



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía



LA NOCIÓN DE REPETICIÓN
Y LA HISTORIA DEL SER COMO DESTINO
EN HEIDEGGER.

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, mención Metafísica

JOSÉ JORQUERA ROJAS

Profesor Patrocinante: EDUARDO CARRASCO PIRARD

Santiago de Chile, octubre de 2008.

DEDICATORIA

A Vicky, Rodrigo y Claudia, mis grandes inspiradores y fuentes de toda motivación en mi vida.

AGRADECIMIENTOS

Mi reconocimiento a los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile.

Afectuosamente a Eduardo Carrasco por sus lecciones magistrales, por su atención y apoyo durante la investigación.

A Jorge Acevedo, a Patricia Bonzi, a Carlos Ruiz, a Marcos García de la Huerta, a Rafael Parada, a Cristóbal Holzapfel y a Fernando Valenzuela, por sus enseñanzas y porque ninguna nobleza les es ajena.

A todos los maestros de la Universidad de Chile, expreso y reitero mis sentimientos de reconocimiento y gratitud.

José I. Jorquera Rojas

Santiago, octubre de 2008

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO PRIMERO.....	6
1. La cuestión del ser y la repetición.....	6
1.1. La pregunta por el sentido del ser. El problema de la comprensión y el sentido de la noción de repetición.....	6
1.2. La necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el sentido del ser. ...	8
1.3. El planteamiento de la pregunta por el sentido del ser y el sentido histórico de la repetición.....	19
CAPÍTULO SEGUNDO	25
2. El problema de la historia y la repetición.....	25
2.1. El problema de la historia. La historicidad, la temporeidad, la repetición y la cotidianeidad.....	25
2.2. El locus ontológico de la historicidad.....	27
2.3. La constitución fundamental de la historicidad. La “resolución precursora” y el destino.	32
2.4. La “resolución precursora” y la noción de repetición.....	36
CAPÍTULO TERCERO	42
3. La historia del ser como destino y la repetición.....	42
3.1. El enigma del ser y la repetición de la pregunta por el ser.....	42
3.2. La repetición histórica y la historia del ser.....	43
3.3. El destino y la repetición. Observación historiográfica y meditación histórica. El inicio y la repetición.....	50
3.4. La historia del ser como destino. La metafísica como época histórica. La superación de la metafísica y la repetición.....	56
CAPITULO CUARTO.....	65
4. El Discurso rectoral y el poder del inicio como repetición.....	65
4.1. El Discurso rectoral y la repetición de lo posible.....	65
4.2. Lectura filosófico-política del Discurso rectoral.....	66
CONCLUSIONES.....	75
BIBLIOGRAFÍA.....	80

RESUMEN.

La presente tesis se hace cargo de la interpretación que formula Heidegger de la *Wiederholung*, a la luz de la comprensión de lo posible, concepto entendido como una posibilidad histórica. Desde esta perspectiva, el trabajo intenta evaluar el sentido, el rol y el alcance de la noción de repetición en el desarrollo del pensamiento de Heidegger sobre el inicio de la filosofía, considerando la “analítica existencial” del ser-ahí y la constitución de la “historicidad”, en el marco de la pregunta por el sentido del ser y del “giro” hacia el pensamiento de la historia del ser como destino.

Para el logro de tal objetivo, este trabajo está centrado en la obra de Heidegger que trata la temática histórico-filosófica. Su carácter es teórico-monográfico y consiste básicamente en el comentario e interpretación de algunos textos del autor sobre la *Wiederholung*. Estos textos, a su vez, se estudian mediante el análisis de texto, como base para el comentario y la fundamentación de la tesis.

Ahora bien, en este marco, la noción de repetición adquiere un sentido señalado de carácter histórico-filosófico. Esta noción no sólo tiene un significado explícito en el horizonte de la pregunta por el sentido del ser, sino también en la trama completa del acontecer histórico del ser-ahí- “por el lado del final y del principio”- y, más allá de *Ser y Tiempo*, en el pensamiento de Heidegger sobre el acontecer del ser-ahí como destino, es decir, en el tema del inicio griego de la filosofía.

Por último, de acuerdo con este contexto, la noción de repetición permite fundamentar una lectura filosófico-política del “Discurso rectoral” del autor.

Palabras clave: Heidegger, repetición, historia del ser, destino, filosofía.

INTRODUCCIÓN.

El asunto de este trabajo nos concierne como preocupación personal y se origina en la necesidad, que tenemos los de nuestra generación, de reflexionar filosóficamente sobre el problema de la transformación histórico-política, cuya posibilidad fue abierta, en el siglo veinte, por el complejo fenómeno histórico-político, designado y pensado por Hannah Arendt con el concepto de “totalitarismo”.

La necesidad de comprender los acontecimientos históricos y políticos que conmocionaron nuestro mundo durante la segunda mitad del siglo veinte y de reflexionar filosóficamente sobre las experiencias de transformación histórico-política, que “intentaron tomar el cielo por asalto” para cumplir su cometido histórico, y que dejaron una impronta imborrable en nuestra vida, nos ha impelido a buscar en la filosofía de Heidegger los elementos de comprensión que puedan apoyarnos para cumplir con las pretensiones reflexivas de nuestra investigación.

La filosofía de Heidegger ha despertado nuestro interés debido a la manera como trata el problema de la historia, concebido como historicidad, por lo tanto nos interesa su perspectiva filosófica sobre el ser, su reflexión histórica epocal y, sobre todo, su compromiso vital en el ámbito histórico-político.

Heidegger desarrolla el problema de la historia a raíz de la necesidad de repetir la pregunta por el sentido del ser, como consecuencia de la unilateralidad del “análisis existencial” del “Dasein”, y esto le permite abordar, en otro nivel de análisis, la relación del ser con el ser humano.

La problemática de la historia es importante para él, porque el estudio del pasado histórico, del presente y del futuro, en el horizonte de la temporalidad, es la condición de posibilidad para proyectar la transformación histórico-destinal del “Dasein alemán” como posibilidad histórica auténtica, sobre determinadas bases histórico-filosóficas.

Heidegger explica la fundamentación del problema de la historia en base a la noción de repetición histórica del inicio griego de la filosofía, según el modelo filosófico-político griego. Este problema lo expone “fenomenológicamente”, buscando la exhibición exhaustiva de los dos términos del problema, por el lado del “origen” y por el lado del “fin”, y del “entre”, que se extiende entre ambos extremos (origen y fin).

Entre los antecedentes o fuentes en que el autor se apoya, podemos mencionar las investigaciones de W. Dilthey y las ideas del Conde Yorck, y, sobre todo, las reflexiones de Nietzsche acerca de las tres clases de saber histórico, que hemos tenido a la vista.

Nuestro interés es comentar e interpretar algunos textos de Heidegger que tratan el problema de la historia como historicidad. Estos textos pertenecen a *Ser y Tiempo*, a *Introducción a la metafísica*, a *Preguntas fundamentales de la filosofía* y a otras obras, que se refieren además a la historia del ser como destino.

Al mismo tiempo, se trata de evaluar el sentido, el rol y el alcance que adquiere la noción de repetición en el desarrollo del pensamiento de Heidegger, desde la pregunta por el sentido del ser hacia el “giro” de la historia del ser como destino.

Debido a esto, el título del trabajo: “La noción de repetición y la historia del ser como destino en Heidegger” debe leerse como una co-ordinación de la noción de repetición con el concepto clave de Heidegger: “historia del ser como destino”, al que pertenece la *Wiederholung* como un posible histórico.

Ahora bien, el sentido y la orientación de esta tesis estarán determinados por las siguientes preguntas rectoras: ¿cuál es la acepción de la noción de repetición en la pregunta por el sentido del ser, desde el punto de vista de la analítica existencial?, ¿únicamente filosófico?, ¿únicamente histórico?, o bien, ¿histórico-filosófico?

Preguntamos también, ¿qué rol le cabe a la *Wiederholung* en el análisis de la temporalidad como modo propio de la “cura” del ser-ahí, desde la perspectiva de la resolución precursora? Además, ¿qué sentido adquiere la *Wiederholung* en el análisis de la historicidad como acontecer completo de la trama del ser-ahí en los tres éx-tasis de la temporalidad?

Por último, ¿cuál es la acepción de la *Wiederholung* en el marco de la historia del ser como destino?

Para abordar estas preguntas desde la perspectiva filosófica de Heidegger, analizamos y comentamos algunos textos del filósofo, que pueden respaldar la siguiente tesis: que la *Wiederholung* no sólo tiene un significado explícito en la pregunta por el sentido del ser, sino también, en la trama completa del acontecer histórico-destinal del ser-ahí (“por el lado del final y del principio”).

Más aún, más allá de *Ser y Tiempo*, la *Wiederholung* reaparece en el pensamiento de Heidegger sobre la historia del ser como destino, en su análisis de la metafísica en clave de nihilismo, como puede observarse al correlacionar la pregunta por el ser con la historia de Occidente, desde el punto de vista del pueblo alemán como centro espiritual de Occidente.

En efecto, la *Wiederholung* se presenta como tema en la “Introducción” de *Ser y Tiempo*, tanto en la pregunta por el sentido del ser como en la “destrucción” de la historia de la ontología.

El autor, además, tematiza esta noción en el capítulo quinto de la Segunda Sección de *Ser y Tiempo*: “Temporeidad e historicidad” y le otorga un peso específico en el acontecer histórico del ser-ahí como repetición destinal.

El sentido con que Heidegger trata la *Wiederholung* en *Ser y Tiempo* corresponde a la noción de “comprensión de lo posible”, que se encuentra explicitada en *Kant y el problema de la metafísica*, tal sentido de la *Wiederholung* permite correlacionar la pregunta por el sentido del ser y la historia de Occidente, como puede “leerse” en *Introducción a la Metafísica* y en *Preguntas fundamentales de la filosofía*.

Ahora bien, pareciera que esta noción se “olvida” o desaparece de la obra de Heidegger, posterior a *Ser y Tiempo*. Sin embargo, el autor sigue utilizando esta noción, más allá del “giro” hacia la historia del ser, con la acepción de repetición histórico-epocal.

La tesis es de tipo teórico y el trabajo es una monografía. La metodología consiste en el análisis y comentario de texto, con el propósito de resolver las preguntas rectoras, en base a las fuentes señaladas.

La exposición del tema sirve de apoyo para formular la siguiente hipótesis: el sentido de la noción de repetición es el mismo, es decir, “histórico-filosófico”, tanto cuando Heidegger en la “Introducción” a *Ser y Tiempo* demuestra la necesidad de repetir la pregunta por el sentido del ser, como cuando en el capítulo quinto de la Segunda Sección de *Ser y Tiempo*: “Temporeidad e historicidad”, al unificar la trama completa del acontecer histórico del “ser-ahí”, tematiza expresamente la noción de repetición como resolución precursora del ser-ahí, que se da a sí mismo una posibilidad heredada, por la que escoge un destino.

Más aún, respecto del otro tema del título de la tesis: ¿cuál es el concepto que permite pensar la historia del ser como destino? Dicho de otra manera, ¿cuál es el sentido del inicio griego del pensar como filosofía en la concepción heideggeriana de la historia del ser?

Ahora bien, con el propósito de acceder al pensamiento de Heidegger sobre este tema, nos referiremos a *Preguntas fundamentales de la filosofía*, en donde el autor trata la importante distinción entre inicio y lo que deviene del inicio, y, a otras obras, en las que desarrolla la historia del ser.

¿Inicio absoluto? Y, lo que deviene desde la aurora del inicio griego, ¿cómo concebirlo?, ¿necesidad de una repetición como re-comienzo?

Los presupuestos ontológicos de esta hipótesis sobre la “igualdad” de sentido de la *Wiederholung* en uno y otro sentido, podrían permitirnos, a su vez, arrojar luz sobre la llamada “crisis del rectorado” de Heidegger, para realizar una lectura “filosófico-política” del discurso de Heidegger: “La autoafirmación de la Universidad alemana”.

“Heidegger quiere repetir el comienzo griego de la filosofía, pero sin dejarse embelesar por la idea de la vida contemplativa, por el sol de Platón. La deja de lado en tanto pretende entender a los griegos mejor de lo que ellos se entendieron a sí mismos. La “teoría” en sentido griego, dice, sucede “únicamente con la pasión de permanecer cerca del ente como tal y de su tribulación” (R. pág. 12). Pero ese sentido no es precisamente el del mito platónico de la caverna. Heidegger apunta a algo paradójico: quiere el éxtasis platónico sin el cielo platónico de las ideas. Quiere salir de la caverna, aunque sin fe en un lugar más allá de la caverna. Lo que ha de aprehender el ser-ahí es la pasión infinita, pero no la pasión por lo infinito.”

(Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania*, 1997, pp. 290-291)

CAPÍTULO PRIMERO.

1. La cuestión del ser y la repetición.

1.1. La pregunta por el sentido del ser. El problema de la comprensión y el sentido de la noción de repetición.

El título de este capítulo contiene en su formulación una pregunta y su posible respuesta, cuyos contenidos esperamos hacer explícitos en el desarrollo de la exposición sobre la “Introducción” a *Ser y Tiempo*, la que será comentada como base de este capítulo, cuyo propósito consiste en interpretar el significado de la noción de repetición desde la perspectiva de la comprensión y su relación con el problema del ser.

La cuestión del ser es una fórmula para referirnos a la conocida frase de Heidegger: la pregunta por el sentido del ser, que no sólo le da nombre a la “Introducción” de *Ser y Tiempo*, sino también, como se consigna en el célebre lema de la primera página de este tratado, es la finalidad de la obra: “la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser es el propósito (de *Ser y Tiempo*)”¹.

La pregunta por el sentido del ser pone de manifiesto un problema de “fondo”, tan antiguo como la historia: el problema de la comprensión, ya que si preguntamos por el sentido del ser- una respuesta histórica es que el ser humano no ha tenido una respuesta acerca de lo que propiamente significa la palabra “ente” y, *a fortiori*, como dice Heidegger, si ni siquiera los de hoy nos sentimos perplejos por el hecho de que no comprendemos la palabra “ser”- quiere decir, que será necesario promover otra vez una repetición del problema del ser, poniendo como centro de la búsqueda la comprensión de la interpretación del inicio griego de la pregunta por el sentido del ser, o sea, buscar una nueva comprensión histórica para esta pregunta ².

¹ Véase, de Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2005, p.23. Trad. de Jorge Eduardo Rivera.

² Ed. Cit., p.23.

La noción de repetición, a su vez, será tratada temáticamente en este capítulo con el sentido de una “comprensión de lo posible”³, que permita hacer ostensible una necesidad y, además, plantear una posible respuesta a esta urgencia: la necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el sentido del ser, según reza el párrafo primero de la “Introducción” a **Ser y Tiempo**, en otros términos, como la posibilidad de superación del problema de la comprensión ontológica o “metafísica”, entendido por el autor como “olvido del ser”.

Puesto que es un imperativo hacer la repetición de la pregunta ontológica, como veremos en este capítulo, entonces, para seguir la orientación del filósofo, debemos centrarla en la estructura de la comprensión, hermenéuticamente-ontológicamente, es decir, como forma originaria de realización del ser humano en el mundo y como posibilidad o proyecto de apertura a la totalidad del ser.

Esto significa, que debemos incorporar y considerar toda la experiencia, ya sea la de nuestro mundo cotidiano donde vivimos inmersos en la inteligibilidad del lenguaje corriente o, ya sea, la de la tradición filosófica y teórica que hunde sus raíces en el inicio griego del pensar, en cuyo seno se oculta el enigma de la comprensión del ser, lo que, en el supremo esfuerzo del pensar, le fuera antaño arrebatado a los fenómenos por los pensadores griegos, como lo muestra Heidegger en **Ser y Tiempo**, a propósito de la noción de “destrucción de la historia de la ontología”.

La exposición de este capítulo consistirá, en primer lugar, en un comentario de los párrafos que se refieren a la validez y a la urgencia de la pregunta por el ser, y que forman parte del capítulo primero de la “Introducción” de este tratado. Esperamos que el desarrollo y la conclusión de nuestro comentario muestren con claridad lo que Heidegger “ha querido decir” con el problema del ser.

En segundo lugar, nuestra exposición consistirá en la interpretación del planteamiento del filósofo sobre la pregunta por el sentido del ser y que constituye lo más relevante de la primera parte del capítulo segundo de esta “Introducción”, en la que el autor pone de manifiesto que el plan de investigación del tratado, es decir, la elaboración de la pregunta

³ Véase, de Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 171. Trad. de Gred Ibscher Roth.

por el ser debe hacer frente a la doble tarea que se implica en el “planteamiento” de esta pregunta. Las dos partes de nuestra exposición se determinarán de acuerdo con la acepción ya señalada de la noción de repetición.

1.2. La necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el sentido del ser.

Ahora bien, si consideramos la exigencia que se desprende del título del párrafo primero de la “Introducción”, adquiere un sentido relevante la expresión de Heidegger: hay que “repetir explícitamente” la pregunta por el ser. El estado de esta cuestión en nuestro “tiempo de indigencia” es deficiente: “Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la “metafísica”⁴.

El lenguaje que emplea Heidegger aquí para hacer este diagnóstico sobre el estado de la pregunta ontológica en nuestro tiempo es cortante y lapidario. “Sin embargo, sigue Heidegger, esta pregunta no es una pregunta cualquiera. Ella mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles”⁵. El sentido del conector adversativo “sin embargo”- que vierte Rivera- le permite al filósofo hacer una diferencia significativa, en este texto, entre dos épocas de la historia de la filosofía, respecto de la cuestión del ser.

En efecto, en primer lugar, Heidegger reconoce que lo alcanzado por Platón y Aristóteles sobre los fenómenos en el supremo esfuerzo del pensar, durante la denominada época clásica, por lo menos, de alguna manera, se mantuvo hasta la *Lógica* de Hegel.

En segundo lugar, por el contrario, en relación a nuestra época, enfatiza que el estado de la cuestión del ser “se ha convertido desde hace tiempo en una trivialidad”⁶, y la conversión en trivial de lo esencial, desde nuestro punto de vista, puede llegar a manifestarse como la peor forma de olvido, porque envuelve no sólo dogmatismo, sino también soberbia. Más aún, Heidegger afirma: “Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión”⁷.

⁴En *Ser y Tiempo*, ed., cit., p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 25.

El dogma omite, explica Heidegger, la interpretación del filosofar de los antiguos respecto del ser como algo oculto, que mantenía al pensar en la inquietud y cristaliza en una generalidad el concepto de “ser”, convirtiéndolo en lo más universal y vacío.

En consecuencia, la abstracción de las determinaciones del ser pareciera hacer innecesario el intento de definir este “universal indeterminado”, más aún, dice el filósofo, como todo el mundo usa la palabra “ser” de manera constante, esto indica, al parecer, sin que sea necesario discutirlo, que el ser es o más bien se ha convertido en algo obvio y comprensible de suyo, y, por lo tanto, además, volver a formular la pregunta por el ser daría pábulo para una acusación de error metódico.

Doble olvido del ser: la pregunta por el sentido del ser se declara superflua y se justifica el olvido de los supuestos de este dogma, que se originó en la ontología clásica. Por este segundo argumento, utilizamos más arriba la palabra soberbia para calificar esta actitud, que convierte lo esencial en trivial.

Ahora bien, una interpretación comprensiva correcta, según Gadamer, es decir, que demuestre rendimiento, a propósito de que Heidegger hace aquí referencia a un “error metódico”, no sólo tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, sino que, particularmente debe orientar su mirada “a las cosas mismas”⁸.

Según Gadamer, la interpretación comprensiva plantea una exigencia de transparencia: que nos dejemos determinar por la cosa misma del pensar como una tarea permanente y que removamos todos los obstáculos que limitan el estudio óntico y ontológico.

Debido a esto, Heidegger realiza, en esta fase de su exposición, una discusión penetrante, aunque no detallada de tres prejuicios que generalmente se aducen para justificar la omisión de la pregunta por el ser. De esta discusión no se infiere que el sentido del término “prejuicio” sea necesariamente negativo y que, por lo tanto, signifique un juicio falso, me parece más bien, apoyándome en el estudio citado de Gadamer, que el sentido de la palabra “prejuicio” es ambivalente y, por esto, puede ser valorado tanto positiva como negativamente.

⁸ Véase, de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 322 y ss. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

El comentario de tales prejuicios nos permitirá mostrar, además, de otra manera, la necesidad de la repetición de la pregunta por el ser como tal.

El primer prejuicio debe ser leído reinterpretando el sentido de la oración inicial de este texto del párrafo primero: El “ser” es el concepto “más universal”, las comillas sobre la palabra “ser” y sobre la frase “más universal” de esta oración, indican que el sentido de la proposición apunta más bien a que el concepto de ser pareciera ser el concepto más claro y, por lo tanto, de que no se requeriría de ninguna discusión ulterior para precisar su sentido. Para Heidegger, sin embargo, este concepto de “ser” es el más oscuro.

El segundo prejuicio, consistente en que el concepto de “ser” es indefinible, parece envolver una diferencia importante: de que el “ser” al no ser algo así como un ente, esto podría “leerse” como la distinción ontológica entre el ser como tal y el ente, sin embargo, esta imposibilidad de definir el concepto de “ser” y las comillas sobre la palabra “ser”, que reproducimos del texto, nos remiten, a mantenernos en la pregunta por el sentido del ser y a detenernos en este preguntar, cuya razón se aclarará en el comentario del último prejuicio.

De acuerdo al párrafo primero, la conclusión de Heidegger acerca del tercer prejuicio demuestra la necesidad principal de hacer la repetición de la pregunta por el sentido del ser. Este prejuicio se formula así: hablando en términos generales, el uso de la palabra “ser” implicaría que el ser sería comprensible “sin más”:

“Sin embargo, afirma Heidegger, esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprendibilidad. Esta incomprendibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente subyace *a priori* un enigma”⁹.

Lo que el filósofo sugiere, en este texto, con la palabra “enigma” es lo que Gadamer denomina la “preestructura de la comprensión”¹⁰, y que Heidegger designa en este párrafo mediante la fórmula: “ya siempre vivimos en una comprensión del ser”, esta precomprensión del ser, debido a su carácter no teórico, envuelve en penumbras el sentido del ser como tal.

⁹ En *Ser y Tiempo*, ed., cit., p. 27. La cursiva es del autor.

¹⁰ En *Verdad y método*, ed., cit., pp. 331 y ss.

Sin embargo, la sugerencia de Heidegger demuestra precisamente la necesidad principal de repetir la pregunta por el sentido del ser, puesto que, el detenerse en el preguntar puede repercutir sobre la pregunta misma, esto haría surgir otro temple de ánimo en el que hace la pregunta, que contribuiría a crear las condiciones de posibilidad para despertar una inquietud que permita arrojar luz sobre el enigma del ser, devolviéndole a la pregunta, por lo tanto, su legitimidad originaria para la apertura de otra interpretación del ser.

Podemos inferir, entonces, de la exposición de Heidegger sobre los prejuicios: que no sólo no tenemos respuesta a la pregunta por el ser, sino que la pregunta misma es oscura y carente de dirección, por lo tanto, la repetición de la pregunta debe implicar ahora la elaboración concreta del planteamiento de la pregunta en su estructura formal, de tal modo que podamos dirigir nuestra mirada, por decirlo así, hacia el interior del preguntar mismo hasta hacerlo transparente.

En este sentido, Heidegger nos demanda con urgencia: “La pregunta por el sentido del ser debe ser *planteada*”, en otros términos, debemos entender el carácter perentorio de estas palabras, consignadas dos veces en el texto del párrafo primero, en la acepción fuerte de que hay que hacer obligatoriamente, la pregunta.

Ahora bien, siempre que hacemos una pregunta, afirma Karl Bühler, ponemos en relación el lenguaje con el ser, como podemos leer, sigue Bühler, en el *Cratilo* de Platón respecto de la estructura del lenguaje entendido como *organum*, que preguntamos a otro algo acerca de las cosas¹¹, y, por ello, al mismo tiempo, el preguntar supone un cierto conocimiento sobre lo que se pregunta. Si no tenemos este conocimiento previo de lo preguntado, es decir, si no tenemos ningún contacto con las cosas, no hay posibilidad de hacer alguna pregunta.

Debido a esto dice el filósofo: “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así”¹².

En efecto, como Heidegger afirma de que todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca y, en el caso de la pregunta por el ser lo que la legitima como

¹¹ Véase, de Karl Bühler, *Teoría del Lenguaje*, Ed. Revista de occidente, Madrid, 1967, p. 63. Trad. de Julián Marías.

¹² En *Ser y Tiempo*, ed., cit., p. 28.

problema y lo que justifica su replanteamiento o repetición es lo que el propio autor designa, en el párrafo dos, el “*factum* de la comprensión del ser mediana y vaga”, eso mismo que Gadamer había denominado la “preestructura de la comprensión”, entonces lo que pertenece a toda pregunta en general en cuanto búsqueda cognoscitiva que pregunta por algo, implica, según el texto: 1) algo puesto en cuestión, 2) un interrogado y, 3) lo preguntado.

Ahora bien, si replanteamos la pregunta por el ser y repitiéndola nos detenemos en ella, debemos reconocer que el significado de la palabra “ser” no nos es algo totalmente desconocido, porque usamos la palabra constantemente y la entendemos en la cotidianeidad, en términos de su comprensión fáctica: el hecho es de que ya siempre vivimos en una comprensión del ser.

Entonces, si correlacionamos lo que pertenece a toda pregunta, en general, con las características de la pregunta por el ser, en particular, se puede completar el siguiente esquema:

1) El ser como tal es el problema. Lo puesto en cuestión es el ser y la precomprensión del ser es aquello que determina al ente en cuanto ente, y, el ser del ente, a su vez, no “es” él mismo un ente.

2) Los entes mismos son los interrogados respecto de su ser y, para “arrancarles sin falsificación” los caracteres de su ser, estos entes deben hacerse accesibles previamente.

3) Lo preguntado es, como se sabe, el sentido del ser, del cual se busca determinar su significado histórico, como veremos.

Ahora bien, con la mirada dirigida hacia los entes mismos que son los que deben comparecer para ser interrogados, Heidegger formula las preguntas decisivas:

“¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de una primacía?”¹³.

Se desprende de lo dicho por el filósofo, que resolver el problema de la primacía de un ente requiere primero identificar el ente ejemplar, y que, éste debe ser interrogado respecto

¹³ *Ibid.*, p. 30.

de su ser, ya que se designa con la palabra “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos, esto es: se designa con el término “ente” a un ser humano, a un modo de ser humano, a una cosa natural y también a las así denominadas cosas útiles, por lo tanto, como el ser es el “ser del ente”, el ser se encuentra en todos y cada uno de los entes. Luego, ¿cuál es el ente ejemplar y cuál es el criterio de preeminencia para que este ente sea interrogado respecto de su ser?

La búsqueda de este ente ejemplar, afirma Heidegger, tiene como condiciones de posibilidad, de acuerdo con lo que ya vimos, el planteamiento explícito de la pregunta por el ser y, por ende, la total transparencia de esta pregunta en cuanto tal (como traduce Gaos: “que permita ver a través”) y, al mismo tiempo, una exigencia metódica, que Heidegger desarrolla en la Primera Sección de *Ser y Tiempo*, a partir del darse del ser-ahí como fenómeno a través del “análisis existencial”: me estoy refiriendo a un modo propio de ser del ser humano, a la posibilidad de ser que es el preguntar, mencionado por el autor.

El pensamiento del filósofo sobre este modo propio de ser del hombre implica que las formas del preguntar, esto es, dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a, son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, modos de ser de un ente determinado, “del” ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Las comillas en la contracción “del” indican, en esta ocasión, un modo inherente a, o propio del ser humano.

Ahora bien, dicho brevemente, el criterio para identificar el ente que se busca, “el ente que somos en cada caso nosotros mismos”, se basa en un poder ser exclusivo de este ente: en la posibilidad de preguntar, inherente a su modo de ser, a este ente lo denomina Heidegger, con la célebre expresión: ser-ahí.

En virtud de este poder y esta posibilidad de preguntar del ser-ahí, Heidegger determina lo que significa elaborar y plantear la pregunta por el ser:

“Por consiguiente elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente- el que pregunta – se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo

de *ser* de un ente está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta- por el ser”¹⁴.

Podemos entender, entonces, a partir de la exposición del autor acerca de esta determinación esencial del ser-ahí, que el ser-ahí debe exponerse o mostrarse para “ver a través”, porque, como se sabe, es el ser-ahí el ente al que se le va a preguntar por su ser y por el ser. El ser-ahí es el testigo ejemplar que debe ser interrogado.

Sin embargo, hay una objeción importante contra la elección de la ejemplaridad del ser-ahí: la objeción del círculo: “¿Qué cosa es sino moverse en un círculo determinar primero un ente *en su ser*, y sobre esta base querer plantear, en seguida, la pregunta por el ser? ¿No se “supone” previamente en la elaboración de la pregunta lo que sólo la respuesta nos ha de proporcionar”¹⁵.

Ahora bien, el filósofo aduce como respuesta a la objeción que no hay ningún tipo de círculo, ni círculo vicioso ni círculo en la prueba. Por una parte, no hay círculo vicioso en el modo de plantear la pregunta, sino más bien una forma circular de pensamiento mediante la cual lo que se “presupone” del ser es, lo que Heidegger denomina en el párrafo dos: “una previa visualización del ser”, la que forma parte de la “estructura de la precomprensión”, inherente al modo de constitución esencial del ser-ahí.

Por otro lado, no hay círculo en la prueba, porque el filósofo no procura fundamentar una tesis de manera deductiva a partir de un primer principio, sino lo que busca es “ver” la “cosa misma” de manera “fenomenológica”, es decir, lo que Heidegger pretende es una des-ocultación fundamental del ser-ahí mediante su exhibición.

Por ello, se da aquí, como afirma Heidegger: “una singular “referencia retrospectiva o anticipativa” de aquello que está puesto en cuestión – el ser – al preguntar mismo en cuanto modo de ser de un ente”¹⁶. “Referencia retrospectiva”, porque la respuesta a la pregunta por el ser implica una elaboración previa de la pregunta y “referencia anticipativa”, porque la “precomprensión” del ser es la base para elaborar la pregunta por el ser del ser-ahí.

Heidegger reconoce en el párrafo dos que el ser-ahí tiene una relación particular con la pregunta misma por el ser, lo que podría sugerir que ya ha mostrado la primacía

¹⁴ *Ibíd.*, p. 30. La cursiva es del autor.

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 30 y 31. La cursiva es del autor.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 31.

ontológica del ser-ahí, sin embargo, según el propio autor, sólo ha hecho presente algo así como una primacía, pero no ha mostrado todavía la preeminencia del ser-ahí en cuanto tal.

Por ello, el autor intenta mostrar ahora la primacía del ser-ahí respecto de los demás entes, sin embargo, por razones esenciales, deberá delimitar previamente y de manera más concreta la particularidad fundamental de la pregunta por el ser:

“Hasta aquí se ha motivado la necesidad de una repetición de la pregunta por el ser, en parte, en lo venerable de su origen, pero, sobre todo, en la falta de una respuesta determinada e, incluso, en la ausencia de un planteamiento suficiente de la pregunta misma. Pero podría desearse también saber para qué ha de servir esta pregunta. ¿Se queda ella en una pura especulación en el aire sobre las más universales generalidades? ¿Es tan sólo eso? ***¿O es, por el contrario, la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta?***”¹⁷.

La pregunta por el ser tiene, en primer lugar, en el orden objetivo-científico, una “primacía ontológica”, que se la da la propia investigación ontológica del dominio de ser que determina la existencia de una determinada región esencial, esto es : el “ser-ahí”. En este sentido el estudio del ser-ahí constituye una ontología regional; lo mismo puede decirse del estudio de otros entes, que pueden ser tratados temáticamente, a su vez, como objetos de alguna investigación científica, como por ejemplo la “naturaleza”. Sin embargo, para el filósofo: “La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales. La elaboración de las estructuras fundamentales de cada región ya ha sido, en cierto modo, realizada por la experiencia e interpretación precientíficas del dominio de ser que define la región esencial misma. Los “conceptos fundamentales” que de esta manera surgen constituyen, por lo pronto, los hilos conductores para la primera apertura concreta de la región”¹⁸.

Ahora bien, como cada región esencial de la ciencia ya ha sido delimitada acotando un sector determinado del ente mismo, la investigación preliminar que elabora los conceptos fundamentales no es otra cosa que una interpretación del ente en función de la constitución fundamental de su ser, es decir, “una lógica productiva”. Heidegger prueba históricamente esta afirmación haciendo referencia al trabajo de Platón y Aristóteles, consistente en la

¹⁷ *Ibíd.*, p. 32. La cursiva es del autor.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 32.

“fundamentación” de la ciencia mediante una “interpretación del ente propiamente histórico”, por ello tal investigación es previa a las ciencias ónticas o positivas.

El mismo sentido tiene esta otra referencia que el filósofo aduce para probar la “primacía ontológica” de la pregunta por el ser, me refiero a la interpretación del aporte positivo de la *Crítica de la razón pura* de Kant, esto es, que haya contribuido a desentrañar la especificidad de una naturaleza en general, más allá de la “teoría del conocimiento”, que se le reconoce a Kant como su gran aporte.

Entonces, desde el punto de vista ontológico: “La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan. *Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y esta aclaración contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental*”¹⁹.

Por otra parte, la pregunta por el ser también muestra una “primacía óntica”, que se la da el propio ser-ahí, porque las ciencias, en cuanto comportamientos del ser-ahí, tienen el modo de ser del ser-ahí, pero no su inmediatez óntica y, además, porque frente a los otros entes, el ser-ahí en cuanto ente, ostenta un carácter eminente. En este sentido, el análisis del ser-ahí, en la medida que encierra en sí una comprensión del ser, como veremos, constituye una ontología fundamental, cuya analítica existencial forma la Primera Sección de *Ser y Tiempo*.

Veamos cómo Heidegger caracteriza ónticamente el ser-ahí: “El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que 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. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La*

¹⁹ Ibid., p. 34. La cursiva es del autor.

comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico”²⁰.

De este texto se pueden relevar dos ideas que nos parecen claves: 1) “al ser-ahí le va en su ser este mismo ser” y, 2) “el ser-ahí tiene en su ser una relación de ser con su ser”.

“Le va su ser” no debe entenderse en sentido “sustancialista”, sino existencial, lo cual quiere decir que al ser-ahí le preocupa su propio ser y tiene que ocuparse de él en la tarea de hacerse a sí mismo.

“Relación de ser” significa que el ser-ahí no sólo tiene en su ser, una preocupación por su ser, sino la posibilidad de tener que ver con el ser de los otros entes, así como también, de que se le manifieste el ser en su plenitud. Por lo tanto, esta relación de ser implica una comprensión del ser del ser-ahí, ya que el ser-ahí, al comprenderse se le abre un mundo de ser.

Además, Heidegger concluye, en el final de la cita anterior, que la peculiaridad óptica del ser-ahí consiste en que “es” ontológico. No se advierte en este pensamiento de Heidegger una solución de continuidad entre lo óptico y lo ontológico, sino una transición o un **continuum**.

“Ser ontológico” no hace referencia en este texto a ninguna variedad regional de la ontología, que pueda ser caracterizada por una comprensión ontológico-teorética del ser del ser-ahí, sino a un modo de comprensión “pre-ontológico” del ser del ser-ahí, por el cual el ser-ahí al comprenderse “se le da” fácticamente la posibilidad de la apertura del ser antes de toda conceptualización.

En efecto, el filósofo justifica a continuación la elección terminológica de la expresión ser-ahí, con la que se refiere a la existencia humana: “El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos *existencia*. Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada

²⁰ *Ibíd.*, p. 35. La cursiva es del autor.

caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término Dasein como pura expresión de ser”²¹.

A partir de la relación con el ser “como pura expresión de ser”, por la cual el ser-ahí está determinado, éste puede “elegirse a sí mismo o perderse”. Si el ser-ahí se elige a sí mismo puede ser en el modo de la propiedad o autenticidad, en cambio, si se pierde a sí mismo, será en el modo de la impropiidad o inautenticidad.

En consecuencia, los caracteres de la “existencia humana” que el análisis heideggeriano ha sacado a luz, debido a su “contenido existencial” o modal, no pueden entenderse de acuerdo a la noción de “propiedad” o al concepto de “categoría” de la ontología aristotélica, sino como modos de ser. Heidegger lo explica en el siguiente texto: “Todas las explicaciones que surgen de la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del Dasein se determinan desde la existencialidad, los llamaremos *existenciales*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein, a las que damos el nombre de *categorías*”²².

En general, podemos decir que Heidegger establece una triple primacía del ser-ahí en la primera parte de la “Introducción” a *Ser y Tiempo*:

- 1) Una primacía óptica, porque el ser-ahí está determinado en su ser por la existencia.
- 2) Una primacía ontológica, porque el ser-ahí al estar determinado por la existencia tiene una comprensión del ser.
- 3) Una primacía óptico-ontológica, porque el ser-ahí al comprender el ser comprende también su propio ser y el ser de todos los entes que no tienen el modo de ser del ser-ahí, siendo así condición de posibilidad óptico-ontológica de toda ontología.

Sin embargo, el sentido de esta preeminencia se determina desde la pregunta por el ser. En otros términos, si el ser-ahí es un ente señalado a través de su existencia, esto se debe a que tiene la posibilidad de hacer transparente su ser y el poder de llegar a ser, “empuñando su existencia”, en el “modo de la propiedad”, o como traduce Gaos, que se puede “ver a través”, es decir, en el ser-ahí se puede leer el sentido del ser.

²¹ Ibid., p. 35. La cursiva es del autor.

²² Ed. Cit., pp. 69 y 70. La cursiva es del autor.

En nuestra opinión, el carácter eminente del ser-ahí no consiste en que tenga las características del sujeto moderno que consisten en dar evidencia y seguridad para decir algo con certeza, sino que tiene un carácter señalado porque alberga un enigma que proviene del ser y, porque puede, existiendo de manera propia y haciéndose transparente mediante la autorreflexión, llegar a ser el ahí del ser, es decir, el “lugar” donde puede darse una relación de ser con el ser.

1.3. El planteamiento de la pregunta por el sentido del ser y el sentido histórico de la repetición.

Ahora bien, el autor aborda, como ya se sabe, en la segunda parte de la “Introducción”, dos tareas que se desprenden del planteamiento de la pregunta por el ser: 1) La primer tarea consiste en una analítica del ser-ahí y se enuncia, en general, de la siguiente manera: “La analítica ontológica del Dasein como puesta al descubierto del horizonte para una interpretación del ser en general”. 2) La segunda tarea, en concordancia con la primera, se enuncia, en general, con la siguiente frase: “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”.

Con la finalidad de abrir el acceso para “la primera tarea”, Heidegger formula, en el párrafo cinco, una pregunta rectora: si el ser-ahí ostenta una triple primacía, ¿cómo puede éste llegar a ser accesible para la mirada de una interpretación comprensora?

El objetivo del autor es encontrar una vía y un modo de acceso al ser-ahí, puesto que si el ser-ahí se compara con otros entes que no tienen su modo de ser comprensor, como resultado de esta comparación puede bloquearse el acceso al ser-ahí, debido a su “carácter” ontológicamente lejano, es decir, no accesible:

“Sin lugar a dudas, el Dasein está no sólo ópticamente cerca, no sólo es lo más cercano sino que incluso lo **somos** en cada caso nosotros mismos. Sin embargo, o precisamente por eso, el Dasein es ontológicamente lo más lejano”²³.

A mayor abundamiento, la primacía óntico-ontológica del ser-ahí es la razón de su inaccesibilidad o lejanía ontológica, vale decir, el **factum** de que al ser-ahí se le oculte la específica constitución de su ser, se debe precisamente a que la comprensión del ser-ahí se

²³ Ed., Cit., p. 39. La cursiva es del autor.

da en un estado interpretativo “preontológico”, esto significa que el ser-ahí comprende su propio ser desde el “mundo”, con el que se relaciona en su comportamiento de una manera esencial, constante e inmediata:

“En el Dasein mismo y, por consiguiente, en su propia comprensión de ser, hay algo (...) como el reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del Dasein”²⁴.

Más aún, precisa Heidegger: “El Dasein es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño”²⁵. El conector “sin embargo” (Rivera) de esta última cita limita el alcance de la inaccesibilidad del ser-ahí que se había establecido recién, dicho de otra manera, el ser-ahí presenta dificultades de acceso que provienen de su constitución y modo de ser, pero, en el ser-ahí se da también una relación y una apertura al ser, por lo cual, en este texto hay que darle todo su peso a la expresión “preontológicamente no extraño”, la que debe interpretarse como no extraña a la cuestión del ser.

El ser-ahí no sólo tiene una relación de ser con el ser, sino también puede disponer de una amplia gama de formas de interpretación ónticas y preontológicas de la existencia, esto es, según el autor: la psicología, la antropología, la ética, la “política”, la poesía, la biografía y la historiografía, sin embargo, para que estas interpretaciones “existenciales” puedan llegar a tener una originariedad ontológica, es decir, “existenciaria”, se requiere, según Heidegger, una “analítica existencial” (Rivera) o “existenciaria” (Gaos), que demuestre haber alcanzado un dominio concreto del conocimiento filosófico y una comprensión de sus posibilidades y necesidades, es decir, que posea una orientación hacia el problema del ser.

“Una analítica del Dasein debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser. Pero entonces el problema de la obtención y aseguramiento de la forma de acceso al Dasein se torna plenamente candente”²⁶.

En síntesis, el pensamiento de Heidegger, sobre la forma de acceso al ser-ahí, podría interpretarse con la siguiente formulación: el modo de acceso al ser-ahí no debe ser

²⁴ Ed., Cit., p. 40.

²⁵ *Ibid.*, p. 40.

²⁶ *Ibid.*, p. 40.

efectuado en forma “categorial”, basado en una idea cualquiera de ser, sino fenomenológicamente, esto quiere decir, que el ser-ahí debe mostrarse en sí mismo y desde sí mismo, en otros términos: el ser-ahí deberá mostrarse tal como es inmediata y regularmente, en su cotidianidad media. Entonces, el acceso al ser del ser-ahí que se manifiesta originalmente en forma existencial o “existente” (Rivera), debe buscarse en la cotidianidad media, entendida en sentido corriente, tal como el ser-ahí vive todos los días.

Ahora bien, si la analítica toma como modelo el ser-ahí cotidiano, el análisis existencial no sólo será incompleto, sino también provisional, esto significa que, en un primer momento, el análisis sólo consistirá en sacar a luz las estructuras constitutivas del ser-ahí, lo que el autor denomina el ser del ser-ahí o también: “ontología fundamental”.

Además, Heidegger anticipa que más adelante, en otro momento de su investigación, el análisis preparatorio del ser-ahí deberá ser repetido ontológicamente para alcanzar el horizonte de la interpretación del sentido del ser del ser-ahí:

“En cambio, (el análisis existencial) deberá preparar la puesta al descubierto del horizonte para la interpretación más originaria de ese ser. Una vez que haya sido alcanzado este horizonte el análisis preparatorio del Dasein deberá ser repetido sobre una base más alta, la propiamente ontológica”²⁷.

El filósofo concluye, entonces, que la temporeidad es el sentido del ser de ese ente que se denomina ser-ahí, que, existiendo, comprende algo así como el ser, y, por lo tanto, el horizonte desde donde comprende e interpreta implícitamente eso que se llama el ser, es el tiempo.

La tesis central de Heidegger es que el ser se concibe a partir del tiempo, por lo tanto la respuesta a la pregunta por el ser, desde este punto de vista, debe hundir profunda y originariamente sus raíces en la ontología para comprender históricamente la interpretación de la pregunta por el ser y aprender de las posibilidades abiertas por los “antiguos”.

Se entiende, entonces, que “la segunda tarea”, la destrucción de la historia de la ontología, debe llevarse a cabo en la perspectiva del tiempo de la misma forma que el problema de la historia. Ahora bien, para referirse a este problema Heidegger utiliza la noción de “historicidad”.

²⁷ *Ibíd.*, p. 41.

De acuerdo al párrafo 74 de *Ser y Tiempo*, la historicidad es la elaboración más concreta de la temporeidad del ser-ahí²⁸. Así mismo, en el párrafo 6, a propósito de la segunda tarea, el autor entiende la historicidad como la constitución de ser del “acontecer” del ser-ahí en cuanto tal, y tal “acontecer” del ser-ahí lo entiende como fundamento para la “historia universal” y como condición de posibilidad del saber histórico o historiográfico²⁹.

Ahora bien, desde el punto de vista del autor, con el propósito de que la respuesta a la pregunta por el ser otorgue el hilo conductor para toda futura investigación, es necesario comprender la historia de la ontología ligada al modo de ser del ser-ahí. El resultado es que toda investigación es una posibilidad óntica del ser-ahí, y, como el ser de éste adquiere su sentido en la temporeidad, pero la temporeidad, a su vez, hace posible la historicidad como modo del ser tempóreo del propio ser-ahí, entonces el ser-ahí acontece esencialmente de modo histórico, por ello toda investigación es una posibilidad histórica del ser-ahí y acontece como tal.

Más aún, como el ser-ahí entendido en su ser fáctico o cotidiano es histórico: es su pasado, entendido no como algo que quedó atrás, sino como un asumir el ser que ha sido, el cual acontece siempre desde su futuro, por ello el ser-ahí se familiariza y crece en una interpretación usual del existir. A partir de esta interpretación, entonces, el ser-ahí se comprende de manera inmediata y constante, como un ser abierto a posibilidades.

En efecto, para Heidegger: “De esta manera, la elaboración de la pregunta por el ser, en virtud del más propio sentido de ser del interrogar mismo en cuanto histórico, no podrá menos de captar la intimación a preguntar por su propia historia, es decir, a volverse historiológica, para llegar de este modo, por medio de la apropiación positiva del pasado, a la plena posesión de sus más propias posibilidades de cuestionamiento. La pregunta por el ser, por su misma forma de llevarse a cabo, e. d., por requerir una previa explicación del Dasein en su temporeidad e historicidad, se ve llevada por sí misma a entenderse como averiguación histórica”³⁰.

²⁸ Ed., Cit., p. 398.

²⁹ Ed. Cit., p. 43.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 44 y 45.

Por ello, la pregunta por el ser adquiere un sentido particularmente histórico, precisamente, en la repetición de la tradición. A esta repetición histórica de la tradición Heidegger la designa con la palabra destrucción:

“Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas”³¹.

Para concluir, podemos decir que el ser-ahí se comprende a partir de su existencia propia, siempre y cuando “empuñe” su existencia como poder ser abierta a posibilidades y asuma la posibilidad eminente, que es el ser para la muerte, entendida en la acepción de la repetición de la pregunta por el sentido del ser, desde la perspectiva heideggeriana de la “comprensión de lo posible”, de acuerdo a lo que desarrollamos en este capítulo.

Ahora bien, en el segundo capítulo de nuestro trabajo abordaremos lo que implica el ser mismo de la existencia propia en términos de posibilidades, al referirnos a la historicidad pensada desde la noción de repetición en sentido explícitamente ontológico.

³¹ *Ibíd.*, p. 46.

“Max Müller cuenta cómo Heidegger, durante los paseos, cuando entraban en iglesias y capillas, tomaba agua bendita y hacía una genuflexión. Una vez le preguntó si no era eso una incongruencia, pues él se había distanciado de los dogmas de la iglesia. A lo que Heidegger respondió: “Hay que pensar históricamente. Y donde tanto se ha rezado, allí está cerca lo divino en una forma totalmente particular” ”.

(Rüdiger Safranski, ed. cit., pág.494)

CAPÍTULO SEGUNDO

2. El problema de la historia y la repetición.

2.1. El problema de la historia. La historicidad, la temporeidad, la repetición y la cotidianeidad.

Para Heidegger, el problema de la historia es el problema de la historicidad, este concepto de historicidad, a su vez, deberemos “leerlo” en los análisis desarrollados por el autor para intentar resolver los problemas de una investigación temática de la temporalidad como tal. El sentido del ser “en el tiempo” como modo propio del ser-ahí “temporal” es su tesis central.

Ahora bien, la interpretación del modo propio del ser-ahí como resolución precursora condujo a la temporeidad (Rivera) o temporalidad (Gaos), que Heidegger define como: “futuro que está siendo sido y que presenta”, cuyo sentido consiste en ser condición de posibilidad del cuidado o cura, en cuanto modo propio del ser-ahí entero, ya sea como poder ser total del ser-ahí que precursa la posibilidad extrema de la muerte o bien como poder ser propio del ser-ahí que elige el tener conciencia para asumir la culpa.

De acuerdo con la noción de sentido explicitada en el parágrafo 65 de *Ser y Tiempo*³², la temporalidad, en tanto temporización de la unidad de sus tres éxtasis: futuro, haber-sido y presente, es la condición de posibilidad del cuidado y el origen de la historicidad.

Sin embargo, el análisis de la Primera Sección de *Ser y Tiempo* tenía expresamente un carácter provisional, ya que formaba parte de una “etapa preparatoria” de análisis fundamental del ser-ahí, debido a esta característica la Segunda Sección del tratado, si bien obtuvo como resultado el haber sacado a luz el estado de abierto del ser-ahí “en su medianidad”, no abordó el modo propio de ser del ser-ahí en su “plenitud”, con ello, Heidegger demuestra que el análisis debe repetirse para alcanzar la interpretación originaria del ser-ahí en el marco de una discusión a fondo del concepto de ser: “Con la elaboración de la temporeidad del Dasein como cotidianeidad, historicidad e intratemporeidad, se hace posible por primera vez la decidida penetración en las *complicaciones* propias de una ontología originaria del Dasein (...) La interpretación de las variedades del ser de todo

³² Ed., Cit., p. 341.

aquello de lo que decimos que *es*, presupone empero una aclaración previa y suficiente de la idea del ser en general. Mientras no se haya llegado a esta idea, incluso la *repetición* del análisis tempóreo del Dasein seguirá siendo incompleta y poco clara- por no decir nada de las dificultades que la cosa misma presenta. El análisis tempóreo-existencial del Dasein exige, por su parte, una nueva repetición en el marco de la discusión a fondo del concepto de ser”³³.

El texto anterior nos retrotrae a la noción de repetición en relación con la temporeidad del ser-ahí, desde la perspectiva de la cotidianeidad, la historicidad y la intratemporeidad, los tres temas de la parte final de la Segunda Sección de *Ser y Tiempo*, con la finalidad de llegar a una ontología originaria del ser-ahí, como consecuencia de la interpretación tempórea de la cotidianeidad, pero este avance da lugar a complicaciones, que requieren de antemano una aclaración suficiente de la idea de ser en general.

Ahora bien, a partir de esta repetición o “regreso al fundamento” del análisis de una ontología originaria del ser-ahí, Heidegger muestra, en la interpretación de la cotidianeidad, el sentido tempóreo del ser-ahí en el estado de abierto, mediante un nuevo análisis del comprender, la disposición afectiva, la caída, el discurso y las estructuras de la trascendencia del mundo, mediante este análisis “temporiza” cada estructura del estado de abierto, “aplicando” respectivamente los tres éxtasis de la temporalidad.

Además, esta interpretación de la cotidianeidad nos permite comprender la “realidad” ineludible de la cotidianeidad misma, las posibilidades que “abre” y los enigmas que “encierra”:

“El Dasein puede “padecer” sordamente la cotidianidad, puede hundirse en su oscura pesadez, o bien evitarla buscando nuevas distracciones para su dispersión en los quehaceres. La existencia también puede hacerse dueña, en el instante- aunque tan sólo “por un instante”-, de la cotidianidad, pero jamás puede borrarla.

Lo que en el estado interpretativo fáctico del Dasein es ópticamente tan conocido que ni siquiera nos fijamos en ello, encierra ontológicamente una serie de enigmas. El horizonte

³³ Ed., Cit., p. 350. La cursiva es del autor.

“natural” para el primer arranque de la analítica existencial del Dasein *es obvio tan sólo en apariencias*”³⁴.

Lo que Heidegger destaca en cursiva contiene un tópico capital de esta Sección: la cotidianidad – que jamás puede borrarse -es aparentemente obvia y comprensible de suyo, sin embargo, en su “interior”, por decirlo así, encierra el enigma de la historicidad impropia, y a partir de ésta, de la auténtica historicidad o historicidad propia, como veremos en el desarrollo de este capítulo.

2.2. *El locus ontológico de la historicidad.*

Con la finalidad de abordar más a fondo el problema de la historia, Heidegger se propone indicar el lugar ontológico del problema de la historicidad, y, como todo buen deudor, reconoce que el análisis acerca de la historia, que ha realizado en el Capítulo Quinto de esta Sección de *Ser y Tiempo*, - que nos proponemos comentar al hilo de la noción de repetición- ha sido una consecuencia de la apropiación que obtuvo de las investigaciones de Dilthey³⁵, y, que pudo refrendarlo mediante la tesis del Conde Yorck³⁶, acerca de la “diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico”.

El análisis que se requiere para la interpretación más originaria del ser-ahí parece haber alcanzado su límite con la aclaración de la temporalidad como condición de posibilidad del cuidado. Sin embargo, en el siguiente texto se presenta una grave objeción suscitada por la discusión recién referida acerca del sentido ontológico de la cotidianidad: “Aunque hasta este momento no vemos ninguna posibilidad de un planteamiento más radical de la analítica existencial, se suscita, sin embargo, un grave reparo, precisamente respecto de la precedente discusión del sentido ontológico de la cotidianidad: ¿ha sido efectivamente llevado el todo del Dasein, desde el punto de vista de su modo propio de *estar*-entero al haber previo del análisis existencial?”³⁷.

La objeción apunta a que la interpretación de la temporalidad cotidiana haya sido “unilateral”. En efecto, como de hecho, Heidegger procedió “unilateralmente”, por razones

³⁴ Ed., Cit., p. 386. La cursiva es del autor.

³⁵ Ed., Cit., p. 413.

³⁶ Ed., Cit., pp. 417 y 418.

³⁷ Ed., Cit., p. 389. La cursiva es del autor.

metodológicas, se requiere, entonces, que se aclare ontológicamente el modo propio del “estar-entero” del ser-ahí. La cuestión consiste en sacar a luz exhaustivamente la “integridad” del ser-ahí, dicho de otra manera, sólo así podremos ver, que la “muerte” es sólo uno de los “términos” que contiene la totalidad del ser-ahí; el otro “término” o “fin” es el “comienzo” o “nacimiento”:

“El todo que buscamos, dice el filósofo, no es otra cosa que el ente que se despliega “entre” nacimiento y muerte”³⁸.

El análisis provisional del ser-ahí que Heidegger somete a “revisión” lo fundamenta, a su vez, en una cierta preeminencia del futuro-“hacia adelante”- que re-conecta “tras de sí” todo lo sido. En consecuencia, el nuevo análisis debe recuperar la vuelta al origen- el nacimiento como inicio- y, sobre todo, el extenderse del ser-ahí “entre” el nacimiento y la muerte.

Para referirse a este fenómeno Heidegger utiliza en el párrafo 74 la expresión: “trama de la vida” (como traduce Rivera) y que Gaos, a su vez, vierte como: “continuo de la vida”.

Sin embargo, si bien, podríamos decir, que la interpretación del sentido de la expresión “trama de la vida” es comprensible de suyo, para caracterizar el extenderse del ser-ahí entre el nacimiento y la muerte, como una secuencia de vivencias “en el tiempo”, en la que sólo es “propriadamente real” la vivencia del presente y que ya no son “reales” o no todavía las vivencias pasadas y las por venir. En el fondo, afirma Heidegger, esta interpretación supone, además, del concepto vulgar de tiempo recién mentado, una concepción del ser-ahí en tanto sí-mismo como “sujeto” de las vivencias, que está-ahí “en el tiempo”, aunque no como cosa, por lo tanto: “resulta claro que, si se sigue el hilo de la interpretación vulgar del Dasein, justificada y suficiente dentro de sus límites, no sólo no es posible un genuino análisis ontológico del *extenderse* del Dasein entre el nacimiento y la muerte, sino que ni siquiera es posible plantearlo como problema”³⁹.

Ahora bien, la aclaración ontológica del auténtico problema envuelto en la “trama de la vida”, es decir, de la específica extensión, movilidad y persistencia del ser-ahí, debe buscarse entonces en la constitución tempóreo-existencial de éste: “Comprendido

³⁸ Ed., Cit., p. 390.

³⁹ *Ibíd.*, pp. 390 y 391. La cursiva es del autor.

existencialmente, el nacimiento no es jamás algo pasado, en el sentido de algo que ya no está-ahí, como tampoco le pertenece a la muerte el modo de ser de lo pendiente que aún no está-ahí, pero que vendrá. El Dasein fáctico existe nativamente, y nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte”⁴⁰.

El argumento central de Heidegger es que la movilidad de la existencia no es el movimiento de un ente que está-ahí “ante los ojos”, sino que se determina a partir del extenderse del mismo ser-ahí y que el filósofo describe en el párrafo 72 con la fórmula, la “estructura del acontecer” del ser-ahí:

“A esa específica movilidad del *extenderse extendido* le llamamos nosotros, dice el filósofo, el *acontecer* del Dasein”⁴¹.

La comprensión ontológica de la historicidad como estructura del acontecer propio del ser-ahí tempóreo-existencial, le permite a Heidegger delimitar el lugar en que se “sitúa” el problema de la historia: este lugar es en el acontecer del ser-ahí, cuyo sí mismo no es el mero “yo” del habla cotidiana, sino el “sí mismo” del ser-ahí, que convoca en “la modalidad del silencio” a elegir el sí mismo propiamente, es decir, el ser propio del ser-ahí.

Debido a lo anterior, podemos entender que el *locus* de la historia “aconteciente”, por decirlo así, no debe ser buscado en la historia entendida como saber histórico, es decir, historiográfico, sino en la historia comprendida como historicidad y desde su enraizamiento en el tiempo; es decir, a partir del modo propio de ser del acontecer histórico del ser-ahí “tempóreo”, en cuanto a éste le pertenece esencialmente la posibilidad de estar abierto para la comprensión y la interpretación y, a su vez, como el saber historiográfico se da o está “en el tiempo”, lo historiográfico se “deduce” de la temporalidad originaria del ser-ahí.

Sobre la base de la delimitación del *locus* de la historicidad, Heidegger determina la condición de posibilidad o el medio para realizar esta tarea: “Si la historicidad debe ser aclarada a partir de la temporeidad *propia*, entonces será esencial a esta tarea que sólo pueda ser realizada por medio de una construcción fenomenológica. La constitución ontológico-existencial de la historicidad debe ser conquistada *en contra* de la tendencia encubridora que es propia de la interpretación vulgar de la historia del Dasein. La

⁴⁰ *Ibid.*, p. 391.

⁴¹ *Ibid.*, p. 391. La cursiva es del autor.

construcción existencial de la historicidad tiene su apoyo concreto en la comprensión vulgar del Dasein, y encuentra una guía en las estructuras existenciales alcanzadas hasta aquí”⁴².

Heidegger se refiere en este texto con la expresión “construcción fenomenológica” a: “una interpretación ontológica, cuya meta sea la originariedad de la mostración fenoménica, (y que) *conquiste para sí el ser de este ente* (el Dasein), (tal como dijo en el texto anterior), *en contra de la tendencia encubridora que hay en él*”⁴³, y, tal “construcción”, que se apoya concretamente en la comprensión vulgar de la historia, implica una cierta “violencia” sobre el mismo ser-ahí, ya que el modo propio del ser del ser-ahí se logra “por conquista”, yendo “en contra” de lo que se da en él espontáneamente: “la tendencia encubridora”.

Se debe observar, además, que la originariedad de la historicidad propia no surge de la cabeza de algún “historiador” iluminado, sino fácticamente, es decir, como se dice en el texto, “apoyada” concretamente en la “comprensión vulgar del Dasein”.

El proyecto que busca la originariedad de la mostración fenoménica de la historicidad propia, y, por ende, la conquista del ser del ser-ahí, como ya se ha visto, tiene su base fenoménica o punto de apoyo en la comprensión vulgar de la historia, y, del mismo modo que la cotidianidad, podríamos decir, la significación corriente de lo histórico no puede borrarse, pero podemos “construir” sobre ella hasta des-encubrir lo que buscamos.

Lo característico de la interpretación corriente de la historia radica en la tesis de “lo histórico como lo pasado”. Heidegger entiende por esto hasta cuatro acepciones, pero bien comprendidas, se pueden resumir en tres:

1) “Lo histórico como lo pasado en cuanto tal”, aún “presente”, como, por ejemplo, los restos de un templo griego, aunque pertenezcan a un tiempo anterior, todavía están presentes.

2) “Lo histórico como lo que proviene del pasado”, por ejemplo, la historia de la Humanidad, que evidentemente “se originó” en el pasado y, por ello, implica continuidad y cambio.

⁴² Ed., Cit., p. 392. La cursiva es del autor.

⁴³ Ed., Cit., p. 330. La cursiva es del autor y lo que va entre paréntesis es mío.

3) “Lo histórico como lo transmitido del pasado”, es decir, lo tradicional en cuanto tal.

Sintetiza el autor: “historia es el específico acontecer en el tiempo del Dasein existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer “ya pasado” y a la vez “transmitido” y siempre actuante en el convivir”⁴⁴, es decir, la historia se comprende “inmediata y regularmente” como “lo pasado” que puede todavía estar “ante los ojos” o “a la mano”.

Además, Heidegger afirma que estos significados de lo histórico tienen que ver con el hombre en cuanto “sujeto” de la historia, es decir, como “sujeto” de los acontecimientos, pero no como “algo” que entrelace los acontecimientos, sino que el ser-ahí es histórico ya en su acontecer y como condición de posibilidad de los acontecimientos. Esta idea implica, por supuesto, como veremos luego, una derivación “subjetivista” de este pensamiento de Heidegger acerca del significado de la historicidad.

Ahora bien, la pregunta es: ¿en qué sentido puede ser pasado el ser-ahí, es decir, tiene el pasado alguna preeminencia? De acuerdo a la comprensión existencial de la temporalidad del ser-ahí, el *Dasein* no puede nunca ser pasado, si se entiende por “pasado” algo que ya pasó de un tiempo anterior, o bien que “ahora ya no está ahí o bien que, ya no está a la mano”, el ser-ahí es “siendo sido” a una o a la vez con su “ser futuro” y su “ser que presenta”.

En consecuencia, no es el pasado el que tiene primacía en la comprensión de lo verdaderamente histórico, sino el haber-sido, que proyecta su futuro al abrirse a posibilidades en la “situación” presente y define esencialmente lo histórico del ser que se busca del ser-ahí aconteciente, entendido como el ser-ahí entero, en la triple unidad extática de la temporalidad.

Sin embargo, la tesis de que “el Dasein es histórico” plantea el siguiente problema: “¿*en qué medida y en virtud de qué condiciones ontológicas la historicidad pertenece a la subjetividad del sujeto “histórico” como su constitución esencial?*”⁴⁵.

Ahora bien, Eduardo Carrasco en su reciente libro *Heidegger y la historia del ser*, a propósito de este problema planteado por Heidegger, comenta que en el enunciado de la

⁴⁴ Ed., Cit., p. 395.

⁴⁵ Ed., Cit., p. 398. La cursiva es del autor.

pregunta aparece la historicidad claramente entendida como constitución esencial de la subjetividad del sujeto, lo que muestra además que *Ser y Tiempo* encuentra un límite imposible de evitar.

Por ello, Eduardo Carrasco concluye que el pensamiento de Heidegger debe volverse hacia otro punto de partida, cuya formulación se enuncia como la “historia del ser”⁴⁶.

El tránsito hacia la historia del ser pasa entonces por la superación de la subjetividad, tal como lo establece el siguiente texto de la conferencia *De la esencia de la verdad* (1930): “A pesar del progreso hacia nuevas pautas y metas, el hombre se equivoca en lo tocante a la autenticidad de la esencia de dichas pautas y metas. Se confunde tanto más con las pautas cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo, *en cuanto sujeto*, como medida de todo lo ente”⁴⁷.

“En cuanto sujeto” el hombre se toma a sí mismo como medida de los entes, según el filósofo, “olvidando” de manera absoluta su apertura al “ocultamiento del ser”, por consiguiente, el subjetivismo, que convierte al hombre “en cuanto sujeto” en medida de los entes, “olvida” radicalmente el misterio o el “enigma del ser”. En cambio, Heidegger designa en esta conferencia el ocultamiento del ser con la palabra “misterio”.

2.3. La constitución fundamental de la historicidad. La “resolución precursora” y el destino.

Examinaremos ahora el problema central del tema de la historia, nos referimos al problema ontológico de la historia, es decir, la tesis de la constitución fundamental de la historicidad: el modo ontológico-existencial de la historicidad, en contraste con la “comprensión vulgar” de la historia como historia universal.

La pregunta directriz será esta vez: ¿qué acontecer determina al ser-ahí como histórico? Dicho de otra manera: ¿cuál es la forma propia del acontecer del ser-ahí?

⁴⁶ Véase, de Eduardo Carrasco Pirard, *Heidegger y la historia del ser*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2007, p. 81.

⁴⁷ Véase, de Martin Heidegger, *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2001. 2001, p. 166. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

La respuesta a esta pregunta tendrá como base la definición, dada por el autor, del ser-ahí como cuidado o cura y, además, se apoyará en el concepto del cuidado como tal, fundado, a su vez, más concretamente en la temporalidad.

Ahora bien, el hilo conductor determinante para esta constitución ontológico-existencial de la historia es la proyección de un auténtico “poder-ser-total” del ser-ahí. Respecto de esta orientación directriz, lo que Heidegger muestra es que el ser-ahí puede llegar a ser una “totalidad”, mediante el fenómeno existencial que designa con la frase: la “resolución precursora”: “La resolución fue caracterizada como un callado proyectarse, en disposición de angustia, hacia el propio ser-culpable. Su propiedad la alcanza la resolución en su calidad de resolución *precursora*. En la resolución precursora el Dasein se comprende de tal manera en lo que respecta a su poder-ser, que se presenta ante la muerte para asumir plenamente, en su condición de arrojado, el ente que es él mismo. Este resuelto asumir del propio ‘Ahí’ fáctico significa, a la vez, el acto de resolverse a la situación”⁴⁸.

De acuerdo al texto anterior, esta resolución “que se resuelve precursando” significa, en primer lugar, que el ser-ahí responde a la llamada, eligiendo tener conciencia y se comprende a sí mismo, comprendiendo su “poder-ser-total” al adelantarse-precursando la muerte- a la posibilidad insuperable de la existencia, es decir, asumiendo plenamente en su condición de arrojado el ente que es él mismo, por esto, en segundo lugar, o bien, a la vez, la resolución del propio “Ahí” fáctico del ser-ahí significa también que éste se encuentra vuelto a su situación de arrojado, y, en esta tensión, entre “la muerte como término” y “la condición de arrojado como el otro término”, se constituye la historicidad del ser-ahí.

Para una mejor comprensión del comentario del texto citado, recordemos que resolución significa “dejarse llamar hacia adelante, hacia el más propio ser culpable”⁴⁹, y que “la resolución sólo *en cuanto precursora* llega a ser un originario estar vuelto hacia el más propio poder-ser del Dasein. La resolución sólo comprende el “poder” del poder-ser-culpable cuando se “cualifica” como un poder estar vuelto hacia la muerte”⁵⁰.

En efecto, el adelantarse hacia el “fin”, es decir, el precursar la posibilidad insuperable de la existencia, asegura el “poder-ser-total” de la resolución, sin embargo, el ser-ahí no

⁴⁸ En *Ser y Tiempo*, Ed., Cit., p. 398 y 399. La cursiva es del autor.

⁴⁹ Ed., Cit., p. 325.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 325.

puede tomar a partir de la “muerte como fin”, las posibilidades de la existencia abiertas fácticamente.

Por lo tanto, el ser-ahí puede ser “una totalidad” por medio de la resolución precursora, sólo cuando anticipa la ausencia y la inminencia de la muerte como “posibilidad de la imposibilidad”, en el sentido de poder estar intrínsecamente referido a la posibilidad de poder no ser, e incluye la muerte en la existencia. Esta inclusión le otorga al ser-ahí la experiencia de “un poder-ser-total”.

Entonces, ¿qué relación puede haber entre las posibilidades propias de la existencia y la condición de arrojado del ser-ahí?: “Por estar arrojado, el Dasein está entregado a sí mismo y a su poder-ser, pero *en cuanto estar-en-el-mundo*. Por estar arrojado, está consignado a un “mundo” y existe fácticamente con otros. Inmediata y regularmente, el sí-mismo está perdido en el uno. Se comprende a partir de las posibilidades de existencia “que circulan” en el estado interpretativo público “mediano” vigente en cada caso. Ordinariamente esas posibilidades se han hecho irreconocibles por su ambigüedad, pero ciertamente son conocidas”⁵¹.

Heidegger describe con estas palabras la correlación existente entre “estar arrojado-en-el-mundo” y la dinámica de las posibilidades fácticas de existencia. Las notas características de esta descripción podemos “leerlas” con las nociones de “caída” y del “comprender impropio”: el sí mismo perdido en el “uno” como poder “anónimo”, impersonal, característico de la “publicidad”, comprende sus posibilidades desde el estado interpretativo tal como éste “se” “da” en el “mundo”.

Sin embargo, el comprender propio elige las posibilidades de existencia “tomándolas” siempre desde el estado interpretativo recibido, aunque en relación de tensión con éste.

Ahora bien, con la finalidad de que el ser-ahí elija las posibilidades propias de su existencia y no “se” resuelva en la forma del “uno”, que se cierra ante la muerte, o bien tome por posibilidad lo que no es, irreconocible por su ambigüedad, el ser-ahí no sólo debe tomar las posibilidades de la tradición, sino abrir las posibilidades fácticas de su existir propio asumido como arrojado desde el legado y, entonces, en esta resolución se constituye la transmisión de un patrimonio: “La resolución, en la que el Dasein retorna a sí mismo,

⁵¹ Ed., Cit., p. 399. La cursiva es del autor.

abre las posibilidades del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por tradición, aunque no necesariamente *en cuanto* tales. Si todo “bien” es un legado y si el carácter de la “bondad” consiste en la possibilitación de la existencia propia, entonces en la resolución se constituye siempre la transmisión de un patrimonio”⁵².

En consecuencia, ser libre para la muerte le da al ser-ahí la finalidad plenaria. En efecto, en el modo de la autenticidad el ser-ahí toma sobre sí las posibilidades como finitas, eliminando así toda posibilidad de elección fortuita y “provisional”, con lo que la multiplicidad de las posibilidades se reduce, y esto lleva al ser-ahí a “elegir” la simplicidad de su destino: “Con esta palabra designamos, dice el autor, el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”⁵³.

De acuerdo con este texto el ser-ahí se hace destino en su resolución propia, pero como el ser-ahí “destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un coacontecer, y queda determinado como *destino común* (...) El destinal destino común del Dasein en y con su “generación” es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein”⁵⁴.

Entonces, tener destino significa el acontecer originario del ser-ahí y que éste elige por cuenta propia su posibilidad a partir de la herencia recibida. El ser-ahí “es” destino en el fondo de su ser cuando elige la elección de poder-ser sí mismo, recuperándose de la “pérdida en el uno”.

De acuerdo con esto, sólo puede tener un destino el ser-ahí que se resuelve a la situación: “Cuando el Dasein, adelantándose, permite que la muerte se torne poderosa en él, entonces, libre ya para ella, se comprende a sí mismo en la propia *superioridad de poder* de su libertad finita (libertad que sólo “es” en el haber hecho la propia opción), para asumir en

⁵² *Ibíd.*, pp. 399 y 400. La cursiva es del autor.

⁵³ *Ibíd.*, p. 400. La cursiva es del autor.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 400. La cursiva es del autor.

esa libertad finita la *impotencia* de su estar abandonado a sí mismo y poder ver con claridad las contingencias de la situación abierta”⁵⁵.

Más aún, existir de modo resuelto, es decir, “en el modo del destino” significa, a su vez, “ser histórico en el fondo de la existencia”, y exige como condición de posibilidad la constitución de ser del cuidado como temporalidad: “sólo si en el ser de un ente, la muerte, la culpa, la conciencia, la libertad y la finitud conviven en una forma tan cooriginaria como sucede con el cuidado”⁵⁶.

Ahora bien, pensado en general, el contenido principal de los análisis de Heidegger acerca de “temporalidad e historicidad” se sintetiza en estas célebres palabras: “Sólo un ente que es esencialmente *venidero* en su ser de tal manera que, siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, pueda dejarse arrojar hacia atrás, hacia su “Ahí” fáctico, es decir, sólo un ente que como venidero sea cooriginariamente un ente *que está siendo sido*, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser *instantáneo* para “su tiempo”⁵⁷.

Agrega Heidegger, que sólo la temporalidad propia del ser-ahí crea las condiciones para la posibilidad de tener un destino, vale decir, lo que el autor designa como “historicidad propia del ser-ahí”, por lo tanto, en virtud de la temporalidad el ser-ahí tiene en cada caso su “historia” y, además, en el “compartir” del ser-ahí y en la “lucha” queda libre el poder del destino común.

Ahora bien, acerca del sentido de esta última tesis sobre “el compartir, la lucha y el poder del destino común”, diremos algunas palabras en el capítulo cuarto de nuestro trabajo.

2.4. La “resolución precursora” y la noción de repetición.

Las preguntas que orientarán la parte final de nuestra exposición se pueden formular así: ¿cómo se da en el ser-ahí fácticamente en cada caso su “historia”? y, en conexión con la pregunta anterior, ¿de qué manera existe el ser-ahí explícitamente como destino? Ahora

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 400. La cursiva es del autor.

⁵⁶ *Ed.*, *Cit.*, p. 401.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 401. La cursiva es del autor.

bien, pensamos que Heidegger responde a estas preguntas por medio de la noción de repetición entendida ahora como “resolución precursora”.

El proceso general puede ser descrito así: la “repetición resuelta” responde a la totalidad de lo posible, es decir, la repetición relaciona el poder-ser existencial propio del ser-ahí con los tres éxtasis de la temporalidad propia a partir de la tradición y proyecta resueltamente al ser-ahí hacia sus posibilidades.

En efecto, “se da” en el proceso de maduración de la temporalidad del ser-ahí “la posibilidad de extraer *explícitamente* desde la comprensión tradicional del Dasein el poder-ser existencial en el que el Dasein se proyecta”⁵⁸.

El análisis de Heidegger vuelve otra vez al *factum* de la comprensión tradicional de “término medio”, como ya sabemos, pero, ahora en el nivel de análisis de la temporalidad propia como la condición de posibilidad del acontecer “histórico” del ser-ahí.

Ahora bien, para Heidegger, desde el punto de vista de la existencia propia, la resolución que retorna así es la repetición de una posibilidad de existencia recibida desde la tradición y que se funda en la resolución precursora: “*La repetición es la tradición explícita*, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido. La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido- que el Dasein escoja su héroe- se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace por primera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible”⁵⁹.

La resolución precursora es la elección originaria de una posibilidad y por ello funda existencialmente la repetición propia del ser-ahí, siempre a partir de una posibilidad de existencia transmitida. Sin embargo, es importante aclarar que la “repetición de lo posible” no se abandona al pasado para desaparecer junto con éste, y, por eso, no consiste en la mera reiteración de una opción tradida, ni en la restauración del pasado como tal, ni tampoco en “amarrar” el presente a lo ya dejado atrás.

Para Heidegger, la “repetición de lo posible” entendida como resolución precursora responde verdaderamente a una posibilidad de la existencia ya existida, es decir, que “sigue siendo” o teniendo lugar y, a su vez, la respuesta a la posibilidad del “instante” consiste en

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 401. La cursiva es del autor.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 401. La cursiva es del autor.

una “revocación de lo que en el presente sigue actuando como pasado”, es decir, de aquello que no tiene fuerza para seguir teniendo lugar. Sin embargo, esta repetición tampoco apunta hacia un progreso. Ni abandono al pasado ni aspiración a un progreso son relevantes en el “instante” para la existencia propia del ser-ahí “en situación”.

Entonces, podemos desprender del análisis precedente, que el pensamiento de Heidegger, si bien arranca siempre de la comprensión tradicional del ser-ahí, no se observa en su descripción del fenómeno de la “repetición resuelta” una aceptación acrítica por parte del filósofo respecto de la tradición, sino más bien un retorno a ella para “extraer” y elegir las posibilidades propias de la existencia.

Por otro lado, la “repetición resuelta” es, además, el medio por el que el ser-ahí existe explícitamente como destino: “Definiremos la repetición como el modo de resolución que se entrega a sí misma (una posibilidad heredada) y mediante el cual el Dasein existe explícitamente como destino”⁶⁰.

Ahora bien, como la “repetición resuelta” es la condición de posibilidad de la proyección del ser-ahí como destino, en el sentido de abrir las posibilidades de la existencia, en consecuencia, el ser-ahí no necesita tener un conocimiento explícito acerca del origen de la posibilidad en que se proyecta, lo que puede parecer un misterio.

Sin embargo, el enigma acerca de la manera en que existe el ser-ahí como destino se aclara partiendo de la base de que el destino constituye el acontecer originario del ser-ahí, y en virtud de esta premisa, el peso de la historia recae en el futuro, por lo tanto, se entiende que la muerte, al rechazar la existencia precursante hacia la facticidad, le otorga así al haber-sido su prioridad dentro de la historia: ***“El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad, es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein”***⁶¹.

Para Heidegger, entonces, pensando históricamente, el poder del destino- “Geschick”- no sólo permite fundar un destino común, “el acontecer de la comunidad, del pueblo”, “el destino común del Dasein en y con su “generación” (que) constituye el acontecer

⁶⁰ Ibid., p. 401.

⁶¹ Ibid., p. 402. La cursiva es del autor.

pleno y propio del Dasein”, sino que también el “Geschick” es “el precursante entregarse al Ahí del *instante*, ínsito en la resolución”⁶².

Por esto en el mismo texto concluye: “*La repetición le revela al Dasein por primera vez su propia historia*”⁶³.

En síntesis, el problema con el cual se correlacionó el tema de la historicidad en la primera parte de este capítulo se refería a una evaluación crítica de la analítica existencial. Ésta implicaba una cierta unilateralidad que pesaba sobre el análisis de la Primera Sección de *Ser y Tiempo*, a saber: este análisis no había considerado el origen del ser-ahí ni el “entre” que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte del ser-ahí, lo que trajo como consecuencia la necesidad de repetir el análisis para hacerse cargo del “ser-ahí-total”.

Entonces, la repetición del análisis le permite al autor, en el marco de la determinación del *locus* de la historia, identificar la noción de “extendido extenderse” del ser-ahí con la fórmula “trama de la vida”, es decir, lo que Heidegger había ya designado: la estructura del acontecer del ser-ahí como historicidad.

En cuanto a nuestra exposición acerca de la historia, desde la perspectiva de la historicidad, y, en la acepción de la repetición de lo posible, podemos desprender las siguientes conclusiones.

Primera conclusión: el acontecer destinal se fundamenta en el haber-sido, por ello, Heidegger designa al nacimiento como el origen del ser-ahí, de tal forma que la parte del “ser-ahí-total” que se buscaba, queda identificada como tal y, arraigada, a su vez, en el futuro, la posibilidad de una repetición del ser-ahí, “extraída” desde la tradición.

Dice Heidegger: “A partir de los fenómenos de la tradición y la repetición, enraizados en el futuro, se ha vuelto claro por qué el acontecer de la historia tiene su peso en el haber-sido. Tanto más enigmática resulta, en cambio, la manera como este acontecer puede, *en cuanto destino*, constituir la “trama” entera del Dasein, desde su nacimiento hasta la muerte”⁶⁴.

Segunda conclusión: de acuerdo con la segunda idea de la cita anterior, desde el punto seguido en adelante, parece quedar sin respuesta el problema de cómo es posible la “unidad

⁶² Ed., Cit., p. 402. La cursiva es mía.

⁶³ *Ibid.*, p. 402. La cursiva es mía.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 402. La cursiva es mía.

total de la trama de la vida” del ser-ahí, dicho en términos más filosóficos: el horizonte ontológico dentro del que ella se “mueve”, como dice Heidegger, “el enigma ontológico de la *movilidad* del acontecer en general” (la cursiva es mía). Respecto de esta conclusión, las palabras de Heidegger casi al final del párrafo 75 son muy claras: “Constantemente la interpretación existencial de la historicidad del Dasein, sin advertirlo, se sume en la oscuridad. Las oscuridades son difíciles de disipar por cuanto no se han distinguido aún las posibles dimensiones del cuestionamiento adecuado y porque en todas ellas ronda el *enigma* del *ser* y- como ahora se nos ha hecho claro- el del *movimiento*”⁶⁵.

⁶⁵ Ed., Cit., p. 407. La cursiva es del autor.

“Ahora bien, porque lo inicial sigue siendo lo más oculto, porque es inagotable y se sustrae, porque además lo que cada vez ha devenido se convierte de inmediato en lo habitual y porque esto a través de su propagación encubre el inicio, por eso se requiere de los vuelcos de lo que se ha vuelto habitual- de las revoluciones. El vínculo originario y genuino al inicio es por eso lo revolucionario, lo cual a través del trastorno de lo habitual pone nuevamente en campo libre la ley oculta del inicio. Por eso precisamente no se resguarda el inicio- porque de ningún modo se lo alcanza- a través de lo conservador. Pues sólo a partir de lo ya devenido éste hace la regla y el ideal, los que se buscan una y otra vez en la observación historiográfica.”

(Martin Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, 2004, pág. 28)

CAPÍTULO TERCERO

3. La historia del ser como destino y la repetición.

3.1. El enigma del ser y la repetición de la pregunta por el ser.

Al final del capítulo segundo citamos el último párrafo del parágrafo 75 de *Ser y Tiempo*, en el que se consigna una frase que nos parece clave: “el enigma del ser”. Ahora bien, este concepto de ser nos servirá de orientación general en todo el capítulo tercero acerca del sentido que podría tener la noción de repetición en el contexto de la historia del ser como destino.

En el marco del análisis de la “constitución fundamental de la historicidad”, Heidegger dice que el ser-ahí resuelto se otorga sus posibilidades a partir de ser libre para su propia muerte, hasta el límite de la simplicidad de su destino.

Afirma, además, que la repetición propia y explícita de una posibilidad de existencia que ya ha sido-“que el Dasein escoja su héroe”- se funda existencialmente en la resolución precursora, y que únicamente cuando el ser-ahí es fiel a su propio destino, entendido esencialmente como destino común, puede acceder al haber-sido como algo repetible, determinado desde el futuro.

Ahora bien, a partir de tal fidelidad, Heidegger escoge a Nietzsche como su héroe para la repetición de la pregunta por el ser, comprendida ahora desde la perspectiva de la formulación del problema de la superación de la metafísica en clave de nihilismo y su conversión en esta otra fórmula: la historia del ser como destino.

La exposición de la primera parte de este tema tendrá como contenido fundamental el comentario de algunos pasajes de la lección de 1935: *Introducción a la metafísica*⁶⁶, en torno a lo que denominaremos la “repetición histórica”.

En segundo lugar, con el fin de determinar el sentido de la repetición en la historia del ser como destino, delimitaremos el significado básico de la distinción fundamental entre observación historiográfica y meditación histórica, mediante el comentario de ciertos

⁶⁶ Véase, de Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1993. Trad. de Angela Ackermann Pilári.

parágrafos del texto: *Preguntas fundamentales de la filosofía*⁶⁷, cuyo tema central se refiere a la verdad.

Por último, respecto del contexto mayor del pensamiento de Heidegger, es decir, referente a lo que significa esencialmente la expresión “historia del ser como destino”, comentaremos algunos pasajes del *NietzscheII*⁶⁸ de Heidegger.

3.2. *La repetición histórica y la historia del ser.*

En las frases finales de la conferencia *¿Qué es metafísica?*, que citamos de la traducción de Xavier Zubiri: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?”⁶⁹, queda resonando durante cierto tiempo la cuestión fundamental de la metafísica, a la que nos impele la nada misma.

Sin embargo, en la “Introducción” que en 1949 Heidegger antepuso a la referida conferencia, la metafísica aparece ahora, desde el punto de vista de la esencia de la verdad, como una estructura histórica conceptual que tiene por objeto el ente en cuanto ente y no la verdad del ser: dicho de otra manera, en virtud de la diferencia ontológica entre ser y ente se produce un “giro” en el pensar de Heidegger.

Si la metafísica es, de acuerdo a la imagen cartesiana que Heidegger reproduce aquí, en esta “Introducción”, la raíz del árbol de la filosofía, en cambio, la verdad del ser, tema central del “giro” heideggeriano, se convierte en el fundamento verdadero, a partir del cual puede pensarse el “fundamento” en que la metafísica se sostiene y se alimenta en su calidad de raíz del árbol de la filosofía⁷⁰.

Por ello, ahora, el pensamiento de Heidegger que busca hacerse cargo de la verdad del ser es un “retorno al fundamento de la metafísica”, pero el nuevo enfoque de la metafísica le permite al pensador darse cuenta que el fundamento como tal es algo que yace “impensado” por la propia metafísica, algo que ésta deja fuera de su visión, en virtud de su propia estructura conceptual, que la lleva a preguntar sólo por el ser del ente como

⁶⁷ Véase, de Martin Heidegger, *Preguntas Fundamentales de la filosofía. “Problemas” escogidos de la “lógica”*, Ediciones del Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile (Colección Publicaciones Especiales), Santiago de Chile, 2004. Trad. de Pablo Sandoval. Editor, Jorge Acevedo.

⁶⁸ Véase, de Martin Heidegger, *Nietzsche. Segundo Tomo*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Trad. de Juan Luis Verma.

⁶⁹ En *¿Qué es metafísica?*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967, p. 112. Trad. de Xavier Zubiri.

⁷⁰ En *Hitos*, ed., cit., p. 300.

“fundamento”, pero jamás por el ser mismo y su verdad, para lo cual Heidegger utiliza la expresión : “olvido del ser”.

Más aún, “la metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. Nunca llega a ser lo primero del pensar. En el pensamiento sobre la verdad del ser la metafísica se ve superada”⁷¹.

“¿Por qué hay ente y no más bien nada?”, según el “Epílogo”, pospuesto a la conferencia *¿Qué es metafísica?*, por el autor en 1943, sigue siendo de alguna manera esta pregunta, la pregunta fundamental sobre el sentido de la metafísica, porque sirve de fundamento a todas las preguntas al preguntar por el ser como fundamento. Además, como se sugirió más arriba, porque establece el modo del preguntar, diferenciando el ente en cuanto ente del ser, es decir, en base a la diferencia ontológica, desde la “trascendencia del ente hacia el ser”⁷².

Ahora bien, en *Introducción a la metafísica*, la reelaboración que hizo Heidegger de la lección universitaria que dictó en el curso de verano de 1935, esta pregunta fundamental - que surge “atemperada” de algún temple de ánimo fundamental como en los momentos de gran desesperación, en los súbitos júbilos del corazón, en el tedio, y, no necesariamente, de la angustia como afirma el filósofo en otros textos- abre la comprensión del ser, relacionándolo con la historia. Sin embargo, para el autor, en esta lección, esta pregunta no es la pregunta que se plantea primero en el orden el tiempo, no obstante, es la primera en el sentido de su prioridad y dignidad.

Heidegger concreta esta afirmación formulando las siguientes precisiones: porque es la más amplia, la más profunda y, *a fortiori*, la más originaria de todas las preguntas.

Primero, es la pregunta de mayor extensión, porque interroga al ente como tal en su totalidad y no se detiene en ningún ente, sea cual fuere su especie.

En segundo término, es la de mayor hondura, porque no busca “un” fundamento, sino “el” fundamento: el ser, que, de este modo, pasa a ser buscado como el fundamento originario, y, en este aspecto, no puede tener, a su vez, otro fundamento, y, tampoco poseer un “suelo”, porque el ser es “a-bismático”. Por consiguiente, esta pregunta no busca causas,

⁷¹ Ibid., p. 301.

⁷² Ed., Cit., p. 253.

como exigía Aristóteles para la “episteme”, sino que evita toda superficialidad y tibieza, porque se dirige a lo profundo, llegando a ser, por lo tanto, la más profunda de todas las preguntas profundas.

Hechas ya las primeras precisiones, cabe decir, en tercer término, que para Heidegger también es la más originaria de todas las preguntas, porque pregunta: “¿Por qué el porqué?”.

Esta característica de la pregunta, dice el autor, significa que lo preguntado en la pregunta retorna y repercute sobre la pregunta misma, por ello al acto de preguntar lo designa con la palabra “acontecimiento”: “(...) *cuando sucede*, cuando se plantea esta pregunta, cuando se realiza, entonces con tal preguntar se produce necesariamente una repercusión sobre el preguntar mismo desde aquello que fue preguntado e interrogado. Por eso, este acto de preguntar no es en sí mismo un proceso cualquiera sino un suceso relevante que llamamos un *acontecimiento*”⁷³.

La pregunta acerca del suceso relevante se fundamenta en un salto, que Heidegger identifica con la expresión “salto originario”: “el salto de este preguntar alcanza, saltando, su propio fundamento y que lo instituye saltando. A tal salto, que se instituye, como fundamento, saltando, lo llamamos su origen o salto originario, de acuerdo con la auténtica significación de la palabra: instituirse, saltando, como su propio fundamento”⁷⁴.

Por otra parte, la pregunta fundamental, según el filósofo, no sólo es la más originaria, también es ambigua y, por lo tanto, implica equívocos debido a las interpretaciones erróneas que acarrea la pluralidad de sus sentidos. En efecto, la ambigüedad se ha dado en la historia de la metafísica, porque ésta se ha considerado a sí misma desde su origen como la forma más elevada de la filosofía, vale decir, como la esencia de la filosofía o bien como su culminación.

“Toda forma esencial del espíritu se encuentra en la ambigüedad. Cuanto más incomparable permanece frente a otras formas, tanto más complejos son los errores de la interpretación que se hace de ella”⁷⁵.

⁷³ En *Introducción a la metafísica*, ed., cit., p. 15. La cursiva es del autor.

⁷⁴ Ed., Cit., pp. 15 y 16.

⁷⁵ Ed., Cit., p. 18 y 19.

Más aún, Heidegger reconoce, en una aclaración entre corchetes, que *Introducción a la metafísica*, como introducción a la pregunta por el ser, es también una formulación ambigua, puesto que la metafísica pregunta por el ser del ente, pero jamás por el ser mismo como tal.

En síntesis, para el filósofo, la conjunción de ambigüedad e interpretaciones erróneas ha afectado a través de la historia la esencia de la filosofía y a la metafísica como la culminación de la filosofía.

Los equívocos se reducen básicamente, según el pensador, a una sobreexigencia de la esencia de la filosofía, lo que trae aparejado una inversión del sentido de su rendimiento que la aleja de las “cosas mismas”.

Ahora bien, con la finalidad de esclarecer tales interpretaciones erróneas, Heidegger determina la esencia mediata de la filosofía: “Lo que, por el contrario, puede y debe ser la filosofía según su esencia es esto: un pensar que inaugura caminos y perspectivas de un saber que establece criterios y prioridades; que permite a un pueblo comprender y cumplir su existencia dentro del mundo histórico-espiritual. Se trata de aquel saber que enciende, conmina y constriñe todo preguntar y conjeturar”⁷⁶.

Heidegger piensa que la filosofía abre caminos y perspectivas en el saber verdadero acerca de las cosas y, por ello, afirma que el rendimiento auténtico de la filosofía consiste en la agravación de la dificultad como condición de posibilidad para el surgimiento de lo “grandioso”, es decir, del destino histórico de un pueblo: “La agravación de la dificultad devuelve a las cosas, al ente, su peso (el ser) (...) la agravación de la dificultad constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales para el surgimiento de todo lo grandioso, en lo que incluimos por encima de todo, el destino de un pueblo histórico y de sus obras. Pero sólo hay destino allí donde la ex-sistencia está dominada por un saber verdadero acerca de las cosas”⁷⁷.

En cada época histórica la filosofía abre caminos al saber mediante el preguntar, sin embargo, para el autor, la filosofía, usando una palabra de Nietzsche, se caracteriza por ser intempestiva y, por ello, su destino no encuentra resonancia inmediata en el momento

⁷⁶ Ed., Cit., pp. 19 y 20.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 20.

presente, porque su esencia es mediata y, esta naturaleza nos permite comprender que el saber filosófico acerca de las cosas es el saber de las “mediaciones”, por lo tanto no se aplica *ipso facto* como una mera fórmula del saber positivo.

No obstante, dice Heidegger, el preguntar de la filosofía, aunque no tenga efectos inmediatos, constituye de todas maneras un poder: la fuente de este poder es el querer, el querer saber: “Preguntar es querer saber. Quien quiera, quien ponga toda su existencia en un querer, *está* decidido (...) El querer consiste en estar decidido”⁷⁸.

Heidegger agrega entre corchetes: que la esencia del estar decidido reside en el descubrirse de la ex–sistencia humana para alcanzar la clarificación del ser y de ningún modo en la acumulación de fuerzas para la “acción”⁷⁹.

Filosofar consiste, entonces, para Heidegger, basándose en una referencia a Nietzsche, en el extraordinario preguntar por lo extra–ordinario: “Esto quiere decir que este preguntar no se halla en el camino, de manera que algún día, de improviso e incluso por un descuido, pudiésemos hallarnos metidos dentro de él. No está tampoco en el orden cotidiano habitual (...) Este preguntar ni siquiera se halla en el entorno de la urgente atención y satisfacción de las necesidades dominantes (...) Es totalmente voluntario y se basa plena y propiamente en el misterioso fundamento de la libertad. En aquello que denominamos el salto”⁸⁰.

Ahora bien, este preguntar por lo extra-ordinario, de acuerdo a lo que hemos visto en esta lección, es una vuelta de regreso al “origen”, al que podemos acceder mediante un salto que instituye un fundamento, lo que trae como consecuencia la posibilidad de pensar la metafísica como la historia de la manifestación del ente, en otros términos más concretos, la posibilidad de pensar nuestro tiempo como el final de la metafísica en clave de nihilismo.

Este salto consiste, por lo tanto, en querer y decidirse a re-tomar un nuevo inicio, es decir, en la repetición de la pregunta por el ser. Para Heidegger, en la perspectiva de esta lección, la pregunta por el ser es la pregunta por el destino de Europa y de la civilización occidental, intrínsecamente determinados por la metafísica.

⁷⁸ Ed., Cit., p. 28. La cursiva es del autor.

⁷⁹ *Ibid.*, p.28.

⁸⁰ Ed., Cit., pp.21 y 22.

La pregunta fundamental de la metafísica implica propiamente esta “otra” pregunta: ¿Por qué es el ente como tal? Esta pregunta apunta al fundamento, debido al cual el ente “es” y es lo que es y debido a lo mismo no es más bien la nada. En el fondo, la pregunta es por el ser en cuanto pregunta por el ser del ente, de tal modo que la pregunta fundamental de la metafísica interroga al ente con referencia a su ser.

Por esta razón, Heidegger afirma que la pregunta fundamental ya formulada lo obliga a plantear la pregunta previa “¿qué pasa con el ser?”: “Cuando preguntamos: ¿qué pasa con el ser?, esto no significa nada menos que repetir y *re-tomar* el comienzo de nuestra ex–sistencia histórico–espiritual, para convertirlo en otro comienzo. Esto es posible. Es incluso la forma de la historia que da la medida, puesto que arranca desde el acontecimiento fundamental”⁸¹.

La pregunta: ¿qué pasa realmente con el ser?, que trataremos ahora, es la pregunta por la historia como repetición del inicio de nuestra ex–sistencia histórico–espiritual: “El ser y la comprensión del ser no son hechos de existencia material disponible. El ser es el *acontecimiento fundamental*, es la base que permite el surgimiento de la ex–sistencia histórica en medio del ente manifiesto en su totalidad”⁸².

Más aún, agrega Heidegger: “La pregunta ¿qué pasa con el ser? se revela al mismo tiempo como esta otra: ¿qué pasa con nuestra ex–sistencia en la historia? ¿Nos *sostenemos* en la historia o sólo nos tambaleamos en ella? En sentido metafísico nos *tambaleamos*. Estamos en camino hacia todas partes en medio del ente y ya no sabemos qué pasa con el ser”⁸³.

En este texto la pregunta preliminar por el acontecer del ser se determina como el acontecer fundamental del ser en la historia, y, por ello, Heidegger establece una relación histórica, que la pregunta por el ser es la pregunta por el destino de Europa, podríamos decir incluso, por el destino espiritual de Occidente: “hemos establecido una relación entre la pregunta por el ser y el destino de Europa, en el que se decide el destino de la Tierra, y donde, para Europa misma, nuestra existencia histórica resulta central”⁸⁴.

⁸¹ Ed., Cit., pp. 43 y 44. La cursiva es del autor.

⁸² Ed., Cit., p. 181. La cursiva es mía.

⁸³ *Ibid.*, p. 182. La cursiva es del autor.

⁸⁴ Ed., Cit., p. 46.

Sin embargo, todavía no hemos clarificado, desde el punto de vista de Heidegger: ¿cuál es el poder del preguntar de la filosofía?

Ahora bien, la filosofía puede plantear la pregunta por el ser en el marco histórico de la pregunta fundamental de la metafísica, para superar la metafísica como filosofía, pero no como algo “exterior” a la pregunta fundamental de la metafísica, sino como algo “interno” a esta pregunta, algo comparable con el fuego del hogar, porque la pregunta fundamental es el hogar que alimenta todo preguntar. Por ello la pregunta por el ser la relaciona el autor con el destino de Europa.

En consecuencia, el sentido de la historia puede ser interpretado como esencialmente tempóreo y se puede inferir del planteamiento clave de Heidegger, consistente en que el preguntar metafísico de la pregunta previa es fundamentalmente histórico.

Sabemos ya por lo que expusimos en el capítulo segundo de nuestro trabajo, que la historia entendida como acontecer no se reduce al pasado, porque el pasado es aquello que ya no acontece, más aún, pasado no es lo mismo que “sido”. La historia tampoco es lo meramente actual, que sólo pasa como desaparecer. El autor define la historia como el “actuar y *sufrir* que, determinado desde el futuro, asimila lo pasado y atraviesa el presente”⁸⁵.

El sentido de la historia es activamente temporal y, por otro lado, el significado de la palabra “sufrir” que aquí se destaca en cursiva, nos parece que hace referencia al saber del ser-ahí como poder sostenerse firme en la verdad del ente, para poder aprender, a su vez, siempre, como ya hemos visto, formulando preguntas que nunca agotarán lo que no puede ser agotado, lo que podríamos designar con las palabras del propio filósofo: el “enigma del ser o su misterio”, lo que en 1933, con otra fórmula, designó en el “Discurso rectoral” como la “impotencia creadora del saber”⁸⁶.

En síntesis, la historia puede ser comprendida, desde esta perspectiva, como inicio y puede interpretarse como repetición del inicio de nuestra ex-sistencia histórico-espiritual, abierta a posibilidades, que podrían llevarnos a re-tomar una nueva opción para recomenzar otro inicio. La repetición, afirma Heidegger, no es una vuelta atrás, a lo

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 48. La cursiva es mía.

⁸⁶ Véase, de Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989, p. 10. Trad. de Ramón Rodríguez.

meramente imitable, la repetición histórica es el re-comienzo del principio originario, es decir, del inicio.

3.3. El destino y la repetición. Observación historiográfica y meditación histórica. El inicio y la repetición.

Ahora bien, respecto de la historia y la historicidad, el texto de Heidegger *Preguntas fundamentales de la filosofía* (1937/1938; G.A., 45), constituye un desarrollo más concreto del problema de la verdad, que el autor había tratado en el párrafo 44 de *Ser y Tiempo*, y, de manera decisiva, en la conferencia *De la esencia de la verdad*, a la que hicimos referencia con la finalidad de hacernos cargo del problema de la subjetividad en el desarrollo del capítulo segundo de nuestro trabajo.

Preguntas fundamentales de la filosofía determina de manera concreta el problema de la verdad y de la historia, delimitando primero el sentido de la filosofía, como algo completamente diferente de la “visión de mundo”, y, fundamentalmente distinto de toda “ciencia”, puesto que, para el autor la ciencia es el renegar de todo saber acerca de la verdad, como argumenta aquí de manera categórica.

Ahora bien, el saber filosófico es auténtico cuando se atreve a su asunto más propio: “poner a través del pensar la meta de toda meditación para el ser-ahí del hombre y erigir así en la historia del hombre un oculto predominio”⁸⁷, y, este saber sólo puede ser el saber acerca de las cosas, “inmediatamente inútil más predominante”.

El predominio de la filosofía se funda, para Heidegger, en la posición pensante de la meta. Por ello, respecto de la meta de toda meditación, Heidegger se refiere de manera precisa y concreta a los alemanes: “cuando los alemanes buscan esta meta y mientras la buscan, ellos también ya la han hallado. Pero ***nuestra meta es el buscar mismo***”⁸⁸. Según el autor, lo que se busca es lo más oculto, siempre y cuando esta búsqueda sea propiamente un buscar y no mera curiosidad: “¿Y qué es más oculto que el fondo de aquello descomunal, que ente es y no más bien no es? ¿Qué se sustrae más para nosotros que la esencia del Ser, esto es, de aquello que en todo lo ente que impera alrededor de nosotros y

⁸⁷ En *Preguntas fundamentales de la filosofía*, ed., cit., p. 4.

⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 4 y 5. La cursiva es del autor.

nos soporta, que se elabora y se conduce, es lo más cercano y desgastado y que, no obstante, es algo inasible”⁸⁹.

La pregunta por lo más oculto, es decir, por la esencia del ser, paradójicamente, cercana e inasible, y, como dice Heidegger, que “se sustrae más para nosotros” (los alemanes), en otros términos, la pregunta por la meta de toda meditación, puede interpretarse desde la perspectiva del autor, como la pregunta por la verdad del ser.

“Poner el buscar mismo como la meta, quiere decir: asentar inicio y fin de toda meditación en el preguntar por la verdad del ser mismo- no éste o aquel ente, o bien todo lo ente. La grandeza del hombre se mide según aquello que él busca, y según la insistencia en virtud de la cual él sigue siendo el buscador”⁹⁰.

La conexión que se establece aquí entre la pregunta por la verdad del ser como la meta con los elementos extremos “inicio” y “fin” de toda meditación, permite interpretar una relación esencial entre la filosofía y el tema del *inicio* griego del pensar y la verdad.

La filosofía pregunta por la verdad. Pero, afirma el filósofo, la conexión entre pregunta y respuesta adquiere en el ámbito de la filosofía un carácter propio. Para ilustrar este rasgo del preguntar filosófico Heidegger recurre a la imagen del “montañismo”.

De acuerdo con esta representación lo importante es el esfuerzo de subir para escalar una montaña, por ello, se puede perder de vista la cumbre, pero escalando nos acercamos a ella, la clave está en “experimentar todo y lo Único sólo en la ejecución, en el esfuerzo del subir”⁹¹.

Ahora bien, ¿cómo se determina la esencia de la verdad entendida como meditación histórica? Para todo lo que sigue nos basaremos, en lo esencial, desde el párrafo 10 hasta el 16 del texto de Heidegger: *Preguntas fundamentales de la filosofía*⁹².

Preguntar por la esencia de la verdad va a consistir ahora para Heidegger en la delimitación de la esencia, en contraste con el concepto. Si se equiparara la esencia con el concepto, entonces, dice el autor, la esencia de lo verdadero y la verdad significarían algo indiferente que valdría de igual modo para todo “lo verdadero”, sin embargo, tal

⁸⁹ Ibíd., P. 5.

⁹⁰ Ibíd., p. 5.

⁹¹ Ed., Cit., pp. 17 y 18.

⁹² Ed., Cit., pp. 21y ss.

equivalencia, agrega el autor, sería un error, puesto que la pregunta por la esencia de la verdad es la pregunta por lo más esencial, y ésta es única, porque la esencia es el fundamento sobre el cual se tiene que asentar todo.

En efecto, el análisis de Heidegger sigue el camino de la vuelta atrás y se encuentra en el regreso al fundamento de la verdad con la comprensión tradicional de la verdad como rectitud y este análisis, acerca del origen de esta tradición, le revela cómo se fundamentó esta determinación de la verdad en su primer establecimiento. Esto aconteció, afirma Heidegger, en la filosofía de Aristóteles, lo que da, a su vez, el hilo conductor para la meditación de Heidegger sobre la fundamentación del concepto tradicional de la verdad y sobre la determinación de la esencia como tal, cuyo sentido, como ya vimos, es único, lo más esencial, esto es, el acontecer histórico esencial y su meditación, que sirve de base, a su vez, para la determinación conceptual o historiográfica de la verdad de la esencia.

El camino de regreso al fundamento de la verdad como adecuación y la pregunta por la esencia histórica de lo verdadero son las condiciones de posibilidad para la distinción fundamental entre observación historiográfica y meditación histórica, que permite diferenciar entre el inicio y lo venidero “del” inicio, como pretendemos interpretar, considerando el significado de la contracción “del” tanto en sentido objetivo como subjetivo.

La observación historiográfica significa para Heidegger: “investigación de lo pasado desde el horizonte de lo presente”. Toda investigación historiográfica se caracteriza por ser seductora en el modo de tratar su objeto, ya que se refiere al pasado enfocándolo como presente, por lo tanto para poder atraer el pasado y fijarlo conceptualmente, tal investigación cae en las garras de la “inestabilidad” del huidizo presente, como consecuencia de su enfoque.

La meditación histórica, por el contrario, se caracteriza por ser esencialmente distinta al tipo de historia como modo de conocer. Dice Heidegger al respecto, que la palabra “histórico” mienta el acontecer, la historia misma, entendida como ente. Ahora bien, el significado de la palabra “meditación” apunta al sentido del acontecer, y, “sentido”, a su vez, se refiere a las posibilidades de la ex-sistencia, es decir, a la “región abierta de las

metas, normas, impulsos, posibilidades de cambio, y poderes”, todo lo cual pertenece esencialmente al acontecer.

La tesis de Heidegger es que el hombre “tiene” historia, porque sólo él puede ser histórico, en el sentido, de estar expuesto a lo ente en total. En la controversia con el ente el hombre se libera de la necesidad, y, por lo tanto, sólo el hombre, como se dice en la “Introducción” a *Ser y Tiempo*, se esfuerza por arrancarle al ente sus secretos, aunque es impotente frente al destino y fracasa ante la necesidad, como consigna el “Discurso rectoral”.

De acuerdo con esta tesis, se entiende que lo histórico, en el sentido del acontecer no es lo pasado, ni lo observado como pasado, asimismo que el acontecer histórico tampoco es lo presente. Las palabras del autor acerca de este tema son muy claras: lo histórico, como ya sabemos, integra los tres éx-tasis de la temporalidad, pero en este texto: “El acontecer y lo que acontece de la historia es en primer lugar y siempre lo *venidero*, lo que veladamente nos adviene, suceder antecesor que abre y arriesga y así lo que de antemano constriñe hacia sí. *Lo venidero es el inicio de todo acontecer. En el inicio todo está decidido*”⁹³.

Nos proponemos analizar ahora la diferencia que establece Heidegger entre el inicio y lo que comienza y deviene dejando atrás su inicio. El inicio es aquello que sigue estando en vigor y siendo aún lo esenciante, dicho según las palabras del “Discurso rectoral”: “el poder del inicio que incide ya en nuestro futuro”.

Lo que comienza y deviene, en cambio, es la mera sucesión de los hechos que comienzan a partir de un inicio y se convierten en pasado y, por ello, su fuerza de expansión depende de la grandeza del inicio.

Más aún, lo que deviene, como veremos con más detalle, entra en controversia con su inicio. La diferencia esencial, lo decisivo en el acontecer histórico auténtico se encuentra en el porvenir, es decir, en el rango y la amplitud de las metas por crear. Por esta razón, la grandeza del crear de la historia auténtica se debe medir, determinando hasta qué punto la historia puede seguir la íntima ley oculta del inicio y llevar su curso hasta el fin.

La tesis de Heidegger puede formularse con la palabra “esenciante”: la clave se encuentra en que el inicio sigue teniendo lugar “siendo lo aún esenciante”, lo que se

⁹³ Ed., Cit., p. 28. La cursiva es del autor.

requiere como condición de posibilidad para el cambio revolucionario de todo lo que se ha convertido en habitual en lo venidero “del” inicio, esto es, para la transformación de todo lo devenido en pasado.

Ahora bien, en el marco de la distinción fundamental dentro de la historia entre meditación y observación, el filósofo precisa mayormente la relación “conflictual” o controversial que se da entre el inicio y lo que deviene del inicio. Me refiero a lo que Heidegger entiende por revolución.

Como ya se sabe, lo venidero, es decir, el futuro, es el origen de la historia, pero afirma el autor, lo más venidero es el gran inicio. Las notas características del inicio consisten en ser lo más oculto, inagotable y en sustraerse, en cambio, lo que deviene, se caracteriza por convertirse inmediatamente en lo habitual y en cuanto tal en encubrir su inicio.

Y, sin embargo, el destino oculto de todos los inicios, lo que Heidegger denomina la íntima ley oculta del inicio, es que los inicios aparentemente son apartados, superados y “rebatidos” por aquello que inicia por ellos y les sigue. Todo se centra en aclarar el sentido de la palabra “apariencia” que se usa aquí. En efecto, la palabra “apariencia” apunta a lo que se muestra, a lo que se des-oculta, es decir, a lo que sigue en virtud del inicio. Sin embargo, el gran inicio como lo aún esenciante y que aguarda la liberación de su fuerza efectiva acontece ocultamente, lo que da la “apariencia” de ser “superado” por lo que sigue.

Entonces, la diferencia esencial que se encubre “dentro de la historia” se da entre inicio y comienzo. Las notas características de ambos elementos de la relación indican con claridad el sentido de la diferencia y, además, lo que para Heidegger significa revolución.

En efecto, si el inicio es lo inhabitual, lo oculto, lo que no se deja observar porque se sustrae, entonces, en relación al inicio, lo único que nos cabe hacer es meditar en ello. Lo que comienza, en cambio, deviene a partir de un inicio, pero lo que comienza es lo habitual, lo comprensible de suyo, porque puede ser observado como objeto de exploración y, por lo tanto, representado “historiográficamente”.

En este sentido, de acuerdo al filósofo, a fin de salvar el inicio y con ello el futuro se requiere, de tiempo en tiempo, el quebrantamiento del “señorío de lo habitual y demasiado acostumbrado”: “Lo habitual de lo que desde ahora se acostumbra se enseñorea sobre lo constantemente inhabitual del inicio. De ahí que para salvar el inicio y con ello el futuro, se

requiera de tiempo en tiempo del quebrantamiento del señorío de lo habitual y demasiado acostumbrado. Esto tiene que ser trastornado, para que lo inhabitual y anticipador llegue a campo libre y acceda al poder. El trastorno de lo habitual, la revolución, es el genuino vínculo al inicio. Lo conservador, en cambio, el mantener, mantiene sólo y mantiene en firme sólo aquello que ha empezado a consecuencia del inicio y ha devenido desde él. Pues precisamente el inicio jamás se deja asir por el mero mantener, porque iniciar quiere decir: pensar y actuar desde lo venidero, lo inhabitual, desde la renuncia a las muletas y recursos de la habitual y acostumbrado”⁹⁴.

Lo revolucionario alcanza la hondura de la historia. Sin embargo, para Heidegger, el significado o mejor la acepción de la palabra “revolución” no implica o no puede ser entendida como “el mero derribo y destrucción”, sino más bien como el trastorno recreador de lo habitual, con la esperanza de que el inicio vuelva a ser efectivo y asuma de nuevo su figura concreta.

Ahora bien, debido a que “el origen pertenece al inicio”, por ello entonces lo histórico, es decir, la nueva configuración del inicio no es una reiteración en el sentido de una copia de lo originario, sino la repetición de lo completamente Otro y, no obstante, Mismo.

Para el autor, lo histórico debe entenderse como lo supra-histórico, pero no como lo supratemporal, en el sentido de lo eterno e intemporal: “porque lo historiográfico encuentra sólo lo pasado y no lo propiamente temporal. Lo *propiamente temporal* es aquello que constituye el *estiramiento* y extensión *de lo venidero en lo sido y de esto en aquello*, estiramiento que suscita y promueve, pero a la vez resguarda y reserva. En este estiramiento, el hombre como histórico es cada vez un “trecho”. El presente es siempre posterior al futuro, lo último. Él surge desde la lucha del futuro con lo sido. Que el acontecer de la historia surja desde el porvenir, no puede querer decir empero que la historia se deje hacer y conducir a través de la planificación. Más bien, siempre el hombre sólo puede- y precisamente en el forjar creador- penetrar en lo incierto e incalculable con la *voluntad* de mando dentro de lo necesario y desde el saber de la ley del inicio”⁹⁵.

⁹⁴ Ed., Cit., p. 31.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 32. La cursiva es del autor.

En síntesis, la observación historiográfica evidencia una comprensión de la historia como instrucción, transmisión de conocimientos y, como tal, tiene su utilidad y sus límites, de acuerdo a la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche, a la que Heidegger ya se había referido en el párrafo 76 de *Ser y Tiempo*⁹⁶.

La meditación histórica, en cambio, sólo es posible, pero también necesaria, precisamente ahí en el “ahí” del ser-ahí, donde éste asume la historia de modo creador, la historia que forjan en conjunto: el crear del poeta, del constructor, del pensador y del estadista. Todos ellos, afirma el filósofo, no son nunca “historiadores” cuando meditan en el acontecer, sino precisamente porque no son “historiadores” llevan a cabo como re-fundadores la apertura y la nueva fundación de la historia.

Por ello, podríamos decir, a modo de conclusión, que el análisis de esta lección de Heidegger: *Preguntas fundamentales de la filosofía*, nos conduce hacia otro pensamiento del filósofo. Ahora bien, me parece que este pensamiento se puede formular con las siguientes palabras: desde la pregunta por la esencia de lo verdadero a la pregunta por la verdad de la esencia, dicho de otra manera, desde la meditación histórica a la historia del ser como destino.

3.4. La historia del ser como destino. La metafísica como época histórica. La superación de la metafísica y la repetición.

¿En qué consiste esencialmente la historia del ser como destino? Y ¿por qué el reverso de esta historia, el olvido del ser, se asocia desde siempre con la metafísica? La historia del ser como destino, dicho brevemente, es el pensamiento de Heidegger más reciente sobre la repetición o la rememoración de pensar y ser.

Ahora bien, la temática sobre la historia del ser, que entenderemos no sólo como historia acerca del ser, sino más bien como historia perteneciente al ser, porque nos compromete destinalmente como seres humanos, la expondremos de la manera más esencial, porque la exposición del propio autor sobre este tema, de acuerdo con lo que afirma el profesor Eduardo Carrasco en su estudio ya citado sobre Heidegger y la historia del ser, no se encuentra suficientemente acotada, y –agrega Eduardo Carrasco– “la

⁹⁶ En *Ser y Tiempo*, ed., cit., p. 411.

encontramos en forma dispersa en algunas de sus obras póstumas”⁹⁷. Sin embargo, lo que piensa Heidegger acerca de la metafísica se puede encontrar desarrollado en varios textos ya publicados del autor.

En efecto, las ideas que expondremos sobre la metafísica las respaldaremos en dos textos de *Identidad y diferencia* y en un texto de “Introducción” a *¿Qué es metafísica?*, y, ante todo, lo esencial sobre las ideas de la historia del ser lo apoyaremos a partir de algunos textos de los cursos y ensayos que el filósofo de Friburgo escribió durante la segunda Guerra Mundial y que fueron agrupados en el segundo volumen del *Nietzsche*. Finalmente, respecto de la noción de “destino” que se correlaciona, a su vez, con el pensamiento de la historia del ser en un sentido histórico “determinado”, hemos tenido a la vista como texto de apoyo un pasaje clave de la *Carta sobre el humanismo*.

La cuestión del ser aparece asociada a la metafísica de diferentes formas en el pensamiento de Heidegger, desde, podríamos decir, la necesidad de una ontología fundamental como una nueva fundamentación de la metafísica en *Ser y Tiempo*, hasta la visión de la metafísica en una perspectiva esencial como un obstáculo para el despliegue de la historia del ser y su verdad, y, por lo tanto, la necesidad de la “destrucción” de la ontología y la superación de la metafísica, en la obra posterior del autor.

¿Qué entiende el filósofo por metafísica? La respuesta a esta pregunta en la perspectiva de la historia del ser y su verdad, podría fundamentarse en lo que Heidegger denomina la diferencia ontológica, es decir, la diferencia entre ser y ente. Esta diferencia permite que el pensamiento se “mueva” a través del paso atrás, desde la metafísica hasta su esencia, es decir, hasta el ámbito de la verdad del ser en el que, la metafísica, identificada como “el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia”, puede ser lo que es, y este ámbito en el que la metafísica puede llegar a ser lo que es, es el acontecer del ser que deja que el ente se muestre y el ser mismo se retira y no se muestra como tal. Veamos lo que dice el filósofo: “La diferencia de ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es. Por ello, el paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica”⁹⁸.

⁹⁷ En *Heidegger y la historia del ser*, ed., cit., p. 134.

⁹⁸ En *Identidad y diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 115. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

Ahora bien, Heidegger entiende la esencia de la metafísica a partir de la pregunta por la esencia del ente. Desde esta pregunta, según el autor, la metafísica ha tratado de pensar el ente en cuanto ente y en su totalidad. Además, al mismo tiempo que la metafísica plantea la pregunta por el ente, pregunta por el ser del ente de dos modos: primero, entendiendo el ser como la esencia del ente, es decir, refiriéndolo a las características principales y universales que constituyen lo común de todo ente, y, en segundo lugar, entendiendo el ser como el fundamento último que hace ser al ente, refiriendo por lo tanto el ente a su origen o causa primera.

Para Heidegger, entonces, la metafísica tiene desde siempre una estructura “ontoteológica” y responde a una comprensión del ser como fundamento unificante del ente: “En la medida en que la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia, sin tomar en consideración a la diferencia en cuanto diferencia.

Lo diferente se manifiesta en tanto que ser de lo ente en general, y en tanto que ser de lo ente en lo supremo.

Es porque el ser aparece como fundamento, por lo que lo ente es lo fundado, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido de la causa primera. Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teo-lógica”⁹⁹.

Se entiende, entonces, desde la perspectiva del autor, que la estructura ontoteológica de la metafísica es el obstáculo principal que impide a la propia metafísica hacerse cargo del ser como el ámbito en que el ente es. La metafísica, como ya vimos, al pensar el ente en cuanto ente se limita al aparecer del ente y, por lo tanto, en este mismo movimiento de desocultación del ente, lo desliga de su fundamento originario y no lo piensa en dirección al ser, por ello no puede contestar la pregunta por la verdad del ser, porque no la plantea.

⁹⁹ Ed., Cit., p. 151.

Por lo tanto, se desprende de lo anterior, que el movimiento permanente de la metafísica hacia la patencia del ente la lleva necesariamente a lo que Heidegger denomina el “olvido del ser”.

El “olvido del ser” forma parte también de la estructura de la metafísica, aunque la metafísica no experimente el olvido como tal, y “crea”, por lo tanto, que responde siempre a la cuestión del ser: “Ahora bien, la metafísica expresa permanentemente al ser en sus más diversas variantes. Ella misma despierta y consolida la falsa impresión de que es gracias a ella como se pregunta y contesta la pregunta por el ser. Pero la metafísica nunca contesta a la pregunta por la verdad del ser, porque nunca pregunta esa pregunta. Y no pregunta porque sólo piensa el ser representándose lo ente en cuanto ente. Alude al ente en su totalidad y habla del ser. Nombra al ser y alude a lo ente en cuanto ente. Los enunciados de la metafísica se mueven de principio a fin de una manera extraña en un trueque y confusión permanente entre lo ente y ser”¹⁰⁰.

La estructura esencial de la metafísica se determina, entonces, como ya vimos, desde la perspectiva de la diferencia entre ser y ente. Desde esta óptica “surgieron” en la época clásica de la filosofía elementos esenciales como el ente, la patencia del ente y la verdad del ente como des-ocultación, que configuran lo que tradicionalmente se llama metafísica. Más aún, la estructura ontoteológica de la metafísica y el olvido del ser conforman, a su vez, el terreno propio de la metafísica, que comprende hombre y mundo, por lo tanto, la metafísica es el acontecimiento esencial que configura la historia entera de Occidente.

Para Heidegger, todo el pensamiento occidental, desde Platón hasta Nietzsche, se mueve en el terreno propio de esta estructura fundamental caracterizada como metafísica.

Lo que nos interesa ahora es ver cómo la metafísica entendida como acontecimiento, nos sirve de apoyo para desarrollar algunas ideas acerca de la historia del ser como destino, que nos permitan inferir el significado de la noción de repetición en este contexto.

Hemos visto que el olvido del ser está inscrito en la estructura constitutiva de la metafísica: la metafísica in-siste en el ente y no aparece el ser. Ahora bien, esta “insistencia” de la metafísica, aunque pueda dar la impresión de envolver alguna posibilidad de una opción “voluntaria”, esto es, de que podamos representarnos la

¹⁰⁰ En *Hitos*, ed., cit., p. 303.

metafísica como un producto humano de la voluntad, ello no es posible, porque el ser es anterior a toda posible opción metafísica, más aún, ningún hombre es dueño del ser, aun cuando “el ser” necesita del hombre “para su manifestación, salvaguardia y configuración”, como responde Heidegger a “*Der Spiegel*”¹⁰¹.

Por lo tanto, el “olvido del ser” entendido como “permanecer fuera” es, podemos interpretarlo, estructural a la metafísica y emana, a su vez, de una necesidad que proviene del ser mismo. Esta posición de Heidegger se encuentra expresada con claridad en su largo estudio sobre el nihilismo europeo del *Nietzsche II*, y, además, en este texto de *La determinación del nihilismo según la historia del ser*, del mismo libro: “La metafísica- incluso allí donde no se expresa como ontoteología- es considerada y se sabe a sí misma como el pensar que siempre y en todas partes piensa el “ser”, aunque sólo en el sentido del ente en cuanto tal. Pero la metafísica desconoce este “aunque sólo...”. Y lo desconoce no porque rechace al ser mismo como lo que hay que pensar *sino porque el ser mismo permanece fuera*. Si es así, entonces lo “impensado” no procede de un pensar que omite algo”¹⁰².

Ahora bien, si la metafísica se origina en el ocultamiento del ser, entonces la metafísica se convierte en una gran incitación para pensar el ser mismo. Esto sucede porque la metafísica se centra en el ente en cuanto ente. En el desocultamiento del ente se oculta el ser como lo no pensado por la metafísica, no porque la metafísica “omita” el ser, sino porque el ser mismo permanece fuera, no en el sentido de que se reduzca al ente, ya que la diferencia ontológica es insuperable, ni tampoco como algo que ha estado manifiesto y luego se retira dejando su ausencia, sino que el permanecer fuera del ser en cuanto tal es el ser mismo en la forma del “olvido del ser”. Por ello, la metafísica emana de una necesidad del ser mismo, y éste es pensado, no como algo determinado, sino como el no aparecer como permanecer fuera: “Permanece el ocultamiento del ser, de manera tal que este ocultamiento se oculta en sí mismo. El permanecer fuera del ser es el ser mismo *como tal permanecer fuera*. El ser no está en algún lado por sí, separado, y además permanece fuera, sino: el permanecer fuera del ser en cuanto tal es el ser mismo. En el permanecer fuera se

¹⁰¹ En *Entrevista del Spiegel*, ed., cit., p. 72

¹⁰² En *Nietzsche*, ed., cit., 287. La cursiva es del autor.

encubre consigo mismo. Este velo que se desvanece a sí mismo, como el cual el ser mismo esencia en el permanecer fuera, es la nada en cuanto ser mismo”¹⁰³.

La metafísica se funda en una necesidad originada en el ser mismo en tanto que tal, es decir, desde su retiro como permanecer fuera. Debido a esto, Heidegger piensa que la metafísica como el advenimiento del ente es un “destino” del ser, lo que conlleva la idea de que el acontecer o la historia de la metafísica no depende sólo del pensamiento del hombre, sino, como ya ha dicho el autor, de una necesidad que descansa en la retirada del ser y que da origen a la metafísica como “destino del ser”: “(...) el hombre se encuentra “arrojado” por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex–sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser”¹⁰⁴.

La palabra “destino” debe ser entendida en este texto como “destinación”, acción y efecto de enviar, en el sentido de que el propio ser “envía” una “destinación”.

Ahora bien, el fundamento de la relación entre destino e historia del ser reside en el acontecer esencial de la metafísica que tiene lugar en la historia y que puede representarse por medio de la sucesión de figuras o formas de la metafísica, desde Platón hasta Nietzsche. Sin embargo, si se entendiera la historia del ser como destino solamente como la sucesión de figuras y filosofemas de la metafísica, la historia del ser desde la perspectiva de la filosofía se convertiría, según el filósofo, en una relación historiográfica de la historia del ser como destino y, por ello, desde el punto de vista de Heidegger, se le habría escapado lo esencial: el acontecer del propio ser.

Lo esencial de la historia del ser como destino no puede residir en el modo como la metafísica des-oculta el ente, puesto que, como ya hemos visto, esta des-ocultación no es una libre decisión de la propia metafísica, sino que los cambios en la patencia del ente se fundamentan en el destinar del propio ser, lo cual significa que la historicidad no se origina en el ser-ahí ni en el mero transcurso del tiempo. Por ello, dice el filósofo, que el devenir

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 287. La cursiva es del autor.

¹⁰⁴ En *Hitos*, ed., cit., p. 272.

histórico de la metafísica sólo puede ser pensado, desde la perspectiva del “olvido del ser” en clave de nihilismo, como épocas del ser mismo, es decir, como “envíos” del ser que establecen la “destinación” en que el ente ha de aparecer en cada época: “Lo que esencia en el nihilismo es el permanecer fuera del ser en cuanto tal. En el permanecer fuera se promete él mismo en su desocultamiento. El permanecer fuera se entrega al dejar fuera del ser mismo en el misterio de la historia como la cual la metafísica mantiene oculta la verdad del ser en el desocultamiento del ente. En cuanto promesa de su verdad, el ser retiene en sí su propia esencia. Desde este retener en sí acontece la permisión de dejar fuera de permanecer fuera. El retener en sí desde la respectiva lejanía de la sustracción, retener que se oculta en la correspondiente fase de la metafísica, determina en cada caso, en cuanto “epojé” del ser mismo, una época de la historia del ser”¹⁰⁵.

De este modo, la historia de la metafísica se funda en la historia del ser como destino, porque en la medida en que el ser es el destinar que retiene en sí su propia esencia, la metafísica, en cuanto acontecer de esta retención del ser, es la historia del ser mismo.

Tal historia del ser envuelve la historia de los acontecimientos humanos a la una con los pensamientos humanos, por ello no es posible hacer una separación entre historia del acontecer del hombre e historia del acontecer de la metafísica, toda historia se rige por el destinar del ser y el ser se da haciendo que se manifieste el ente de diversas maneras, lo que significa a su vez la propia sustracción del ser y el esenciar del nihilismo: “Desde que aconteció ese desocultamiento, la metafísica es; pues la metafísica es la historia de ese desocultamiento del ente en cuanto tal. Desde que esta historia es, es históricamente la sustracción del ser mismo, es el abandono del ente en cuanto tal por parte del ser, es la historia de que del ser no hay nada. Desde entonces y como consecuencia de ello, el ser mismo queda impensado”¹⁰⁶.

La metafísica en tanto historia del ser “esencia” fundando una época histórica y únicamente al interior de la metafísica adquiere sentido la acción humana y el hombre como tal. Por lo tanto, la historia no es producto de la subjetividad, sino destinación del ser.

¹⁰⁵ En *Nietzsche*, ed., cit., p. 311.

¹⁰⁶ Ed., Cit., p. 289.

Esta idea de la metafísica como historia del ser le da sentido a su vez a la tarea de “destrucción” de la ontología como “superación” de la metafísica. Creemos que la palabra “superación” no debe entenderse como algo que se deja de lado, por rechazo. Tampoco como algo que evoluciona y asciende a una fase superior.

Ahora bien, desde el punto de vista de la verdad del ser, es decir, considerada en su esencia, la fórmula: “superación de la metafísica” significa abandonar la “metafísica de la metafísica” para “experimentar”, en el paso atrás, el permanecer fuera del ser, como “olvido del ser”. En tal sentido, el paso atrás permite la superación de la metafísica mediante el abandono de las representaciones metafísicas en las que, como hemos visto, el ser permanece olvidado. El paso atrás permite experimentar el dejar fuera del ser como el olvido del propio ser y, por ello, la superación de la metafísica podemos pensarla como repetición de la metafísica o recuerdo de la historia del ser:

“La metafísica sólo llega a su esencia en la medida en que se la piense del modo intentado, según la historia del ser. A la metafísica misma, por su propia esencia, ésta le queda sustraída. Todo concepto metafísico de la metafísica consigue que ésta quede bloqueada frente a su propia proveniencia esencial. Pensada según la historia del ser, “superación de la metafísica” siempre quiere decir únicamente: abandono de la interpretación metafísica de la metafísica. El pensar abandona la mera “metafísica de la metafísica” al dar el paso atrás, desde el dejar fuera del ser hacia su permanecer fuera”¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Ed., Cit., p. 301.

“Todo lo grande está en medio de la tempestad”.
(Platón, *La República*, 497d, 9)

CAPITULO CUARTO

4. El Discurso rectoral y el poder del inicio como repetición.

4.1. El Discurso rectoral y la repetición de lo posible.

El Discurso rectoral se puede interpretar esencialmente tomando en consideración un motivo central del pensamiento de Heidegger: el poder del inicio griego y este tópico, a su vez, se puede relacionar con el tema de la repetición de la grandeza de este inicio en Alemania.

Además, el “Discurso” se puede “leer”, por el considerando anterior, como un caso ejemplar demostrativo de la tesis de este trabajo acerca de “la noción de repetición y la historia del ser como destino en Heidegger”.

La noción de repetición la entenderemos aquí como la “repetición de lo posible”, en la acepción de una “auténtica repetición relacionada con la historia”¹⁰⁸, cuya significación histórico-filosófica nos ha servido de hilo conductor para el comentario y la interpretación de los textos de Heidegger, en los capítulos precedentes.

Ahora bien, el Discurso rectoral admite, respecto del poder del inicio griego y del “lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza”, como veremos, una lectura que podemos denominar de tipo filosófico- político (Lacoue-Labarthe, 1987).

Esta lectura nos impele a buscar una caución para interpretar este texto- considerado por Karl Löwith como “una pequeña obra maestra en la formulación y composición”, pero, paradójicamente, según los parámetros filosóficos, como “una única ambigüedad”, con la significación de que el marco formal de las categorías existenciales adquiere un contenido “anómalo”, de modo que, al terminar la lectura del “Discurso”, Löwith no sabe si ir “en busca de los presocráticos de Diels o marchar junto a las SA”¹⁰⁹- en un sentido interno al pensamiento de Heidegger, a partir de sus propios presupuestos y contenidos, los que pudimos inferir de algunos textos filosóficos ya citados y de algunos documentos del autor

¹⁰⁸ En *Kant y el problema de la metafísica*, ed., cit., p. 171.

¹⁰⁹ Véase, de Karl Löwith, *Heidegger, un pensador de un tiempo indigente*, Ed. Fondo de Cultura Económica Buenos Aires, 2006, p. 82. Trad. de Román Setton.

que examinaremos, exigencia que debe cumplirse mayormente si pretendemos relacionar “filosofía” y “política” en Heidegger.

En consonancia con esta exigencia nos esforzaremos, entonces, por analizar apropiadamente este discurso y expondremos en este capítulo el tema del poder del inicio como respaldo para la conclusión de nuestra tesis.

De hecho, el estudio del Discurso rectoral nos permitirá ahondar, además, en la comprensión histórico-filosófica del concepto de historia del ser como destino, es decir, aquello que desarrollamos en el capítulo tercero sobre la categoría de “época histórica” como repetición de la metafísica, desde la perspectiva de la historia del ser. Ese concepto será considerada ahora como marco de la lectura filosófico-política para interpretar lo que Heidegger “lee” en la situación histórico- filosófica del “momento” “vulgarmente” histórico: el “esplendor y la grandeza de la puesta en marcha” del pueblo alemán.

Por lo tanto, el marco histórico-filosófico en que debe comprenderse este discurso no permite juzgarlo de un modo puramente filosófico ni de un modo puramente político, sino “filosófico-político”; esta fórmula de Lacoue-Labarthe indica además de la conjunción de los modos, que la filosofía *es* lo prioritario en la comprensión filosófica que Heidegger le dio a su “compromiso político” del 33, tanto en el orden temporal como temático.

4.2. Lectura filosófico-política del Discurso rectoral.

En efecto, para realizar una lectura filosófico-política del “Discurso”, desde la perspectiva de la repetición histórica, tomaremos como referencia un pasaje de una carta de Heidegger a Jaspers del 8 de diciembre de 1932, citado por Hugo Ott. Este pasaje contiene, a nuestro parecer, un vínculo esencial entre el tema del arraigo de la filosofía y la llamada del “lejano mandato”, que Heidegger escucha, y podría relacionarse, a su vez, con el tema del poder del inicio griego del Discurso rectoral; tales temas esenciales se presentan aquí como enunciados de una pregunta: “¿Conseguirán las épocas venideras crearle un suelo y un espacio a la filosofía, vendrán hombres que lleven consigo un lejano mandato?”¹¹⁰.

¹¹⁰ Véase, de Hugo Ott, *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*, Ed. Alianza, Madrid, 1992, pp. 33 y 34. Trad. de Helena Cortés Gabaudan.

Heidegger aborda en este texto y en el Discurso rectoral el problema del desarraigo que diez siglos de “interpretación teológico-cristiana del mundo, así como el posterior pensamiento técnico matemático de la modernidad, han alejado a la ciencia temporal y temáticamente, de su inicio”¹¹¹ y la necesidad de escuchar la llamada del “lejano mandato” para la renovación de los fundamentos de la esencia de la ciencia y de la verdad, en relación con la delimitación de la esencia de la Universidad alemana en la originaria ciencia griega.

La Universidad alemana, en cuanto y en tanto escuela superior del pueblo alemán, requiere arraigarse auténticamente y de modo comunitario, no sólo en la ciencia como saber fundamental, la que, a su vez, Heidegger *dixit* en su “Discurso”, “es filosofía, lo sepa y lo quiera, o no”, sino también en la totalidad de la existencia alemana y de su destino espiritual, de acuerdo al modelo de la “polis” griega, entendiendo “polis” en sentido “histórico-espiritual”, tal como se expresa en este texto: “La autoafirmación de la Universidad alemana es la voluntad originaria, común de su esencia. (...) la Universidad alemana es la escuela superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los dirigentes y guardianes del destino del pueblo alemán. La voluntad de la esencia de la universidad alemana es voluntad de ciencia en el sentido de aceptar la misión *espiritual histórica del pueblo alemán que se conoce a sí mismo en su Estado*”¹¹².

En este texto Heidegger busca experimentar la esencia de la ciencia a través de un pensar vinculado con sus presupuestos filosóficos originarios y vinculante con la totalidad de la existencia alemana, desde la perspectiva de la filosofía que se ha “liberado de la idolatría a un pensamiento sin base ni autoridad”¹¹³.

Por ello, aborda la ciencia, delimitando su esencia con claridad y dureza en relación con el destino espiritual del pueblo alemán como centro de Occidente, y, con una actitud polémica contra un denominado “nuevo concepto de ciencia”, Heidegger postula un concepto de ciencia para la existencia alemana arraigado en “un suelo y poder”, dicho de otra manera, “con base y autoridad”, según el modelo de la esencia griega de la ciencia originaria, es decir, la “puesta en obra” de su esencia teórica –práctica: “¿Qué es la *teoría*

¹¹¹ En *La autoafirmación de la Universidad alemana*, ed., cit., p. 11.

¹¹² Ed., Cit., p. 9. La cursiva es mía.

¹¹³ En *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*, ed., cit., p. 219.

para los griegos? Se suele decir: la pura contemplación (...). Apelando a los griegos, esta conducta contemplativa, se dice, habría de existir por ella misma. Pero esta apelación carece de fundamento. Pues (...) la “teoría” no tenía lugar por ella misma, sino únicamente por la pasión de permanecer cerca del ente en cuanto tal y bajo su apremio. Mas (...) los griegos luchaban justamente por comprender y por ejercer ese cuestionar contemplativo como una, incluso como *la* suprema forma de la *energeia*, del “estar- a –la- obra” del hombre. Su sentido no estaba, pues, en asimilar la praxis a la teoría, sino al revés, en entender la teoría misma como la suprema realización de la auténtica praxis. Para los griegos la ciencia no es un “bien cultural”, sino el centro que determina desde lo más profundo toda su existencia como pueblo y como Estado. La ciencia tampoco es para ellos un puro medio para hacer consciente lo inconsciente, sino el poder que abarca y da rigor a toda la existencia”¹¹⁴.

Sin embargo, continúa Heidegger: “no experimentaremos la esencia de la ciencia en su más propia necesidad mientras, al hablar de “un nuevo concepto de ciencia”, nos limitemos a discutir a una ciencia demasiado actual su autonomía y ausencia de supuestos”¹¹⁵, ya que, de acuerdo a lo que el filósofo afirmó en las frases introductorias de su conferencia inaugural: *¿Qué es metafísica?*, este camino no es viable, porque: “el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial se ha perdido por completo”¹¹⁶.

En efecto, para comprender experimentando la esencia de la ciencia y la posibilidad de una repetición el autor formula claramente la pregunta decisiva: ¿cuál es la condición de posibilidad de la ciencia para los alemanes y por los alemanes? Al respecto Heidegger plantea: “Sólo si nos situamos de nuevo bajo el influjo del *inicio* de nuestra existencia histórico-espiritual. Este inicio es el surgimiento de la filosofía griega. Con ella, el hombre occidental, por la fuerza de la lengua de un pueblo, se erige por primera vez frente al *ente en su totalidad*, cuestionándolo y concibiéndolo como el ente que es”¹¹⁷.

La ciencia, entonces, a pesar del estado actual en que puede ser experimentada por el problema del desarraigo, sigue ligada a ese inicio de la filosofía y de este inicio extrae la

¹¹⁴ En *La autoafirmación de la Universidad alemana*, ed., cit., p.10. La cursiva es del autor.

¹¹⁵ Ed., Cit., p. 9.

¹¹⁶ En *¿Qué es metafísica?*, ed., cit., p. 77.

¹¹⁷ En *La autoafirmación de la Universidad alemana*, ed., cit., p. 9. La cursiva es del autor.

fuerza de su esencia por la fuerza de la lengua griega, según el filósofo: “por su particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento”¹¹⁸.

Dice Heidegger: “queremos aquí recuperar para *nuestra* existencia dos rasgos característicos de la originaria esencia griega de la ciencia”¹¹⁹.

Ahora bien, el pensador busca aquí en este texto del “Discurso” vincular el modelo de la ciencia griega con la totalidad del pueblo alemán, por eso quiere recuperar para “su” existencia dos rasgos característicos de la originaria esencia griega de la ciencia, como ya vimos: primero, que la ciencia sea “el *centro* que determina desde lo más profundo toda su existencia como pueblo y como Estado” y, segundo, que la ciencia sea “el *poder* que abarca y da rigor a toda la existencia”, ambas características de la ciencia griega apuntan hacia el enraizamiento de la ciencia en su fundamento esencial y a la posibilidad de una repetición.

La esencia de la ciencia puede expresarse ejemplarmente mediante la “máxima de Prometeo”, frase que Heidegger utiliza para referirse a Prometeo como el “primer filósofo entre los griegos”. En este sentido, Prometeo simboliza la voluntad de saber occidental, ya que los griegos, al perseverar en su admiración por el ente, se sublevan contra el ente para preguntar por su ser, y, en este movimiento, crean la filosofía como saber fundamental, en el sentido de, fundado y fundador, a la vez.

En efecto, la esencia originaria de la ciencia griega se puede pensar por medio de una relación esencial del saber con el destino, me refiero con esto a la enseñanza que contiene la “máxima *de* Prometeo”, el cual, por lo que sabemos, se apiada de los seres de un día y les regala el fuego, sin embargo, Prometeo sucumbe ante la fuerza del destino y como consecuencia de su acción “humanitaria” debe sufrir el castigo de Zeus.

De acuerdo con esta “lección”, me parece, que Heidegger interpreta lo que Esquilo hace decir a Prometeo, afirmando que el saber es mucho más débil que la necesidad y, por ende, fracasa ante la hegemonía del destino. Por ello, Heidegger describe el “estado” del saber con la frase: la “impotencia creadora del saber” e interpreta que el saber fracasa frente al

¹¹⁸ En *Entrevista del Spiegel*, ed., cit., p. 80.

¹¹⁹ En *La autoafirmación de la Universidad alemana*, ed., cit., p. 9. La cursiva es del autor.

destino, pero en su impotencia se vuelve creativo y se afirma como espíritu por la esencia del ser, como veremos.

“La ciencia es el firme mantenerse cuestionando en medio de la totalidad del ente, que sin cesar se oculta. Este activo perseverar sabe de su impotencia ante el destino”¹²⁰.

Ahora bien, el filósofo concibe la originaria esencia griega del saber vinculando la voluntad de saber con la voluntad de esencia y piensa la esencia como poder del inicio, y, para tal efecto, emplea el concepto de “espíritu” entendido como “decisión por la *esencia del ser*” y el de “mundo espiritual”, como “poder de raza y tierra”¹²¹. Todo lo cual podría permitirnos pensar el poder del inicio como un “esenciar”, tomando la palabra esencia en sentido histórico-espiritual, como la decisión por la voluntad de saber y de esencia, relacionando suelo y poder.

Para Heidegger, por eso, “el inicio *es* aún. No está *tras de nosotros* como algo ha largo tiempo acontecido, sino que está *ante nosotros*. El inicio, en tanto que es lo más grande, ha pasado ya de antemano por encima de todo lo venidero y, de este modo, también sobre nosotros. El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está ya allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza”¹²².

Para el pensador, entonces, la ciencia debe experimentar una “transformación”, debe volverse un saber arraigante, el acontecimiento fundamental, vinculado a la “más íntima necesidad de la existencia”, y no como ocurría en su tiempo, que la ciencia era experimentada como la “dispersa multiplicidad de disciplinas” que se cultivan por accidente o sin riesgo, sólo por el mero progreso del conocimiento, tal como ya el propio autor lo había diagnosticado en su conferencia inaugural: *¿Qué es metafísica?*.

Ahora bien, ¿cómo concibe Heidegger el enraizamiento de la ciencia en su fundamento esencial de manera histórico-espiritual en el Discurso rectoral? Más aún, ¿qué pasa entonces con la ciencia si se toma en serio la frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”?, *a fortiori*, ¿qué acontece esencialmente con la ciencia en el contexto de un gran cambio de la

¹²⁰ Ed., Cit., p. 11.

¹²¹ *Ibid.*, p. 12.

¹²² *Ibid.*, p. 11. La cursiva es del autor.

existencia alemana, en el que “el mundo del Dios cristiano ha perdido su vigencia efectiva en la historia”¹²³.

“Pues que entonces el inicial perseverar admirativo de los griegos ante el ente se transforma en un estar expuesto, sin protección alguna, a lo oculto y desconocido, es decir, a lo digno de ser cuestionado. El preguntar ya no volverá a ser el mero paso previo hacia la respuesta, el saber, sino que el preguntar se convertirá en la suprema figura del saber. El preguntar despliega entonces su más peculiar poder de abrir lo esencial de todas las cosas. El preguntar obliga entonces a la extrema simplificación de mirar a lo absolutamente ineludible”¹²⁴.

El inicio es aún y a los ojos del autor, el inicial perseverar admirativo de los griegos ante el ente se transforma en un estar expuesto a lo oculto, a lo digno de ser cuestionado, con esta fórmula Heidegger denomina siempre lo esencial, lo que requiere, por sobre todo, la pregunta por la esencia, es decir, aquello que merece recibir la pregunta que abre lo esencial.

Por ello, el preguntar ya no puede ser el paso previo del saber, sino que debe convertirse en la suprema figura del saber en tanto poder abridor de lo esencial de todas las cosas, aquello que obliga a mirar lo ineludible, “la totalidad del ente, que sin cesar se oculta”, es decir, la relación esencial entre el ser y la historia.

Las consecuencias históricas que se producen por este surgimiento del inicio, tanto para la Universidad alemana como para la totalidad de la existencia alemana, apuntan primero al quiebre del encapsulamiento de las ciencias en disciplinas separadas tal como se practican en las Facultades y a la reexposición de las ciencias a las fuerzas históricas de la existencia alemana: “Tal preguntar quiebra el encapsulamiento de las ciencias en disciplinas separadas(...) y expone la ciencia inmediatamente de nuevo a la fecundidad y a la bendición de todas las fuerzas de la existencia histórica del hombre, que configuran el mundo, como son: naturaleza, historia, lenguaje; pueblo, costumbres, Estado; poetizar, pensar, creer; enfermedad, locura, muerte; derecho, economía, técnica”¹²⁵.

¹²³ En *El Rectorado, 1933-1934. Hechos y reflexiones*, ed., cit., p. 26.

¹²⁴ En *La autoafirmación de la Universidad alemana*, ed., cit., p. 12.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 12.

En consecuencia, el surgimiento (*Aufbruch*), es decir, la apertura radical a esas “fuerzas de la existencia histórica del hombre que configuran el mundo”, instituye para el pueblo alemán su verdadero mundo espiritual. Por “espíritu” el autor entiende el “decidirse originariamente templado y consciente por la esencia del ser” y, por “mundo espiritual de un pueblo” entiende el “poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra”, es decir, el arraigo vinculante de la “coordinación” entre “suelo” y “poder”.

Ahora bien, en este marco ¿cómo concibe el autor del “Discurso” la tarea de la Universidad alemana a partir de su voluntad de esencia y cuál es su concepto de la libertad académica?: “De la decisión del estudiantado alemán de mantenerse firme en el destino alemán con todo su apremio viene una voluntad de esencia de la Universidad. Esa voluntad es una verdadera voluntad, en la medida en que el estudiantado alemán, por medio de la nueva legislación estudiantil, se pone a sí mismo bajo la ley de su esencia y con ello delimita esta esencia por vez primera. Darse a sí mismo la ley es la suprema libertad. La tan celebrada “libertad académica” es expulsada de la Universidad alemana; pues, por puramente negativa, era inauténtica. Significaba predominantemente ausencia de preocupación, decisión a capricho de propósitos e inclinaciones, ausencia de compromiso en el hacer y omitir. El concepto de libertad del estudiante alemán es ahora cuando vuelve a su verdad”¹²⁶.

Heidegger concibe la tarea de la Universidad alemana mediante su autorreflexión como autoafirmación, reivindicando para este concepto la paradoja de “autonomía con arraigo” y, por lo tanto, piensa esta tarea en conexión esencial con el saber y el destino del pueblo alemán, cuya misión espiritual obliga a los “dirigentes” a asumir el compromiso de orientar espiritualmente a los “dirigidos”, a la comunidad de los “dirigentes” y los “dirigidos”, a su vez, a someterse al “lejano mandato” y, al destino del pueblo alemán, a tomar la impronta de su historia.

En virtud de este mandato, el autor concibe la libertad académica como compromiso y servicio con el destino espiritual del pueblo alemán y, por lo tanto, considera negativamente el concepto de libertad que comprendido en el ámbito de la Universidad como “libertad

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 13 y 14.

académica”, confunde la verdadera libertad con la “ausencia de preocupación, decisión a capricho de propósitos o inclinaciones”.

Heidegger enfrenta esta “falsa libertad”, oponiéndole lo que denomina la suprema libertad, que consiste en darse a sí mismo la ley. El concepto de libertad vuelve ahora a su verdad concebida como vinculación y servicio, es decir, como compromiso “total” con el destino espiritual del pueblo alemán.

Más aún, el filósofo afirma: la tarea de la Universidad alemana tomará forma y poder cuando las vinculaciones que se fundamentan en la libertad entendida como compromiso den origen a los servicios- servicio del trabajo, servicio de las armas y servicio del saber- y los profesores y estudiantes se reúnan en una “comunidad de lucha”, entonces lograrán transformar a la Universidad alemana en un lugar de “legislación espiritual”, según el *Führerprinzip*, cuya impronta se inscribe en la estructura académica de la Universidad y en la comunidad universitaria y, entonces, el saber no estará más al servicio de la profesión y de lo rutinario, sino, por el contrario, abierto a lo auténtico de la existencia.

“La voluntad esencial del profesorado tiene que despertar a la simplicidad y amplitud del saber de la esencia de la ciencia y fortalecerlas. La voluntad esencial del alumnado tiene que esforzarse por llegar a la suprema claridad y disciplina del saber y, exigiendo y decidiendo, integrar el saber que ya tienen sobre el pueblo y su Estado en la esencia de la ciencia. Ambas voluntades tienen que estar dispuestas a luchar entre sí. Todas las facultades de la voluntad y del pensamiento, todas las fuerzas del corazón y todas las capacidades del cuerpo tienen que desarrollarse *mediante* la lucha, aumentar *en* la lucha y conservarse *como* lucha”¹²⁷.

Heidegger se refiere aquí en este pasaje del Discurso a que la voluntad esencial del profesorado debe estar dispuesta a luchar con la voluntad esencial del alumnado, ya que “obedecer implica resistencia”, por ello el filósofo enfatiza en este lugar la centralidad de la categoría de lucha, remitiéndose incluso a Clausewitz, el máximo teórico prusiano de la guerra.

¹²⁷ Ed., Cit., pp. 17 y 18. La cursiva es del autor.

Sin embargo, Heidegger piensa la categoría de “lucha” como “disputa” según el fragmento 53 de Heráclito, en otros términos, como exposición de uno frente al otro, como disputa de voluntades esenciales entre “dirigentes” y “dirigidos”¹²⁸.

Ahora bien, para concluir este comentario, podemos agregar, en nuestra opinión, que la categoría de “lucha”, así entendida, se podría inferir del propio texto del “Discurso rectoral”, particularmente cuando el autor define el concepto de ciencia y, en concordancia con este concepto, traza la tarea y la misión de la Universidad alemana, como ya hemos visto, y, desprende, a partir de la misión espiritual de la Universidad, el concepto de libertad como servicio.

En consecuencia, para poner en práctica el “servicio del saber”, y, con el propósito de lograr una auténtica “comunidad de lucha” entre académicos y estudiantes, Heidegger propone y pone en ejecución en *Todtnauberg*, como experiencia piloto, el proyecto “campamentos científicos del saber”¹²⁹.

En este contexto, la categoría de “lucha”, que Heidegger había relacionado en *Ser y Tiempo* con el “poder del destino común”, arraigada en el suelo de una nueva ciencia, le permite al filósofo, ahora, pensar en “otra” comunidad universitaria, la que debe llegar a ser una auténtica “comunidad de lucha” entre académicos y estudiantes, mediante la “disputa”, ya que “obedecer implica resistencia”.

En este sentido, la “disputa” debe entenderse en la acepción de la discusión y el debate, acciones que pueden tener como resultado, la creación de relaciones de confianza espiritual y camaradería, entre académicos y estudiantes, como producto del “compartir”.

Finalmente, por la búsqueda de la vinculación de la Universidad con la vida profesional del pueblo, que el “Discurso del rectorado” pretende como objetivo final, con la intención de lograr la unidad entre el “saber” y el “trabajo”, el trabajo en común del cuerpo de estudiantes y los trabajadores ya profesionalizados.

¹²⁸ En *El Rectorado, 1933-1934. Hechos y reflexiones*, ed., cit., pp. 29 y ss.

¹²⁹ En *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*, ed., cit., pp. 238 y ss.

CONCLUSIONES.

En primer lugar, desde el punto de vista filosófico, hasta este momento hemos visto algunos tópicos del Discurso rectoral y hemos orientado nuestra exposición siguiendo la “impronta” del poder del inicio, considerando el argumento principal del autor: la esencia del saber filosófico griego como fundamento de la esencia originaria de la ciencia.

Ahora bien, en relación al sentido general de este tema nos hemos guiado por la exigencia de Schwan, que reproduce y cita Hugo Ott en su “Epílogo a la segunda edición” de su libro sobre Heidegger. Schwan exigía que debía llevarse a cabo una “interpretación de Heidegger y su pensamiento a partir de sus propios presupuestos y contenidos, muy particularmente en lo tocante a la relación de filosofía y política”¹³⁰.

En efecto, el análisis del Discurso rectoral nos permitió comprender tanto el diagnóstico de Heidegger sobre la decadencia espiritual de Occidente- “el dejarse llevar a la decadencia”, y “el fracaso de la fuerza espiritual de Occidente”- como la sensación del autor de que la grandeza del inicio griego no sólo *es* aún, sino que está ante nosotros y que ha incidido ya en nuestro futuro como la llamada del lejano mandato.

Esta misión espiritual conminaba al filósofo a un pensamiento más allá de la tradición occidental, a un nuevo inicio que se “localizaba” en la antigua Grecia y que por medio de un *Aufbruch* ha irrumpido en el presente alemán como “puesta en marcha” del pueblo alemán, incidiendo espiritualmente ya en el futuro de Alemania como centro de Occidente.

En segundo lugar, desde un punto de vista histórico-político, en la situación política de 1933, en que el destino del pueblo alemán, conducido por lo inexorable de su misión histórico-espiritual, lo obliga a tomar la impronta de su historia, conducido por el *Führer* mismo, Heidegger ve en el “esplendor y la grandeza de la puesta en marcha de la revolución nacionalsocialista”, la posibilidad de la repetición de un *Aufbruch* del inicio de la historia del ser, que se ha venido gestando durante dos milenios y medio y que destina al pueblo alemán a una misión histórica no sólo para Europa sino para todo Occidente, una misión espiritual que levante a Occidente de su estado de derrelicción.

¹³⁰ Ed., Cit., p. 384.

Considerando lo anterior, entonces, a Heidegger le parece, según declara a la revista *Der Spiegel*, que, en ese momento histórico, era necesario buscar “la verdad y grandeza del movimiento”, y, por lo tanto, que había que encontrar en la “puesta en marcha” una orientación nacional y sobretodo social. Por ello, agrega en la misma entrevista, que también era necesario “entrar en debate con el nacionalsocialismo con la finalidad de darle curso a una renovación de este movimiento”¹³¹.

Más aún, en el discurso del 3 de noviembre de 1933 a los “Estudiantes alemanes” Heidegger planteaba que “la revolución nacional-socialista trae consigo el vuelco total de nuestra existencia alemana” y, por ello, recomendaba a los estudiantes alemanes “que no sean los principios ni las “ideas” la regla de vuestro ser”, es decir, la filosofía del desarraigo, “sin suelo ni poder”, concluyendo con énfasis que: “El *Führer* mismo y sólo él es la realidad alemana presente y futura y su ley”¹³².

Sin embargo, Hitler no siguió esta orientación nacional y sobretodo social. Veamos cómo expresa esta dura realidad el filósofo en una carta que escribió el 15 de diciembre de 1945, al presidente del “comité de depuración política”, Constantin von Dietze: “En 1933-1934 ya sentía la misma oposición contra la concepción del mundo nacionalsocialista, pero creía que era posible introducir al movimiento por otros caminos y consideraba que esta pretensión era compatible con las tendencias generales de tipo social y político del movimiento. Creía que Hitler, después de haber asumido en 1933 la responsabilidad de todo el pueblo, se alzaría por encima del partido y de su doctrina y que **todo se reencontraría sobre el suelo de una renovación y agrupación orientada hacia una responsabilidad occidental**. Esta creencia era un error, como pude darme cuenta después de los sucesos del 30 de junio. Pero, en 1933-1934 me había situado en una postura intermedia por la que aprobaba lo social y lo nacional (pero no lo nacionalsocialista) a la vez que negaba la base espiritual y metafísica del biologismo de la doctrina del partido porque, a mi

¹³¹ En *Entrevista del Spiegel*, ed., cit., p. 57.

¹³² Véase, de Marcos García de la Huerta Izquierdo, *La Técnica y el Estado Moderno*, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1978, p. 45. La cursiva es de Heidegger.

entender, lo social y nacional no estaban vinculados esencialmente con la concepción del mundo biológica y racial”¹³³.

Ahora bien, por lo que hemos visto, Heidegger adhiere a un proyecto de transformación total de la existencia alemana, por medio de una posibilidad que él ve en la revolución nacionalsocialista, de que “todo se reencontraría sobre el suelo de una renovación y agrupación orientada hacia una responsabilidad occidental”.

En base a un diagnóstico radical y duro sobre la decadencia espiritual de Occidente, aquello que en *Ser y Tiempo* había denominado “la cuestión del ser *ha caído* hoy en el olvido”, el filósofo adquiere la convicción de que, por lo tanto, el sentido de la repetición del inicio del pensamiento griego consiste en una “revolución”, que debe ser llevada a cabo por un pueblo histórico-espiritual con una misión histórica, cuya “puesta en marcha” permita la superación y transformación de una “cierta” posibilidad histórica, que si bien ha devenido de los comienzos del inicio ha agotado la fuerza “espiritual” de Occidente, lo que se manifiesta en una “cultura espectral y muerta” que requiere de una alternativa, de ahí “el esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha”.

En síntesis, Heidegger “veía” en 1933, como persona apolítica, según *Der Spiegel*, contenido en la revolución nacionalsocialista, un resurgimiento o repetición en Alemania de una refundación histórica en sentido “revolucionario”, derivada desde el inicio griego.

Ahora bien, el filósofo, al parecer, vio la “verdad” del nacionalsocialismo en la “grandeza” de este gesto refundador y lo asumió en el “camino de la Universidad”, por ello su “compromiso político del 33” es, en su calidad de rector de una Universidad alemana, aun cuando, se podría decir, como afirma Jaspers en su informe sobre Heidegger, que éste *realmente* “contribuyó a ensillar al nacionalsocialismo”¹³⁴, es decir, de hecho, su “responsabilidad” habría consistido en respaldar al “movimiento”, afianzándolo con su prestigio y autoridad. Un año después Heidegger abandonó el rectorado.

Sin embargo, en la lección de 1935, publicada en 1953 con el título de *Introducción a la metafísica*, Heidegger afirmó: “Lo que hoy (1935), se ofrece por ahí como filosofía del nacionalsocialismo, pero que no tiene nada que ver con la interna verdad y grandeza de este

¹³³ En *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*, ed., cit., p. 346. La cursiva es mía.

¹³⁴ Ed., Cit., p. 350.

movimiento (a saber, con el encuentro de la técnica, extendida en todo el planeta, y del hombre moderno), pesca en las aguas turbias de los “valores” y “totalidades”¹³⁵.

Ahora bien, a nuestro parecer, por lo que hemos leído sobre este tema, especialmente en la biografía sobre Heidegger, escrita por Hugo Ott y en los análisis de Jürgen Habermas sobre este mismo tópico¹³⁶, que el pequeño texto entre paréntesis sobre la técnica fue añadido en 1953, en el momento de imprimir la lección.

Pero, no obstante lo anterior, el tema de la técnica es relevante, aunque de hecho haya sido pensada por Heidegger con posterioridad a su “compromiso político del 33” y formulada más tarde como “im-posición”, nos parece totalmente coherente con su pensamiento más profundo sobre el tema del inicio y la necesidad de su repetición.

Esto último le da continuidad y sentido a lo que Heidegger había mencionado en el Discurso del rectorado como la “decadencia”, es decir, el “fracaso espiritual” de Occidente y la necesidad de un “resurgimiento”, que proponemos pensar como la grandeza de una repetición histórica.

Ahora bien, esta proposición se puede fundamentar en las conclusiones de los capítulos precedentes:

1. La repetición de la pregunta por el sentido del ser del ser-ahí, mediante la “analítica existencial”, como posibilidad de superación del “olvido del ser”, de acuerdo al capítulo primero.
2. La repetición de una “posibilidad histórica” del ser-ahí que “escoge a su héroe” y que le revela la totalidad de su destino histórico, según el capítulo segundo.
3. La repetición de un “Aufbruch” destinal del ser, en la “situación” del “presente”, como historia epocal del ser para la superación de la metafísica en clave de nihilismo, conforme al capítulo tercero.

Más aún, nos parece que el tema de la necesidad de una repetición del inicio se puede comprender perfectamente relacionándolo con este texto de lo declarado por Heidegger a *Der Spiegel*: “Mientras, a lo largo de los últimos treinta años, se ha hecho cada vez más claro que *el movimiento planetario de la técnica moderna es un poder cuya capacidad de*

¹³⁵ En *Introducción a la metafísica*, ed., cit., p. 179.

¹³⁶ Véase, de Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Ediciones Taurus, Madrid, 2003, pp. 58 y ss. Trad. de Manuel Jiménez Redondo.

determinar la historia apenas puede apreciarse. Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco repuesta a esta pregunta. No estoy convencido que sea la democracia”¹³⁷.

Ahora bien, el hecho de que el tema de la técnica moderna se le represente al filósofo como un movimiento planetario, cuya potencia para determinar la historia impide la coordinación con un sistema político, no siendo convincente para Heidegger tampoco el sistema democrático, no sólo pone en tela de juicio a la democracia para responder al carácter planetario de la técnica, sino que también permite comprender la grandeza de lo que Heidegger se representó entonces como el fracaso espiritual de Occidente y la necesidad de un resurgimiento o repetición, en sentido análogo con la potencia de la técnica para determinar la historia, ya que “la técnica en su esencia es algo que el hombre, por sí mismo, no domina”.

Más aún, según dice el propio filósofo, “todavía no tenemos un camino que corresponda a la esencia de la técnica”¹³⁸. Del mismo tenor es el diagnóstico epocal que Heidegger consigna en el “inicio” de *Ser y Tiempo*: “la cuestión del ser *ha caído* hoy en el olvido”¹³⁹.

Entonces, lo que Heidegger abordó, eso que hemos denominado la “grandeza de una repetición histórica”, aunque, pudiéramos decir, de manera desmesurada y voluntarista, especialmente en sus “discursos” y “llamamientos”, el problema del ser y la necesidad de una repetición, es decir, la relación entre la cuestión del ser y la historia en la modalidad de una “lectura filosófico-política”, era algo que lo excedía realmente en 1933, pensando en futuro anterior, era algo que lo “superaba” y continuó “superándolo” durante algún tiempo.

Algo que sólo podría haber sido concebido con “otro pensamiento”. Pero *eso* es otro tema.

¹³⁷ En *Entrevista del Spiegel*, ed., cit., p. 68. La cursiva es mía.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 69 y 70.

¹³⁹ En *Ser y Tiempo*, ed., cit., p. 25. La cursiva es mía.

BIBLIOGRAFÍA.

a) *Obras de MARTIN HEIDEGGER:*

1. *El Ser y el Tiempo* (1927), Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974. Trad. de José Gaos / *Ser y Tiempo* (1927), Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2005. Trad. de Jorge Eduardo Rivera.
2. *¿Qué es metafísica?* (1929), Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967. Introducción de Enzo Paci. Trad. de Xavier Zubiri.
3. *Kant y el problema de la metafísica* (1929), Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1973. Trad. de Gred Ibscher Roth. Revisión de Elsa Cecilia Frost.
4. *La autoafirmación de la Universidad alemana* (1933); *El rectorado, 1933-1934. Hechos y reflexiones; Entrevista del Spiegel: Conversación de Spiegel con M. Heidegger: Ya sólo un Dios puede salvarnos*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez.
5. *Écrits politiques* (1933-1966), Éditions Gallimard, París, 1995. Présentation, traduction et notes par François Fédier.
6. *Caminos de bosque* (1950), Ed. Alianza, Madrid, 1995. Trad. de Helena Cortés y de Arturo Leyte.
7. *Introducción a la metafísica* (1953), Ed. Gedisa, Barcelona, 1993. Trad. de Angela Ackermann Pilári.
8. *Conferencias y artículos* (1954), Ed. del Serbal, Barcelona, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau.
9. *¿Qué significa pensar?* (1954), Ed. Trotta, Madrid, 2005. Trad. de Raúl Gabás Pallás.
10. *Identidad y diferencia* (1957), Ed. Anthropos, Barcelona, 1988. Edición bilingüe-alemán-castellano-, de Arturo Leyte. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.
11. *La proposición del fundamento* (1957), Ed. del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez.
12. *Nietzsche* (1961), Ed. Destino, Barcelona, 2000. Trad. de Juan Luis Vermal. 2 volúmenes.

13. *Tiempo y ser* (1969), Ed. Tecnos, Madrid, 2003. Trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Introducción de Manuel Garrido.
14. *Hitos* (1976), Ed. Alianza, Madrid, 2001. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.
15. *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de la "lógica"* (1984), Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (Colección Publicaciones Especiales), Santiago de Chile, 2004. Trad. de Pablo Sandoval. Edición de Jorge Acevedo.

b) Obras sobre MARTIN HEIDEGGER:

1. ACEVEDO, JORGE, *En torno a Heidegger*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1990.
2. ___ *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999.
3. BEAUFRET, JEAN, *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frederic de Towarnicki*, Ed. Monte Ávila, Caracas, 1993. Trad. de Juan Luis Delmont.
4. BOURDIEU, PIERRE, *La ontología política de Martin Heidegger*, Ed. Paidós, Barcelona, 1991. Trad. de César de la Mezsa.
5. CARRASCO, EDUARDO, *Heidegger y la historia del ser*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2007.
6. CORDUA, CARLA, *Filósofo a destiempo*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999.
7. DERRIDA, JACQUES, *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1989. Trad. de Manuel Arranz Lázaro.
8. FARÍAS, VÍCTOR, *Heidegger y el nazismo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
9. FERRY, LUC Y RENAUT, ALAIN, *Heidegger y los modernos*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2001. Trad. de Alcira Bixio.
10. GADAMER, HANS-GEORG, *Los caminos de Heidegger*, Ed. Herder, Barcelona, 2002. Trad. de Angela Ackermann Pilári.
11. GAOS, JOSÉ, *Introducción a el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

12. GARCÍA DE LA HUERTA, MARCOS, *La técnica y el Estado Moderno*, Ed. del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1980.
13. HABERMAS, JÜRGEN, *Perfiles filosófico-políticos*, Ed. Taurus, Madrid, 2003. Trad. de Manuel Jiménez Redondo.
14. LACOUE-LABARTHE, PHILIPPE, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2002. Trad. de Miguel Lancho.
15. — *Heidegger. La política del poema*, Ed. Trotta, Madrid, 2007. Trad. de José Francisco Megías Flórez.
16. LOSURDO, DOMENICO, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2003. Trad. de Antonio Bonanno.
17. LÖWITH, KARL, *Heidegger: pensador de un tiempo indigente*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006. Trad. de Román Setton.
18. LYOTARD, JEAN FRANÇOIS, *Heidegger y "los judíos"*, Ed. la marca, Buenos Aires, 1995. Trad. de Alejandro Kaufman y Verónica Weiss.
19. MARTÍNEZ MARZOA, FELIPE, *Heidegger y su tiempo*, Ed. Akal, Madrid, 1999.
20. MÁSMELA, CARLOS, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Ed. Trotta, Madrid, 2000.
21. MOLINUEVO, JOSÉ LUIS, *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*, Ed. Tecnos, Madrid, 1998.
22. OTT, HUGO, *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*, Ed. Alianza, Madrid, 1992. Trad. de Helena Cortés Gabaudan.
23. PEÑALVER, PATRICIO, *Del espíritu al tiempo*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
24. PÖGGELER, OTTO, *Filosofía y política en Heidegger*, Ed. Alfa, Barcelona, 1984. Trad. de Juan de la Colina.
25. — *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Ed. Alianza, Madrid, 1993. Trad. y notas de Félix Duque.

26. RIVERA, JORGE EDUARDO, *Heidegger y Zubiri*, Ed. Universitaria y Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001.
27. RODRÍGUEZ, RAMÓN, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ed. Síntesis, Madrid, 2006.
28. SAFRANSKI, RÜDIGGER, *Un maestro de Alemania*, Ed. Tusquets, Barcelona, 1997. Trad. de Raúl Gabás Pallás.
29. SOLER, FRANCISCO, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983.
30. VATTIMO, GIANNI, *Introducción a Heidegger*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1993. Trad. de Alfredo Báez.

c) Obras Generales:

1. ADORNO, THEODOR, *Ensayos sobre la propaganda fascista: psicoanálisis del antisemitismo*, Ed. Paradiso, Buenos Aires, 2005. Trad. de inglés: Eduardo Giordano y de Marcos Cánovas.
2. ARENDT, HANNAH, *Los orígenes del totalitarismo*, Ed. Alianza, Madrid, 1987. Trad. de Guillermo Solana.
3. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Ed. Gredos, Madrid, 1982. Edición trilingüe por Valentín García Yebra.
4. BÜHLER, KARL, *Teoría del lenguaje*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967. Trad. de Julián Marías.
5. GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1991. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
6. LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE, *El mito nazi*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2002. Trad. y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo.
7. MARTÍNEZ MARZOA, FELIPE, *De Grecia y la Filosofía*, Ed. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1990.

8. NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Ed. Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006. Trad. de Joaquín Etorena.
9. WOLIN, RICHARD, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Ed. Cátedra, Madrid, 2003. Trad. de María Condor.