la esencia.

Esta original idea de producción señala que en el preguntar por el qué, por la esencia de las cosas, se devela un origen propio: "La esencia es -ducida, es sacada-hacia-fuera desde el vigente estar desconocida y estar desocultada" [Heidegger, 2008: 82). En esta producción evidentemente no se trata de cualquier manufactura, se trata de un ver particular que saca hacia fuera: es un ver específico originario y productivo. Es, en términos de Heidegger, un pro-ver⁴² que expone el aspecto de la cosa.⁴³ La esencia es pues pro-vista, producida, no es fabricada ni encontrada como algo que yazga ahí. Es pro-

⁴²He traducido *Er-sehen* por pro-ver para intentar mantener el carácter resultativo de este ver; se trata aquí pues de un ver productivo.

⁴³Cfr. el capítulo siguiente.

ducida desde lo avistado hacia lo visible. Ésa es, de acuerdo con la visión ontohistórica de Heidegger, la forma de establecer el fundamento, que en sentido estricto todavía no sería una *fundamentación* [*begründen*], sino una *fundación* [*gründen*], ya que se lleva a sí misma sobre el fundamento que pone. El pro-ver establece pues aquello que debe ser fundamento, funda. Producir es de esta forma un traer a la luz, un traer a la vista que se funda en eso que produce, y así, lo pro-visto deviene fundamento.

Ahora bien, en la meditación originaria sobre la captación de la esencia se devela algo más: la producción en tanto sacar hacia fuera desde lo ocultado significa el establecimiento del ente en cuanto *desocultado*. Y a esto, como sabemos, los griegos le dieron el nombre de *alétheia*: estar desocultado. En términos griegos, la verdad de la captación esencial, la verdad de la esencia en tanto esencia de la verdad, es el estar desocultado del qué-ser y cómo ser del ente. El ente en su entidad es, pues, el estar desocultado y la captación del ente como tal es un desocultar. Por ello para Platón quedó claro que el conocimiento factual del encuentro con los entes depende del conocimiento esencial.

De este modo, el núcleo de la interpretación heideggeriana de Platón se halla en la forma en que éste se enfrentó a la *alétheia* en tanto estar desocultado: sólo la pudo tematizar a partir del pro-ver la esencia, es decir, al establecerla como fundamento. En esta fundación ocurre empero algo determinante: el sacar hacia fuera desde lo ocultado no será pensado como tal en su juego de ocultamiento y desocultamiento, el énfasis recaerá más bien en lo que es sacado a la luz. De esta forma lo que ha salido a la luz y ha sido aprehendido como *algo* marcará la pauta para la filosofía posterior. Con ello entonces la *alétheia* se mantiene como lo ausente de pregunta y ahora la corrección o concordancia entre lo encontrado y *lo*

divisado de antemano será el criterio de "verdad" que determinará al pensar del primer inicio.

En este sentido, el enfrentamiento a la *alétheia* en el paso a la verdad como corrección puede ser visto como *fundación productiva*, en la medida en que se trata del establecimiento del fundamento a partir del señalado pro-ver. La determinación que encontramos en esta fundación productiva en tanto sacar a la luz o traer a la visión tiene pues carácter *de poiésis*, y como sabemos la concreción de la *poiésis* fue nombrada por los griegos *téchne*. De esta forma, la fundación ocurrida en Occidente desde Platón tiene un carácter técnico.

El carácter técnico es entonces el que funda la verdad como corrección. Ya que ésta se mantuvo como lo que da la pauta en Occidente, la dirección en la que se apropió del fundamento fue precisamente en cuanto producción, en cuanto *téchne*. De ese modo, la verdad como *alétheia* pudo entenderse entonces sólo como corrección. Al acaecer la fundación como una fundación productiva, técnica, la *alétheia* misma es pasada por alto y por ende la pregunta por la *alétheia* como tal queda ausente.

Que Heidegger busque con el pensar ontológico retornar al fundamento del pensar señala que la experiencia del origen no se agota en la filosofía en cuanto fundación productiva tal como fue inaugurada por el filosofar de Platón y Aristóteles. Como ya indicamos, éstos tematizan la experiencia originaria de la *alétheia* como un fundar en una dirección precisa: un *fundar como producción*. Esta posibilidad permite aprehender la producción como corrección. Y de ese modo surge, por primera vez, la posibilidad de una fundamentación cuya expresión concreta será la pregunta fundamental ¿qué es el ente? La posibilidad de tal preguntar fundamental está ligada ya, aunque de modo no expreso, a la asunción de la verdad como corrección.

Ahora bien, si mantenemos a la vista el hecho de que en el inicio de la filosofía en cuanto metafísica no se preguntó por la verdad como *alétheia*, sino que se pasó de inmediato a la verdad como corrección; y a la vez recordamos lo ya señalado en torno a nuestra estancia técnica contemporánea, podemos diferenciar tres ausencias de preguntas: 1) La experiencia de la verdad originaria no contenía preguntas. 2) El paso de la verdad como *alétheia* a la verdad como corrección condujo a la ausencia de pregunta por la verdad en cuanto *alétheia* y por ende a la ausencia de pregunta por el ser como tal. De esta forma, en la metafísica sólo se preguntó por la entidad del ente. 3] Ahora en la época técnica no sólo se agudiza la ausencia de pregunta por la verdad y por el ser, sino que incluso por la entidad. Al parecer bastan los entes.

Como sabemos, Heidegger diferenciará esta ausencia de preguntas en dos sentidos: por un lado, la experiencia originaria de la *alétheia* y su soterramiento mediante la corrección marca el primer inicio del pensar; lo que conocemos como metafísica. Por otro lado, a este primer inicio remite el otro inicio del pensar que comienza concretamente con el fin del primero, se trata aquí pues de un pensar no metafísico. En ambos inicios encontramos, como hemos visto, una ausencia de preguntas.

¿Será acaso que tal ausencia de preguntas diga algo más sobre la relación intrínseca de las épocas de la metafísica? La total ausencia de preguntas y su correlativa falta de fundamentación se insertan en una historia cuyo primer inicio está determinado precisamente por la producción de la corrección y el consecuente olvido del fundamento en cuanto *alétheia*. Sin embargo, el hecho de que la verdad como *alétheia* haya sido soterrada y sustituida mediante la verdad como corrección,

indica que el abandono no es algo contemporáneo pues ya caracteriza al primer inicio. No obstante, al haber sido la producción de la corrección en cuanto verdad aquello que dio la pauta en la aprehensión del ente, el abandono nunca fue visto en su abismalidad. Sólo una perspectiva que cumpla por completo las consecuencias del inicio puede abrir nuevos caminos. Y como vemos, la época técnica contemporánea despliega en su totalidad el carácter técnico, productivo, de la fundación que guió al primer inicio. Por ello, entonces, la total ausencia de preguntas contemporánea muestra con claridad la ausencia de pregunta por la *alétheia* y el consecuente olvido del ser que ha regido en la filosofía como metafísica. Heidegger señala esto en los *Aportes* de la siguiente manera:

Lo que en Platón se afirma, sobre todo como preeminencia de la entidad interpretada desde la *téchne*, es ahora tan intensificado y elevado a la exclusividad, que ha sido creada la condición fundamental para una época humana en la que necesariamente la "técnica" [...] asume el dominio. La evidencia del ser y de la verdad como certeza es ahora sin límites. Con ello la *olvidabilidad* del ser se convierte en principio y el olvido del ser inicialmente establecido se difunde y se instala sobre toda conducta humana (1989a: 336-ss.; 2003c: 272).

Reconocer esto sólo es posible entonces desde un ámbito que se enfrente a la *alétheia* de modo diferente al de la fundación productiva. Si con el pensar ontohistórico Heidegger logra reconocer el abandono como determinación de la historia de Occidente, es entonces desde este ámbito que ahora debe ser pensado el final del primer inicio y el vislumbre de otro inicio del pensar.

Así, frente a lo que resonaba de la *alétheia* en el despliegue del primer inicio como lo descubierto del ente, se alza ahora la radicalidad de pensar al ente como lo abandonado por el

ser. Y comprender esto en su magnitud me parece una de las claves en la dificultad del planteamiento ontohistórico.

CONCLUSIÓN

De esta forma tenemos pues que la metafísica se inicia preguntando sólo por el estar siendo del ente y ahora en su final parece que se queda sólo con el ente. La fundamentación del ente mismo se muestra como superflua. La imparcialidad, homogeneidad, indiferencia, etcétera, que caracterizan a la época contemporánea reflejan la neutralidad con la que se abordó la tematización metafísica del ente: el mero estar siendo, la pura positividad de su manifestación. Sin embargo, y aquí se halla lo central, en eso ya se había rehusado una tematización cuestionante por el ser, en la medida en que éste no es la neutralidad del ente, no es la pura positividad de lo que se muestra, sino el juego y la lucha de su aparecer y desaparecer, de su despejarse ocultándose, del despejamiento ocultante.⁴⁴ Aquí no puede haber neutralidad ni regularidad, lo que hay es lucha entre la apertura y el ocultamiento. Tanto el estar desocultado del ente por parte del ser en el comienzo del primer inicio como el estar abandonado del ente por parte del ser en el final, muestran ese juego que se ocultó a toda la metafísica occidental precisamente para constituirla como tal. No obstante, ambas caracterizaciones no refieren a cosas distintas ya que el estar abandonado es la forma en que el rehusamiento, lo que constituye la esencia del ser, aparece al final del primer inicio: "que el ser abandona al ente quiere decir: el ser se *oculta* en la manifestación del ente" (Heidegger, 1989a: 114; 2003c: 402). Es decir, el rehusamiento inicia como

⁴⁴"La verdad: el claro para el ocultarse" [Heidegger, 1989a: 346; 2003c: 272].

ocultamiento y llega a su fin como abandono. El abandono es en este sentido el salir a la luz del rehusamiento esencial del ser a favor del ente. Con todo, el mostrarse de ambos, del ocultamiento y del abandono, no es igual: lo desocultado ha permitido la manifestación en cuanto desocultamiento, mientras que ahora se trata de maniobras,⁴⁵ precisamente porque lo que ocurre es "no sólo que fundamentalmente ya no se conceda nada oculto, más decisivo se hace el que el ocultarse como tal de ninguna manera encuentra aún admisión como poder determinante" (Heidegger, 1989a: 123; 2003c: 111]. Al no registrar ahora el desocultamiento, los entes ya no aparecen porque ya no *son*, ahora el no-ente maniobra tal como el ente aparecía. El ente está abandonado por el ser porque la verdad de éste ya no es un desocultar, es más bien un abandonar. El ente así abandonado ya no es ente en tanto ya no está siendo lo que aparece; ahora no-es en tanto lo maniobrado, lo hacedero de nuestras vivencias. El no-ser del ente, lo no-ente es pues lo maniobrado. El ente pasa de lo desocultado a lo abandonado. Así como lo desocultado se mostraba *siendo*, ahora lo abandonado se muestra *haciendo*. La maniobra indica un constante hacer más allá del esquema subjetivo de una voluntad. Lo hacedero es la determinación del ente, así se manifiesta ya no como siendo, sino como haciendo. Por eso la pregunta por el estar siendo del ente ya no tiene vigencia al final del primer inicio, ahora la pregunta debe plantearse desde lo que exige el mostrarse mismo de nuestra relación con las cosas: el estar-maniobrado del no-ente. Ya no se trata de la pregunta por el qué, por la esencia, ya que no se trata de una referencia al

⁴⁵Generalmente '*Machenschaft*' es vertida al español como 'maquinación'. He optado por traducir 'maniobra' precisamente por el carácter de actividad que Heidegger quiere señalar y porque 'maquinación' puede ser asociado fácilmente con 'máquina', a lo que Heidegger no pretende referir con ese término.

estar-siendo, sino al maniobrar. Así, la pregunta conductora no es ya más qué es *algo*, sino *cómo se hace* o *cómo funciona*. Decimos frecuentemente: "¿cómo le hacemos?", "¿cómo le haces?" Nuestra admiración no yace ante algo que es, sino ante cómo se le hace para algo. En uno la pregunta está determinada por el estar siendo de algo ocultado que puede ser desocultado y ser en sentido pleno que le corresponde a toda entidad. En el otro caso la pregunta está guiada por el estar haciendo de algo abandonado que puede ser maniobrado. En ello ya no se trata de un desocultar tanto como de un abandonar. El paso del *qué es* al *cómo se le hace* señala la transformación de la pregunta conductora de la metafísica en cuanto rehusamiento del ser a favor del ente.

En el *cómo se le hace* lo que importa es el funcionamiento de algo, ya no importa ni su constitución ni determinación, mucho menos su fundamentación. Si el qué determinaba la entidad del ente, ahora el *cómo* determina lo maniobrable o hacedero del no-ente. De esta forma vemos que la pregunta conductora de la metafísica se inicia como pregunta por el qué *del ente* y llega a su final en la pregunta por el *cómo del no-ente*. En ambas preguntas, como ya indicamos, se divisa la ausencia del ser, su rehusamiento y por ende el abandono del ente por parte del ser. Sólo que al final de la metafísica, la pregunta por el *cómo se le hace* deja ver en toda su desolación el carácter del abandono. El "vacío" con el que caracterizamos a la época técnica no es propio de una nueva época de la historia, sino precisamente la consumación de su primer inicio. En el final se deja ver claramente lo que ya había determinado al inicio: el rehusamiento del ser a favor del ente. Pero precisamente porque el rehusamiento se mostró como lo ocultado, entonces el ente pasó a ser sólo lo desocultado. De esa forma se pensó que al preguntar por el desocultamiento se preguntaba por el ser. Sin embargo, en este preguntar unilateral que olvidó el ocul-

tamiento mismo y el completo juego-lucha entre ocultamiento y desocultamiento sólo se estaba preguntando por la entidad del ente, es decir, por la presencia constante y positiva de lo desocultado. Empero, el ocultarse despejante que posibilitaba lo desocultado fue a su vez soterrado.

La metafísica occidental ha vivido de este rehusamiento. Los modos del destinarse del ser que se rehusa han determinado los modos de la presencia epocal de Occidente. Así es que se ha constituido una historia de la metafísica en cuanto historia del rehusamiento del ser. Pese a ello, la determinación presencial del ente a partir de la modernidad inició el final de la metafísica misma al llevar al extremo las posibilidades incluidas en el comienzo griego. Con el establecimiento de la presencia como objetualidad y de la esencia del ser humano como *ego cogito* en cuanto *fundamentum inconcussum*, la entidad del ente se incrementa hasta "reventar" en sí misma ya en la técnica contemporánea. Ocurre pues una inflación que lleva a pensar al ente como lo más real y delineado. Todos los caracteres de la tradición son exponenciados en sus determinaciones: nunca antes el ente había sido tan ente como en la modernidad. La objetualidad le otorga un carácter de más realidad y establece determinaciones claras en torno a la no realidad, por ejemplo la extensión. Así, con la confianza en el acceso y la seguridad metódica, la modernidad propone un camino que desembocará en la época técnica contemporánea con la imposibilidad de lo imposible: ahora todo es posible en tanto todo es hacedero.⁴⁶ Sin embargo, aquí ocurre un cambio determinante. Mientras que en la modernidad el ente llega a ser más ente mediante la objetualidad y la objetividad metódica de la ciencia, ahora en la época técnica desaparece el estar-

⁴⁶"Fundamentalmente no se da lo 'im-posible'" (Heidegger, 1989a: 136; 2003c: 120).

siendo del ente para quedar solamente el hacer en torno al ente. Por ello no se trata de la mayor entidad del ente en cuanto objetualidad y realidad, lo que ahora está en juego es la menor entidad, ya que sólo queda el maniobrar de nuestras vivencias.⁴⁷ Que los entes hayan desaparecido, tal como lo muestra la ciencia técnica contemporánea y nuestra cotidianidad mediatizada, significa que se está llegando al final de aquello que comenzó rehusándose. Ahora ese rehusamiento originario sale a la luz en toda su magnitud. En el abandono del ente por parte del ser, la posibilidad de pensar al ser se abre al quedar sólo lo abandonado por éste. Este abandono, que en el fondo es la despedida de la entidad a favor de la bienvenida de la maniobra, posibilita ver "realmente" al ser en su historia; es decir, al ser en su rehusamiento. Con ello se devela entonces que la pregunta por la entidad del ente con la que se nutrió la metafísica occidental ha sido sólo la pregunta conductora, pero no la pregunta por el ser. Por eso mismo, ahora más que nunca se hace necesario preparar el camino en dirección a la pregunta por el ser. La necesidad del abandono del ser no es pues ningún pesimismo desesperanzador sino la posibilidad epocal de tocar fondo para divisar pensantemente nuestro estar en medio de los inicios.

Con lo señalado hasta aquí hemos querido simplemente dar pistas para sumergirnos pensantemente en la época contemporánea; sin embargo, en lo aquí desplegado queda todo abierto. Y esto seguirá siendo así precisamente porque el abandono del ser es, como señala Heidegger en *Aportes a la ñlosoiia*, "el más profundo misterio de la historia actual del hombre occidental" [1989a: 219; 2003c: 182].

⁴⁷Por ello Heidegger caracterizará la presencia de la época técnica contemporánea [nihilismo] como *reducción*. A esto se referirá Heidegger en el escrito de homenaje a Ernst Jünger Sobre *la línea*.

Fundación y fundamentarán. Aspectos del paso de *alétheia* a *veritas* en el pensar ontohistórico

Mientras más *grande sea el camino pensante de un pensador, de lo que de ninguna manera dan cuenta la cantidad o magnitud de sus escritos, tanto más rico es en esta obra pensante lo impensado, es decir, aquello que sólo y a través de esta obra pensante aparece como lo aún-no-pensado. Esto impensado no es tai porque haya sido pasado por alto o porque no se haya podido con eiio y que entonces los venideros sabihondos deban recuperar.*

HEIDEGGER [1997b: 105)

INTRODUCCIÓN

En su lección *Introducción a la metafísica*, Heidegger señala lo siguiente al referirse a la traducción de *physis* por natura:

Con esta traducción latina ya se margina el significado original de la palabra griega *physis* y se anula su fuerza nominativa propiamente filosófica. Esto *vale no sólo para la traducción latina de esta palabra, sino para todas las otras traducciones romanas del lenguaje filosófico griego*. El proceso de esta traducción del griego al latín no es nada casual ni inocuo, sino

que se trata de la primera etapa del proceso del aislamiento y enajenación de la esencia originaria de la filosofía griega [Heidegger, 1993c: 22, cursivas mías].

Esta misma idea está expresada en la tercera versión de *El origen de la obra de arte* cuando Heidegger señala que "*El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega*. Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder suelo bajo sus pies" [Heidegger, 2000e: 15-s.].

Ambas referencias rondan el año de 1935. De acuerdo con el propio Heidegger, en esos años se lleva a cabo una revisión de su ontología fundamental que, como sabemos, se condensará bajo el título "pensar ontohistórico". En una carta del 4 de julio de 1956 dirigida a su amigo el conde Clemens von Podewils, Heidegger se refiere a 1930 como "el año crítico de su pensar" y ya en las cartas a Elfride encontramos indicaciones del camino de su "giro". En 1930 le escribe que "es un arreglo de cuentas con todo el pasado y un nuevo crecimiento de cara al futuro" [H:E., 19 de octubre de 1930, 178]⁴⁸ y un año después: "Siento con intensidad creciente que una lenta transformación se opera en mí, hasta en la manera de trabajar, de preguntar y de decir" [H:E., 11 de octubre de 1931, 184]. Dos años más tarde Heidegger indicaba lo siguiente: "Creo que sólo ahora he hallado mi forma espiritual más propia y me parece que en lo posible debemos guardar un largo silencio sobre las cosas importantes" [H:E., 19 de marzo de 1933, 196].

Si el camino de su pensar, como él mismo indica, consiste en una transformación paulatina, quizá en ese marco debamos llevar a cabo una revisión de lo indicado en 1935 en torno a la traducción del griego al latín. Esto no es insignificante, porque en la tematización ontohistórica del pensar occidental que Hei-

⁴⁸Cfr. las siglas de los epistolarios de Heidegger en la bibliografía.

degger lleva a cabo, la remisión a lo acaecido en el origen a partir del giro de su pensar será un asunto determinante.

No ignoramos que Heidegger haya mantenido hasta el final de sus días una idea del alemán como lengua filosófica; sin embargo, eso no será abordado de manera general. Sólo señalaré de manera puntual al caso referido, ya que el interés del presente escrito se inserta en una búsqueda de la comprensión de algunos aspectos centrales en torno al pensar ontológico de Heidegger en donde hallamos, en el camino de la mencionada transformación paulatina, elementos que cuestionan lo señalado en 1935 respecto a las traducciones latinas.

Para ello nos centraremos en una lección preparada dos años después y que hace accesibles aquellos manuscritos personales de Heidegger que conocemos como *Aportes a la filosofía*.⁴⁹ Me refiero a la versión exotérica de tales planteamientos plasmados en la lección de invierno de 1937/38 *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" selectos de "lógica"* [alemán 1984, español 2008].

La cuestión del ser, entendida desde su planteamiento inicial en "Ser y tiempo" como pregunta por el "sentido del ser" (2003a: 23), es pensada ahora como pregunta por la "verdad del Ser" (1989a: 43). Ya en su conferencia temprana leída en Friburgo y en otros lugares "De la esencia de la verdad", la tematización de la pregunta por el sentido se había dirigido

⁴⁹ Así lo señala Fritz Heidegger a Hugo Friedrich en una carta del 31 de julio de 1950: "Heidegger es completamente él mismo en los manuscritos propios (no en las lecciones y conferencias); estos manuscritos están aquí casi intactos, sólo pocos han sido transcritos. Aquí aparece aquella actitud fundamental que debería ser principio y fin de todo filosofar; yo la llamo desde hace tiempo De-mut, humildad, (ánimo ennoblecido). Aquí, en estos manuscritos se hallan ocultas las preciosidades y delicias del pensar heideggeriano. Espero que permanezcan ocultas largo tiempo. Vista desde aquí, la frecuentemente citada vanidad que afecta tanto a los hombres grandes como a los medianos, es un colgajo insignificante como por ejemplo el apéndice" (H.J.:4: 117).

enfáticamente hacia la tematización de la verdad. De tal manera que la pregunta por el ser ha de indagarse aquí como pregunta por la verdad del ser; ella es y seguirá siendo *la* única pregunta de este pensar, pues en ella cobra validez lo más único y excepcional [*Einzigste und Einmalige*) que es el ser mismo. Indagar históricamente por ella, la convierte, de hecho -ante la pregunta guía de la filosofía que inquiere por el ente en cuanto tal-, en la pregunta fundamental. Y ya que el ente "es", el ser visto en sí mismo tiene que poder "desplegarse" igualmente por él mismo. Este despliegue del ser, su esenciar o acaecer [*Wesung des Seyns*], el darse oculto del ser, es lo que los *Aportes a la filosofía* han denominado y piensan como el acontecimiento apropiador, *das Ereignis*.

A pesar de la unidad constitutiva de los ensamblajes ya mencionados en un capítulo anterior; es decir, la resonancia, el pase, el salto, la fundación, los futuros y el último días, nosotros nos ubicaremos en el cuarto de estos, la fundación, porque ahí es precisamente donde encontramos la tematización del término clave para Heidegger: verdad.

De acuerdo con la tesis de 1935, la traducción de *alétheia* por *veritas* sería lo que hace perder al pensamiento occidental el suelo bajo sus pies. Sin embargo, como veremos, lo analizado en el ensamblaje de la fundación conduce a la revisión de lo acaecido en el pensar griego mismo y a matizar, contra algunos que se aferraron a la mencionada tesis, que lo aprehendido en la traducción latina ya había sido transformado en el propio pensar griego.

LOS ÁMBITOS DE LA VERDAD

En la mencionada lección *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Heidegger ve tres ámbitos desde los cuales se puede

hablar de la verdad: el ámbito de lo verdadero, el ámbito de la esencia de lo verdadero y el ámbito de la esencialidad de la esencia.

Lo primero remite a aquel terreno en el que nos movemos y rige la vida en todas sus direcciones. Lo verdadero en tanto aquello que es buscado significa "seguir *aquello* correcto en el sentido de lo que está al alcance de antemano en *todo* hacer y dejar de hacer, y en todo juicio sobre las cosas, aquello sobre lo que está establecido nuestro ser-humano histórico" (Heidegger, 2008: 29-s.). A partir de esto, la verdad ha sido entendida como aquello que determina a lo verdadero. Eso determinante se conoce desde antaño como *esencia*. La verdad sería, pues, la esencia de lo verdadero. De esta forma encontramos en la tradición filosófica occidental que la pregunta por la verdad ha sido pensada fundamentalmente en dos direcciones: como aquel preguntar por lo verdadero que regula y decide nuestro trato con las cosas, o como aquel preguntar por la esencia de lo verdadero. La primera dirección es tomada como algo necesario a partir de su utilidad enunciativa: como algo que da la pauta, lo *correcto*, en nuestro comportamiento diario. El enunciado regula y orienta en la medida en que está dirigido al ente [*gerichtet auf*]. Si en ese estar dirigido se atiende al ente [*richtet sich nach*] y en este dirigirse mantiene la dirección al ente [*Richtung*], entonces el enunciado es correcto [*richtig*] y "la *corrección* del enunciado significa para nosotros, y ha significado desde tiempos inmemoriales, la *verdad*" (Heidegger, 2008: 10).

Sin embargo, el segundo caso, la pregunta por la esencia de lo verdadero, es visto como algo superfluo inútil. Pero precisamente ha sido la esencia lo tematizado por la filosofía en su larga tradición. Se ha buscado la esencia de lo verdadero como aquello que *fundamenta* a lo verdadero como tal. Y aquí es en donde Heidegger ancla su pregunta por la verdad:

¿qué necesidad hubo de fundamentar lo verdadero? ¿Qué hizo necesaria la esencia de lo verdadero? ¿En qué medida es la esencia de lo verdadero también verdadera? En otras palabras, ¿acaso la *corrección* en tanto esencia de lo verdadero es verdadera?

Estas preguntas forman parte de la *pregunta previa* por la verdad en el otro inicio del pensar heideggeriano. La pregunta por la verdad a partir de la década de los años treinta en Heidegger no sugiere un concepto diferente de verdad, sino otro preguntar por la verdad insertado en la posibilidad del otro inicio del pensar: *la pregunta por la esencialidad de la esencia de la verdad*. Lo que hace el otro inicio es, pues, detectar la historia de Occidente como historia del primer inicio. El primer inicio en tanto historia del ser es experimentado en el otro inicio; por ello no se trata de un segundo inicio que se oponga o supere al primero. Más bien, la pregunta por la verdad será abierta en su esencia fundamentada como corrección en el primer inicio a partir de lo que constituye su esencialidad en tanto estar-desocultado, en tanto *alétheia*. El pensar inicial en el otro inicio devela el origen de la esencia de la verdad desde su esencialidad.

Se trata, como Heidegger mismo enfatiza, de que la pregunta por la esencia de la verdad sea *contra* ella misma la *pregunta por la verdad de la esencia* (Heidegger, 2008: 47). A esto le llama un *giro* en el preguntar. No se trata de plantear otra pregunta, sino de girar el rumbo del preguntar de modo que tanto lo verdadero como la esencia de lo verdadero se vuelvan dignos de ser preguntados. En tanto la esencia es la que fundamenta a lo verdadero, la pregunta por la verdad de la esencia debe dar también razón de lo verdadero.

La remisión histórica, no historiográfica, de la esencialidad de la esencia se ubica en Aristóteles, en donde Heidegger busca tematizar la esencialidad de la esencia a partir de los

señalamientos del estagirita en el libro Z de su *Metafísica*: lo general [*to katholu*], lo que ya era [*to ti en einai*], el género [*to genos*] o lo que subyace [*hypokeimenon*]. Ante la pregunta por aquello que puede relacionar estos modos de pensar la esencia, Heidegger destaca dos aspectos: la esencia remite a aquello que algo es y que se halla sobre o ante lo singular. Por eso el análisis de la esencia se dirige de Aristóteles a Platón, ya que para éste "la esencia es eso que algo es; y eso que es lo singular en cada caso lo encontramos como aquello que tenemos respectivamente a la vista en nuestro comportamiento con lo singular" (Heidegger, 2008: 63).

La pregunta por la verdad de la esencia, es decir, por la necesidad de fundamentar lo verdadero remite a Platón, en la medida en que la *idea*, el aspecto, se constituye como aquello avistado de antemano que decide sobre lo que de hecho puede ser visto en cada caso particular: "El proto-tipo (modelo) [*Vor-bild*] es el aspecto avistado de antemano de lo que constituye el semblante de la mesa, la 'idea', la esencia" (Heidegger, 2008: 82).

No obstante, el qué que determina la entidad del ente se origina de una forma específica, quizá ahora ajena por pretender partir del ente que está-ahí frente a nosotros. En la interpretación que Heidegger lleva a cabo de Platón en esta lección se trata más bien de un modo propio de introducir la esencia que consiste en una -ducción (Hervor-bringung) de la esencia: "la captación de la esencia es un modo de ' -ducción' de la esencia" (Heidegger, 2008: 81).

Es ampliamente conocido que Heidegger dedica a Platón muchas horas de trabajo interpretativo que abarca una amplia gama de aspectos. Sin embargo, me parece que la lectura que hace en la lección que tratamos, adquiere una dirección específica al remontarse a un aspecto central del pensar inicial.

La *idea* en tanto aspecto que algo ofrece es para Heidegger lo que da la pauta a la posible aprehensión de algo como tal.

La posibilidad de entender el *idein* como modo de aprehender o percibir la *idea* depende, en la lectura de Heidegger, del mostrarse del ente en su aspecto. De esta forma, la *idea* ofrece el qué de lo que se muestra en su hacerse presente. Por ello entonces identifica la aprehensión del ser que aquí está en juego como presencia constante.

Sabemos que tal presencia constante no puede ser identificada con alguna posibilidad del estar-ahí singular. La casualidad de la realidad de lo singular no afectaría la tematización de la presencia constante del qué-ser en tanto *idea*.

Ahora bien, Heidegger llama la atención en lo que designa como una "transformación respecto de la concepción griega del ser", ya que de acuerdo con lo señalado, lo que la tradición adoptó como carácter central del ser del ente, su estar-ahí, no corresponde a lo señalado por Platón en la medida en que "para los griegos [Platón] la 'existencia' y la realidad de un ente, o sea eso que precisamente *nosotros* acostumbramos designar como el 'ser' del ente, no pertenece en absoluto a la entidad del ente" (Heidegger, 2008: 68).

El hecho de que la esencia como qué-ser no sea determinada desde lo que está-ahí lleva a Heidegger a preguntar por la *índamentación* de la esencia del ente. La respuesta inicial es que se busca en vano una *índamentación* si por ésta se entiende la acreditación de un enunciado esencial correspondiente a la esencia, a través de la referencia a los correspondientes casos singulares.

Por ello nuestro autor destaca, de la mano de Platón, la introducción de la esencia de algo como aquello que guía la posibilidad de su estar-ahí singular. A partir de ello se pregunta: "¿no será la captación de la esencia de tal forma, que en cuanto captación antes que todo 'produce' la esencia en cierta manera y no la remienda posteriormente a partir de los casos singulares que ya están ahí?" (Heidegger, 2008: 78).

De esta forma, la captación de la esencia deja ver algo extraño para el pensar habitual en la medida en que ella es algo originario que da la pauta. En este punto Heidegger hace la diferenciación entre tomar conocimiento de la esencia (*Wesenskenntnis*) y conocimiento y saber de la esencia [*Erkenntnis* y *Wissen*]. Lo primero es lo común y necesario de la vida cotidiana en la medida en que permite siquiera distinguir los entes, por ejemplo, distinguir un pájaro de una casa (Heidegger, 2008: 79]. Esto indica que la esencia es quizá lo más cercano que permanece lejano en la cotidianidad y por eso entonces ella es algo que conocemos y no conocemos. Tal desconocimiento permanente de la cercanía de la esencia del ente no es, dice Heidegger, una carencia, sino "la condición necesaria para la grandeza del ser humano: el hecho de que se halla en-medio del ser y de la apariencia, que lo más cercano es para él lo más lejano y lo más lejano es lo más cercano" (Heidegger, 2008: 80).

Precisamente en el alboroto [*Aufbruch*] enigmático de cercanía y lejanía, o de tomar conocimiento de la esencia y saber de la esencia es en donde Heidegger ubica la posibilidad de las grandes épocas históricas, ya que ellas "*llegaron a ser grandes y permanecieron grandes* porque tenían la fuerza de experimentar y soportar este alboroto, y esto es, quebrarse en él de manera que los fragmentos de esta quiebra no llegaron a ser otra cosa que sus obras y acciones esenciales" (Heidegger, 2008: 80).

Ahora bien, regresando a la introducción de la esencia como producción, queda claro que ésta no puede consistir en una captación de algo que está-ahí. Por ello, no se trata de pasar de la posibilidad de tomar conocimiento de la esencia al saber de la esencia como fundamentación, ya que, como señalamos aquí, se acreditaría algo por medio de algo ya dado de alguna manera. En este sentido, el posible conocimiento o saber de la esencia estaría ausente de fundamentación.

Para aclarar la aproximación al conocimiento de la esencia sin apelar a la ausencia de fundamento, Heidegger exige una mirada cuidadosa a la producción de la esencia. La mencionada caracterización de la esencia remite al qué-ser del ente en tanto aspecto que éste ofrece,- de este modo, lo que el ente es señala que todo ente ahí es visto a partir de lo avistado de antemano que lo configura: la *idea*. Es decir, se trata de un avistar de antemano o traer a la vista la esencia y tal traer es traducido por Heidegger de modo literal como una *producción*. Sin embargo, nuestro autor enfatiza que la producción remite a la captación de la esencia al sacar la esencia hacia afuera desde un estar desconocida y ocultada. La producción, entendida como este avistar de antemano, lo que hace es traer a la luz la esencia desde su respectiva lejanía oscurecida. No obstante, este traer a la luz es un ver particular que trae ante sí lo que debe ser avistado: "Es un ver que saca hacia fuera, no un simple mirar lo que pasa por el camino y está por ahí" (Heidegger, 2008: 82). Por ello Heidegger se refiere a este particular ver como *pro-ver* (ver productivo]. No se trata de un atenerse a algo, sino de un exponer [*Herausstellen*) el aspecto: "El filósofo es un pensador sólo si él es de este tipo de vidente y no un papamoscas, ni un calculador, ni un mero hablador" (Heidegger, 2008: 91].

De esta forma, el establecimiento platónico de la esencia no es algo fabricado ni encontrado de modo arbitrario, sino que tiene su origen propio y por ende le corresponde un modo correspondiente de "fundamentación". Ya que en este ámbito se lleva cabo la donación previa de algo, no es posible atenerse a un ente a partir del cual se diera una adecuación. Por ello Heidegger indica: "El pro-ver la esencia no es fundamentado, sino fundado, es decir, llevado a cabo de modo que se lleva a sí mismo sobre el fundamento que pone" (Heidegger, 2008: 84). Se trata, pues, de una fundación del fundamento,- es decir, se

trata del establecimiento de aquello que debe ser fundamento. Esto es para Heidegger lo que en griego fue pensado como *hypokeimenon hypothesis*, entendiendo a ésta como la *thesis* del *hypokeimenon*.

De esta forma queda claro que el conocimiento esencial no es ni una fundamentación ni está ausente de fundamento, sino que consiste en la puesta del fundamento. Así explica Heidegger el hecho de no encontrarse en Aristóteles una fundamentación para la esencia de la verdad como corrección del enunciado. A partir de ahí la pregunta guía remite a aquello que toma como fundamento la determinación esencial de la verdad como corrección. Para avanzar en esta dirección conviene recordar la diferencia ya indicada entre fundación y fundamentación. El pro-ver la esencia no admite fundamentación en tanto ésta se orienta por un atenerse delineado por la corrección. Así, el establecimiento de la esencia permanece infundamentable y, por ende, la verdad perteneciente a la captación de la esencia no es la corrección, sino lo que deja ver la producción misma, es decir, el sacar hacia afuera de lo ocultado hacia lo desocultado: "Lo desocultado se dice en griego *to alethés*, y el estar desocultado se dice en griego *alétheia*. Traducimos esto desde hace mucho tiempo como *ventas* y verdad. La 'verdad' de la captación esencial es, en términos griegos, el estar desocultado del qué-ser del ente. Pero el estar desocultado, el ser-avistado es en términos platónicos la idea" [Heidegger, 2008: 93].

En este sentido, el *pro-ver* el ente no significa otra cosa que encontrarlo en su estar desocultado. Así, la captación del ente consiste, como Heidegger señala, en un desocultar y la verdad como *alétheia* remite al carácter del ente como tal. Sabemos que la tesis de Heidegger consistirá en enfatizar que la verdad como corrección está fundada en la *alétheia*. De esta forma, lo orientador del conocimiento factual en el cual

nos atenemos a los entes se atiende él mismo al estar desocultado de los entes.

Pero precisamente ¿qué es lo que da fundamento a la verdad como corrección? La respuesta es la *alétheia*. Así, el estar desocultado del ente en tanto abierto constituye el fundamento de la posibilidad de la corrección. De este modo, la visión histórica del análisis heideggeriano conduce al señalamiento de que al ser provista la verdad como estar desocultado del ente, no se requería una fundamentación ni un preguntar al respecto. Por ello entonces la *alétheia* permaneció como lo ausente de preguntas y dio paso a la posibilidad de la corrección.

Tal acontecimiento indica que la fundación llevada a cabo no fue, en términos de Heidegger, una *fundación fundante* (*ergründen*), sino que la experiencia de la *alétheia* como esencia de la verdad fue tomada como fundamento de la corrección. Ocurrió lo que podríamos llamar una *fundación productiva* que soterró el acontecimiento mismo del fundar. De este modo los griegos no fundaron fundadamente la esencia misma de la *alétheia* y lo que obligó a la permanencia de ésta como ausente de preguntas.

Si esto ocurrió, como Heidegger destaca, en el pensamiento griego mismo, entonces las subsecuentes traducciones, especialmente la traducción latina de *alétheia* por *veritas* lo que hace es aprehender el acontecimiento ya acaecido en el pensar griego. Así lo deja ver Heidegger en la mencionada lección:

El saber esencial en torno a la *alétheia* no se perdió porque después haya sido traducida por *veritas*, *rectitudo* y verdad, interpretada como corrección del enunciado, sino a la inversa, esta traducción 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 en forma suficientemente poderosa (Heidegger, 2008: 107).

Lo señalado aquí se inserta en una meditación histórica y no en un cálculo historiográfico que piense estas tematizaciones como expresión de una pérdida. Sabemos que una descripción historiográfica remitiría a un modo de conocer; mientras que la meditación histórica busca penetrar en el sentido de lo acaecido y de lo acaeciente (Heidegger, 2008: 37). Lo histórico sería el modo en que se mantiene abierto el mundo del ser humano por ello no puede verse como la mera contraposición de lo actual a lo anterior.

CONCLUSIÓN

A la pregunta griega qué es el ente se respondió: el estar-desocultado. Sin embargo, esto no es un punto de llegada. Con esta respuesta el preguntar no se cancela: se inicia [Heidegger, 2008: 131]. La tarea de los griegos fue preguntar ¿qué es el ente? A partir de esta pregunta debe quedar claro por qué no pudieron haber preguntado por la *alétheia* misma (Heidegger, 2008: 136). Este impedimento fue la consumación al soportar el primer inicio. El carácter central del ente es la *aíetheia*. La *physis* recibe su determinación a partir de la *alétheia*. Si los griegos hubieran preguntado por la *alétheia*, entonces no se habrían mantenido en el camino de la pregunta "pues para mantenerse en la pregunta de qué es el ente, tuvieron que permanecer en el ámbito de eso que consuma este preguntar, a decir, en la respuesta *on, alétheia*, pues sólo así el ente como tal les estaba desocultado en su estabilidad, presencia, forma y límite" (Heidegger, 2008: 137).

De esta forma vemos que la inauguración misma del pensar en Grecia va acompañada del riesgo de su ocultamiento. En el origen pensante griego, los entes eran accesibles precisamente porque estaban al descubierto, porque

estaban desocultados [*alethés*]. No obstante, tal relación originaria será soterrada y la verdad como aquel ser arrancado del ocultamiento para abordar el ámbito del estar-desocultado de los entes quedará necesariamente en el olvido. Ahora el ente ya no será aquello que emerge en la lucha entre el estar oculto y su desocultamiento, pasará a ser simplemente lo manifiesto en la positividad del estar-ahí, y la verdad pasará a ser la adecuación o corrección con un ámbito —visto en torno al encuentro con las cosas. Lo —visto se constituye en fundamento y todo aquello que concuerde estará así fundamentado. Tal —visión sentará, pues, las bases para un despliegue en el pensar que hallará su plena exposición en la modernidad con la transformación de la —visión en calculabilidad. Así, lo —visto del origen de la metafísica como fundamento será ahora lo calculable.

La metafísica occidental, vista desde la perspectiva ontológica de Heidegger, no ha sido otra cosa que el despliegue de las posibilidades abiertas en el paso de la puesta del fundamento a la fundamentación. Es decir, del paso de la *alétheia* a la verdad como corrección. Esto ha sido la guía de los modos de presencia pensados en la tradición occidental. En el fondo han sido modos del soterramiento de la *alétheia* y por ende modos del abandono del ente por parte del ser, pensados como olvido del ser.

Con la transformación de la *alétheia* en corrección se transforma también la esencia del ser humano que de ser el receptor del ente pasa a ser el animal racional. Como vimos, esto no ocurre por la traducción, sino por lo ya preparado en la filosofía griega misma desde Platón. La *ratio* latina no hizo sino aprehender aquella interpretación prefigurada en donde la percepción y la reunión, *nous* y *logos*, ya eran pensados como *ratio*.

Matizando la tesis que deriva del planteamiento ontológico de la época de los *Aportes*, podríamos decir que la tra-

ducción latina fue fiel a lo aprehendido ya en la transformación pensante griega. No se trató, pues, de una incapacidad tanto como de la receptividad para captar lo ya acontecido y retenido para Occidente.

Si en primer lugar lo que aquí quería destacar remite al carácter ontológico de la verdad, en segundo lugar pretendía llamar la atención sobre aquello que nuestro querido Franco Volpi ya había hecho en alguno de sus escritos: profundizar en la relación de Heidegger con la filosofía romana. Evidentemente, lo aquí señalado busca indagar en tal dirección, pero como vio Volpi: "la filosofía romana todavía es -a pesar de las geniales simplificaciones heideggerianas- un continente por descubrir con riquezas que sería fatal ignorar" [Volpi, 2003: 92).

Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontohistórico del pensar meditativo*

La interpretación auténtica debe mostrar aquello que ya no se percibe en las palabras y que, sin embargo, éstas dicen. Para ello, la interpretación debe emplear necesariamente la violencia. Lo propio debe buscarse allí donde la interpretación científica ya no encuentra nada y donde ésta tacha de no-científico todo lo que sobrepasa su recinto.

HEIDEGGER [1993C: 148-S.)

Tres días antes de su muerte, Heidegger escribió unas palabras de saludo para la ceremonia de investidura de Bernhard Welte como ciudadano honorario de Mefikirch. Este saludo es lo último que Heidegger puso por escrito:⁵⁰

Que nos llene de alegría y vida este día festivo de homenaje.
Que un espíritu meditativo una a todos los participantes.

*La primera versión de este capítulo se publicó como "Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontohistórico del pensar meditativo", en Félix Duque [coordinador], *Heidegger. Sendas que vienen*, vol. 2, Madrid, Círculo de Bellas Artes/ Universidad Autónoma de Madrid, 2008, pp. 102-128.

⁵⁰Así lo señala el editor, Hermann Heidegger, del volumen 13 de la Gesamtausgabe [GA] de Martin Heidegger en la "procedencia de los textos" [Heidegger, 1983: 252).

Porque hace falta la meditación sobre la pregunta acerca de si puede haber "patria" [hogar] [Heimat], y de qué manera puede haberla, en esta era de civilización mundial mecanizada y uniforme (H:M:W.: 115).

Ahora, a más de 30 años de la muerte de Heidegger, su última preocupación sigue siendo vigente: nos encontramos en una era mecanizada y uniforme, en donde la pregunta por el habitar en tal constelación es vista como obviada. ¿Acaso la técnica contemporánea no ha logrado romper las limitaciones de lo no habitable y hacer todo habitable? ¿Acaso el ser humano no es capaz de habitar cualquier lugar, incluso más allá del planeta? Si el hombre contemporáneo, por un lado, ve todo como "hogar", entonces la pregunta sobre la manera en que hay hogar se muestra superflua y más bien es tachada de •provincianismo romántico. Por otra parte, nuestro supuesto habitar es cuestionado tanto frente a la devastación humana mediante guerras o las crisis ecológicas, como a partir de nuestra dependencia técnica del mundo. En este sentido, la inquietud del sabio en los *Feldweg-Gespräche* de Heidegger tiene completa actualidad: "Quizá el ser humano no está si quiera en casa en su casa" (Heidegger, 1995b: 37).⁵¹

¿Pero qué quiere decir Heidegger al referirse a habitar, estar en casa, en nuestro hogar? Ante todo debemos tener a la vista que con *habitar* nuestro autor no mienta un estar en algún lugar ejemplar, sino "[...] la forma en la que los seres humanos llevan a cabo, sobre la tierra y bajo el cielo, la caminata desde el nacimiento hasta la muerte" (Heidegger, 1983: 139). Así, si habitar señala la forma de la caminata del ser humano al existir, entonces la pregunta heideggeriana por el

⁵¹En este mismo texto el sabio añade que este no-estar-en-casa no debe ser motivo de miedo, sino precisamente de asombro, ya que "el miedo nubla la visión, mientras que el asombro la alumbrá".

habitar se centra ontológicamente en el modo del existir mismo y no en un determinado esquema de vida. En este sentido pueden ser urgentes las siguientes preguntas: ¿habitar significa acaso vivir en una neutralidad que nos lleva a ser indiferentes respecto a nuestro estar en el mundo? ¿Podemos ser sordos a los llamados de atención de aquello que acontece a los otros habitantes de nuestra casa, o a la casa misma? Para pensar la forma en que llevamos a cabo la caminata del existir, es decir, el habitar, ¿no será necesario atreverse a pensar primero la época contemporánea en la que nos encontramos?

A continuación trataremos de asombrarnos ante nuestro no-estar-en-casa y llevar a cabo un acercamiento a estas cuestiones a partir de una posible vía en la que Heidegger insistió, pero que todavía debe ser pensada a fondo y desglosada. Con ello me refiero al intento de pensar nuestro habitar contemporáneo en su carácter histórico; es decir, la pertenencia del habitar técnico a la historia del ser. Esto remite a la propia interpretación de Heidegger con respecto a su camino en la filosofía,- es decir, la autointerpretación [Heidegger II] que llevó a cabo de su primer planteamiento [Heidegger I].⁵²

Uno de los aspectos más difundidos de la filosofía del Heidegger tardío ha sido precisamente' la insistencia en esta línea de interrogación que él contempló bajo el título *técnica*. Como sabemos, Heidegger centró la pregunta por la técnica en la esencia de ésta. Sin embargo, esto es pasado por alto de manera apresurada y se tiende a pensar aquí en esencia como un determinado quid que subyace a toda manifestación, en este caso, técnica.

Desde antaño sabemos que preguntar por la esencia de algo es preguntar por aquello que lo determina de modo ge-

⁵² Sabemos que la caracterización de "Heidegger I y "Heidegger II" es la propuesta que lleva a cabo el jesuita W. Richardson y la cual es discutida con Heidegger mismo. Cfr. H:Richard.

neral. No obstante, la ontología fundamental dejó ver que en tal concepción se esconde una idea previa, no cuestionada. Uno de los grandes méritos de *Ser y tiempo* fue precisamente problematizar la independencia ontológica de un planteamiento tal acerca de la esencia. Ahí se buscó pensar el ser desde el tiempo, por lo que la esencia no podía ser aprehendida como algo atemporal y/o permanente. La esencia debía ser de corte temporal. Esto ya es anunciado en el tratado de 1927, pero concretado en los trabajos ulteriores.

De esta forma, ya en la autointerpretación en torno a *Ser y tiempo*, Heidegger divisa la posibilidad de pensar la esencia respecto a la historia.⁵³ Así, preguntar por la esencia de la técnica no busca cuestionar lo que abarca el concepto "técnica", sino retornar al fundamento de la misma. La pregunta por la esencia de la técnica es pues la pregunta por aquello en lo que ésta se arraiga o enraiza: es la pregunta por la manera en que ha sido fundamentada como tal.

Con todo, la complejidad de preguntar por la esencia de la técnica yace precisamente en algo que le pertenece intrínsecamente: un determinado peligro. En un mensaje de saludo para un congreso, redactado en 1974 nuestro autor señala esto de la siguiente forma: "La época de la civilización tecnológico-industrial alberga en sí un peligro que se incrementa y que ha sido muy poco pensado en su base: lo portador viviente de la poesía, de las artes, del pensar meditativo ya no es experimentado desde sí en su verdad hablante" (Heidegger, 1988c: 275).

La dificultad en pensar la esencia de la técnica radica en el peligro que ella misma contiene: un peligro que consiste en

⁵³En una carta dirigida a Elisabeth Blochmarm, Heidegger deja ver claramente que lleva a cabo una autointerpretación: "Provisionalmente estudio mis manuscritos; es decir, me leo a mí mismo y debo decir que es mucho más fructífero que otras lecturas tanto en sentido positivo como negativo [...]" (H: B., 18 de septiembre de 1932, 53).

no experimentar el poetizar ni el pensar en su verdad. Por este mismo carácter de la técnica y su peligro, parecería que estamos irremediablemente condenados a ser determinados por ella. Sin embargo, la técnica y el peligro que contiene poseen una proveniencia, y en ese provenir es precisamente donde Heidegger ve la posibilidad de desencubrir la esencia de la técnica. En este sentido, las viejas preguntas fundamentales de la metafísica no son una huida ante la era técnica; la discusión con la proveniencia metafísica "más bien trae ante la mirada de un pensar meditativo los rasgos ontológicos fundamentales de la civilización mundial tecnológico-científica" (Heidegger, 1988c: 275).

La discusión con las viejas preguntas fundamentales puede ser vista en dos sentidos: uno, de manera externa, en su pasado como consideración historiográfica; otro, de modo esencial, como meditación histórica. En la lección del semestre invernal de 1937/38, Heidegger señala la diferencia:

La palabra "histórico" [*geschichtlich*] quiere decir el acaecer [*Geschehen*], la historia [*Geschichte*] misma en cuanto ente. La palabra "historiográfico" quiere decir un modo de conocer. No hablamos de consideración histórica, sino que hablamos de meditación. Meditación [*Be-sinnung*] significa: penetrar en el sentido de lo acaecido, de la historia (Heidegger, 2008: 37).

Y más adelante indica: "Lo histórico no es lo pasado, tampoco lo presente, sino lo futuro, aquello que está puesto en la voluntad, en la expectativa, en la preocupación. Eso no se deja considerar, sino que debemos meditar al respecto" (Heidegger, 2008: 40).

Entonces, la pregunta por la técnica no significa que mediante ella podamos dirigirnos a una estructura universal que determine los elementos técnicos particulares. Pero aun si se lograra esquivar esta interpretación, quedaría todavía un ries-

go mayor que consiste en pensar el carácter histórico de la pregunta por la técnica solamente como un acercamiento historiográfico al pasado, ya que los reportes historiográficos no logran acceder al ámbito de fundamentación de la técnica. La exploración del pasado en términos historiográficos sería un tipo de conocimiento, y con ello no se accede al pensar desde el fundamento. Al modo de acceso acorde al acaecer, a lo histórico, Heidegger lo caracteriza como *meditación* [*Besinnung*].

La *meditación histórica* es, pues, la manera en que puede pensarse la esencia de algo; es decir, descubrir algo en su fundamento y eso significa pensar el modo en que se fundó como tal. La dificultad de pensar la técnica contemporánea se halla precisamente en el peligro mencionado que alberga: no experimentar siquiera el pensar en su verdad. La tendencia a datos y actualizaciones da a entender que esta meditación histórica sobre la técnica es superflua. Y precisamente en esta falta de necesidad se expresa el peligro característico que ella misma conlleva.

Sin embargo, si la piedad del pensar nos lleva a la posibilidad del preguntar, entonces la pregunta por la esencia de la técnica toma su justo camino en la dirección histórica de su fundamentación. Esto es, se hace necesaria la búsqueda en el carácter histórico-ontológico u ontohistórico de su fundamentación. Y esto significa entonces buscar en la metafísica occidental. Ése podría ser el horizonte para la pregunta por la técnica al que Heidegger se refiere en sus *Feldweg-Gespräche*: "Quizá nos falta siquiera todavía el horizonte dentro del cual solamente se puede plantear la pregunta por la esencia de la técnica" (Heidegger, 4995b: 20).

La pregunta por la esencia ligada al carácter ontohistórico del pensar aparece en los escritos de Heidegger a partir de la década de los treinta y conforma lo que múltiples interpretaciones han llamado el *giro* [*Kehre*] de la filosofía heideggeriana.

na.⁵⁴ Éste no es el lugar para llevar a cabo un exhaustivo análisis al respecto; sin embargo, una revisión cuidadosa de la *Kehre* da indicios de que tal propuesta no es intempestiva, más bien es una consecuencia de la ontología fundamental, ya que la propuesta ontohistórica en el fondo deja ver una aguda crítica a la perspectiva trascendental-horizontal de la ontología fundamental.⁵⁵ Esto es así en la medida en que en *Ser y tiempo* la pregunta por el sentido del ser en general se mostró como la pregunta por el tiempo originario, el cual podemos decir es la unión de la temporalidad del *Dasein* y del horizonte temporal perteneciente a ella, lo cual debía ser expuesto en *Tiempo y ser*. A partir de esto se podía entonces tematizar la verdad del ser. Esto lo lleva a cabo Heidegger en el pensar ontohistórico al insistir en la proveniencia misma del tiempo originario desde la verdad del ser, cuyo modo de darse es su historia [*Geschichte*], en sentido estricto, su envío-destino [*Geschick*].

Si entendemos la relación entre la ontología fundamental y el pensar ontohistórico, en donde Heidegger inicia la tematización del ser como Ereignis,⁵⁸ no como un mero fracaso,

⁵⁴Al respecto pueden consultarse los siguientes trabajos: A. Rosales (1984); J. Grondin (1987); E. Fraentzki (1985).

⁵⁵Evidentemente el problema de giro en la filosofía de Heidegger es más complejo. El halo de interpretaciones que van desde posiciones de ruptura (Löwith, Kisiel), continuidad armónica (M. Müller) y retorno (Gadamer) ha sido enriquecido con posturas de desglose (Rosales, Grondin), matiz (von Herrmann, Schweidler) o incluso negación (Thomä). Un trabajo exhaustivo sobre este asunto se halla en marcha, aquí sólo hago el señalamiento en torno a un posible hilo conductor al respecto.

⁵⁶En diversos textos Heidegger se refiere al término *Ereignis* y a su introducción. En el protocolo sobre *Tiempo y ser* (Heidegger, 1999b) se menciona que la conferencia *Tiempo y ser*, que tiene como propósito pensar al ser como Ereignis, fue interpretada en el sentido de que el predominio de dicho evento conduce a la desaparición del ser. Pero esta interpretación no concuerda con lo que en la conferencia se dice, esto es, que "el único propósito de ésta apunta a traer a la mirada al ser mismo como el Ereignis" (Heidegger, 1999b: 63). Además, en la misma conferencia y en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger

sino como consecuencia, entonces podemos evitar una serie de malentendidos que pretendieron, por un lado, interpretar la obra posterior de Heidegger (Heidegger II) como una época mítica o mística que se aleja de la fenomenología, incluso de la filosofía. Contra estas interpretaciones debemos señalar que con *Ereignis* Heidegger no pretende sugerir una nueva "época mítica" que deje de lado la tradición, ya que, como señala él mismo en los *Seminarios de Le Thor*, no hay una época histórica del *Ereignis*, sino más bien aquí se revela el carácter epocal del ser mismo (Heidegger, 1986: 367). A partir del *Ereignis* la historia del ser aparece precisamente como historia (Cfr. Leyte, 2005). Ésta solamente "[...] es el nombre para el intento de recolocar la verdad del ser en cuanto acontecimiento en la palabra del pensar [...]" (Heidegger, 1998: 5). Por eso en otro texto señala: "Lo *histórico* no significa la forma de aprehender ni explorar, sino el *acaecer mismo*" (Heidegger, 2008: 40).

Con historia [*Geschichte*] del ser no se mientan entonces momentos historiográficos en una sucesión cronológica. Por ello podemos entender el énfasis de Heidegger en no aprehen-

aclara que "el ser mismo nombra ya y casi por doquier al evento" (Heidegger, 2000a: 259. Anotación marginal 1ª.) En el mencionado protocolo el filósofo de Meßkirch indica la fecha en que el texto fue trabajado: "las referencias y nexos que constituyen la estructura esencial del evento (*Ereignis*) han sido elaborados entre 1936 y 1939" (Heidegger, 1999b: 63). Asimismo, en la primera anotación marginal a la *Carta sobre el humanismo* (1949) Heidegger indica: "lo 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. La carta habla todavía el lenguaje de la metafísica y ello de modo sabido y consciente, el otro lenguaje queda en un segundo plano". Más adelante, en el mismo texto, Heidegger hace referencia al pensar como pensar del ser y el primer sentido del genitivo refiere precisamente al *Ereignis*: "el pensar es del ser en la medida en que como evento del ser pertenece al ser", a esta frase Heidegger añade la siguiente anotación marginal: "sólo un guiño del lenguaje de la metafísica y que *Ereignis*, es desde 1936, la palabra conductora de mi pensar" (Heidegger, 2000a: 261).

der las épocas de la historia del ser como secciones de tiempo, sino como el rasgo fundamental del envío o destino [*Geschick*] del ser: el retenerse en sí a favor de la aprehensión del darse del ser respecto a lo percibido como ente. Esta retención es un ocultamiento que posibilita el descubrimiento del ente. Sin embargo, como atestigua precisamente la tradición filosófica occidental, el ocultamiento no fue absoluto, sino que ha habido destellos de desocultamiento. Este ocultamiento/desocultamiento del ser a favor del ente es para Heidegger precisamente lo que funda la posibilidad de una tematización cronológico-historiográfica.

Los análisis del Heidegger II, como gustaba decir Richardson, buscan aclarar el carácter aconteciente del ser y el hecho de que con el *Ereignis* la historia del ser aparezca precisamente como historia. Esto es posible en tanto *hay o se da* [*es gibt*] ser en el sentido de dejar-ser al ente. Que haya ser significa que deja ser, pero este dejar es un dar que se oculta y sustrae en su dación. La dejadez y dación se sustraen a favor de la presencia del ente. Pensar el ser como *Ereignis* significa enfatizar el dejar y no la presencia ni lo presenciado. Al dejar-ser, al acontecer, se retiene el dejar para dar lugar a la presencia del ente. Y este retener lo tematiza Heidegger etimológicamente como *epoché*, como época: "Las diversas épocas de la historia del ser -el sustraerse del ser en su envío/destino diverso [...] - son las épocas de los diversos modos en los cuales es enviada la *presencia* [*Anwesenheit*] al hombre occidental" (Heidegger, 1986: 367).

En un texto anterior a los *Seminarios de Le Thor*, de donde proviene la última cita, Heidegger ya había señalado una diferencia central entre el pensar ontohistórico, como han traducido Rivera y Duque el *seinsgeschichtliches Denken*, y la filosofía como metafísica. La metafísica sería un representar que fundamenta, ya que a partir de Aristóteles la filosofía ha pen-

sado el ser del ente como fundamento [*Grund*]. El fundamento es aquello desde donde algo es lo que es y cómo es. En este sentido, señala Heidegger lo siguiente: "Como fundamento, el ser trae al ente a su estar presente: el fundamento se muestra como presencia" [Heidegger, 1999b: 77-s.]. Por ello en otro lugar dirá que la metafísica se entiende como "ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que finalmente le pide explicaciones" (Heidegger, 1988c: 127).

En la *Introducción a ¿Qué es metafísica?* nuestro autor se refiere a ello al indicar que el otro pensar, el pensar ontohistórico, consiste en retornar al fundamento de la metafísica (Heidegger, 2000a: 301). Esto ya lo había señalado en los *Aportes a la filosofía* de la siguiente forma: "Pero para el pensar en tránsito no se trata de una 'oposición' a la 'metafísica', a través de lo cual precisamente sería ella respuesta de modo nuevo, sino de una superación de la metafísica desde su fundamento" (Heidegger, 2003c: 148). El pensar ontohistórico, el pensar del *Ereignis*, como tránsito del pensar metafísico al pensar de la verdad del ser señala, pues, la necesidad de superar la metafísica desde su fundamento, de retornar a su fundamento. Pero ¿no acaso Heidegger mismo ha ubicado el representar que fundamenta o ese fundar que da cuenta del fundamento como un rasgo determinante de la metafísica occidental? ¿Retornar al fundamento de la metafísica no sería nuevamente hacer metafísica? ¿En qué sentido se habla aquí de superación?

Una amplia gama de interpretaciones sobre el Heidegger tardío se mueven todavía en el marco de una línea interpretativa de corte moderno que sólo ve lo fundado a partir del fundamento; es decir, lo presente a partir de la presencia. Pero precisamente la dirección del preguntar ontohistórico busca señalar el no-fundamento, el abismo [*Abgrund*] de la presencia y de lo presente. Si el fundamento ha sido pensado como pre-

sencia, el regreso a la presencia a partir de lo no-dado, de lo oculto en el darse, constituye la posibilidad de pensar el ser en su acontecer histórico. El cambio del fundamento (*Grund*) al abismo [*Abgrund*] es el cambio de la *thesis*, de lo puesto como fundamento, al salto (*Sprung*) del abismo en el otro inicio del pensar. Como señala Heidegger en *La proposición de identidad*, el salto sería en primer lugar "alejarse de la idea usual de ser humano como animal racional y como sujeto para un objeto, alejarse del ser como fundamento del ente" (Heidegger, 1994a: 122).

Sin embargo, el pase [*Zuspiel*] de lo puesto como fundamento al salto al abismo del otro pensar requiere una indicación que evite un punto de partida arbitrario. En un texto de 1937, época de redacción de los *Aportes a la filosofía*, Heidegger subraya la importancia de las configuraciones epocales de la metafísica como aquella huella que posibilita remitirnos a la pregunta abismal por el ser en cuanto *Ereignis*, ya que la indicación para ello "sólo puede venir desde aquello que nos porta y conduce históricamente, desde el modo como la verdad del ser atraviesa la historia occidental" [Heidegger, 2003d: 8].

Las épocas de la metafísica no son entonces meros momentos aislados de la tradición, sino modos en los que se ha retenido el acontecer mismo a favor de la presencia del ente. Las preguntas por el ser que han guiado la tradición muestran un modo de *conducción* del ser humano respecto a lo que se abre y cómo se abre en la existencia. Nuestro término "conducción" proviene de *ducere* y me parece que algunos derivados de este verbo latino pueden señalarnos el fenómeno que Heidegger pensó con apoyo del *stellen* alemán (Cfr. Heidegger, 1994a: 124). Veamos esto.

Por su facticidad el ser humano sólo existe en tanto interpelado. En *La pregunta por la técnica* lo señala Heidegger de la siguiente manera: "Dondequiera que el hombre abra sus ojos

y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado a lo desocultado" (Heidegger, 2000d: 19; 994b: 21). Al estar el ser humano en lo desocultado descubre lo presente; al envío del desocultamiento *corresponde* pues el ser humano, y eso significa que por su facticidad el descubrir es histórico. Por ello la facticidad se atestigua, como lo señala en el número 122 de *Aportes a la filosofía*, en los acaecimientos fundamentales de la oculta historia del ser:

El proyecto arrojado es la ejecución del proyecto de la verdad del ser en el sentido del ingreso a lo abierto, de modo que el arrojador del proyecto se experimenta como arrojado, es decir, acaecido-apropiadamente a través del ser. La inauguración a través del proyecto es sólo tal cuando sucede como experiencia del estar arrojado y con ello de la pertenencia al ser. [...] Pero el estar arrojado se atestigua, y se atestigua sólo en los acaecimientos fundamentales de la oculta historia del ser y a saber para nosotros sobre todo en la indigencia [*Not*] del abandono del ser y en la necesidad de decisión (Heidegger, 2003C: 197).

Estos acaecimientos fundamentales constituyen la metafísica en tanto representar fundamentador del ser como presencia. Sin embargo, pensar ontohistóricamente significa penetrar en la meditación histórica de la presencia. De esta forma ya no es un pensar fundamentador, sino abismal. Lo abismal descubre el carácter fundamentador en el que se ha dado la metafísica occidental.

Una forma inicial de fundamentación, es decir, de traer a la presencia, es señalada por Heidegger como *producción*. El término *Herstellen* es la traducción heideggeriana de la *téchne* griega, ya que por un lado señala el movimiento desde lo

oculto a lo patente (her) y a la vez el hecho de traer algo a la presencia que antes no estaba presente (stellen). Nuestro término *producción* en un sentido original significa precisamente *hacer salir*. Con *Herstellen* o *producción* no se debe pensar, en primera instancia, en manufacturar o hacer, sino en "saber" (Heidegger, 1995b: 14). En *La pregunta por la técnica*, Heidegger se apoya en Platón y traduce del Banquete lo siguiente: "todo dar-lugar a que algo vaya y proceda desde lo no-presente a la presencia, es *poiesis*, es producir".⁵⁷ La fundamentación o el presenciar de la producción es pensada por Heidegger respecto a las *aitia* griegas. Para que algo llegue a la presencia ocurre una congregación de las causas, material, formal, eficiente y final que dan lugar a algo. La determinación presencial de un ente en la producción es posibilitada por la causalidad congregante. Y a la vez lo causado se halla en relación con lo efectuado, de modo que el nexo causa-efecto determina un movimiento epocal de fundamentación en la metafísica occidental.

A partir de ahí se pensó también lo tematizado bajo del nombre "dios". Como señala von Herrmann, lo divino de Dios se apoya en el pensar ontológico de la causalidad en tanto Dios es visto como la causa más elevada y todopoderosa, en tanto causa *efficiens*-, asimismo, es determinado como la primera causa, *prima causa*, cuyo fundamento de ser se halla en sí mismo en tanto *causa sui* (Cfr. von Herrmann, 2005: 6). De ahí que la determinación de la presencia se apoye en tal determinación de Dios. Por ello Heidegger señala que "[...] para la Edad Media, lo ente es el *ens creatum*, aquello creado por un dios creador personal en su calidad de causa suprema" [Heidegger, 2000e: 74).

⁵⁷Platón, Banquete, 205 b. Citado por Heidegger en "Die Frage nach der Technik" publicado en Heidegger, 2000d: 12, 2003e: 119.

En la modernidad ocurre un giro con respecto al fundamentar, ya que la presencia de lo que es no está determinada ya por la congregación de las *aitia* ni por la conducción de una causa *prima*, sino que lo contrapuesto a mí, ahora en tanto sujeto, es objetado hacia el sujeto de modo que la presencia se constituye en re-presentación. La conducción representacional de la modernidad puede ser pensada como *inducción* en tanto es un guiar-hacia que se sustenta en una oposición subjetiva. En *La época de la imagen del mundo*, Heidegger expresa esto de la siguiente manera: "Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una representación [*Vorstellung*] cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él" [Heidegger, 2000e: 72].

Así como el fundamental medieval hunde sus raíces en el presenciar productivo, así la época técnica contemporánea se entiende en su esencia histórica solamente a partir de la modernidad. Incluso en algún momento Heidegger señalará que la época contemporánea no inicia nada nuevo, más bien "[...] cumple en su extremo lo antiguo, lo ya delineado de la modernidad" (Heidegger, 1985: 253).

En la serie de conferencias de Bremen de 1949, Heidegger piensa la relación epocal de la época técnica respecto de la modernidad. Lo determinante no es lo que esperamos que ocurra respecto al desarrollo tecnológico, la clonación o las bombas, sino lo que ya ha ocurrido: la desaparición de las cosas, tal como lo señala en *Das Ding*. La desaparición no es un simple no-estar; sería cuestionable, ya que siempre tenemos que ver con cosas en nuestro trato cotidiano técnico. ¿Cómo entender, pues, esta desaparición que se hace expresa en la época técnica contemporánea? En la conferencia *Das Gestell* da una indicación importante: "Cuando lo presente llega a ser lo o-puesto (objetual] del representar, entonces se prepara ya,

aunque de manera desapercibida, el dominio de ausencia de distancia" [Heidegger, 1994a: 25]. Lo antepuesto como objetual en la representación moderna posibilita, en cierta forma, lo indiferente de lo sin distancia en la época técnica contemporánea, en donde la conducción presencial, la fundamentación del ente ya no es -ducción o in-ducción, sino -ducción. Para esta lectura nos apoyamos en el escrito-respuesta de Heidegger a Ernst Jünger:

En el escrito *Sobre la línea* menciona usted como una característica fundamental de las corrientes nihilistas "la reducción": "La abundancia se agota: el hombre se siente como explotado en múltiples relaciones y no sólo económicas" [...] ¿Qué dice esto sino que el movimiento hacia un "siempre-menos" en plenitud y originariedad dentro del ente en totalidad...? [Heidegger, 1994c: 110].

La reducción no es una desaparición; es ese siempre menos en plenitud y originariedad del ente en totalidad, que conduce a una economía del pensar y vivir. De esta forma, el aire puede ser visto como *fuelle* de vida, los campos como fuente de minerales, el río como *iuente* de energía, el ser humano como *recurso* humano, etcétera. El ente en tanto reducido ya no es ni siquiera algo para la representación, es algo para la reservación, algo en tanto despensa disponible. La reserva del ente no tiene carácter de oposición como en el representar moderno, sino de provocación, desafío. Se obliga al ente a tomar una determinada figura, a jugar un papel determinado.

El ente nos hace frente sobre la base del descubrimiento previo de su ser como constancia, de él podemos disponer como ente, pero sobre el estar al descubierto en que se muestra o se sustrae lo real no dispone, el ser humano. El desencubrir desafiante no es posible si el hombre mismo no

es ya desafiado; el hombre es ya desafiado a exigir y a desafiar la energía escondida en la naturaleza. De esta forma, como Heidegger señala en *Serenidad*, "la naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina" (Heidegger, 2000f: 523).

A este determinar reductivo Heidegger le dará el nombre de *conducto* [Gestell]⁵⁸ con lo que busca señalar el carácter congregante de aquello que se coloca como presente y guía la técnica contemporánea. En el *conducto* la presencia de lo presente llega a ser constante, ya no obstante. En el *conducto* ocurre el dominio de la técnica, la cual *re-duce*, no produce ni *induce* la presencia de lo presente. La presencia es reducida, incluyendo la esencia del ser humano. En el destino contemporáneo el ser humano ha pasado de la época de la representación de la objetualidad a la de la reservación de lo constante.

Vivir en la presencia reducida del *conducto* lleva a una relación con los entes, en donde el ente es constante. Su presencia es asegurada de alguna forma para no dar lugar a algo fuera de lo ya calculado previamente. De esta forma nuestra vida se facilita en cierto sentido al tender cada vez más a una economía del pensar y del vivir. Ontológicamente visto, la diferencia entre las sociedades llamadas "desarrolladas" y las otras se halla en parte en el nivel de mediación que ocupa la técnica contemporánea. Mientras más mediación técnica, hay más reducción en todos los sentidos, entre otras cosas, hay menos "relaciones humanas". Los rasgos humanos que no entran en el proyecto reductivo del *conducto* contemporáneo,

⁵⁸Soy consciente de lo atrevido y problemático de traducir *Gestell* por *conducto*; sin embargo, considero que así como Heidegger descubre en alemán una expresión que congrega los otros modos de fundamentarse la presencia del ente mediante los derivados de *stellen*, así nosotros debemos atrevernos a pensar en español tal fenómeno. Los derivados de *ducere* tales como *conducto*, *producción*, *inducción*, *reducción*, etcétera, ofrecen tal posibilidad.

como los afectos,⁵⁹ deben ser controlados para así asegurar la nivelación y neutralidad que busca el proceso técnico. Mediante la uniformidad, la indiferencia, el almacenamiento y la reemplazabilidad que exige el conducto contemporáneo se busca hacer de lado todo lo que pudiese obstaculizar el proceso reductor. De esta forma se anuncia triunfalmente una relación controlada del ente como nunca se había dado.

Pero el conducto no es solamente un modo de desocultamiento respecto a la presencia del ente. El *con-* (Ge-) del término *conducto* [*Gestell*] busca señalar el carácter congregante que incluye. Pero ¿qué congrega? En *La pregunta por la técnica* Heidegger señala que el conducto "es el más extremado peligro, no sólo para la esencia del hombre, sino también para todo desocultar en cuanto tal" (Heidegger, 2003e: 143). El *conducto* no es solamente un modo de la presencia del ente, a saber, la presencia reducida,- también es un modo de desocultamiento en donde el desocultamiento mismo es reducido o busca ser reducido. De esta forma el *conducto* no es sólo algo que tenga que ver con el mero presente ya que las épocas mismas del desocultamiento son niveladas. Muestra de ello es el carácter intercambiable que adquieren los términos con los que se han nombrado fenómenos en las diversas épocas metafísicas. Todo esto señala el carácter planetario y omniabarcante del *conducto*.

Sin embargo aquí regresamos a nuestro asunto introductorio: mediante el conducto el ser humano podría sentirse en casa en todo lugar. La extrema nivelación que posibilita el carácter constante de los entes hace que no se extrañe nada. Se tiende a tener lo mismo en todo lugar. Las cosas del mundo

⁵⁹En el sentido al que se refiere Heidegger en *Nietzsche I* ("La voluntad como afecto, pasión y sentimiento") como un "estar fuera de sí". El conducto en tanto congregante exige que todo esté "dentro de sí" [cf. Xolocotzi; 2007a, Duque, 2002].

técnico son descubiertas como aquello que "por doquiera se establece que tiene que estar en todas partes" (Heidegger, 2003e: 125), y pese a ello se mantiene latente la posibilidad del extrañamiento. Aun cuando el conducto nos ubica en una presencia reducida, el ámbito afectivo nos saca cada vez de él y abre la posibilidad del extrañamiento, y con ello la posibilidad de preguntar por nuestro habitar.

A partir de lo que hemos delineado aquí podemos ver que el no extrañamiento, la ausencia de nostalgia respecto a nuestra relación con las cosas en la época técnica contemporánea no es azar ni asunto que dependa solamente del ser humano. Tampoco es una pregunta de moda planteada por el Heidegger tardío. Más bien la época contemporánea hunde sus raíces en el retraimiento de aquello que posibilita la estancia del ser humano. La caminata en la que se lleva a cabo la existencia es una caminata histórica que se entiende como tal sólo a partir de una meditación que retorna a su fundamento. Y esto a su vez sólo es posible mediante un salto que cuestione radicalmente la estancia del ser humano en el mundo como *animal racional*. Como sabemos, éste fue el gran intento de *Ser y tiempo*.⁶⁰ Continuar en ese camino significa no sólo despegarse de una interpretación metafísica del ser humano y del ser, sino insertarse en el carácter ontológico del pensar, lo que puede dar guiños para entender qué significa habitar en una época como ésta en la que nos ha tocado vivir.

Lo determinante de retomar el carácter histórico de la técnica contemporánea se halla en el camino que se abre hacia su fundamentación misma, ahora ya de carácter abismal, y que *supera* con ello una mera consideración metafísica

⁶⁰La posibilidad de pensar al ser humano en su facticidad y no ya como animal racional fue lo que marcó el inicio del pensar de Martin Heidegger. Al respecto puede consultarse Xolocotzi, 2004; Rodríguez, 1997; Berciano, 2001 y Escudero, 2010.

que sólo dé vueltas historiográficas sobre sí. Desde la muerte de Heidegger, el desarrollo de la técnica no ha hecho sino confirmar su aguda visión. Quizá Heidegger no fue el primero ni el único en tratar de pensar la esencia de la técnica, pero indudablemente logró como nadie vislumbrar esta esencia en términos históricos. Si ahora más que nunca estamos inmersos en la técnica planetaria, entonces tal vez también ahora se hace más urgente la necesidad de pensar el carácter histórico de tal esencia. Sólo así podremos acercarnos a la vez a la posibilidad de pensar nuestro habitar contemporáneo. Y esto, como hemos intentado señalar aquí, sólo se logrará al insertarnos en el carácter ontológico del pensar meditativo. Es la tarea que nos compete en tanto caminantes del existir y es el impulso pensante que nos ha legado el pensador de Meßkirch: "Los caminos del pensar-para los que, aun cuando lo pasado siga siendo pasado, no obstante, viniendo, queda como algo que sigue estando en lo sido- esperan a que, en algún momento, los que piensan anden por ellos" [Heidegger, 1994b: 7].

De camino al diálogo. Sobre | concepción del lenguaje en el pensar ontohistórico

Hemos visto que cuando Kant trata de explicar el concepto existencial de mundo, es decir, cuando trata de caracterizar su significado en términos más bien filosóficos, habla del "Juego de la vida". Y al recurrir a esa expresión, Kant no hace sino recurrir a una forma habitual de hablar, y en estas formas de hablar, si tenemos un oído suficientemente aguzado, se oculta siempre filosofía, aunque la filosofía esté en ellas todavía cautiva. Y, ciertamente, no podría ser de otro modo si el filosofar, como hemos dicho, pertenece a la esencia del Dasein y éste se expresa en el lenguaje, aunque sólo sea acerca de lo cotidiano.

HEIDEGGER (1999a: 322,
traducción modificada)

INTRODUCCIÓN

Como han destacado Bernet y otros investigadores, lo propio de la irrupción de la fenomenología husserliana en las *Investigaciones lógicas* fue tematizar la correlación entre la experiencia viva, la donación de las cosas mismas y la mediación de tal relación a través de las significaciones lingüísticas. La

irreductibilidad de estas dimensiones a una sola de ellas será lo propio de la fenomenología emergente, especialmente frente a las simplificaciones psicologistas o logicistas. La lectura de las *Investigaciones lógicas* nos lleva a concluir que el fenómeno no se encuentra en una de estas dimensiones, sino en el entramado de ellas; es decir, en la copertenencia de conciencia, cosa y lenguaje.

Martin Heidegger, al apropiarse del modo de ver fenomenológico de su maestro Husserl, transforma a su vez este entramado tridimensional. Pese a las modificaciones del camino, Heidegger mantendrá a lo largo de su obra este apego al entramado tridimensional en donde el lenguaje es determinante. Por ello, éste no es simplemente un tema o problema; es más bien un aspecto central para el trabajo fenomenológico, tanto en la propuesta husserliana como en la heideggeriana.

Sin embargo, sabemos que los caminos de un pensador no siempre son lineales y homogéneos. La obra de Heidegger se caracteriza precisamente por los múltiples intentos de avance en donde las vías quedaron simplemente señaladas. Los 102 volúmenes de su *Gesamtausgabe* son todo menos una propuesta lineal y/o sistemática. Pese a ello, hay múltiples elementos para diferenciar dos grandes veredas en su camino de pensar: la ontología fundamental, que abarcaría su inicio fenomenológico por lo menos desde 4919 y se extendería hasta las lecciones que complementan *Ser y tiempo* -es decir, hasta 1929-; y por otra parte, el planteamiento ontohistórico del ser, cuyos inicios pensantes remiten a 1930. Ahí tendríamos lo que diversas interpretaciones han llamado el "giro" [*Kehre*] de Martin Heidegger. Él mismo así lo admitía, por ejemplo, en lo que escribe a Clemens von Podewils en 1950: "Pero no requiero -como desde 1930, el año crítico de mi pensar- calma para la concentración y la meditación de modo tan decisivo" (H:Pod., 4 de julio de 1956).

El lenguaje será para Heidegger una dimensión que atraviesa ambas estaciones de su propuesta filosófica. Por eso mismo no se trata meramente de un asunto del "segundo Heidegger", ya que lo trabajado en el primero dejará, como también en las otras dimensiones, cabos sueltos que serán abordados con mayor insistencia en su trabajo tardío.

A continuación bosquejaré elementos centrales planteados por Heidegger en su primer momento para posteriormente divisar algunos aspectos del camino que toma su obra tardía.

EL LENGUAJE Y EL HABLA

La tematización del lenguaje en *Ser y tiempo* no aparece explícitamente al inicio de la obra, sino después del § 30, concretamente en el § 34. Esta tematización se hace necesaria al abordar Heidegger en párrafos anteriores la remisión al lenguaje a partir del carácter comunicador del enunciado. La "tardía" introducción del análisis del lenguaje (§ 34] deja ver la intrínseca relación con los modos de apertura de ser a los que Heidegger dedica el quinto capítulo del libro. De hecho, el lenguaje, al tener sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del *Dasein*, será cooriginario con la disposición afectiva y el comprender.

El despliegue del carácter ontológico del lenguaje en *Ser y tiempo* ha sido revisado de múltiples formas a lo largo de varios decenios. No obstante, a partir de la publicación de la *Gesamtausgabe* y, por ende, de la obtención de un amplio panorama en torno a los hilos conductores trabajados por Heidegger, podemos destacar simplemente dos aspectos: 1) Que la tematización en torno al lenguaje en *Ser y tiempo*, allende las primeras impresiones que argumentaban a favor de un rompimiento con la obra tardía, contiene una serie de elementos

que abrirán perspectivas en trabajos posteriores del mismo Heidegger. 2) Más allá de la "autonomía" adjudicada, por los primeros intérpretes, a la esencia del lenguaje como un existencial junto con la comprensión y la disposición afectiva, ahora se deja ver su carácter articulador en torno a los existenciales mencionados.

Los análisis provenientes del desarrollo de la comprensión en interpretación del § 32 dejaron ver la posibilidad de un ámbito *antepredicativo* [*vorpradikativ*). Ahí Heidegger indicaba que "toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante" (Heidegger, 2003a: 168]. En primer lugar, y así ha sido interpretado frecuentemente, parecería que Heidegger abre la posibilidad de un ámbito prelingüístico a partir de la señalada estructura comprendedora del cómo hermenéutico y de su carácter derivado en el cómo apofántico. El despliegue llevado a cabo en el § 33 en torno al enunciado "en cuanto modo derivado de la interpretación" parecería confirmar la dirección de tal tematización. Sin embargo, una lectura cuidadosa del conjunto de estos párrafos nos llevará a cuestionar si acaso el ámbito antepredicativo, al que Heidegger refiere, debe ser pensado de entrada como un ámbito prelingüístico. Una cita determinante para precisar la tesis central de Heidegger es la siguiente:

El enunciado no es un comportamiento en el aire que por sí mismo pudiera abrir primariamente el ente, sino que se mueve ya siempre sobre la base del estar-en-el-mundo. Lo que antes se mostró en relación al conocimiento del mundo no es menos valedero del enunciado. El enunciado necesita del haber previo de algo abierto, que será mostrado en la forma de la determinación [...] El modo originario como se lleva a cabo la interpretación no consiste en la proposición enunciativa teórica, sino en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se deja de lado o se cambia la herramienta in-

apropiada "sin decir una sola palabra". De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación (Heidegger, 2003a: 175-s.).

La crítica a la idea de enunciado y lenguaje aquí referidos es consecuente con el despliegue que Heidegger ha llevado a cabo desde el primer capítulo de *Ser y tiempo*, ya que la dimensión ontológica que ahí se dejó ver es que en el trato cotidiano no ocurre de entrada un descubrimiento del ente en cuanto algo que está ahí presente, sino un descubrimiento pragmático en su uso como útil. Esta dimensión, que se ha mantenido oculta para la interpretación ontológica de la tradición, ha condicionado también la aprehensión del lenguaje. Así, para Heidegger, la ontología de la presencia ha determinado una idea de lenguaje que corresponde al esquema del estar-ahí de las cosas.⁶¹

Esto deja ver entonces que la remisión de Heidegger a un ámbito antepredicativo no se dirige necesariamente a un ámbito antelingüístico o prelingüístico, remite más bien a aquello que se halla antes del enunciado. A partir del despliegue del ámbito preteorético quedaría claro que el lenguaje no puede quedar reducido a las posibilidades del enunciado teorético, ya que hay otras "proposiciones" circunspectivas en donde, al igual que las teoréticas, "Tiene su 'origen' [...] en la interpretación circunspectiva" [Heidegger, 1997: 177).

⁶¹Será en el § 68 de *Ser y tiempo* cuando Heidegger haga expresa la condición de un análisis detallado del habla en tanto esencia del lenguaje a partir de sus posibilidades ontológicas: "Pero, puesto que el habla discurre siempre acerca del ente, aunque no lo haga primaria ni preponderantemente en el sentido del enunciado teorético, el análisis de la constitución tempórea del habla y la explicación de los caracteres tempóreos de las estructuras del lenguaje sólo podrán emprenderse cuando el problema de la conexión fundamental de ser y verdad haya sido desarrollado desde la problemática de la temporeidad". [Heidegger, 2003a: 364, traducción modificada.)

Para evitar la posibilidad de atribuir a la analítica existencial del *Dasein* un campo ajeno al lenguaje, Heidegger lleva a cabo la famosa diferencia entre lenguaje y habla o discurso [Rede].⁶² Esta diferencia muestra, por un lado, el énfasis en la necesaria apertura lingüística del mundo como guía en la propuesta heideggeriana y, por otro, con base en párrafos posteriores [Cfr. § 65-ss.], el carácter articulador del habla en los otros modos de apertura: "La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo *se expresa como habla*" [Heidegger, 2003a: 179].

A partir de esta última cita podemos afirmar que el habla en tanto esencia del lenguaje, en sentido estricto, no constituye un tercer existencial junto a la comprensión y la disposición afectiva; su cooriginariedad consiste más bien en ser la articulación "significante" de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo que, como sabemos, se lleva a cabo como comprender afectivo en medio de entes.

Para contrastar su propuesta con la idea conductora del lenguaje que determinó a gran parte de la tradición metafísica, Heidegger destaca las estructuras centrales del habla, a decir: 1) El sobre-qué del habla. 2) Lo discursivamente dicho en cuanto tal. 3) La comunicación. 4) La notificación (Heidegger, 2003a: 181).

⁶²Gaos tradujo *Rede* por "habla", mientras que Rivera lo vierte como "discurso". La justificación que da este último es que, respectivamente, las raíces latina indoeuropea *reor* y ar- (Cfr. Heidegger, 2003a: 474) remiten a una idea de articulación. Como se verá a lo largo del § 34, el lenguaje, visto ontológicamente, será precisamente aquello que articule lo comprendido afectivamente en el estar-en-medio de entes. A pesar de esta bien fundada justificación de la traducción llevada a cabo por Rivera, considero que "discurso" frecuentemente puede ser visto sólo respecto del transcurrir de lo articulado y no en todas las dimensiones que abarca. Sin embargo, podemos decir que el lenguaje, como manifestación óptica de lo articulado, es hablado. Por ello considero que la propuesta de traducción de Gaos sigue siendo vigente. De cualquier forma, sabemos que toda traducción corre el riesgo de ser malinterpretada si se aleja del contexto de su comprensibilidad.

A partir del carácter de copertenencia de estos momentos, se abre la revisión de las interpretaciones unilaterales heredadas. La crítica central se halla en el hecho de que el lenguaje ha sido aprehendido casi exclusivamente a partir del contenido preposicional de los enunciados, mientras que el ámbito dialógico y expresivo ha sido dejado de lado. Se entiende, entonces, que la tarea de una "liberación de la gramática respecto de la lógica" [Heidegger, 2003a: 184) a la que Heidegger refiere, no busca abolir la lógica, sino el predominio de la idea derivada de lenguaje en la que se movió gran parte de la tradición occidental.

De esta manera, la tematización del lenguaje y su esencia no parte de presupuestos incuestionados en torno a la determinación del lenguaje, sino que se sustenta en el carácter de apertura del *Dasein*. Por todo el trabajo "destructor" en torno a las ideas petrificadas sobre el lenguaje, la tematización de la esencia del lenguaje, desplegada aquí por Heidegger, queda plasmada de modo programático. Sin embargo, como sabemos, será algo que nuestro autor destacará en gran parte de su obra posterior.

APROXIMACIONES AL LENGUAJE EN EL PENSAR ONTOHISTÓRICO

La obra posterior a *Ser y tiempo* reviste cierta complejidad. Mientras que la ontología fundamental encontró en el libro de 1927 su unidad y núcleo, la obra del así llamado "segundo Heidegger" consta tanto de textos publicados y lecciones, como de manuscritos personales que Heidegger no pensaba publicar. Pero justamente lo difundido de su pensar; es decir, lo publicado y las lecciones, se nutren de lo redactado en esos manuscritos.

Será precisamente a partir de 1930 cuando Heidegger inicie paulatinamente su giro en el pensar. Tal unidad pensan-

te la hallamos publicada desde 1989 en *Aportes a la filosofía*. No obstante, las diversas dimensiones ahí comprendidas habrían sido publicadas de diversos modos en conferencias y tratados. Ampliamente conocidos fueron los textos de Heidegger sobre la técnica, sobre el habitar o sobre el habla de la década de los cincuenta. Se pensaba que ésas eran las temáticas últimas en la obra de Heidegger.

La publicación de la *Gesamtausgabe*, y concretamente de las lecciones y esos "tratados esotéricos", ha abierto perspectivas de interpretación en donde queda clara la continuación pensante de dimensiones como las del lenguaje.

A partir de lo conocido en la obra divulgada, se asociaba el lenguaje a una dimensión estrictamente poética y parecía que en ello concluía la esencia del lenguaje en el Heidegger tardío. Por ello quizá se dejaba de lado el carácter filosófico para aprehenderlo como poesía. Asimismo, la vía de este pensar ontohistórico era vista como "mística" o "mítica".

Con todo, no se trata ni de una mezcla de filosofía y poesía, ni de un olvido de la dimensión fenomenológica en la correspondencia de dimensiones inicialmente señalada. Se trata más bien de la radicalización de una vía en la que se pensó tal correlación y que Heidegger cuestionará como trascendencia y horizonte.

Así, Heidegger considerará la ontología fundamental como un paso necesario que irónicamente se devela en el pensar ontohistórico como algo que no es ontología y que no se apoya en un fundamento. Esto es así porque la ontología como tal no se separará de la determinación del ser como presencia, mientras que la pregunta por el ser estará entendida precisamente desde su carácter temporal. Por ello, como sabemos, el título del tratado de 1927 no busca nombrar dos problemas, sino develar el *ser* como *tiempo*. Si la ontología ha pensado al ser como mero estar-ahí, como presencia independiente del tiempo, entonces eso ha constituido el fundamento de todo

ente, y tal fundamentación ha ido de la mano de la pregunta por el ser en cuanto ontología.

Si el pensar ontohistórico asume la consecuencia central de abordar el ser como tiempo; no puede sostenerse algo así como el fundamento que daba sentido a la dimensión trascendental-horizontal del primer abordaje. Por ello, la vía regia que Heidegger divisa es la dimensión histórica del ser, en donde la pregunta por el ser es abordada en su carácter abismal.

Este carácter abismal del ser se deja aprehender en todas las dimensiones, incluyendo por supuesto el lenguaje. Como vimos, en *Ser y tiempo* se anticipó la idea de que el lenguaje había perdido su carácter originario al perderse en el ámbito cotidiano de las habladurías. Algo así como lo que Husserl ya había señalado en torno a las intenciones significativas sin intuición; es decir, no evidentes. Para Heidegger, la evidencia del lenguaje es pensada desde aquello que determina el nombramiento de los entes. Esto es en *Ser y tiempo* lo que él llama habla en tanto articulación de los modos de apertura del ser. Así, en el descubrimiento de los entes cotidianos y en su nombramiento acontece ya la apertura de ser en tanto comprensión del modo de ser respectivo del ente, como útil o como algo que simplemente esté-ahí. Así pues, debe quedar claro, que la apertura de los modos de ser ya es articulada mediante el habla, en tanto esencia del lenguaje.

La esencia del lenguaje en su carácter articulador de lo abierto previamente en el descubrimiento de los entes y que se muestra como un decir que no nombra: como silencio, será retomado en el pensar posterior de Heidegger no ya como un ámbito trascendental, sino histórico. Es decir, la apertura de ser no será pensada por el Heidegger tardío a partir de un ámbito previo o a *priori*, sino a partir de los modos epocales en los que tal apertura configura el descubrimiento respectivo del ente.

El pensar ontohistórico abrirá así, con amplios despliegues, el carácter de ser en su diferencia con el ente a partir del juego de ocultamiento y desocultamiento en el que se halla. La aprehensión histórica del ser permite divisar que éste no puede ser aprehendido como ente, debido a que acontece como lo otro del ente, como lo no-ente, esto es, como nada en el sentido que refleja la palabra inglesa "No-thing", no-cosa. El ser, en tanto no-cosa, no puede ser aprehendido como *un algo*, tal como deja ver el primer inicio histórico del pensar que Heidegger agrupa bajo el término metafísica. Para él, como para Nietzsche, ésta no es otra cosa sino el modo regio en el que se llevó a cabo la filosofía. En forma resumida es precisamente lo que reluce en la expresión de su primer intento pensante, la ontología fundamental, ya que la metafísica es la pregunta por el ser remitido a su fundamento: la presencia constante.

El primer inicio del pensar o metafísica intentó preguntar por el ser pero aprehendió sólo la entidad del ente. La correlación entre el acceso [el sujeto visto fenomenológicamente], la cosa (el objeto) y la idea de lenguaje, tenía como fundamento una idea de ser como presencia que determinaba las posibilidades de correlación de estas dimensiones.

La ontología fundamental irrumpe inicialmente en la metafísica al romper esta correlación. El ser, ahora pensado como tiempo, impide una determinación del ser humano como sujeto fundamentado y, por ende, también de los modos de apertura del ser de los entes y de su articulación. Por ello el lenguaje es abierto no desde el ámbito de lo puesto entitativamente, sino desde lo otro de tal entidad. Así, cuando Heidegger habla de la correlación entre lenguaje y ser exige que esto no sea pensado desde el ámbito metafísico de la entidad del ente, sino desde el ser como lo otro de tal posición.

De ese modo, el papel del lenguaje divisa el ámbito de lo innombrable o indecible. Así como el ser en su ocultamiento

no es simplemente el otro lado del ente de modo que con un girar la tematización pudiese ser traído a la presencia, así también la esencia del lenguaje remite a lo indecible en tanto no es un decir del ente, sino de lo otro del ente. Así como el ser es pensado por Heidegger como lo más allá de la presencia, así el lenguaje en su esencia es aprehendido como lo más allá de lo nombrable o decible.

Sin embargo, no se trata de inmediato de un ámbito poético, ya que en diversos tratados y momentos Heidegger enfatizará que el lenguaje constituye la esencia tanto para el poetizar como para el pensar. Y el pensar no se diluye en poesía ni la poesía es captada en el pensar. Más bien se trata, como señalará en un texto posterior, de dos montañas unidas por el valle.

Siendo así, la esencia del lenguaje en el pensar ontológico será abordada a partir del diálogo entre el filosofar y el poetizar. Será precisamente el diálogo aquel estilo buscado por Heidegger desde el inicio de su "giro" [*Kehre*], y que encuentra al final de la Segunda Guerra Mundial como un espacio de tematización de la esencia del lenguaje. Así lo señala en varias cartas recientemente publicadas. Por ejemplo, a su esposa Elfride:

Este saludo de Pascuas está lleno de tristeza. Sin embargo no debemos hundirnos en ella. El destino de nuestra patria es tan enigmático en medio de lo que ocurre que algo debe estar ocultándose, algo que se eleva mucho más allá de nuestro saber. Una maravillosa fuerza procede de este misterio doloroso. Aunque desde un punto de vista físico mis fuerzas siguen siendo lábiles, he alcanzado estos últimos días un impulso extraordinario, ante el cual podría olvidarme por completo de comer y dormir. De improviso he hallado una forma del decir que no hubiera nunca osado por el riesgo de una semejanza externa con los diálogos platónicos. Estoy escribiendo un "diálogo" -en verdad poseo la "inspiración", así es como

debo llamarla, para escribir varios. El decir que poetiza y el que piensa han alcanzado así una unidad originaria, y todo fluye ligero y libre (H:E., 23 de marzo de 1945: 243).

Unos días después, así se dirige a Hugo Friedrich:

Le agradezco su carta. Yo sé bien que estamos juntos. A pesar de todo extrañamiento hay cercanía. Imagínese usted que en los últimos catorce días, repentinamente en la tormenta con mis fuerzas a medias insomnio, he escrito, estando completamente despierto un "diálogo", el cual espero concluirlo en los siguientes días; ya son 120 páginas manuscritas; mi hermano, el cual ha sido enviado aquí, ya comenzó a mecanografiarlo. /Otro diálogo [sobre la muerte] me está completamente presente. Lo bonito en esto es que siento no estar imitando en lo más mínimo el diálogo de Platón; pero apenas ahora lo comprendo. Y todo es un ser-necesario único del decir puro y libre (4 de abril de 1945, H.J:4: 101-s.).

Un punto nuclear del "giro" heideggeriano se obtiene en la unidad del diálogo. Ahí acontece un diálogo del decir poético y del decir pensante. En este sentido, la tematización del habla no es un problema nuevo conforme al "giro" de Heidegger, sino el despliegue de aquello que ya se anunciaba en la ontología fundamental: la relación del ser con el hombre en su habitar esencial.

Pero ¿por qué el diálogo constituye un camino señalado que vuelve accesible el asunto del pensar? ¿Por qué el habla misma es destacada en virtud del diálogo en la obra tardía de Heidegger? Esto es así porque nuestro autor encuentra precisamente en el diálogo una manera más profunda de ocuparse de aquello que no pudo ser tematizado propiamente en la ontología fundamental. Más allá de la subjetividad representacional, el diálogo no consiste en un mero hablar unos con otros, ya que como Heidegger lo aclarará después, "el talante

del diálogo está determinado por aquello desde donde los que parecen ser los únicos que hablan, los hombres, han sido interpelados" (Heidegger, 1985: 143).

El decir unitario, que permite que la relación del hombre con el ser se manifieste, encontrará sus vías de acceso a partir del ser-interpelado, el cual se muestra en la palabra poética y pensante. En este sentido, el diálogo entre el pensar y el poetizar adquiere un lugar central para la comprensión del diálogo en cuanto tal.⁶³

Si tenemos en cuenta el diálogo entre el pensar y el poetizar, tematizado por Heidegger, entonces comprendemos por qué Nietzsche y Hölderlin se convertirán en nombres decisivos para el filósofo de Meßkirch. Y esto es así, no a causa de las anécdotas que cuenta Gadamer sobre si "Nietzsche trastornó a Heidegger" (Gadamer, 1996: 19] y "Hölderlin le soltó la lengua" (Cfr. von Herrmann, 1994a: 26), sino porque para Heidegger, Nietzsche y Hölderlin "experimentaron por primera vez el final de Occidente" (Heidegger, 2008: 119). La experiencia realizada, de modo siempre diverso, del final del primer comienzo de la filosofía en cuanto metafísica posee un significado especial para la meditación acerca del otro comienzo: mientras que Nietzsche, el pensador poético (Cfr. Heidegger, 1990c: 150), constituye el final de la filosofía occidental porque agota las posibilidades del primer comienzo, Hölderlin, el poeta pensante, constituye un tránsito, puesto que en su poesía se encuentran guiños hacia el otro comienzo. De ahí que el diálogo entre el pensar y el poetizar sea interpretado como el diálogo entre el urdidor del camino, el pensar en tránsito, y el poetizar: "La poesía no es lo primero, sino que en el

⁶³Por eso Heidegger escribe lo siguiente a Jean Beaufret: "Y quizá también podría participar Rene Char; para mi es especialmente importante en esta ocasión ya que la pregunta en torno al pensar y poetizar no me deja" [carta del 21 de agosto de 1957, Literatur Archiv Marbach].

tránsito *el pensar deberá ser el preparador del camino*" (Heidegger, 2008: 176].

Si acaso Nietzsche es quien anuncia el final, esto es, el agotamiento de la metafísica y Hölderlin representa en el tránsito al otro comienzo, entonces la meditación mediadora entre el pensar poético y el poetizar pensante deviene necesaria. Dicha meditación rebasa los límites heredados entre filosofía y poesía; es decir, entre pensar y poetizar. Entre ambos existe un vínculo íntimo que no puede ser pensado por medio de la subjetividad representacional. Ni lo poético del pensar ni lo pensante de la poesía pueden ser vistos como una deformación, inspiración o una mera mezcla. Una consideración así jamás alcanzaría la esencia de esta relación, ya que seguiría moviéndose en un fundamento metafísico. Lo propio de esta relación tan sólo puede ser pensado en la medida en que se piense *lo común* entre filosofía y poesía. Pero ¿qué es esto común? ¿Cómo se relacionan entre sí pensar y poetizar? ¿Cómo acontece este diálogo?

En nuestro *Ahora* regido por la técnica es sumamente difícil encontrar una respuesta adecuada. La época contemporánea técnico-planetaria tiende al olvido del pensar y del poetizar. No precisa de ellos. Este olvido hunde sus raíces en un acontecimiento decisivo en el hombre (y no del hombre), como lo pensó Nietzsche y lo poetizó Hölderlin. La muerte de Dios en Nietzsche y la huida de los dioses en Hölderlin destacan explícitamente el habitar originario del hombre. Heidegger radicaliza esta profunda mirada al comprender este acontecimiento como el *acontecer del Ser*, el cual se expresa en su historia. En la tematización del fin del primer comienzo de la filosofía en el proyecto pensante de Nietzsche, así como a través del énfasis en el tránsito al otro comienzo en el decir poético de Hölderlin, se anuncia por vez primera la historia del Ser en cuanto tal. La objeción de la pérdida de sentido de

la filosofía, expresada en el mundo regido por la técnica, no solamente exige una meditación acerca de la tarea de la propia filosofía, sino también acerca del ámbito en el cual surge este reproche: la época contemporánea de la técnica. Todo apunta a que la filosofía en el primer comienzo ha llegado a su final. El actual dominio de la técnica muestra la necesidad de la tematización de este final y del tránsito al otro comienzo del pensar. De ahí que la esencia de la técnica, la *Gestell*, no sea interpretada por Heidegger como una estructura maligna, sino como "acontecimiento velado" que debe ser pensado.

En el Heidegger tardío, la historia del ser constituye un camino señalado para acceder al ser en su carácter aconteciente, por esta razón constituye a su vez, un vía para acceder a lo in-expresado del decir del ser. La historia del ser es entonces un camino señalado para experimentar el diálogo entre pensar y poetizar: "Ésta es la vía de la historia del ser. Si alcanzamos esta vía, entonces ésta llevará al pensar a un diálogo ontológico con el poetizar" (Heidegger, 2000e: 273-s.).

La necesaria llamada hacia atrás, hacia la vía de la historia del ser, muestra caracteres no-metafísicos, en los cuales pueden encontrarse indicaciones de aquello común entre el pensar y poetizar en un diálogo. Este diálogo no es de carácter místico, ya que muestra esencialmente la crítica a la mirada insaciable de la esencia del hombre desde la metafísica y su imposibilidad para comprender al hombre en su habitar originario. Para Heidegger, en el diálogo entre el pensar y el poetizar se trata menos de la conservación de territorios heredados y más del descubrimiento del habitar del hombre en su relación esencial con el ser, i.e., de la inauguración de un camino que pudiera atravesar el absorberse común y corriente en la calculabilidad y la disponibilidad. En este sentido, es claro que la necesidad del diálogo entre pensar y poetizar no es una huida hacia la mística, sino la posibilidad histórica de resguar-

dar la esencia del hombre en su carácter de habitante de la época de la técnica.

Se abre la cuestión de cómo puede indicarse un camino radical desde esta situación. En un diálogo epistolar con Kojima, Heidegger anda tras esta cuestión al proponer la posibilidad de traer a la vista el dominio del *Gestell*. Y esto "precisa de que en lugar de absorbernos en el dis-poner y en observar al mundo técnico, retrocedamos hacia el dominio del poner". Esto no significa huir hacia el pasado u oponerse a la técnica, lo que significa es más bien "un paso fuera de esta vía, en el paso adelante o el paso atrás que acontece en el dis-poner" (Heidegger, 4978b: 159).

En virtud de ello "el poder del poner llega a una abierta oposición". El pensar se pone contra la vía de la técnica. Con ello el poder del poner resulta visible en su relación con el dis-poner humano. El pensar en la época de la técnica muestra entonces inmediatamente su carácter de "oposición", que Heidegger pronto descubre como un carácter peculiar del pensar, aun cuando esto haya sido tematizado en sus inicios filosóficos como un *contramovimiento*. En virtud de esta oposición del pensar se hace visible la pertenencia, esto es, la relación del hombre con el ser. Una vez que esto acontece, el pensar piensa contra sí mismo, dado que la técnica en esencia no es más que un modo del desocultarse del ser, cuya correspondencia es el pensar. Heidegger llama a esto "el más dañino y por ende, el más agudo de los peligros" que amenaza al pensar (Cfr. Heidegger, 2000d: 7-36). Pero precisamente ahí donde es mencionado este peligro también se vislumbra otro peligro "El más benévolo y por ende el más salvador de los peligros que es la cercanía del poeta que canta".

El peligro salvador que amenaza al pensar es entonces la poesía. Poesía no significa para Heidegger "estar suspendido en lo irreal", sino " el abrirse de aquello abierto en donde todo

es distinto a como era antes" (Heidegger, 1989c: 17). En este abrirse estamos fuera de la vía heredada. El llamado carácter-de-oposición del peligro, el cual amenaza al mismo pensar, puede ser para el propio pensar o bien el peligro más agudo o bien el más salvador de la poesía.

La poesía abre posibilidades que permanecen cerradas para el pensar, por ello surgen las distintas manifestaciones del peligro. El decir del habla que canta en la poesía muestra la tematización fundamental de la relación con las cosas y con los otros. En una carta a C. v. Podewils, en memoria del primer encuentro de Heidegger con Celan, Heidegger indica:

Durante el primer encuentro con Celan hablé largamente con él acerca de la diferencia entre el decir y el enunciar. La correspondencia entre el nombrar y el nombre pertenece a la pregunta por el decir simple.[...] Pero en la región del pensar estas preguntas resultan aún más complejas, puesto que el habla habla de costumbre en torno al ente y tan sólo menciona conjuntamente al ser, aunque de tal modo que siempre le precede. Para los poetas, si es que son poetas como Celan, esto resulta más sencillo [H:Pod., 10 de octubre de 1970].⁶⁴

Tal como en el proyecto pensante, así también en el decir poético se lucha contra el dominio de un habitar aparente. En este sentido, Heidegger apunta hacia el carácter violento, el carácter-de-oposición en su doble modalidad. El carácter aparente del habitar es señalado como un en-medio entre los entes. Dicha interpretación es tomada de lo habitual de lo ente, la cual

⁶⁴El 4 de agosto de 1942, Heidegger le había escrito también a Max Kommerell en ese sentido: "Usted tiene razón, el escrito es un fracaso. También Ser y tiempo fue un fracaso. Y toda exposición directa de mi pensar sería hoy el más grande fracaso. Quizá se halla ahí un primer testimonio de que mis intentos llegan de vez en cuando a la cercanía de un verdadero pensar. Todo pensar serio es un fracaso a diferencia del poeta en su actuar directo" (H:K.: 405).

no ve lo propio de la esencia del hombre en su correspondencia con el ser. "Hasta qué punto el hombre es un extraño en su propia esencia lo revela la opinión que él tiene de sí mismo al tomarse por aquel que ha podido inventar el lenguaje y el comprender, el construir y la poesía" [Heidegger, 1993c: 144].

El movimiento opositorio desplaza al hombre por vez primera a su esencia y de esta forma hacia lo inhabitual. Aprender-a-habitar significa entonces salir de la vía de lo habitual para llegar a la vía de la apertura del ser del ente. Heidegger denomina a esto "la violencia creadora del Da-sein" (Heidegger, 1989d: 144; Cfr. von Herrmann, 1994a: 149], a la cual, junto a la creación de estados, pertenecen también la poesía y el pensar.

La región del diálogo entre el pensar y el poetizar tan sólo puede alcanzarse una vez que se haya superado la vía que interpreta al habitar del hombre como lo presente y convencional, y una vez que se piense y poetice el habitar auténtico según su esencia in-habitual. Aprender-a-habitar tan sólo será posible una vez que se haya develado nuestro carácter in-habitual mediante la correspondencia histórica al ser. En este sentido, la meditación resulta necesaria para el hombre técnico planetario, ya que ésta puede conducirlo a su propia esencia. Y precisamente aquí encontramos el lugar buscado para el dialogo entre pensar y poetizar, porque "la meditación histórica sólo es posible, pero también necesaria, ahí donde la historia es asumida creativamente y participa en la formación -en el crear del poeta, del arquitecto, del pensador, del estadista-. [...] por eso se lleva a cabo en ellos la inauguración y la nueva fundación de la historia" (Heidegger, 2008: 43; Cfr. 2008: 147-s.).⁶⁵

⁶⁵Esto mismo lo indica Heidegger en otra lección: "La actitud violenta del decir poético, del proyecto noético, de las configuraciones constructivas, del obrar político, no es una actitud propia de las facultades que posea el hombre, sino una sujeción y doblegamiento de las fuerzas en virtud de las cuales el ente se abre como tal al insertarse el hombre en él" (Heidegger, 1993c: 145].

Que Heidegger quiere ser parte de esta fundación renovada de la historia se manifiesta en su actitud dialógica para con los creadores. El diálogo entre el pensador y el hombre de Estado fue, como se sabe a raíz de su periodo en el rectorado, un fracaso. No obstante, el diálogo entre la violencia creadora del pensar y el poetizar ha ganado un lugar decisivo, para develar posibilidades salvíficas del habitar en la época de la técnica. El despliegue de este diálogo ha signado la obra tardía de Heidegger, precisamente porque ahí se abrieron caminos que aún han de ser transitados. Cuanto más intensa se manifieste la herencia de la modernidad en la técnica, tanto más necesario resultará el diálogo entre el pensar y el poetizar. Y Heidegger ha aportado a ello algo decisivo.

Itinerario del "giro" (Kehre): 1926-1936. De *Ser y tiempo* a los *Aportes a la filosofía*

En aras de lograr una cabal comprensión del camino filosófico de Martin Heidegger y así ubicar congruentemente el estatus de sus dos grandes momentos pensantes -la ontología fundamental y el pensar ontohistórico-, se hace necesaria una aproximación cronológica al periodo comprendido entre la redacción y publicación del núcleo de la ontología fundamental, *Ser y tiempo*, y el centro articulador del pensar ontohistórico, *Aportes a la filosofía*. La fuente principal que proporciona la base documental del siguiente trabajo lo conforma la serie de epistolarios publicados e inéditos de Martin Heidegger. La exposición que aquí presento forma parte de un trabajo mayor que en su momento se publicará como una "crónica de Heidegger" [cfr. Xolocotzi, 2011]; en este momento no puede aportar una presentación exhaustiva, ya que todavía hay epistolarios en proceso de edición y la publicación de la *Gesamtausgabe [GA]* no ha concluido. Sin embargo, este trabajo constituye una aproximación que se irá modificando a partir de la apertura de fuentes. Si se pretende formar una interpretación "definitiva" de la obra y vida de Heidegger, los lectores tendrán que esperar por lo menos hasta 2025 para ver concluida la publicación de la obra integral de Heidegger y hasta 2046 para tener acceso general a su legado. En lugar de estar "a la espera",

se puede iniciar ya, con suficientes elementos, una aproximación a la vida y obra del filósofo que quizá ha dado los mayores impulsos pensantes en el siglo xx y a lo que va del xxi.

La manera en la que está estructurada la crónica que aquí presento es la siguiente:

1. Sólo se documenta el periodo comprendido entre 1926 y 1936. La exposición será por años y cuando haya fechas precisas, éstas serán indicadas al inicio de cada párrafo.
2. La información se extrajo fundamentalmente de epistolarios. Al final de la cita se indicará la sigla que remite a la bibliografía, así como la fecha y la página, en caso de haber sido ya publicada. Se sobreentiende, entonces, que en donde no aparezca el número de la página se tratará de un epistolario inédito. En la bibliografía se indicará también el archivo en donde fue consultado.
3. Después de cada año se indicarán los cursos y seminarios que Heidegger impartió, así como los alumnos relevantes que participaron en ellos.
4. También después del año se indicarán las publicaciones correspondientes.

1926

27 de enero: el ministro Becker escribe a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Marburgo que se requieren publicaciones de Heidegger (H.) para otorgarle la plaza que Nicolai Hartmann dejaba vacante con su partida a Colonia:

Aunque sean muy apreciados los resultados de la enseñanza del profesor Heidegger, no parece, sin embargo, posible confiarle un puesto de profesor titular en una universidad de la

importancia histórica para la filosofía como Marburgo antes de que importantes producciones literarias hayan sido especialmente apreciadas por sus colegas, como lo exige un nombramiento de este tipo (H:J., 190).

Heidegger mismo relatará esto de la siguiente forma:

"Querido colega Heidegger, ahora tiene usted que publicar algo. ¿Tiene usted un manuscrito a punto?". Con estas palabras entró un día del semestre de invierno de 1925-1926 el Decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo en mi cuarto. "Claro que sí", le contesté. A lo que el Decano replicó: "Pero ha de ser impreso a la carrera". Lo que pasaba era que la Facultad me había propuesto *unico loco* como sucesor de Nicolai Hartmann para la primera cátedra filosófica vacante. Pero entretanto fue devuelta la propuesta desde Berlín, en razón de que yo no había publicado nada en los últimos diez años [Heidegger, 1999b: 100-s.).

Febrero: H. escribe sobre el rechazo del nombramiento:

hace unos días el gobierno devolvió la lista haciendo constar que yo no estoy a la altura de la importancia de la cátedra y pide nuevas propuestas. La facultad desea persistir en su propuesta, en la práctica no se cambiará nada, me es todo indiferente. Lo único es que nosotros no disponemos de algo ni siquiera regular y se habla de que el gobierno tiene un candidato muy concreto [H:J., 17 de febrero, 50].

Desde principios de marzo y hasta finales de abril, Husserl estará en Todtnauberg, en la Selva Negra. En el cumpleaños de éste, 8 de abril, H. le entrega gran parte del manuscrito de *Ser y tiempo*:

Heidegger trajo un rollo adornado con flores, el cual contiene la dedicatoria "a E.H. en señal de veneración y amistad" de su obra recién terminada. Este libro lleva por título *Ser y*

tiempo y se publicará precisamente como el primer artículo del siguiente volumen del anuario [Malvine Husserl a Roman Ingarden, 16 de abril, Husserl-Chronik, 303].

1 de abril: H. inicia la impresión de *Ser y tiempo*:

He comenzado el 1 de abril la impresión de mi tratado *Ser y tiempo*. Abarcará unos treinta y cuatro pliegos (H:J., 24 de abril, 51]. Eso correspondería a 544 páginas.

Abril: Husserl revisa los pliegos de *Ser y tiempo*:

Estamos corrigiendo *Ser y tiempo* del colega Heidegger, estamos en el cuarto pliego. Me causa mucha alegría. Estoy trabajando intensamente (Husserl a Fritz Kaufmann, 20 de abril, BW-III, 347].

Al parecer Husserl le externa su opinión a H. sobre el texto:

Del hecho de que Husserl encuentre el conjunto sorprendente y ya no lo "sitúe" en la fenomenología usual, deduzco que de facto estoy mucho más lejos de lo que creía y veía (H:J., 24 de mayo, 52].

24 de abril: H. agradece a Jaspers el envío de su libro *La filosofía de Schelling*. A partir de ahí, como indicará posteriormente, no lo dejará el *Tratado sobre la libertad* de Schelling:

Debo agradecerle hoy, una vez más, por el pequeño volumen de Schelling. Schelling se atrevió a avanzar filosóficamente mucho más que Hegel, aunque también él es mucho más desordenado desde el punto de vista conceptual. Sólo he leído el tratado sobre la libertad. Lo tengo por demasiado valioso para que haya podido conocerlo en una lectura somera (H:J., 24 de abril, 51]. ...Desde que usted me envió el pequeño volumen de Schelling, no me abandona ya el *Tratado*

sobre la libertad. Ofreceré en el semestre que viene prácticas sobre él. Y para ello confío en su ayuda (H:J., 27 de septiembre de 1927, 65).

24 de mayo: H. dicta una conferencia en Marburgo intitulada "Sobre la esencia de la verdad":

Hoy, en la fiesta de Pentecostés de la asociación académica que en el semestre de invierno leyó su Idea de la Universidad, he dado una conferencia: "Sobre la esencia de la verdad" (H:J., 24 de mayo, 52).

Esta conferencia es diferente a la que redactará y leerá en 1930 bajo el mismo título.

18 de junio: la Facultad de Filosofía y Letras de Marburgo escribe nuevamente al Ministerio en Berlín para insistir en el nombramiento de Heidegger:

La Facultad de Filosofía y Letras [...] renueva su petición de llamar al profesor Heidegger que figuraba en primer lugar en la lista del 5 de agosto de 1925. La universidad se cree autorizada a realizar esta petición puesto que, en el intervalo, Heidegger ha dado a la imprenta su obra *Ser y tiempo*, esta obra, en galeradas, es adjuntada en ejemplar doble a la presente instancia [H:J., 190].

H. ya había comunicado esto a Jaspers anteriormente:

La facultad quiere proponerme de nuevo y adjuntará los pliegos ya impresos. Toda la historia es enmarañada y a mí me es totalmente indiferente (H:J., 24 de abril, 51).

Julio: H. escribe en torno al proceso de impresión de *Ser y tiempo*:

Mi impresión ha avanzado bien hasta final de junio. Después el trabajo del semestre me sobrepasó pues me he encargado

de todo lo relativo a los exámenes. A comienzos de junio la facultad ha dirigido al Ministerio dos ejemplares de mi trabajo en impresión definitiva y ha subrayado que mantiene su propuesta (H:J., 31 de julio, 54).

Verano: H. pasa una semana con Husserl en Silvaplana:

Estoy en medio de la impresión de mi libro; sin embargo, tendré que tomarme un pequeño descanso ya que el "papeleo" del semestre me ha afectado bastante. Husserl me ha invitado a pasar ocho días en Silvaplana, Engadina. De allí volveré a la cabaña a trabajar (H:A., 29 de julio, 54). ...Engadina estuvo de maravilla [...] y Heidegger estuvo ahí una semana completa (Husserl a Rosenberg, 3 de septiembre, Husserl-Chronik, 308).

En mitad del semestre de verano detuve la impresión al volver al trabajo, después de un breve reposo me puse al trabajo de reescribirlo. El trabajo se ha hecho mayor de lo que yo pensé, de modo que ahora tengo que dividirlo en veinticinco pliegos. Debo entregar lo que queda del primer volumen antes del primero de noviembre [H:J., 4 de octubre, 54].

25 de noviembre: El Ministerio de Berlín rechaza nuevamente la petición del nombramiento de H. (H:J., 190):

Ayer el decano me informó que el Sr. Ministro ha rechazado por segunda vez la propuesta de la facultad. Lo que preveía ha ocurrido. El asunto me es totalmente indiferente (H:J., 2 de diciembre, 56).

H. rememora todo esto de la siguiente forma:

Ahora se trataba de entregar al público un trabajo largamente guardado. El editor Max Niemeyer se mostró dispuesto, por mediación de Husserl, a imprimir enseguida los primeros quince pliegos de un trabajo que debía aparecer en el Anua-

rio de Husserl. Al punto se enviaron al Ministerio, a través de la Facultad, dos ejemplares de las galeradas. Pero pasado un tiempo fueron devueltos los pliegos a la Facultad con la observación: "Insuficiente" [Heidegger, 1999b: 101].

H. trabaja concentrado en *Ser y tiempo*, no en su cabaña, sino en un estudio instalado en la finca de la familia Brender, al pie de la cabaña:

Mañana me despido de la cabaña. Tuvimos un tiempo maravilloso. Con mi trabajo he avanzado tan bien que todo el trabajo lo tendré que dividir en dos partes de 26 pliegos cada uno. Valió la pena la reelaboración y la pausa en la impresión, aunque no todo se cumplió como me lo imaginaba. [H:Bult., 13 de octubre, 4-s.)

Posteriormente continúa su trabajo en Marburgo:

En la tranquilidad con Elfride y los niños y metido en el trabajo, estar en Marburgo se hace soportable. Tengo un estudio tan maravilloso -a la izquierda veo el castillo y a la derecha, el Frauenberg- que en los primeros 14 días no salí para nada de casa [H:B., 10 de noviembre).

4 de diciembre: H. dicta en Marburgo su conferencia "El concepto y el desarrollo de la investigación fenomenológica".

22 y 26 de diciembre: H. informa sobre el estatus de *Sery tiempo*-.

En lugar de eso [estar en la cabaña] estoy aquí [en Marburgo] sentado y trabajando en el paso de un capítulo al otro (H:B., 22 de diciembre, 19). .. Con esta carta le envío los pliegos 17 y 18. Los restantes hasta el 23 los llevaré conmigo. Faltan todavía cuatro pliegos. *Estoy muy contento* (H:J., 26 de diciembre, 58].

Diciembre: H. considera que Rickert se ha molestado por lo impreso de *Sery tiempo* y enjuicia duramente a los neokantianos:

Cuando pienso que he aprendido a comprender a Kant, es decir, a amarle, en el transcurso de mi obra, entonces me resulta indiferente la enemistad por el momento triunfante de un sedicente kantiano. Lo que dice de pasada gente como Windelband y Rickert que sólo tienen en común con Kant el utilizar su nombre, me es totalmente incomprendible [H:J., 26 de diciembre, 58].

Asimismo H. indica a Jaspers a quién está dedicado realmente el libro:

Si el tratado [*Ser y tiempo*] está escrito "contra" alguien, es contra Husserl, que lo vio inmediatamente, pero que desde el principio se atuvo a lo positivo [H:J., 26 de diciembre, 58].

Docencia

Semestre de verano de 1926: lección "Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua" (Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Walter Bröcker, Wilhelm Hoffmarm); seminario "Ejercicios sobre la historia y el conocimiento histórico referidos a J.B. Droysen y su *Despliegue de lo histórico*".

Semestre de invierno de 1926-1927: lección "Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant" (Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Walter Bröcker, Wilhelm Hoffmarm); seminario "Problemas selectos de Lógica. (Concepto y formación de conceptos)".

1927

1-10 de enero: H. lleva a cabo una estancia en Heidelberg con la familia Jaspers:

El 1 de enero y hasta el 10 estaré en Heidelberg con Jaspers (H:B., 22 de diciembre de 1926,19)... J(aspers) está estudiando mi trabajo y con cada página se vuelve más entusiasta, pero, ante todo, está en condiciones de apreciar el trabajo que hay detrás (H:E., 2 de enero de 1927, 158).

Precisamente en esos días, aunque con fecha equivocada, H. decide no publicar el manuscrito completo de *Ser y tiempo*:

Pues la tercera sección "Tiempo y ser" de la primera parte se mostró durante la impresión como insuficiente (la decisión de la interrupción fue tomada en los últimos días de diciembre de 1926 durante una estancia en Heidelberg en casa de K. Jaspers, en donde a partir de discusiones acaloradas y amistosas en torno a los pliegos de corrección de "Ser y tiempo" quedó claro para mí que lo hasta ese momento trabajado de esta importante sección tenía que haber quedado incomprendible. La decisión de interrupción de la publicación fue tomada el día en que nos llegó la noticia de la muerte de Rilke [29 de diciembre de 1926]]. En todo caso, yo entonces aún creía poder, durante ese año, llegar a decirlo todo más claramente. Fue una ilusión. Así que en los años siguientes, han ido saliendo algunas publicaciones que deben llevar adelante la auténtica cuestión, aunque por vericuetos (GA 49, 39-s.).

26 de enero: H. dicta en la Sede de la *Kant-Gesellschaft* de Colonia la conferencia "La doctrina del esquematismo de Kant y la pregunta por el sentido del ser" [*Kant-Studien* 32, 1927, 451,- GA 26, 182]. H. aprovecha su estancia en Colonia para visitar a Max Scheler.

Principios de marzo: Se detiene la impresión de *Ser y tiempo* y H. propone enviar a Helene Weiss los pliegos para otra revisión:

La impresión se tuvo que detener de nuevo, de forma que hasta hoy no he podido devolver los últimos pliegos en pri-

meras pruebas. [...] Me gustaría que hiciera una nueva revisión general de los pliegos para las erratas de imprenta que pueden inducir a error; y para ello la Srta. Weiss será para mí una valiosísima ayuda. Me gustaría enviarle después también a la Srta. Weiss los restantes pliegos (H:J., 1 de marzo, 60).

9 de marzo: H. sostiene una primera versión de la conferencia "Fenomenología y teología" en el Círculo Científico de la Universidad de Marburgo. H. se confunde en la "Procedencia de los textos" en *Hitos* (2000a), en donde se publicó la conferencia mencionada. Ahí indica, erróneamente, que ésta fue leída el 9 de marzo de 1927 en Tubinga:

No estoy seguro si tiene sentido repetir la conferencia del Círculo con los teólogos de Tubinga, de manera más sistemática y con un uso más enfático (H:Bult., 29 de marzo, 25).

Marzo y abril: Estancia en la cabaña:

Nosotros cuatro nos consolamos en torno al fin de febrero. Luego voy a retozar dos meses en las montañas [H:B., 22 de diciembre de 1926, 19). ...mañana partimos a la cabaña con algunos estudiantes; para mí ahora deseo reposo, montañas, sol y vivificación corporal (H:J., 1 de marzo, 60).

Abril: Aparece *Ser y tiempo. Primera mitad* como volumen 8 del *Phänomenologisches Jahrbuch* y a la vez como *separata*, en la editorial Max Niemeyer. La extensión comprende 28 pliegos, es decir, 438 páginas:

Hace algún tiempo le comuniqué a mi editor que debía enviarle a usted un ejemplar de *Ser y tiempo* (H:J., 18 de abril, 62).

En rememoración, H. señala esto, aunque indica "febrero", cuando debía aparecer, y no "abril", cuando realmente se publica:

En febrero del año siguiente [1927] apareció el texto completo de *Ser y tiempo* en el volumen octavo del Anuario y en tirada aparte (Heidegger, 1999b: 101).

Después de ello el Ministerio otorgará el nombramiento como profesor titular a Heidegger a partir de octubre.

19 de abril: H. viaja de Todtnauberg a Meßkirch para ver por última vez a su madre y le lleva un ejemplar de *Ser y tiempo*:

Mañana dejaré la cabaña iré a pasar algunos días con mi madre (H:J., 18 de abril, 62). ...Es notable el deterioro de mi madre en los pocos días que llevo con ella [...] Es una escena penosa; ella misma anhela el fin. Le ha dado una gran alegría verme (H:E., 21 de abril, 159). ...El 3 de mayo de 1927 muere la madre, de 69 años, después de mucho sufrimiento; a ella le entregaste en tu última visita, nueve días antes de su muerte, tu obra que acababa de aparecer "Ser y tiempo" (F. Heidegger "Ein Geburtstagbrief", 62).

H. habla sobre la recepción que ha tenido *Ser y tiempo*:

Una voz sobre "el asunto" no he escuchado todavía, sólo afirmaciones una y otra vez de que el libro es estudiado apasionadamente. Así, recientemente escuché que Hartmann y Heimsoeth lo estudian juntos. Se dice que Scheler lo citó constantemente este semestre de verano en su curso [H:Bult., 7 de septiembre, 34).

Octubre: H. continúa trabajando en la segunda parte de *Ser y tiempo*:

Me alegro mucho de mi curso sobre Kant [...] He mejorado en tramos la segunda parte de *Ser y tiempo*. Sin embargo, debo escribir todo nuevamente, ya que hay cosas importantes que a menudo no son aprovechadas. Me tomo mi tiempo,-

pues lo que ocasionalmente escucho es que "se" tiene particular gana de estudiar lo publicado hasta el momento (H:Bult., 6 de octubre, 41).

Las semanas de trabajo en mi cuarto fueron muy productivas para mí. En un solo bloque estudié a fondo la *Crítica de la razón pura* de Kant, en ello me sorprendí, aprendí, reafirmé y clarifiqué mucho. [...] Desde el 10 de octubre tuve que trabajar con Husserl [...] El Señor Ministro ha determinado otorgarme la cátedra ordinaria de Natorp. Anteayer recibí la noticia y a la vez el aviso de que ha sido nombrado como mi sucesor el profesor asociado Mahnke de Greifswald, quien había sido propuesto para la cátedra ordinaria. [...] Pasado mañana viajo a casa de Jaspers en Heidelberg, estaré ahí hasta el 27 de octubre [H:B., 21 de octubre].

Publicaciones

Ser y tiempo; "Sobre la historia de la cátedra de filosofía desde 1866", en *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927*, Marburgo, 1927.

Docencia

Semestre de verano de 1927: lección "Los problemas fundamentales de la fenomenología",- seminario para avanzados "La ontología de Aristóteles y la lógica de Hegel".

Semestre de invierno de 1927-1928: lección "Interpretaciones fenomenológicas de la *Crítica de la razón pura* de Kant"; seminario para principiantes "Concepto y formación de conceptos"; seminario para avanzados "Schelling, *Acerca de la esencia de la libertad humana*": *Mi seminario sobre Schelling me llena de satisfacción, las ponencias y resúmenes son cada vez mejores. Durante las clases tengo a los oyentes en un puño, aun-*

que *el tema se les hace cada vez más difícil...* (H:E., 21 de enero de 1928, 165].

1928

Si yo ahora aparentemente transito por caminos completamente diferentes y visto exteriormente me haya apartado tanto de usted [Rickert] como de Husserl hasta lo irreconocible, sin embargo me queda la convicción de que su trabajo filosófico, más allá de su influencia en el contenido, llegó a ser modelo con vistas a lo que para mí en aquel momento era lo único esencial: la redención de la sujeción y la madurez de la determinación para el filosofar libre (H:R., 15 de febrero, 59).

En las horas libres leo *La historia de la cultura griega* de Jakob Burckhardt y con ello me siento especialmente cercano a los colegas de estirpe de Basilea [Burckhard, Nietzsche y Overbeck] (H:Bult., 2 de abril, 58).

Abril: H. acepta el nombramiento en Friburgo:

He aceptado en nombramiento en Friburgo a partir del 1 de octubre. Lo que me tenía desgarrado y me dificultó la decisión en las últimas semanas fue en el fondo únicamente la relación personal con usted [Bultmann]. [...] Como filósofo necesito una atmósfera claramente separada, como la que tengo verdaderamente en Friburgo, estimar como algo especialmente valioso (H:Bult., 2 de abril, 55).

Abril: H. informa sobre su carga de trabajo:

Regreso a Marburgo alrededor del 20 de abril. Recientemente he corregido y aclarado una copia de mi conferencia de teología. En los próximos días espero una copia en limpio con la integración de mis correcciones. [...] Lo principal por el mo-

mento es que trabajo en la edición de la lección de Husserl sobre la conciencia del tiempo de los años 1904-1905. Son una parte de una lección de cuatro horas semanales sobre teoría del conocimiento, provista con anexos de los años subsecuentes hasta 1910. Aun cuando la problemática sea completamente diferente, la considero, empero, suficientemente valiosa -ante todo porque se deja ver la conexión entre el tiempo y la intencionalidad-. Las lecciones se publicarán este año/Luego trabajo en mi "Lógica", la cual delinearé de una forma completamente diferente; en lo principal quiero desarrollar la problemática a partir de un tratamiento de los principios ontológicos fundamentales: el principio de identidad, de contradicción y de razón suficiente [H:Bult., 2 de abril, 57].

Septiembre: H. dicta su ciclo de conferencias "Kant y la metafísica" en Riga, en el marco de los cursos intersemestrales organizados por la Sociedad-Herder de aquel lugar. H. había planeado hacer una escala en Copenhague:

En el regreso de nuestro viaje a Riga hemos planeado visitar Copenhague, no importa cuánto queda todavía del ambiente de Kierkegaard [H:Bult., 2 de abril, 58].

Publicaciones

H. edita de E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* en el *Phänomenologisches Jahrbuch* 9 [1928], pp. 367-498; reseña del libro de Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas, 2a. parte: El pensamiento mítico*, en *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaften*, vol. 5, núm. 21, 1928.

Docencia

Semestre de verano de 1928 [Marburgo]: lección "Fundamentos metafísicos de la lógica a partir de Leibniz"; seminario

"Ejercicios fenomenológicos: interpretaciones de Aristóteles: *Física, II*.

Semestre de invierno de 1928-1929 (Friburgo): lección "Introducción a la filosofía" [Emmanuel Levinas, Eugen Fink, Max Müller, Xavier Zubiri, Käte Oltmanns, Domingo Carvallo y Carlos Astrada],- seminario para principiantes sobre la "*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*" de Kant (Max Müller y Domingo Carvallo); seminario para avanzados sobre "Los principios ontológicos y el problema de las categorías" (Oskar Becker, Julius Ebbinghaus, Gustav Siewerth, Simón Moser, Walter Bröcker, Käte Oltmanns, Eugen Fink, Max Müller, Otto Friedrich Bollnow, Xavier Zubiri, Domingo Carvallo, Karl Alpheus, Emmanuel Levinas y Hans Reiner].

1929

24 de julio: H. dicta su lección inaugural "¿Qué es metafísica?" en Friburgo:

En 1929 dicté en Friburgo mi lección inaugural como sucesor de mi maestro Husserl, bajo el título "¿Qué es metafísica?". En esta lección se hablaba de "nada"; hice el intento de indicar que el "ser", a diferencia de todo "ente", no es un "ente" y es en este sentido "nada". La filosofía alemana y también la del extranjero caracterizaron esta conferencia como "nihilismo" [Heidegger, 1969b: 34].

La lección "¿Qué es metafísica?" hará que Husserl estudie los escritos de H., incluyendo *Ser y tiempo*:

Inmediatamente después de la impresión de mi último libro [Lógica formal y lógica trascendental] me dediqué dos meses [julio y agosto de 1929] al estudio de *Ser y tiempo*, así como de los últimos escritos para adquirir una posición sobria y

definitiva en torno a la filosofía de Heidegger (Husserl a Pfänder, 6 de enero de 1931, Husserl-Chronik, 349).

H. escribe sobre el rumbo de su obra:

Es totalmente indiferente para mí si alguien sigue *Ser y tiempo*. Nunca esperé, ni un solo instante, que mi trabajo provocaría impulsos reales de modo directo inmediato [H:L., 3 de septiembre).

Con mi lección de metafísica en invierno quiero lograr un inicio completamente nuevo (H:B., 12 de septiembre, 33).

Hoy le quiero comunicar que me he decidido a publicar mi lección inaugural "¿Qué es metafísica?" en su editorial [...] [H:Klos., 29 de octubre).

Para Navidad: mi lección inaugural de aquí "¿Qué es metafísica?", la cual le mostrará a usted de modo más claro en dónde me hallo o, mejor, hacia dónde voy; pues ahora me encuentro en el inicio y estado más decisivo de llevar a cabo una destrucción contra mí mismo, sin caer en el nihilismo (H:L., 17 de noviembre).

Publicaciones

Se publica la segunda edición de *Ser y tiempo; laudatio* a Husserl en *Akademische Mitteilungen*, Vierte Folge, IX semestre, núm. 3,14 de mayo de 1929.

Docencia

Semestre de verano de 1929: lección "El idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel)" [Max Müller, Herbert Marcuse, Otto Friedrich Bollnow, Xavier Zubiri, Käte Oltmarms, Eduard Baumgarten, Domingo Carvallo y Wilhelm Hoffmann]; lección "Introducción al estudio académico"; seminario para principiantes sobre idealismo y realismo (Max Müller, Xavier Zubiri, Herbert Marcuse y Käte Oltmarms).

Semestre de invierno de 1929-1930: lección "Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad" [Max Müller, Eugen Fink, Herbert Marcuse, Walter Höllerer, Helene Weiß, Carlos Astrada, Eduard Baumgarten, Domingo Carvallo y Wilhelm Hoffmann); seminario sobre verdad y certeza a partir de Descartes y Leibniz (Max Müller, Herbert Marcuse, Walter Höllerer, Carlos Astrada)].

1930

10 de mayo: H. rechaza el primer nombramiento que le ofrecen en Berlín:

No puedo aceptar el nombramiento de la universidad de Berlín [...] [GA 16, 61). ...Hace algunos días rechacé Berlín. No con base en un prorrateo de ventajas y desventajas, sino a partir de un "sentimiento" supremo inicial que me hablaba desde el inicio: que yo no pertenezco ahí, sobre todo el trabajo en la filosofía misma, y eso quiere decir para mí el despliegue tranquilo hacia ella -es más apremiante que un trajín docente, además ya no controlable [H:R., 20 de mayo, 68).

14 de julio: H. lee su conferencia "De la esencia de la verdad" en Karlsruhe en el marco del "Congreso de badenses líderes en ciencia, arte y finanzas":

La conferencia "De la esencia de la verdad", que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a "Tiempo y ser" [Heidegger, 2000e: 270). En la primera edición de la conferencia, Heidegger añadió la siguiente anotación marginal: Entre los puntos 5 y 6 se produce el salto a la vuelta [Kehre] (que se presenta en el acontecimiento propio [Ereignis]) (Heidegger, 2000e: 164, nota 30a).

Octubre-diciembre: H. lee su conferencia "De la esencia de la verdad" sucesivamente en Bremen [8 de octubre), Marburgo (5 de diciembre] y Friburgo (11 de diciembre).

17-26 de octubre: Estancia en Beuron. H. sostiene el 26 de octubre su conferencia "Consideraciones de San Agustín sobre el tiempo [*Confesiones*, libro XI)]:

Llevo aquí tres días y esta estadía no se parece en nada a las anteriores; es un arreglo de cuentas con todo el pasado y un nuevo crecimiento de cara al futuro (H.E., 19 de octubre, 178).

Docencia

Semestre de verano de 1930: lección "De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía" (Helene Weiß y Herbert Marcuse); seminario para principiantes sobre secciones escogidas de la *Crítica del juicio*.

Semestre de invierno de 1930-1931: lección "*La fenomenología del espíritu de Hegel*" (Walter Bröcker, Herbert Marcuse, Karl Alpheus, Shingi Akojima, Goichi Miyake, Jihei Usui, Mayumi Haga, Seinosuke Yuassa y Toju Yamaguchi); seminario para principiantes sobre el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín; seminario para avanzados sobre el *Parménides* de Platón [Walter Bröcker, Shingi Akojima, Goichi Miyake, Seinosuke Yuassa y Toju Yamaguchi).

1931

Marzo: H. habla del lugar que ocupa la conferencia "De la esencia de la verdad":

La publicación de mi conferencia "De la esencia de la verdad" no está de entrada en mi plan, ya que las preguntas ahí tra-

tedas serán ampliamente fundamentadas en la segunda parte de "Ser y tiempo" [...] en torno a su pregunta sobre el trabajo acerca de Hegel del señor doctor Marcuse, quisiera recomendarlo para su publicación [H:Klos., 21 de marzo].

9-25 de octubre: Estancia en Beuron:

Desde el viernes estoy aquí en mi vieja celda y ya adaptado a la vida de clausura y obligación de los monjes; hubiese preferido tener también un hábito de monje porque encuentro contra el estilo andar por los pasillos del monasterio vestido de "civil". [H:B., 11 de octubre, 43].

H. sostiene ahí una conferencia sobre la alegoría de la caverna de Platón y escribe nuevamente sobre el rumbo de su obra:

Siento con intensidad creciente que una lenta transformación se opera en mí, hasta en la manera de trabajar, de preguntar y de decir (H:E., 11 de octubre, 184).

Noviembre: H. menciona lo que se dice de él:

Los propios intentos, y precisamente en medio de este época sin fondo, llegarán a ser más insignificantes de lo que ya son. Mientras tanto me oculto en el sello de aquel "que escribe el segundo volumen". Tras este título puedo hacer aquello para lo que tengo ganas, es decir necesidad interna (H:Bult., 14 de noviembre, 171-s.).

Publicaciones

Se publica la tercera edición de *Ser y tiempo*.

Docencia

Semestre de verano de 1931: lección "Aristóteles, *Metafísica*, Theta 1-3. De la esencia y realidad de la fuerza" [Helene Weiß,

Käte Oltmanns, Herbert Marcuse y Eduard Baumgarten); seminario para principiantes sobre "*Los avances de la metafísica de Kant*" [Helene Weiß y Martin Wellner]; continuación del seminario para avanzados.

Semestre de invierno de 1931-1932: lección "De la esencia de la verdad. En torno a la alegoría de la caverna y el Teeteto" (Walter Bröcker, Herbert Marcuse, Käte Oltmanns, Wilhelm Weischedel, Georg Picht, Helene Weiß, Robert Scherer, Seinosuke Yuassay Franz Schleier]; seminario sobre Kant (Herbert Marcuse, Walter Bröcker, Wilhelm Weischedel, Käte Oltmanns y Helene Weiß].

1932

H. vota por el Partido Nacionalsocialista (NSDAP), pero rechaza ingresar al partido.

Vivo aquí muy retirado del trabajo y de la docencia en el estado de cierta pesadumbre indiferencia frente a las publicaciones hasta el momento, las cuales sólo deberían ser tránsitos cuando no impidan un crecimiento real, del cual uno nunca está seguro (H:R., 7 de febrero, 73).

Junio: H. dicta su conferencia "De la esencia de la verdad" en Dresde. Aprovecha esa estancia para visitar a su amiga epistolar Elisabeth Blochmann.

Septiembre: H. escribe a Blochmann sobre *Ser y tiempo*:

Por el momento estoy estudiando mis manuscritos, esto es, me leo a mí mismo, y debo decir que esto, en lo positivo y en lo negativo, es mucho más fructífero que otras lecturas [...] Ya hay especulaciones y se hacen discursos sobre el hecho de que estaría escribiendo *Ser y tiempo II*. Está bien. Sin embargo, puesto que *Ser y tiempo I* ha sido para mí un camino

que me ha llevado a alguna parte pero que ahora no está siendo recorrido y ya está cubierto de vegetación, no puedo en absoluto escribir *Ser y tiempo II*. Tampoco estoy escribiendo otro libro (H:B., 18 de septiembre, 53-s.).

H. menciona la interpretación que se ha hecho de su obra:

La tendencia auténtica de mis escritos no es ni entendida ni recibida en ningún lugar y se inutiliza mediante la etiqueta "filosofía existencial" (H:L., 6 de diciembre).

Finales de año: contacto con el Partido Nacionalsocialista, especialmente con el filólogo clásico Aly.

Docencia

Semestre de verano de 1932: lección "El inicio de la filosofía occidental [Anaximandro y Parménides]" [Herbert Marcuse, Walter Bröcker, Wilhelm Weischedel, Käte Oltmanns, Georg Picht y Helene Weiß]; seminario sobre el *Fedro* de Platón.

Semestre de invierno de 1932-1933: Se le concede a H. un semestre sabático por parte de la universidad. La mayor parte del tiempo permanece en su cabaña de Todtnauberg.

1933

Creo que sólo ahora he hallado mi forma espiritual más propia y me parece que en lo posible debemos guardar un largo silencio sobre las cosas importantes (H:E., 19 de marzo, 196).

21 de abril: H. es elegido rector de la Universidad de Friburgo.

27 de abril: H. firma como rector la primera circular dirigida a los docentes. El asunto trataba de la celebración del "Día Nacional del Trabajo":

La construcción de un nuevo mundo espiritual para el pueblo alemán llegará a ser la tarea futura más esencial de la universidad alemana [GA 16, 82].

29 de abril: Elfride Heidegger redacta, también en nombre de su esposo, una carta dirigida a Malvine Husserl:

Siento la necesidad de escribirle algunas palabras a usted y a su esposo -también en nombre de mi esposo- en estas semanas tan difíciles. Queremos decirles a ambos que hoy como ayer seguimos pensando, llenos de una inmutable gratitud, en todo aquello que nos han demostrado. Si mi esposo tuvo que recorrer otros caminos en su filosofía, él nunca olvidará aquello que, como alumno de su esposo, ganó para su tarea más propia [GA 16, 87].

30 de abril: H. redacta una carta de recomendación para su alumno judío Paul Oskar Kristeller, dirigida al prof. Paul Háberlin de Basilea:

Temo que usted esté abrumado con solicitudes para tesis de habilitación. Pero en donde en principio los caminos han sido cortados con nosotros, se debe ayudar en la medida en que sea posible. El trabajo y el puesto no me permiten ya ni una hora de calma [GA 16, 89].

1 (3) de mayo: H. y Elfride ingresan al Partido Nacional-socialista (NSDAP):

Ayer ingresé al Partido no sólo por convicción interior, sino también por la conciencia de que sólo de esa forma es posible una clarificación y aclaración de todo el movimiento. [...] mediante la asunción del rectorado de repente metido en

nuevas tareas y por el momento debo dejar por completo mi trabajo de trasfondo. Pero ahora uno no debe pensar en sí mismo, sino sólo en el todo y en el destino del pueblo alemán, que es lo que está en juego [Martin Heidegger a Fritz Heidegger, 4 de mayo, GA 16, 93].

En un cuestionario oficial del 8 de mayo de 1936, H. indicará que él "es miembro del NSDAP desde el 30 de abril de 1933 debido a una especial exhortación del distrito de liderazgo de Friburgo de Brisgovia. Número de afiliación 3.125.894". El matasello de la tarjeta de afiliación del partido es del 1 de mayo de 1933 (Bundesarchiv, Berlín).

27 de mayo: H. pronuncia su discurso inaugural del rectorado "La autodeterminación de la universidad alemana" [GA 16, 107 ss.). Así lo recuerda una de las asistentes, Elisabeth Blochmann en una carta del 29 de mayo:

Una mezcla peculiar reinaba en el aula con los talares medievales, el uniforme de gala y los estandartes de las corporaciones y junto el gris y negro de la gente del SA y del SS. El pequeño M. [Martin] vestido de terciopelo rojo era en su palidez casi algo conmovedor. Su discurso estuvo muy bonito, un discurso filosófico [...] El final: todo lo grande está bajo la tormenta [...], en verdad M. H. [Martin Heidegger], y tan serio que uno se lo agradeció [Becker, 2003: 71).

30 de junio: H. dicta su conferencia "La universidad en el nuevo Reich" en Heidelberg (GA 16, 761-ss.); último encuentro con Jaspers.

Julio: H. lee nuevamente en Kiel la conferencia "La universidad en el nuevo Reich".

30 de septiembre: H. rechaza por segunda ocasión un nombramiento de la Universidad de Berlín [GA 16, 163-ss.).

30 de noviembre: H. dicta la conferencia "La universidad en el estado nacionalsocialista" en Tubinga.

Noviembre: H. participa en la *Kundgebung der deutschen Wissenschaft* en Leipzig.

Docencia

Semestre de verano de 1933: lección "La pregunta fundamental de la filosofía" (Jan Patocka, Walter Bröcker, Werner Marx, Gerhard Krüger, Walter Schulz, Hans Filbinger, Gottfrid Martin, Wühelm Hallwachs y Adolph Kolping); seminario sobre el concepto de ciencia.

Semestre de invierno de 1933-1934: lección "De la esencia de la verdad" (Kate Victorius, Georg Picht, Hans Filbinger, Ingeborg Schroth, Heinrich Buhr, Wilhelm Hallwachs y Arnold Bergsträsser); seminario sobre el concepto de naturaleza, historia y estado.

1934

Febrero: H. presenta su renuncia al rectorado ante el ministro badense doctor Otto Wacker.

23 de abril: H. presenta su renuncia oficial al rectorado.

Me sentí como reseco durante los meses que siguieron al rectorado y temía que la esterilidad fuera a durar; pero vuelvo a sentirme del todo libre, sencillo y esencial [H:E., 11 de octubre, 198].

Docencia

Semestre de verano de 1934: lección "Lógica: la pregunta por la esencia del lenguaje" (Georg Picht, Ingeborg Schroth, Elisabeth Weisedel, Heinrich Buhr, Wilhelm Hallwachs, Siegfried

Bröse y Luise Grosse); seminario sobre secciones de la *Crítica de la razón pura*.

Semestre de invierno 1934-1935: lección "Holderlin: los himnos: 'Germanien' y 'Der Rhein'" [Karl Rahner, Johan Baptist Lotz, Siegfried Bröse Ingeborg Schroth]; seminario para principiantes en torno a Hegel 'sobre el Estado' (Johan Baptist Lotz); seminario para avanzados sobre la *Fenomenología del espíritu* (Karl Rahner).

1935

[...] me di cuenta de que la analítica del Dasein todavía constituyere un continuo andar por una cresta, donde existe tanto la amenaza de caer hacia el lado de un subjetivismo meramente modificado como hacia el otro de la a-létheia aún impensada -la cual sigue siendo del todo inaccesible desde el pensamiento metafísico: Sólo lo conseguí en 1935, después de que en el año anterior me liberara internamente del año del rectorado y recuperara poco a poco las fuerzas. Luego se produjo otro empujón en 1937-1938, cuando vi claramente la catástrofe de Alemania y desde esa carga irradiaba una presión que me hizo pensar con más libertad y tenacidad a partir de la cosa (H:A., 6 de mayo de 1950, 98-s.).

Julio: H. anuncia que ha retomado el trabajo suspendido en 1932:

[...] sólo desde hace unos pocos meses, me he vuelto a enganchar en el trabajo interrumpido en el semestre de invierno del 32/3 [semestre sabático]; pero es un exiguo balbucir, y en todo caso hay también dos hitos -la explicación con la fe del origen y el fracaso del rectorado- que son justamente lo que hay que superar realmente (H:J., 1 de julio, 128-s.).

Diciembre: H. hace referencia a los problemas que ve en *Ser y tiempo*:

Incidentalmente se multiplican las hojas en un sobre, el cual lleva por título: crítica a *Ser y tiempo*. Lentamente voy comprendiendo este libro cuya pregunta ahora entiendo de forma más clara; veo el gran descuido que se halla en el libro, pero quizá uno debe llevar a cabo tales "saltos" para siquiera llegar al salto. Ahora pues la pregunta debe ser planteada una vez más, de modo más originario y mucho más libre de todo lo contemporáneo y de lo aprendido y enseñado [H:BI, 20 de diciembre, 87-s.).

Publicaciones

Se publica la cuarta edición de *Ser y tiempo*.

Docencia

Semestre de verano 1935: lección "Introducción a la metafísica" [Karl Rahner, Lotz y Siegfried Bröse]; continuación del seminario sobre la *Fenomenología del espíritu* (Karl Rahner y Lotz).

Semestre de invierno de 1935-1936: lección "Preguntas fundamentales de la metafísica" (Karl Rahner, Johan Baptist Lotz, Fernando Huidobro, Alberto Wagner de Reyna, Ignacio Prieto, Karl Ulmer y Siegfried Bröse); seminario sobre el concepto de mundo en Leibniz (mismos asistentes).

1936

Lo que aquí se dice [Carta sobre el "humanismo", 1947] 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 [...] sólo un guiño del lenguaje de la metafísica, y que "Ereignis" es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar (Heidegger, 2000a: 259-261, nota la y nota 6a).

8 de abril: H. dicta la conferencia "Hölderlin y la esencia de la poesía" en el Instituto de Cultura Ítalo-Alemana y la conferencia "Europa y la filosofía alemana" en la Biblioteca Herziana del Kaiser Wilhelm Institut.

Agosto: Estancia en la cabaña. Desde ahí escribe sobre su trabajo y lo que requiere para leer:

En verdad, el trabajo no es más que la manera en la que me dispongo para lo que adviene, que es casi aterrador por momentos; constituye un fluir al que apenas puedo sustraerme y todo el tiempo no debo hacer más que aferrarme. Es por ello que la soledad debe estar, aunque a menudo no sea fácil sobrellevarla. [...] Si no piensan venir en estos días -durante esta semana- envíame los siguientes libros: 1. el tomo de Schiller que contiene las cartas sobre la educación estética [...] 2. *La filosofía del arte*, de Taine [...] 3. *El mundo como voluntad y representación* [...] (H:E., 11 de agosto, 202).

Publicaciones

"Hölderlin y la esencia de la poesía" en *Das innere Reich*, diciembre 1936. Al año siguiente se publicará de manera independiente en Munich.

Docencia

Semestre de verano de 1936: lección "*Schelling: De la esencia de la libertad humana*" (Gerhard Funke, Alberto Wagner de

Reyna, Johan Baptist Lotz, Karl Rahner, Fernando Huidobro, Karl Ulmer, Siegfried Bröse, Jan Aler y Wilhelm Hallwachs]; seminario sobre la *Crítica del juicio* [mismos asistentes).

Semestre de invierno de 1936-1937: seminario sobre "La voluntad de poder como arte" [Oskar Becker, Wolfgang Struve, Karl Ulmer, Siegfried Bröse y Wilhelm Hallwachs]; seminario sobre las cartas de Schiller en torno a la educación estética del hombre (Heinrich Wiegand Petzet, Wolfgang Struve, Ingeborg Schroth, Karl Ulmer y Wilhelm Hallwachs].

Sobre el autor

Ángel Xolocotzi Yáñez

Nació en la Ciudad de México en 1969. Estudió la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en donde se tituló con mención honorífica en 1996. A partir de 1997 realizó estudios de doctorado en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania, en donde obtuvo el título de Doctor en Filosofía *summa laude* (mención honorífica) en 2001 bajo la asesoría del último asistente personal de Martin Heidegger: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. A partir de ese año se incorporó como profesor de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México) en donde, entre múltiples funciones, fue director de la Revista de *Filosofía*. Paralelamente inició su labor docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM como profesor de asignatura tanto en la licenciatura como en el posgrado. De 2006 a 2008 fue becario de la Fundación Alexander von Humboldt en Alemania y a su regreso se incorporó como profesor de tiempo completo a la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), en donde actualmente es Coordinador de la Maestría en Filosofía y Responsable del Cuerpo Académico

"Fenomenología, hermenéutica y ontología". Ha sido becario del KAAD (1997-2000, 2004] y del DAAD (2009) en Alemania y ha sido merecedor del O'Gorman Grant por parte de la Columbia University (2010]. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel II), así como del Padrón de Investigadores de la BUAP.

Los grandes ejes de su investigación remiten a la filosofía contemporánea, especialmente a la fenomenología y la hermenéutica. Esto se refleja en las publicaciones y traducciones realizadas hasta el momento: *Der Umgang als "Zugang" [El trato como acceso*, Berlín: Duncker und Humblot, 2002), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (México: Plaza y Valdés, 2004), *Subjetividad radical y comprensión afectiva* (México: Plaza y Valdés, 2007) y *Facetas heideggerianas* (México: Los Libros de Homero, 2009). Ha traducido *Objetos intencionales* de Edmund Husserl (Madrid: Sigüeme, en prensa), *Seminarios de Zollikon* (Morelia: Jitanjáfora, 2007), *Preguntas fundamentales de la filosofía* (Granada: Comares, 2008) y *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte* (México: UIA, 2006) de Martin Heidegger. Ha sido coordinador de los volúmenes *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio* (México: UIA, 2003), *El futuro de la filosofía* (junto con F. Galán y M. T. de la Garza, México: UIA, 2004), *Actualidad de Franz Brentano* (México: UIA, 2006) y *Fenomenología viva* (México: BUAP, 2009). Actualmente se hallan en prensa otros dos textos: *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el Maestro de la Selva Negra* (en autoría con Luis Tamayo, Madrid: Trotta, 2011) y *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (México: Ítaca, 2011).

Es miembro de la Martin-Heidegger-Gesellschaft, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y del Consejo Científico de múltiples revistas y anuarios internacionales, entre ellos del *Heidegger-Jahrbuch* (Friburgo, Alemania].

Bibliografía

Obras de Martin Heidegger

- Arte y poesía*, trad. Samuel Ramos, México, FCE, 1958.
- Unterwegs zur Sprache [Gesamtausgabe: GA 12]*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Stuttgart, Günter Neske, 1959.
- Sendas perdidas*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.
- Zur Sache des Denkens [GA 14]*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Tübingen, Niemeyer, 1969.
- Martin Heidegger 26. September 1969 in Meßkirch*, Stadt Meßkirch, 1969b.
- Wegmarken [GA 9]*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.
- Holzwege [GA 5]*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1977.
- Frühe Schriften (1912-1916) [GA 1]*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1978a.
- Identität und Differenz [GA 11]*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Stuttgart, Günter Neske, 1978b.
- Aus der Erfahrung des Denkens [1910-1976] [GA 13]*, Hermann Heidegger (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.
- Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik" [GA 45]*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1984.

- Unterwegs zur Sprache* [GA 12), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.
- Seminare* [GA 15), Curd Ochwadt [ed.], Frankfurt am Main, Klostermann, 1986.
- Zur Bestimmung der Philosophie* [GA 56/57], Bernd Heimbüchel (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1987a.
- Zollikoner Seminare* [GA 89), Medard Boss (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1987b.
- Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [GA 63), Käte Bröcker-Oltmanns (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1988a.
- Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [GA 20), Petra Jaeger (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1988b.
- Identidad y diferencia (edición bilingüe)*, trads. Arturo Leyte y Helena Cortés, Barcelona, Anthropos, 1988c.
- "Ein Grusswort für das Symposium in Beirut November 1974", en *Antwort*, Martin Heidegger im Gespräch, Pfullingen, Günter Neske, 1988d.
- Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) [1936-1938]* [GA 65), Friedrich-Wilhelm Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1989a.
- Die Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1989b.
- "Vom Ursprung des Kunstwerkes: erste Ausarbeitung", en *Heidegger Studies* 5, 1989c, pp. 5-22.
- Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, [GA 39), Frankfurt am Main, Klostermann, 1989d.
- "Coloquium über Dialektik" en *Hegel- Studien* 25, 1990a.
- "Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith", en D. Papenfuss y O. Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, Frankfurt am Main, Klostermann, 1990b.
- Nietzsches Metaphysik/Einleitung in die Philosophie-Denken und Dichten*, [GA 50), Frankfurt am Main, Klostermann, 1990c.
- Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, [GA 29/30), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1992.

- Hegel*, [GA 68], Ingrid Schüffler (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1993a.
- Sein und Zeit* [GA 2], Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Tübingen, Niemeyer, 1993b.
- Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1993c.
- Bremen und Freiburger Vorträge [1949-1957]* [GA 79], Petra Jaeger (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1994a.
- Conferencias y artículos*, trad. . Barjau, Barcelona, Serbal, 1994b.
- "Hacia la pregunta del ser", *Acerca del nihilismo*, trad. José Luis Molinuevo, Barcelona, Paidós, 1994c.
- Einführung in die philosophische Forschung* [GA 7], Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1994d.
- Feldweg-Gesprache* [GA 77], Ingrid Schüssler (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1995b.
- Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. Ibscher, México, FCE, 1996a.
- Einleitung in die Philosophie* [GA 27], O. Saame y I. Saame-Speidel (eds.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1996b.
- Besinnung* [GA 66], Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.
- Der Satz vom Grund* [GA 10], Petra Jaeger (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1997b.
- Die Geschichte des Seyns* [GA 69], Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1998.
- Introducción a la filosofía*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 1999a.
- Tiempo y ser*, trads. M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, Madrid, Tecnos, 1999b.
- "El final de la filosofía y la tarea del pensar", trad. José Luis Molinuevo, *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999c.
- Hitos*, trads. Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza, 2000a.
- Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. García Norro, Madrid, Trotta, 2000c.

- Vorträge und Aufsätze [GA 7]*, Friedrich-Wühelm von Herrmann [ed.], Frankfurt am Main, Klostermann, 2000d.
- Caminos de bosque*, trads. Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza, 2000e.
- "Gelassenheit", *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges [1910-1976] [GA 16]*, Hermann Heidegger [ed.], Frankfurt am Main, Klostermann, 2000f.
- Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000g.
- Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.
- Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003a.
- "Mi camino en la fenomenología", *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2003b.
- Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003c.
- "La pregunta por el ser", trad. Ángel Xolocotzi, *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), núm. 106, 2003d, pp. 7-17.
- Filosofía, ciencia y técnica*, trads. Francisco Soler y Jorge Acevedo, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003e.
- ¿Qué es la filosofía?, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2004.
- La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005a.
- Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu, Barcelona, Siruela, 2005b.
- "Del origen de la obra de arte. Primera versión", trad. Ángel Xolocotzi, en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), núm. 115, 2006a, pp. 11-34.
- Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006b.
- Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi, Morelia, Jitanjáfora, 2007.
- Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas "selectos" de "lógica"*, trad. Ángel Xolocotzi, Granada, Comares, 2008.
- Principios metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García Norro, Madrid, Síntesis, 2009.

Epistolarios de Heidegger (siglas)

- H:A. Heidegger, M./Arendt, H., *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, trad. Adan Kovacsics, Herder, Barcelona, 2000.
- H:Aa. Heidegger, M./Arendt, H., *Briefe 1925-1975*, U. Ludz (ed.), Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.
- H:B. Heidegger, M./Blochmann, E., *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 1990.
- H:Bauch. Heidegger, M./Bauch, K., *Briefwechsel 1932-1975*, Alber, Freiburg, 2010.
- H:Bult. Heidegger, M./Bultmann, R., *Briefwechsel 1925-1975*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.
- H:E. Heidegger, M., *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, trad. Sebastián Sfriso, Manantial, Buenos Aires, 2008.
- H:Ea. Heidegger, M., *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride*, Gertrud Heidegger [ed.], Deutsche Verlags-Anstalt München, 2005.
- H:G. Gadamer, H:G., *Sechs Briefe an Martin Heidegger aus der Marburger Zeit*, Jahrgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 1999.
- H:Ga. Heidegger, M., *Ausgewählte Briefe Martin Heideggers an Hans-Georg Gadamer*, Jahrgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 2005/2006.
- H:J. Heidegger, M./Jaspers, K., *Correspondencia (1920-1963)*, trad. J. J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2003.
- H:Ja. Heidegger, M./Jaspers, K., *Briefwechsel 1920-1963*, W. Biemel y H. Saner [ed.], München, 1990.
- H:Jün. Heidegger, M./Jünger, E., *Briefwechsel*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008.
- H:K. Kommerell, M., *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, 1. Jens (ed.), Olten/Freiburg, 1967.
- H:Klos. Heidegger, M./Klostermann, V. Epistolario inédito.
- H:L. Heidegger, M./Löwith, K. Epistolario inédito.
- H:M. Heidegger, M., *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Alber, Freiburg, 2003.

- H:M:W. Heidegger, M., *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trads. Á. Xolocotzi y C. Gutiérrez, Universidad Iberoamericana, México, 2006.
- H:R. Heidegger, M./Rickert, H., *Briefe 1912-1933*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.
- H:Richard. Richardson, W., "Carta al padre William Richardson", trad. Irene Borges-Duarte, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13, Madrid, 1996, pp. 11-18. La carta ha sido reimpressa en GA 11, pp. 145-152.
- H:Richarda. Richardson, W., "Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson", *Philosophisches Jahrbuch* 78, (1964-65], 1996, pp. 397-402.
- H:Roth. J. W. Storck y Th. Kisiel, "Martin Heidegger und die Anfänge der 'Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte'. Eine Dokumentation", en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8 (1992/93), pp. 181-225.
- H:SDvP. *Sinn und Form* 2006/1.

Otras fuentes primarias

- GADAMER, Hans-Georg, "Martin Heidegger", *Kleine Schriften III: Idee und Sprache*, Tübingen, Mohr, 1972.
- , "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", *Dilthey-Jahrbuch* vol. 4, 1986-87.
- , "Das Erbe Hegels", *Gesammelte Werke*, vol. 4, Tübingen, 1987.
- , "Zu: 'Nietzsche hat mich kaputtgemacht!' ", *Aletheia* 9/10, 1996.
- , *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002a.
- , "La historia de la filosofía", *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002b.
- , "Recuerdo de los comienzos de Heidegger", *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002c, pp. 295-306.
- HEGEL, E, *Briefe von und an Hegel*, vol. i: 1785-1812, Hamburg, 1952.

- , "Glauben und Wissen", en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. II: Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt am Main, 1970.
- HUSSERL, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana (Hua) vol. II, La Haya, 1950.
- , *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hua vol. rx, La Haya, 1962.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Hua, vol. /1, La Haya, 1976.
- , *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Hua, vol. xxv, Dordrecht, 1987.
- , *investigaciones Lógicas*, vol. I (trads.), José Gaos y Manuel G. Morente, Madrid, 1999.
- KANT, Emmanuel, *Gesammelte Schriften* [Akademie-Ausgabe], vol. X, Berlin/Leipzig, 1922.
- , *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), vol. XVIII, Berlin/Leipzig, 1928.
- H.J.-1 Denker, A./Zaborowski, H. (ed.). *Heidegger Jahrbuch*, vol. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Alber, Freiburg, 2004.
- H.J.-4 Denker, A./Zaborowski, H. (ed.). *Heidegger Jahrbuch*, vol. 4: *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, Alber, Freiburg, 2009.
- H.-H. Denker A./Büchin, E. *Martin Heidegger und seiner Heimat*, Klett-Cotta Stuttgart, 2005.
- B.W.-III Husserl, E. *Briefwechsel* vol. III, Kluwer, Dordrecht, 1994.
- HUSSERL-GHRONIK, Schumann, K. *Husserl-Ghronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag, 1977.
- EIN GEBURTSTAGSBRIEF, Heidegger, F. "Ein Geburtstagsbrief", *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meskirch*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1969.

Literatura secundaria

- AUGSBERG, L, *Wiederbringung des Seienden. Studien zur ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers*, München, Fink, 2003.

- BAENSCH, O., *Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant*, Tübingen/Leipzig, 1902.
- BECKER, E. D., "Armes Deutschland-Glückliches England. Elisabeth Blochmann in Oxford 1934 bis 1952", *Exil* 23, mim. 2, 2003.
- BERCIANO, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- BÖSL, Anton, "Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief Max Müllers aus dem Jahr 1947", *Philosophisches Jahrbuch* [105], 1998, pp. 363-370.
- BRÖCKER, Walter, "Heideggers Kehren", *Perspektiven der Philosophie* (14), 1988, pp. 51- 56.
- CONSTANTE, Alberto, *Heidegger y el otro comienzo*, México, Afinita-UNAM, 2010.
- CURIANDO, P.L., *Der letzte Gott als Anfang*, München, Fink, 1998.
- COSMUS, O., *Anonyme Phänomenologie: Die Einheit von Heideggers Denkweg*, Würzburg, Konigshausen und Neumann, 2001.
- DUQUE, Félix, "Los humores de Heidegger (Teoría de las tonalidades afectivas)", en A. Domínguez Basalo [ed.], *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, 2002, pp. 323-354.
- EMAD, P., "Heidegger I, Heidegger II, and Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]", en . . . Babich [ed.], *From Phenomenology to Thought, Errancy and Desire: Essays in Honor of William J. Richardson, S.J.*, Dordrecht, 1995.
- , "A Conversation with Friedrich-Wilhelm von Herrmann on Heidegger's Beiträge zur Philosophie", en B. Hopkins [ed.], *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, Dordrecht, 1999.
- ESCUADERO, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.
- FIGAL, G., *Heidegger zur Einführung*, Hamburg, 1996.
- GETHMANN, Carl-Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu 'Sein und Zeit'", *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 4, 1986-87.
- GLOCKNER, H., *Hegel*, Stuttgart, 1958.

- GÓMEZ DE SILVA, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, FCE-CM, 1991.
- GUZZONI, U., *Hegels Denken als Vollendung der Metaphysik*, Freiburg, 2005.
- HABERMAS, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- HERRMANN, Friedrich Wilhelm von, *Die Selbstinterpretation Martin Heidegger*, Meisenheim am Glam, 1964.
- , *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins vol. I-IV*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987-ss.
- , *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie", Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991.
- , *Wege ins Ereignis*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994a.
- , *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994b.
- , "Daseinsanalyse und Ereignisdenken", *Daseinsanalyse* 12, 1995, pp. 6-17.
- , *La segunda mitad de 'Ser y tiempo'. Sobre 'Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger'*, Madrid, Trotta, 1997a.
- , "Wahrheit-Zeit-Raum", en E. Richter (ed.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997b.
- , *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.
- , "Die Gefahr im Ereignis", *Existencia XV*, 2005, pp. 1-14.
- HURTADO, Guillermo (coord.), *El Hiperión. Antología*, México, UNAM, 2006.
- KALARIPARAMBIL, T., *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlin, Duncker und Humblot, 1999.
- KISIEL, Theodore, "Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers", *Diltney-Janrbuah*, vol. 4, 1986-87, pp. 91-120.
- , "The Genesis of Being and Time, The Primal Leap", en L. Langsdorf y S. Watson (ed.), *Phenomenology, Interpretation, and Community*, 1996.

- KLOSTERMANN, Vittorio [ed.], *Vittorio Klostennann. Frankfurt am Main 1930-2000*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.
- KLUGE, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, De Gruyter, 2002.
- KOJÉVE, A., *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris, 1947.
- LAMBERT, Neues *Organen*, vol. I, Hildesheim, 1965.
- LARA, F. de, *Phänomenologie der Möglichkeit: Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Freiburg/München, Alber, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel, "Bewunderung und Enttäuschung", *Antwort*, Pfullingen, Günter Neske, 1988.
- LEYTE, Arturo, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005.
- NICOLIN, F., "Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien*, vol. 4, 1967.
- PÖGGELER, O., "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien*, vol. 1, 1961.
- _____, "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt am Main, 1973.
- _____, "Nachwort zur zweiten Auflage", *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, 1983.
- _____, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997.
- ROSALES, Alberto, "Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 1984, pp. 256-262.
- SELL, Annette, *Martin Heideggers Gang durch Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Bonn, 1998.
- STRAUSS, Leo, *Gesammelte Schriften*, volumen 3, Stuttgart, Metzler, 2001.
- VOLPI, Franco, "Heidegger y la romanitas filosófica", *Revista de filosofía* [Universidad Iberoamericana], núm. 106 [enero-abril de 2003], 2003, pp. 75-92.
- WISSER, Richard, "Martin Heidegger im Gespräch", *Antwort*, Pfullingen, Günter Neske, 1988, pp. 21-28.

- XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel, *Der Umgang als "Zugang". Der hermeneutisch-phänomenologischer "Zugang" zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers*, Berlin, Duncker und Humblot, 2002.
- , *Fenomenología de la vida fáciica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- , "Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger", en *Éndoxa: Series filosóficas* (20), Madrid, 2005, pp. 733-744.
- , *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México, Plaza y Valdéz/Universidad Iberoamericana, 2007a.
- , "Poesía y desocultamiento epocal. Aspectos de la relación poesía-claro a partir del pensar ontohistórico de Heidegger", en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), núm. 118, 2007b, pp. 121-140.
- , "Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontohistórico del pensar meditativo", en Duque, Félix (ed.), *Pensamiento, arte, poesía. Heidegger 30 años después*, Madrid, Círculo de Bellas Artes/Universidad Autónoma de Madrid, 2008, pp. 102-108.
- , *Fenomenología viva*, Puebla, BUAP, 2009a.
- , *Facetas heideggerianas*, México, Los libros de Homero/BUAP, 2009b.
- , "La transformación del fenómeno. Aspectos de la relación filosófico-biográfica entre Heidegger y Husserl", *Observaciones filosóficas* [en línea], núm. 9/2009 (nov-dic). ISSN: 0718-3712. URL: <http://www.observacionesfilosoficas.net/>, 2009c.
- , *Una crónica de Ser y tiempo de Martín Heidegger*, México, ÍTACA/BUAP, 2011.
- XOLOCOTZI, Angel/Heidegger, Hermann, "Martin Heidegger, mio padre", en *Micromega. Almanacco di filosofia*, vol. 3, 2007, pp. 72-82.

Índice

PRÓLOGO.	7
INTRODUCCIÓN.	11
Capítulo 1	
LAS DIMENSIONES DE LA COSA. HEIDEGGER Y EL ENTRAMADO DE HERMENÉUTICA, METAFÍSICA Y FENOMENOLOGÍA.	
Estratos en el pensar heideggeriano.	17
Elementos preliminares.	20
Punto de partida: las cosas.	23
El olvido de lo olvidado.	27
Conclusión.	37
Capítulo 2	
APARECER Y MOSTRARSE. NOTAS EN TORNO A LA "FENOMENOLOGÍA" EN HEGEL Y HEIDEGGER.	
Introducción.	39
Hegel y la "fenomenología".	44
Heidegger y la "fenomenología".	51
Capítulo 3	
FUNDAMENTO, ESENCIA Y EREIGNIS. A PROPÓSITO DE LA INTERPRETACIÓN GADAMERIANA DEL "GIRO" (KEHRE].	
Introducción.	57

Diferencia ontológica y horizonte trascendental	60
El paso de la ontología fundamental al pensar del Ereignis.	66

Capítulo 4

DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y RETENCIÓN.

LOS TEMPLES EN EL PENSAR ONTOHISTÓRICO.	71
Introducción.	71
Temples y disposición afectiva en su diferencia	75
El lugar afectivo de la retención en el pensar ontohistórico.	78

Capítulo 5

LA NECESIDAD DEL ABANDONO.

APROXIMACIONES AL PENSAR ONTOHISTÓRICO.	85
Introducción.	85
Obiedad objetual y capacidad humana.	90
Hilo conductor de la transformación técnica.	95
Fundamento, producción y presencia.	96
La <i>alétheia</i> y el preguntar.	100
Conclusión.	102

Capítulo 6

FUNDACIÓN Y FUNDAMENTACIÓN.

ASPECTOS DEL PASO DE *ALÉTHEIA* A *VERITAS*

EN EL PENSAR ONTOHISTÓRICO.	107
Introducción.	107
Los ámbitos de la verdad.	110
Conclusión.	119

Capítulo 7

LAS ESTANCIAS DEL HABITAR. LA ESENCIA DE

LA TÉCNICA Y EL CARÁCTER ONTOHISTÓRICO

DEL PENSAR MEDITATIVO.	123
--------------------------------	-----

Capítulo 8

DE CAMINO AL DIÁLOGO. SOBRE LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE EN EL PENSAR ONTOHISTÓRICO.143
Introducción143
El lenguaje y el habla145
Aproximaciones al lenguaje en el pensar ontohistórico.149

Anexo

ITINERARIO DEL "GIRO" (KEHRE): 1926-1936. DE <i>SER Y TIEMPO</i> A <i>LOS APORTES A LA FILOSOFÍA</i>163
1926.164
1927.170
1928.175
1929.177
1930.179
1931.180
1932.182
1933.183
1934.186
1935.187
1936.188
 SOBRE EL AUTOR.191
 BIBLIOGRAFÍA193

Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío,
se terminó de imprimir en la Ciudad de México durante el
mes de agosto del año 2011. La edición,
en papel de 75 gramos, estuvo
al cuidado de la oficina
litotipográfica de la
casa editora.

La filosofía occidental ha apostado por el camino del fundamento. Se ha pensado como aquel saber que fundamenta y determina la esencia de las cosas. Sin embargo, en esta visión presupuesta de la tradición filosófica ha irrumpido un pensar que condujo al cuestionamiento de tal pretensión fundamentadora.

Aquello que había sostenido al pensar occidental ahora se veía debilitado en sus cimientos. Tal proeza la inició Friedrich Nietzsche en el siglo xix y fue delineada y profundizada por la obra de Martin Heidegger en el siglo xx.

El presente libro aborda, mediante una serie de temáticas relacionadas, la posibilidad enfatizada en la obra tardía de Martin Heidegger de hacer filosofía, ya no desde el fundamento, sino desde su ausencia, desde el abismo. Tal abordaje otorgará elementos para comprender de modo más cercano la época técnica en la que habitamos. Como muestra este texto, la obra tardía de Heidegger ofrece posibilidades que no decantan irremisiblemente en un nihilismo insalvable, sino que resignifican la idea misma del filosofar, más allá de un apego a la fundamentación.

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ es doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg de Alemania y actualmente es profesor-investigador de tiempo completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en la cual también funge como coordinador de la maestría en Filosofía. Ha sido becario de la Humboldt-Stiftung, del KAAD y del DAAD en Alemania, así como de la Columbia University (New York). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel II) y de múltiples comités científicos y de redacción en revistas especializadas. Actualmente trabaja en la elaboración de una crónica de la vida y obra de Martin Heidegger.

Fundamento y abismo



9 786074 014464

FILOSOFÍA



Universidad
Autónoma
de Puebla



Miguel Ángel
Porrúa

Las Ciencias
Sociales