

**Universidad de Chile.  
Facultad de Filosofía y Humanidades.  
Departamento de Filosofía.**

**NADA QUE DECIR...**  
**O DECIR LA NADA, LEYENDO A HEIDEGGER.**

**Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía.**

**Alumna: Paloma Baño Henríquez.**

**Profesor patrocinante: Jorge Acevedo Guerra.**

**Santiago, marzo de 1999.**

*Mis más profundos agradecimientos al azar, destino, dioses o lo que sea que haya decidido que me tocara la curiosa suerte de estudiar filosofía y de hacerlo con el insólito placer de tener insólitos padres incapaces de condenar la inutilidad de este quehacer.*

*Vayan además mis especiales y muy cordiales agradecimientos para el profesor Jorge Acevedo, quien me alentó enormemente en la elaboración de esta tesina y me sigue alentando en mi intento por adentrarme en terrenos filosóficos.*

## ÍNDICE.

<b>Introducción.</b>	3
<b>Capítulo primero: “Ciencia y meditación”.</b>	10
- Acerca de la “y” de “Ciencia y meditación”.	10
- Lectura de “Ciencia y meditación”.	12
1. Ciencia.	12
2. Meditación.	24
- Retorno a la “y” de “Ciencia y meditación”.	31
<b>Capítulo segundo: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”.</b>	41
- Lectura del texto.	41
1. Final de la filosofía.	41
2. Tarea del pensar.	48
- A propósito de la <i>Lichtung</i> .	54
<b>Capítulo tercero: “¿Qué es metafísica?”</b>	63
<b>Bibliografía.</b>	78
<b>Resumen.</b>	81

## INTRODUCCIÓN.

*Nada que decir.* Da la impresión de que para ser consecuentes con dicho título deberíamos haber dejado esta página en blanco... y también las siguientes, por cierto. Lo que aquí intentaremos no es defender nuestra consecuencia contra toda apariencia (a fin de cuentas, ni cambiar de opinión ni contradecirse es pecado mortal), pero sí señalar la posibilidad de que “nada que decir” no tenga sólo un sentido equivalente a “no decir”.

Lo que nos interesa destacar del “nada que decir” no es la expresión “que decir” (la cual podría perfectamente ser reemplazada por “que explicar”, “que escribir”, “que contar”, etc.), sino esa extraña palabra que habitualmente entendemos simplemente en el sentido de “no”. Cuando suponemos que para ser consecuentes con el “nada que decir” habría que dejar las páginas en blanco, estamos pensando el término “nada” en ese sentido que habitualmente solemos asignarle – el de la negación –, por lo cual el “nada que decir” se nos vuelve idéntico a “no decir”. No se trata aquí de rechazar de buenas a primeras ese sentido de la palabra “nada”; se trata más bien de llevar la expresión “nada que decir” a una situación en la cual se la vivencie realmente, en la cual cobre plena significación a causa de sentirse como verdad. Es cierto que la frase funciona en muchos y muy diversos contextos: podemos replicar “nada que decir” frente a alguien que nos pregunte sobre un tema en particular, donde el tema puede ser cualquiera. Se trata de *nada que decir* ante alguien que nos pide explicaciones por alguna controvertida decisión nuestra, por ejemplo. En ese caso, puede que repliquemos “nada que decir” porque simplemente no queremos dar explicación alguna al respecto. Los ejemplos podrían ser muy variados, desde luego, pero siempre estarían referidos a un tema particular frente al cual uno decidiera callar, no decir.

Sin embargo, aquí no tenemos tema particular, pues carecemos completamente de contexto para la frase. ¿Sobre qué hemos decidido callar? ¿Qué es lo que no queremos decir? A falta de tema específico, tendremos que admitir que la frase lo abarca todo: no queremos decir nada de nada. Unas líneas más arriba decíamos que para lograr ver en esa expresión un sentido distinto al de la mera negación no era necesario rechazar la negación de buenas a primeras, pero que sí era importante encontrar una situación en la cual viviéramos como cierta la frase. Ahora bien, sabemos que la frase carece de contexto, por

lo cual no podemos pensarla al modo habitual, en que sí tiene un contexto que le proporciona el tema sobre el que nada se ha de decir. Esta falta de contexto es lo que nos obliga a hacer extensiva la frase a todo y a entender por “nada” algo así como “nada de nada”. Pero lo inusual de un “nada que decir” sin referencia a cosas determinadas y acotadas, no nos impide intentar dar con una situación en la cual vivamos dicha expresión como verdadera. Probablemente haya varias situaciones en las que el “nada que decir” cobre pleno sentido, pero aquí nos vamos a referir sólo a una. ¿Por qué a ésta? La culpa no es nuestra, sino de aquello que se nos hace presente, de aquello que se nos pone ante la vista.

No es necesario haber leído a Descartes para que a uno se le presente de pronto la siguiente situación: tal vez a propósito de una diferencia de opinión con alguien respecto a los colores de una pintura, tal vez a propósito de una cierta incredulidad nuestra ante lo que dice el noticiario, tal vez a propósito de unas incontenibles ganas de hacer desaparecer a una cierta persona, tal vez a propósito de *nada...* , pero sucede que puede asaltarnos de súbito la impresión de que algo o alguien que tenemos ante los ojos no existe verdaderamente. Al principio no le damos mucha importancia porque es sólo una sospecha, pero en cosa de segundos ésta puede acrecentarse hasta alcanzar proporciones descomunales. De pronto todo lo que hay puede no haberlo, donde el “puede” no señala la posibilidad de una desaparición futura, sino una seria sospecha de inexistencia presente. Esta sospecha no se funda más que en una impresión que nos ha atacado de improviso, hiriéndonos gravemente. No se asienta en argumentaciones racionales de ningún tipo, ni en deducciones ni en inducciones ni en nada de aquello que la cordura pudiera estar dispuesta a considerar. Por eso, la cordura no lo considera, no le interesa el tema siquiera, se retira de escena y nos abandona a nuestra suerte. Entonces, sin el escudo de la cordura, nos sentimos absolutamente indefensos frente a la sospecha aquella, que aprovecha de agrandarse hasta lo indecible. ¿Hasta lo indecible? Sí, hasta lo indecible. Esta sospecha de inexistencia de las puertas, de las calles, de los perros, de los tomates, de los diputados, de las escopetas, de los tenedores – la enumeración podría continuar hasta el infinito, y por eso mismo paramos aquí -, es una sospecha que avanza a pasos agigantados en dirección al solipsismo más desenfrenado. Tan agigantados son los pasos, que antes de que terminemos de pensarlo, en realidad ya lo hemos pensado. Y bien, una vez allí, se sabe que no hay salida. Desaparecido

todo con el argumento de que nunca lo hubo, nos quedamos en una soledad insuperable. Siguen ante nuestra vista los perros y los tomates, claro, pero la sospecha - transformada en convicción a falta de una refutación (que no la hay) -, los mira sabiendo que en realidad no los mira. La soledad insuperable no tiene fisuras: simplemente no hay *nada* más que nosotros, y lo que antes se pensaba que había no es sino el producto de nuestra proyección (llámeselo imaginación, sueño, actividad intelectual, alucinación, o lo que sea). Entonces miramos a nuestro alrededor y, buscando una salida a nuestra total soledad en la existencia, intentamos acudir a alguien. Pero ya no es posible la vuelta atrás, porque la convicción de la inexistencia de toda otra cosa que yo se ha vuelto completamente irrefutable. Más aún: la búsqueda de salida, de solución a la total soledad, no puede ser sino un absurdo. No se puede acudir a *nada* ni a *nadie*, ya que cualquier algo o alguien hacia el cual nos dirijamos será irremediabilmente inexistente. Así las cosas (que no lo son, porque no hay cosas), nuestra tesis de la inexistencia del mundo no puede ser derribada ni aceptada, pues no hay *nada* ni *nadie* que pueda hacer lo uno o lo otro: derribarla o aceptarla. ¿Qué nos queda, entonces? ¿Qué podemos decirle, explicarle, gritarle al mundo? *Nada*, indudablemente. *Nada hay que decir.*

Suponiendo que no hemos caído en semejante convicción (si lo hubiéramos hecho de veras, sería un chiste que continuáramos adelante, quien esto escribe con su escritura y quien lo lee con su lectura), hemos de reconocer, en todo caso, que el “nada que decir” cobra en el solipsismo un verdadero sentido. Es lo único que cabe pensar cuando nos encontramos ante un mundo que desaparece, es decir, que se vuelve nada. Pero este volverse nada del mundo será justamente lo que nos invite a considerar la posibilidad de oír en la palabra “nada” un sentido distinto al de la mera negación. Es cierto que el “nada que decir” del solipsista suena, en primera instancia, como un “no decir” (un “no decir” radical, en todo caso); pero no es menos cierto que debemos otorgarle a la nada en que se ha convertido el mundo una importancia mayor que la que le damos habitualmente. ¿Por qué? Por lo siguiente: si el fenómeno que en el párrafo anterior describíamos, y que llegamos a catalogar como soledad insuperable, se nos presenta como una situación angustiada y ante la cual buscamos con desesperación una salida, es porque *de improvviso* nos hemos quedado solos, es porque nos ha sobrevenido una soledad que no nos pertenecía antes. No se trata simplemente de que el mundo nunca existió, sino que lo terrible es que *de repente*

descubrimos que el mundo nunca no existió, vale decir, *de repente* el mundo deja de existir ante nuestros ojos (lo que en este caso significa dejar de existir en absoluto, puesto que no hay más que nuestros ojos). Pues bien, esa sobrevenida de la inexistencia de todo cuanto nos rodea es nada menos que la sobrevenida de la *nada*. Echar de menos el mundo no es otra cosa que espantarse frente a la invasión de la nada. Si se tratara sólo de una desaparición - la desaparición del mundo -, careceríamos de algo que pudiera provocarnos siquiera una sensación. En definitiva, es la ausencia del mundo, entendida como fenómeno positivo, lo que nos provoca, lo que nos conmueve, lo que nos hace darnos cuenta de que no hay nada que decir. Si no hay nada que decir, es que la nada nos conmina a ello; si *no hay nada que decir*, es que *hay nada que decir*, es que *hay que decir la nada*.

Decir la nada no es cosa fácil, desde luego. No se necesita ser experto en lógica para darse cuenta de la imposibilidad enorme que hay en decir la nada. Si la nada nada es, entonces decir la nada equivale a no decir... a no decir nada. ¿Pero será nada la nada? ¿Será que, puesto que la nada es lo que por definición no hay, hacemos el ridículo con nuestra pretensión de buscarle al “nada que decir” un sentido distinto del mero “no decir”? Adentrarnos en tales cuestiones es lo que intentaremos aquí.

A pesar de que para introducirnos en el tema de la nada (se supone que esto es una introducción) hemos recurrido al solipsismo, hay que decir que en el presente escrito éste no tiene mayor cabida que la que le acabamos de dar. El solipsismo sólo ha servido para mostrar la presencia de una nada que podría ser más que mera negación, pero obviamente no pretenderemos sostenerlo como tesis, pues resulta por entero insostenible: desde el momento en que nos convencemos de su verdad, pierde todo sentido intentarlo. De lo que se trata en este escrito tampoco es de un simple nadar en la nada, pues en ese caso también tendríamos que recurrir a algo así como páginas en blanco. Ya hemos dicho que hablar de la nada es algo un tanto difícil, por no decir imposible, al menos en lo que a la lógica se refiere. La cordura, que sostiene la lógica, tiene que hacerse a un lado para que podamos tomarnos en serio a la nada por un momento. Pero hace falta un esfuerzo considerable de nuestra parte para apartar la cordura del pensar. Es para lograr tal esfuerzo que acudiremos a Heidegger.

“Acudiremos” es demasiado poco, a decir verdad. Más bien habría que decir que vamos a leer a Heidegger y que, siguiendo tres breves textos suyos, intentaremos pensar a su lado. Pensar a su lado significa estar dispuestos a renunciar, al menos momentáneamente, a nuestro “objetivo” final – el tema de la nada -; significa dejarnos llevar por su decir y, más que buscar en sus palabras lo que desde antes queríamos encontrar, oírlo sin prejuicios; significa, en definitiva, abandonarnos al placer de una lectura en la que los descubrimientos son mayores mientras menos “objetivos” carguemos a cuestas. El tema de la nada, entonces, no será nuestro “objetivo”; será simplemente aquello que no dejaremos de tener presente en las lecturas que emprenderemos, no algo que engeezca nuestra mirada para lo que quiera decirnos Heidegger. Esto vale principalmente para los dos primeros textos que abordaremos – “Ciencia y meditación” y “El final de la filosofía y la tarea del pensar” -, pues el tercero – “¿Qué es metafísica?” - sí que trata expresamente acerca de la nada.

Los dos primeros textos a leer – que corresponden a los dos primeros capítulos de este escrito – muestran un cambio en el pensamiento y la historia de la humanidad, un tránsito desde aquello que ha dominado desde antaño hasta la época presente, hacia algo distinto, que se avecina, y que alcanza a ser vislumbrado por Heidegger. El primero de los textos, “Ciencia y meditación”, está dedicado a distinguir entre la *ciencia moderna*, entendida como “teoría de lo real” (donde tanto “teoría” como “lo real” tienen un sentido que diferiría del antiguo), y un nuevo modo de pensamiento que aparece requerido por las mismas ciencias en la medida en que éstas reconocen su impotencia frente a “lo inabarcable”, lo misterioso. Esta nueva actitud que adoptaría el hombre ante el mundo en el que se encuentra es la *meditación*.

En el segundo texto a examinar, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, también el pensamiento de la modernidad es considerado por Heidegger como algo acabado y que da paso a un nuevo pensamiento. En este caso lo acabado es la *filosofía*, vale decir, no sólo el pensar moderno, sino todo lo que puede ser catalogado como platonismo, que comenzaría con el mismísimo Platón o Sócrates y que sólo desemboca en la época actual, donde se consuma su acabamiento en virtud del reconocimiento de ese enorme período humano como un todo, como lo mismo: como platonismo, metafísica o filosofía. Este acabamiento de la filosofía se muestra en que ha llegado a su posibilidad última, que

consiste en su descomposición en ciencias tecnificadas. De esa posibilidad última surge, como posibilidad primera, una nueva tarea para el hombre: la tarea del *pensar*. Es ya en el ámbito del pensar donde resulta posible la consideración de lo encubierto como lo que se presenta retrayéndose y donde logra darse con el lugar previo a las cosas con las que trabaja la metafísica: la *Lichtung*.

Tanto en el paso de la ciencia a la meditación como en el paso de la filosofía al pensar, vale la pena preguntarse por la naturaleza de ese cambio y poner en cuestión qué tan diferentes sean la ciencia de la meditación y la filosofía del pensar. Esto significará llegar a la pregunta por el modo como cambia el ser y desembocar en la posibilidad de recurrir a la nada para comprender dicho cambio. Ahora bien, si decidimos abandonar esta compleja consideración de la historia del ser y sus épocas, si decidimos simplemente adentrarnos en lo que Heidegger nos anuncia como parte de la tarea del pensar que se avecina, entonces tendremos que atrevernos a intentar comprender ese espacio abierto para la presencia y la ausencia de todo cuanto hay: la *Lichtung*. Pero la enormidad de la *Lichtung* se confunde con la del ser y sus límites nos hacen caer nuevamente en la posibilidad de la nada. Ante ello, nuestra cordura prefiere abandonarnos, zafarse de una vez por todas de nosotros y de nuestra inexplicable porfía e insistencia con la nada. Abandonados por la cordura, podemos dedicarnos ya sin problemas (lo de “sin problemas” es un decir, por supuesto) al tema de la nada, leyendo “¿Qué es metafísica?” y enredándonos por un momento en la angustia, que es lo único que puede mostrarnos la nada.

En eso consistirá nuestro intento. De más está decir que los tres textos de Heidegger a los que vamos a dedicar nuestra atención, aunque breves, dicen y pueden engendrar mucho más de lo que aquí se presenta. Pero eso es inevitable... y tampoco es algo que quisiéramos evitar. La riqueza de la filosofía se halla justamente en lo inagotable de sus temas y de sus autores, por lo cual sería descabellado pretender agotar el pensamiento de Heidegger, o el tema de la nada, o alguno de los textos que aquí trataremos, o ciertos pasajes de ellos. No tenemos tales objetivos, ni otros tampoco. Ya lo hemos dicho: mientras menos objetivos tengamos, mejor. No se trata de agotar temas ni de agotar los textos de Heidegger; tampoco de “solucionar” los problemas que vayamos encontrando, desde luego. Esto quiere ser filosofía. En consecuencia, no pretendemos resolver problemas de una vez y

para siempre, ni acertar en la exactitud de la formulación de una determinada cuestión, ni trabajar en pos de algún propósito preestablecido. Esto quiere ser filosofía. En consecuencia, no sirve para nada. Ojalá que sirva para *nada*.

**CAPÍTULO PRIMERO:**  
**“CIENCIA Y MEDITACIÓN”.**

**Acerca de la “y” de “Ciencia y meditación”.**

Un título como “Ciencia y meditación” pareciera no suscitar muchas dudas respecto de qué sea aquello acerca de lo cual tratará el escrito. Es un título simple, en el que se presenta la unión de las palabras “ciencia” y “meditación”, que lo que nombran son dos temas: el tema ciencia y el tema meditación. Pero esa unión establecida por la conjunción “y” puede tener más de un sentido, por lo menos dos. Puede que la “y” indique una cercanía fundamental entre los dos términos que une, cercanía que obligue a pensar a ambos como reunidos en un mismo ámbito, como pertenecientes al mismo lugar, como envueltos por el mismo manto. En este caso la “y” cobra una importancia tal, que logra remitir a un tema que no es el indicado por uno ni por el otro de los términos, sino eso que los envuelve y que permite, justamente, que la unidad entre ambos sea posible. Es lo que sucedería con títulos como “orugas y mariposas”, “pintura y grabado”, “naranjos y limoneros”, o cualquier otro en el cual salte a la vista un tema que sobrepasa a cada una de las palabras y que resulta sugerido por la proximidad entre ellas y por la labor de unión de la “y”.

Pero puede que esta “y” cumpla una labor distinta. Puede que no se limite simplemente a unir lo que ya de algún modo se hallaría unido en la realidad, sino que se encargue de la nada de fácil tarea de juntar cosas absolutamente distintas. En este caso la “y” no haría más que permitir la consideración simultánea (o al menos muy cercana en el tiempo, si se piensa que la simultaneidad es una exageración) de dos términos que señalan ámbitos sin posibilidad de intersección. Si el escrito que se está titulando va a tratar justamente de hacer explícita esa imposibilidad de intersección, si el intento consistirá en distinguir lo mejor posible entre los dos terrenos nombrados en el título, entonces la función de la “y” que se halla en medio de ambos es permitir sólo la consideración conjunta de ellos, consideración sin la cual sería imposible la posterior distinción. Si en el primero de los casos la “y” sólo repetía una unión que ya se daba en la realidad, con lo cual

alcanzaba a sugerir un tema mayor en el que quedaban envueltos los dos términos; en este segundo caso la “y”, como conjunción que es, cumple también la función de unir, pero logra la más débil unión imaginable: sólo la unión indispensable previa a una radical distinción.

Lo curioso es que la “y” de “Ciencia y meditación” no parece decidirse de buenas a primeras por una de las dos posibilidades que acabamos de presentar. Basta una rápida ojeada al texto cuyo título nos está aquí ocupando para darse cuenta de que ciencia y meditación no remiten fácilmente a un ámbito común, que no son compañeros de una misma residencia. Lo cierto es que da la impresión de que Heidegger más bien pone todo su empeño en distinguir entre ciencia y meditación, donde la meditación se muestra como una propuesta que consistiría justamente en escapar al dominio de la ciencia moderna. Sin embargo, Heidegger parece querer indicar también algo así como un ámbito común desde el cual serían posibles tanto la ciencia como la meditación. La ligazón dada por la “y” no sería, entonces, tan sólo la ligazón necesaria para una radical distinción, no se remitiría a la mera consideración conjunta en la mente de quien las piensa, sino que se trataría de una ligazón fundada en el mismísimo modo de aparecer ciencia y meditación en la realidad. Pero si ciencia y meditación se encontraban ya unidas, independientemente de la consideración del filósofo, ¿a qué tanto afán por establecer una radical distinción entre ambas? Sin embargo, antes de intentar una respuesta habría que fijarse en las afirmaciones que se encuentran al interior de esta pregunta, una de las cuales es que Heidegger establecería una radical distinción entre ciencia y meditación. La pregunta, entonces, previa a la que recién formuláramos, se vuelve otra: ¿qué tan radical es la distinción propuesta por Heidegger entre ciencia y meditación? Querer contestar a ello nos obliga a un intento por esclarecer en qué consiste tal distinción, cuestión que nos obliga, a su vez, a dejarnos de tantas consideraciones preliminares y adentrarnos en el texto mismo.

## Lectura de “Ciencia y meditación”.

### 1. Ciencia.

El tratamiento del tema de la ciencia comienza con una breve alusión a aquello en lo cual suele situársela: la cultura. Puesto que se entiende por cultura el ámbito en el que se inscribe toda actividad espiritual y creadora del ser humano, también la ciencia, concebida como actividad científica, sería algo cultural. Sin embargo, señala Heidegger, “mientras tomemos la ciencia sólo en este sentido cultural, no columbraremos el alcance de su esencia.”<sup>1</sup> Llegar a la esencia de la ciencia requiere de una indagación que supere la corriente inscripción de ella en la cultura y que supere, por tanto, la consideración de ella como mero quehacer humano. Pero lo cierto es que seguramente ni siquiera los mismos científicos aceptarían que lo que aparece en la ciencia sea tan sólo el producto de su propio obrar. Muy por el contrario, eso que la ciencia haría aparecer es más bien lo que de por sí ya es, es la realidad. La ciencia no es un juego del hombre consigo mismo, sino un juego del hombre con la realidad. ¿Pero se tratará, acaso, de un juego en que sólo el hombre decide qué piezas mover y, con ello, obliga al contrincante – la realidad en este caso - a cada movimiento de las suyas? En un verdadero juego, lo cierto es que su desarrollo nunca depende de uno solo de los jugadores. Es el caso del juego científico del hombre, donde la ciencia no es sólo producto humano, no es el resultado de la rigurosa planificación del científico. Quién sea ese otro jugador al lado opuesto del tablero, es algo que deja Heidegger en suspenso aún, postergando el tema para después de un meticuloso examen sobre en qué consiste la ciencia moderna.

Sí, se trata de la ciencia moderna, advertencia que apunta a dejar tanto a la *e)pisth/mh* griega como a la *doctrina* medieval fuera de la indagación que se emprenderá (aunque ese “fuera” nunca será absoluto, puesto que inevitablemente el pasado continúa de algún modo presente, e inevitablemente el pensar griego sigue rigiendo). El método que emplea Heidegger para llevar a cabo esta indagación consiste en el meticuloso

---

<sup>1</sup> “Ciencia y meditación”, en “Filosofía, ciencia y técnica”, traducción de Francisco Soler, Editorial Universitaria, Santiago, 1997; p. 151.

análisis de una frase en la que se alcanzaría la esencia de la ciencia. La frase dice “la ciencia es la teoría de lo real”. El análisis consta de dos momentos, el primero de los cuales está dedicado a “lo real” y el segundo a la “teoría”. En ambos resulta de vital importancia la indagación etimológica, en la cual lo que se persigue no es sólo la significación de los antiguos vocablos de donde proceden las palabras que nos interesan, sino el acceso al mundo indicado por aquello a lo que la palabra originariamente está referida. “Se trata de repensar ese ámbito esencial como aquél dentro del cual se mueve el asunto nombrado por la palabra.”<sup>2</sup> En todo caso, la secuencia de relaciones entre términos establecida por Heidegger no está determinada sólo por consideraciones etimológicas, pues en varias ocasiones se trata más bien de relaciones semánticas.

Para esclarecer lo que sea “lo real” [*das Wirkliche*], Heidegger comienza siguiendo la raíz de la palabra, con lo cual va a dar a “*wirken*” [actuar, obrar]. El siguiente paso será dado a partir de una relación semántica: puesto que actuar significa hacer, se va de “*wirken*” a “*tun*”. Pero “*tun*” sólo es un paso para llegar a “*qe/sij*” [posición, sitio, situación], avance que se encuentra justificado por la raíz indogermánica “*dhē*”, que sería común a “*tun*” y “*qe/sij*”. Sin embargo, es recién a partir de la afirmación de que hay *qe/sij* en la *fu/sij*, que el abrumado lector de habla hispana puede alcanzar a comprender algo. Lo *puesto* en la *qe/sij*, afirma Heidegger, no es sólo producto del obrar humano, sino también – y esencialmente, según parece querer sugerirnos Heidegger – es producto del obrar de la naturaleza [*fu/sij*]. Cuando la *fu/sij pone*, en el sentido de dar lugar a la *qe/sij*, lo que hace no es producir al modo humano, sino traer a la presencia.<sup>3</sup> Revelándose la presencia [*Anwesen, Anwesenheit*] como lo básico de la aparición de lo que es puesto por la *fu/sij*, Heidegger parece sentirse en el derecho de

---

<sup>2</sup> Ibid., p. 155.

<sup>3</sup> El traer a la presencia propio de la *fu/sij* es la verdadera *poi/hsij* griega, según señala Heidegger en “La pregunta por la técnica”: “Un traer-ahí-delante, *poi/hsij*, no es sólo el fabricar artesanal, no es sólo el traer-a-parecer, el traer-a-imagen artístico-poético. También la *fu/sij*, el emerger-desde-sí, es un traer-ahí-delante, es *poi/hsij*. La *fu/sij* es incluso *poi/hsij* en el más alto sentido, porque lo *fu/sei* tiene en sí mismo (e) n e (aut%) la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración.” (“La pregunta por la técnica”, en “Conferencias y artículos”, traducción de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; p. 14).

referirse a todo lo involucrado en este proceso del advenir a la presencia con términos en los cuales sea la presencia la que rijan. De este modo, la actividad de la *fu/sij* resulta ser el *presenciar* [*anwesen*], y la *fu/sij* misma, en tanto sujeto del verbo presenciar, pasa a ser lo *presenciante* [*das An-wesende*]. Presenciar no significa aquí ser pasivo espectador de una presencia, sino *traer* a la presencia, *volver* algo presente. Se trata, entonces, de una actividad, pero no de una actividad cuyo resultado sea sólo producto del agente, pues traer algo a la presencia no es crear. Puesto que se trata de *algo* que se trae a la presencia, es claro que el ser de ese algo no dependerá de quien lo acarree a la presencia. Se trata de algo que es tan algo antes como después del presenciar, por lo cual no cabría aquí hablar de producción, creación o fabricación. La actividad del presenciar es de otro tipo, es una actividad en la cual el agente interactúa con algo *otro* que él mismo, es una actividad que no sería posible si el agente no atendiera a eso *otro* que va a traer a la presencia. Este peculiar actuar, cuyo sentido se hallaría - aunque un tanto escondido, a decir verdad - en la palabra que estaba al inicio de la indagación etimológica que emprendió Heidegger, “*wirken*”, es un actuar comprendido como presenciar. Si la realidad se entiende como aquello que ha sido traído a la presencia, entonces adquiere un sentido que no alcanzaba a vislumbrarse cuando se la consideraba ignorando las relaciones etimológicas que Heidegger ha llevado a cabo. “‘Realidad’ quiere decir entonces, pensado con amplitud suficiente: lo que yace traído-ahí-delante, lo producido a la presencia; la presencia consumada en sí de algo que se trae a sí delante.”<sup>4</sup>

Pero a Heidegger no le basta con el camino que desde “*das Wirkliche*” lo llevó a “*qe/sij*” y “*fu/sij*”. Siempre tras significaciones que se inscriban en el ámbito de la presencia, emprenderá ahora un nuevo trayecto: avanza de “*wirken*” a “*Werk*” y a “*e)/rgon*”, pasando por la raíz indogermánica común a las tres palabras “*uerg*”. Una vez llegado a *e)/rgon*, va en busca de su sentido originario, ese sentido que se habría perdido en la posterior comprensión de *e)/rgon* como obra y efecto. Lo que, a juicio de Heidegger, habría entendido Aristóteles por *e)/rgon*, es la consumación o plenitud de lo que se ha producido en el presenciar. Eso implica que los términos aristotélicos *e)ne/rgeia* y *e)ntele/xeia* deben ser comprendidos como la mantención en la

---

<sup>4</sup> “Ciencia y meditación”, traducción de Barjau, en “Conferencias y artículos”, ed. cit.; p. 43.

consumación de la presencia. En  $\epsilon\nu\eta\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  lo que está pensado es la presencia, por lo cual puede entenderse como realidad, pero en el sentido que el propio Heidegger le ha encontrado más arriba. La realidad, como *Wirklichkeit*, gracias a las relaciones etimológicas establecidas termina descubriéndose con un sentido nuevo, que, a decir verdad, sólo aparecería como nuevo para quien se circunscribe a la palabra alemana, pero que se revela como el sentido griego, y por tanto originario, en que ha sido pensado eso que derivó con el transcurso de los siglos, las traducciones e interpretaciones, en *Wirklichkeit*.

Ese temprano sentido de  $\epsilon\nu\eta\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , en el cual estaba pensada la presencia plena y el mantenerse y perdurar en dicha consumación, se perdería, según señala Heidegger, en la interpretación romana que piensa  $\epsilon\nu\rho\gamma\omicron\nu$  como el resultado de una *operatio*, es decir, como efecto, como consecuencia. La importancia de un efecto o consecuencia recae siempre en la acción previa, en esa actividad cuyo resultado se expresa como efecto. Es por eso que lo que se ha perdido en el paso de  $\epsilon\nu\rho\gamma\omicron\nu$  a efecto no es la *actividad* implicada en el presenciar, sino eso *otro* que era llevado a la presencia desde sí mismo. El efecto no es efecto sino de la actividad que lo produce, lo que significa que pertenece a la esencia misma del efecto no remitir a ninguna otra cosa más que a su *causa efficiens*. Es por ello que ha quedado desplazado de toda consideración ese algo que se suponía ya existente desde antes de ser llevado a la presencia, desplazado a tal punto que parece habersele quitado incluso toda existencia. Efecto es justamente lo que no existía en absoluto antes de la actividad que lo produjo, situación incomprensible para quien piensa la realidad como aquello regido por  $\epsilon\nu\rho\gamma\omicron\nu$  y  $\epsilon\nu\eta\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , donde lo que aparece no aparece de la inexistencia absoluta a la existencia absoluta, sino desde el ocultamiento al desocultamiento o presencia. Pero la historia de las interpretaciones y traducciones del pensamiento griego quiso que lo real fuera pensado como efecto, como lo producido por un ejecutar, como lo efectuado y lo efectivo, como consecuencia, y la consecuencia, a su vez, como objeto [*Gegen-Stand*]. Es así como “lo real”, que originariamente era pensado como lo plenamente presente a partir de un presenciar que reconocía y respetaba a lo que llevaba a la presencia, pasa a convertirse en objeto. Como el objeto es objeto del representar humano, resulta necesario reconocer una relación entre lo real y la teoría, entendida ésta como la expresión de dicho representar.

En el análisis que hace Heidegger de la palabra “teoría” nuevamente cobrará gran importancia la etimología y, al igual que en el caso de “lo real”, es gracias a la etimología que se alcanzará lo que a causa de las traducciones se ha perdido. Teoría es en griego  $\varrho\epsilon\omega\rho\iota/a$ , cuyo verbo correspondiente es  $\varrho\epsilon\omega\rho\epsilon\iota=n$ . A partir de la relación de  $\varrho\epsilon\omega\rho\epsilon\iota=n$  con los términos de los cuales procede –  $\varrho\epsilon/a$  y  $\omicron(r\alpha/w -$ ,  $\varrho\epsilon\omega\rho\epsilon\iota=n$  es comprendido por Heidegger como “mirar el aspecto en el que lo presente aparece; demorarse en él viéndolo en tal visión.”<sup>5</sup> Nuevamente la presencia se muestra como lo fundamental de la  $\varrho\epsilon\omega\rho\iota/a$ , como aquello hacia lo cual se dirige el mirar teórico. Pero este mirar, aunque pueda ser comprendido como mirar de un espectador, no es un mirar desentendido. Quien teoriza, en el sentido griego, no mira como quien mira por la ventana de una micro, desinteresadamente, dejando caer la vista en una y otra parte conforme al movimiento del vehículo, viendo pasar lo mirado y resignándose al continuo e irremediable perderse de eso mirado, resignación que sólo se explica por el generalizado desinterés de quien así mira. Mirar como a través de la ventana de una micro es casi no mirar, pues la total ausencia de atención hacia lo que se mira impide la asignación de la más mínima importancia a eso mirado. Frecuentemente miramos así, porque frecuentemente miramos a la vez que hacemos otra cosa. En la medida en que esa otra cosa es el verdadero objeto de nuestra atención, nuestro mirar es un mirar casi sin referente, puesto que lo mirado es tan débilmente mirado que queda tras un velo que no nos interesamos por descorrer. Eso significa que aquello hacia lo que se dirigiría el mirar – de ser un verdadero mirar – desaparece, pero desaparece no por completo, sino sólo del ámbito de la presencia. Lo que se halla enfrente de nuestra mirada no está presente en nosotros cuando esa mirada no atiende a lo mirado, no está, tal como no está la esquina por la cual va pasando la micro mientras yo escucho la radio del vehículo, o pienso en lo que le diré a la persona con la cual me voy a encontrar, o recuerdo la conversación que acabo de sostener con un amigo. En

---

<sup>5</sup> “Ciencia y meditación”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit.; p. 159.

Cabe señalar aquí que “demorarse” o “permanecer” (en la traducción de Barjau) corresponde a “verweilen”, donde resuena claramente “weilen”, ese “weilen” al cual recurre Heidegger en la conferencia “La proposición del fundamento” para explicar el sentido de “weil” [porque]: “*Weilen* <: ‘demorar’> significa: perdurar, estarse quedo, contenerse y retenerse, a saber: en la queda quietud. [...] Demorar, perdurar, perpetuarse es sin embargo el antiguo sentido de la / palabra ser.” (“La proposición del fundamento”, traducción de Félix Duque y Jorge Pérez Tudela, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991; p. 197).

cualquiera de esos casos, mi atención está orientada a algo que no es propiamente lo que estoy mirando por la ventana; sin embargo, miro. Pues bien, un tal mirar no es *qewrei=n*. “*qewri/a* es el admirador prestar atención al desvelamiento de lo presente. La teoría en sentido antiguo, esto es, mañanero y de ninguna manera caduco, es el *auspiciar cuidadoso de la verdad*.”<sup>6</sup> Sólo hay *qewri/a* allí donde algo llega a la presencia, y sólo hay presencia de algo, como hemos dicho más arriba, cuando ese algo está verdaderamente en la mirada, es decir, cuando la mirada es una mirada atenta. Quien mira atendiendo a lo mirado, quien mira dedicadamente, dirigiéndose únicamente hacia eso mirado, quien sólo mira y, por lo tanto, mira propiamente, necesariamente se admira. Mirar así es reparar en lo que se muestra delante, fijarse en ello, *des-cubrirlo*, en el pleno sentido de la palabra. Si lo que era mirado en un mirar desinteresado no se encontraba presente, sino oculto tras el velo que nuestra indiferencia tendía sobre él, es justamente ese velo lo que será descorrido cuando el *mero* mirar - o el estar la vista *meramente* posada sobre algo - se transforme en *verdadero* mirar, en *qewrei=n*. Quitar el velo para ver lo que bajo él permanecía oculto es des-cubrir, descubrimiento que trae eso que se hallaba escondido a la esfera de la presencia. En la *qewri/a* hay un esfuerzo por acceder a lo que se mantenía oculto en el *mero* mirar, por acceder a eso que admira a todo aquél que mire *verdaderamente*. La actividad en que consiste el *qewrei=n*, por lo tanto, jamás será una actividad avasalladora, que se piense a sí misma como lo único importante y que prescindiera de todo lo que no sea el sujeto actuante. Muy por el contrario, puesto que quien va a teorizar lo que quiere es ver, cobrará vital importancia aquello hacia lo cual es dirigida la vista, tanta importancia como para que resulte sencillamente imposible la visión sin *lo visto*. Es por eso que la *qewri/a* se preocupa por lo que se está haciendo presente, se preocupa por su advenimiento a la presencia y se preocupa fundamentalmente por el hecho de que en tal advenimiento se conserve intacto lo que la cosa es, se conserve intacta su verdad. La verdad, entonces, es cuidada, guardada, protegida por el mirar en que consiste el *qewrei=n*. En la *qewri/a* el cuidado con eso hacia lo cual ella se encuentra referida es sumo, el velo que lo cubría se descorre con la punta de los dedos, evitando cualquier

---

<sup>6</sup> “Ciencia y meditación”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit.; p. 160. Barjau traduce este ‘*hütende Schauen der Wahrheit*’ como ‘*mirar cobijante de la verdad*’ (“Conferencias y artículos”, ed. cit., p. 46).

movimiento brusco que pueda deformar lo que está siendo descubierto, y cuando tal cosa se logra, entonces la mirada se encuentra con algo admirable: la verdad, una verdad tan preciosa como fue para Parménides la  $\Lambda\eta/\alpha\epsilon\iota\alpha$  revelada por la diosa  $\Delta\iota/\chi\eta$ .

En la teoría moderna, sin embargo, queda bastante poco de la  $\alpha\epsilon\omega\upsilon\tau\iota/a$  griega (aunque ésta siga estando presente en la teoría moderna, al menos como su sombra). Lo que se ha perdido parece ser, al igual que en el caso de “lo real”, eso *otro* que el hombre, esa presencia, ese desvelamiento de lo *otro*. Para seguir el camino en el cual tal pérdida se produce, Heidegger nuevamente recurre al juego con las palabras, juego que lo lleva, pasando por la traducción romana de  $\alpha\epsilon\omega\upsilon\tau\iota/a$  como *contemplatio*, al sentido de la moderna teoría entendida como *Betrachtung* [contemplación]. Advirtiendo la procedencia de la palabra *Betrachtung*, procedencia dada por el término alemán *trachten* [tratar] y el latino *tractare* [obrar, elaborar], se advierte también el sentido de la teoría moderna como *Betrachtung*: “La Theorie como Betrachtung sería el reelaborar ajustador y asegurador de lo real. [...] la ciencia moderna es en cuanto teoría, en el sentido de Be-trachten [contemplación], una reelaboración inquietante e interventora de lo real.”<sup>7</sup> Es esa intervención en la realidad algo enteramente nuevo para quien piensa la teoría al modo griego, pues la intervención consiste justamente en desplazar el sumo cuidado que imperaba en la actividad teórica. Desde el momento en que se interviene se acaba el cuidado, se acaba el respeto que se tenía frente a aquello que era descubierto y llevado a la presencia. La *Betrachtung* no descubre, sino que atrapa, en un intento del hombre por obtener eso que en el pensamiento griego aún era algo *otro* y dueño de sí. Si en la  $\alpha\epsilon\omega\upsilon\tau\iota/a$  lo que se dirigía hacia la realidad era tan sólo la mirada - mirada que, justamente porque mantenía a lo otro como tal, en *su* presencia, lograba admirarse -, en la *Betrachtung*, en cambio, lo que parece dirigirse hacia la realidad son las manos, o las garras. En efecto, de lo que se trata en la teoría moderna es de agarrar, asir, asegurar lo real, adueñándose de ello.<sup>8</sup> Pero no es de lo *otro* como tal de lo que podrá adueñarse el teórico moderno. Se adueña de algo,

---

<sup>7</sup> “Ciencia y meditación”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit.; p. 163.

<sup>8</sup> Son justamente éstos los rasgos ausentes del pensar propuesto en la filosofía heideggeriana, según señala Francisco Soler en su Prólogo a “Filosofía, ciencia y técnica”: “Pensar no es andar a zarpazos (Zugriff) con las cosas cercanas y lejanas; pensar no es meter en jaulas, agarrar, asir, prender, imponer, aplastar (Begriff)”. (Op. cit., pp. 71-72).

efectivamente, pero de algo que él mismo ha elaborado. Mientras se dirija tan sólo la mirada hacia lo real – lo que hace la *qewri/a* -, eso real puede seguir siendo algo *otro* que quien mira, pero cuando lo que se dirige son las manos, cuando el hombre atrapa lo real en su intento por apropiarse de ello, eso *otro* pierde su independencia respecto del hombre. Es justamente la apropiación, entendida como la acción de convertir en propio lo ajeno, lo que, a la vez que parece ser aquello en lo que consistiría el éxito del hombre, le sustrae a lo *otro* su alteridad. Lo *otro* se vuelve hombre. Por lo tanto, ya no puede seguir siendo entendido como algo que, a partir de la mirada humana que sobre él recae, pasa del ocultamiento al desocultamiento o *A)lh/qeia*, o, lo que es lo mismo, es llevado a la presencia; sino que ahora se trata de algo que aparece absolutamente, gracias a la teoría del hombre. Se trata, en definitiva, de algo que es puesto por el mismo hombre, que es elaborado, producido por él.

Así como las concepciones originarias de teoría y de lo real convergen en un mismo pensamiento - pensamiento en el cual resultan fundamentales nociones como la de presencia -, así también la teoría y lo real considerados a la manera moderna pertenecen a un mismo modo de pensar, pudiendo, incluso, ser entendido uno de los términos a partir del otro. Si lo real terminó siendo efecto, consecuencia, resultado de un obrar humano, la teoría es justamente ese obrar, donde se elabora lo real. Lo mismo podemos decir partiendo desde el otro lado: si la teoría es elaboración, ejecución, creación aseguradora, lo real es eso que resulta de la teoría, vale decir, lo elaborado, lo ejecutado, lo creado.

Que la ciencia sea “teoría de lo real” es una frase que debe ser comprendida en el sentido moderno en que se entienden teoría y lo real, pero ese sentido parece que no alcanza a ser completamente captado sin el contraste con el sentido antiguo, propio del pensamiento griego. Es probablemente por eso que Heidegger se ha empeñado en dilucidar ese sentido antiguo que aparece gracias a las indagaciones etimológicas realizadas. Pero, si bien es cierto que los esfuerzos han estado orientados por el interés de saber qué es la ciencia moderna, no es menos cierto que tal interés se encuentra orientado a su vez por otro interés, al parecer más importante aún: el de adentrarse en eso que Heidegger llamará meditación. Sin embargo, antes de introducirse en el tema de la meditación, dedica algunas líneas más a la caracterización de la ciencia moderna, caracterización que realiza a partir de

la recientemente obtenida dilucidación del sentido en que esta ciencia ha podido ser definida como “teoría de lo real”.

Que la ciencia moderna consista principalmente en un elaborar, en un proceder con los objetos asegurándolos y apropiándose de ellos, significa que lo que domina en la ciencia es el método. No es necesario recurrir a Descartes para darse cuenta de que el método es un rasgo esencial de la ciencia moderna. El método es precisamente el procedimiento según el cual se lleva a cabo la apropiación de lo real, procedimiento que consiste en medir, en calcular. De ahí que el cálculo resulte un elemento de vital importancia a la hora de averiguar qué sea la ciencia moderna. En “Ciencia y meditación” Heidegger no ahonda especialmente sobre el tema del cálculo, pero si atendemos a lo dicho en “Serenidad” resulta fácil ver que se trata de un rasgo fundamental en el modo de pensar científico actual: “Su peculiaridad [del pensar científico] consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. [...] El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar.”<sup>9</sup> Sólo puede haber cálculo allí donde se cuenta ya con algo, donde se cuenta con algo seguro. El pensar que planifica es un pensar que calcula posibilidades porque cuenta con esas posibilidades, y si cuenta con ellas es porque ya las tiene, de algún modo, en su poder. El pensamiento que calcula, por lo tanto, es el pensamiento que se ha apropiado de las cosas, convirtiéndolas, por ejemplo, en posibilidades manejables al modo de probabilidades estadísticas. Quien tiene un pensamiento calculador es alguien que va por la vida con la seguridad del que se siente dueño de la realidad que lo circunda, con la seguridad del que ha *asegurado* la realidad asiéndola, asir que al poco andar se revela como un elaborar. El pensamiento que calcula coincide plenamente, entonces, con la teoría moderna de la que hemos hablado más arriba, pues es un pensamiento en virtud del cual lo real es puesto, puesto como efecto, y de ese modo es mantenido en los dominios humanos, con lo cual no queda cabida alguna para la consideración lo *otro* que lo humano.

---

<sup>9</sup> “Serenidad”, traducción de Y. Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989; p. 18.

El hecho de que la ciencia moderna esté marcada por un pensamiento calculador significa, como ya se ha dicho, que lo que prima en ella es el método. Es, en efecto, la primacía del método la manifestación más clara de que la ciencia actúa elaborando. Ahora bien, así como en tiempos de la revolución industrial se descubrió que la división del trabajo traía como consecuencia un considerable aumento en la productividad, así también el pensamiento científico – que siempre calcula en términos de producción, a la manera como el empresario calcula su producción de zapatos – parece haber descubierto que la división de la ciencia en ciencias reporta grandes beneficios. Es por eso que la distribución de la totalidad de lo real en compartimentos es uno de los rasgos característicos de la ciencia actual, es por eso que “la teoría de lo real es necesariamente compartimentada.”<sup>10</sup> Por mucho que ya se encuentren divididas las ciencias, siempre será posible establecer nuevas divisiones. De ahí que un rasgo característico de la ciencia moderna sea la creciente especialización, especialización gracias a la cual la ciencia puede cumplir su cometido de producir, de elaborar, cada vez con mayor celeridad y precisión.

Una vez comprendida la ciencia moderna a partir de la definición que se ha analizado – “la ciencia es la teoría de lo real” -, comprensión desde la cual se la ha terminado de caracterizar como pensamiento que calcula y como ciencia compartimentada, Heidegger procede a referirse brevemente a algunas ciencias en particular, tomándolas como casos ejemplares. Aborda en primer lugar la física, ciencia que, a pesar de las bulladas revoluciones que ha sufrido, ha mantenido lo esencial, eso que permite catalogarla como ciencia moderna: la consideración de lo real – que en este caso corresponde a la naturaleza inanimada – como algo que es puesto por el proceder asegurador según el cual el hombre atrapa a su objeto. La física, en efecto, se encuentra referida a un objeto, entendido éste como lo consecuente, como lo causado por la avasalladora actividad humana. La física más reciente reconoce de mejor manera que la que le antecedió la importancia de este producir implicado en la actividad científica, por cuanto tiende a reforzarse la relación sujeto-objeto a tal punto que resulta cada vez más inconcebible pensar en el sujeto o en el objeto por separado. Esto significa un refuerzo de la relación entre la teoría y lo real, entendidos a la manera moderna, es decir, la teoría como lo que produce y lo real como lo

---

<sup>10</sup> “Ciencia y meditación”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit.; p. 166.

producido.<sup>11</sup> Pero es claro que en una situación tal queda algo que no alcanza a ser considerado, pues cuando la ciencia atrapa de la naturaleza sólo lo que ella misma ha elaborado en su ejecutar asegurador, eso que haya sido la naturaleza en sí misma permanece oculto. Es el ser de la naturaleza lo que no se muestra al pensar científico, pues eso sólo podría mostrarse a un mirar genuino, a un mirar que estuviera dispuesto a dejar a lo mirado ser tal cual es, dejarlo ser algo *otro* que quien mira. Pero el proceder científico niega de plano esa posibilidad, puesto que se precipita sobre la naturaleza, impidiendo que ella se muestre en su esencia. La física agarra algo de la naturaleza, pero agarra sólo un modo de su aparecer, pues es incapaz de atrapar su esencia. “El concebir científico no podrá nunca cercar la esencia de la naturaleza, porque la objetividad de la naturaleza es ya y de antemano sólo un modo en el que se ex-pone la naturaleza. Así, la naturaleza sigue siendo para la ciencia física lo inabarcable.”<sup>12</sup> Cuando abarcar significa para el hombre cercar, es decir, construir cercos alrededor de lo que le interesa, la naturaleza como tal siempre será inabarcable. Puede que un río sea atrapado por el ingeniero hidráulico, en la medida en que se construye en él una central hidroeléctrica, pero esos cercos a través de los cuales el río parece quedar prisionero de la técnica humana no logran verdaderamente cercar al río. Me explico: es sólo en tanto fuente de energía que un río es abarcado por la central hidroeléctrica, pero que el río *sea* fuente de energía, que en eso consista su esencia, es una cuestión que queda por verse. Lo cierto es que quien ha decidido que el río sea fuente de energía no es sino el hombre dominado por la técnica moderna, cuestión que hace sospechar que el río como río poco tenga que ver con eso.<sup>13</sup> Es por ello que el abarcar

---

<sup>11</sup> Posiblemente una de las más claras formulaciones de la idea de que la física tiene por objeto algo que no es sino el resultado de su propio obrar, sea la del pensamiento kantiano: “los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo a leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas [...] De modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella”. (Prólogo a la segunda edición de la “Crítica de la razón pura”, B XIII - B XIV. Ed. Alfaguara, Madrid, 1995, traducción de Pedro Ribas; p. 18).

<sup>12</sup> “Ciencia y meditación”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit., p. 170.

<sup>13</sup> En “La pregunta por la técnica” Heidegger pone como ejemplo de la técnica moderna una central hidroeléctrica en el Rhin, señalando que, pensado desde la esencia de la central hidroeléctrica, la corriente del río ha pasado a ser un mero proveedor de presión hidráulica. ¿Y qué pasó con el río mismo? Pasó que ahora

propio del pensamiento calculador resulta un abarcar parcial, parcialidad que se muestra tanto mayor cuanto más nos esforzamos en un intento por descubrir la naturaleza al modo de la antigua *gewri/a*.

Pero no sólo a la física se le escapa la esencia de aquello a lo cual pretende estar referida, o, dicho de otra manera, no sólo la naturaleza inanimada resulta inevitablemente inabarcable para la ciencia moderna. Luego del examen de la física, Heidegger se aboca brevemente a la consideración de otras ciencias, cuyos objetos serán otras regiones de la realidad, pero que también son casos en los que se muestra lo inabarcable. En lo que a la psiquiatría se refiere, es el hombre lo que intenta ser cercado con un éxito parcial. Dicha ciencia alcanza a atrapar al hombre como objeto de su proceder asegurador, pero sólo como unidad corporal-espiritual-psíquica. Lo que sea el hombre en cuanto tal, sin embargo - es decir, como *Dasein* -, permanece como lo inabarcable. Algo similar ocurre en el caso de la ciencia histórica [*Historie*], que es incapaz de atrapar la historia [*Geschichte*], pues lo que resulte de la “exploración informativa” de la ciencia histórica no será jamás la historia misma, que se mantiene como inabarcable. Una situación parecida se da en la ciencia referida al lenguaje, la filología, que, en la medida en que trabaja con la lengua, lo cierto es que *la* trabaja, es decir, interviene en ella, se apropia de ella, la coge y transforma en objeto. Pero esa transformación es sólo aparente, pues la lengua no se deja transformar, la lengua sigue siendo lengua. Lo que parece transformación de la lengua no es sino el resultado de un proceder asegurador que, junto con atraparla como objeto, no puede evitar que se le escape la esencia de la lengua. Esa esencia permanece, entonces, mientras el hombre se

---

parece no ser más que un accidente del proveedor de presión hidráulica en que se ha transformado. “Más bien, está el río construido [obstruido: verbaut] en la central [...] Prestemos atención a lo desazonador que impera allí, aunque sea para medir desde lejos y por un instante, la contraposición que se expresa en estos dos títulos: ‘El Rhin’, construido [obstruido: verbaut] en la central de energía eléctrica, y ‘El Rhin’, nombrado desde la obra de arte del himno sinónimo de Hölderlin.” (“La pregunta por la técnica”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit., pp. 124–125).

Se trata de algo que sucede no sólo con los ríos, por supuesto, sino con toda la naturaleza, que aparece como algo ‘a la mano’ [*zuhanden*] ante una mirada – la mirada técnica – a la que no se le ocurre buscar otra cosa que utilidad. Así, por ejemplo: “El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento ‘en las velas.’” (“Ser y tiempo”, traducción de J. Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago, 1997; p. 98).

limite a considerarla sólo científicamente – filológicamente -; permanece como lo inabarcable.

Que la esencia de la naturaleza, del hombre, de la historia y del lenguaje pertenezcan al ámbito de lo inabarcable para el proceder científico, haría pensar en un fracaso de la ciencia. Sin embargo, sucede exactamente lo contrario, pues la ciencia *avanza* y velozmente, tan velozmente que no alcanza ni siquiera a detenerse a reparar en lo inabarcable. Más aún, es justamente porque no se detiene a considerar lo inabarcable que puede avanzar. Avanza con lo que tiene, con lo que tiene bajo su dominio, eso que ha logrado atrapar en su proceder asegurador y que se ha constituido como su objeto. Sin embargo, lo inabarcable sigue imperando en la ciencia. Impera no sólo porque esté en la naturaleza no atrapada o en la historia no atrapada, sino también porque está en la misma ciencia no atrapada por ella misma. En efecto, las ciencias son incapaces no sólo de asir la esencia de lo que han escogido como objeto, sino que están imposibilitadas además de asir su propia esencia. ¿Por qué? Porque la esencia de la ciencia no es científica, porque para poder comprender la esencia de la ciencia resulta indispensable escapar del interior de la ciencia misma. De otro modo es imposible verla, pues una visión panorámica requiere como *conditio sine qua non* el alejamiento del espectador respecto de aquello que quiere ver. Es por eso que la física, por ejemplo, no puede hablar sobre la física físicamente, es decir, con métodos físicos. Físicamente sólo se puede hablar *al interior* de la física misma, pero eso no es nunca hablar *sobre* la física, pues para hablar sobre algo es preciso *hallarse sobre* eso, lo que implica necesariamente estar ya fuera. Esto significa, entonces, que a la física como tal se le escapa lo que ella misma es, que a la ciencia se le escapa su propia esencia.

## **2. Meditación.**

Reconocer algo que se escapa es reconocer lo inabarcable. Pero reconocerlo en cuanto tal, en cuanto inabarcable inaccesible, implica reconocer también el misterio. Aquello hacia lo cual las ciencias se encuentran referidas y aquello que las mismas ciencias son, la esencia de los objetos de las ciencias y la esencia de la propia ciencia, resulta algo

misterioso, enigmático. Al menos así es como se muestra lo inabarcable cuando lo comparamos con lo que resulta del proceder asegurador de la ciencia, que cumple su objetivo justamente en la medida en que anula el misterio.<sup>14</sup> Sin embargo, el misterio impera en la ciencia. Impera justamente porque obedece a la esencia de la ciencia no advertir lo misterioso, no advertir lo inabarcable, y esa esencia de la ciencia en virtud de la cual ella pasa por alto lo misterioso es ya misteriosa para la misma ciencia. Ahora bien, que lo inabarcable, lo misterioso, impere en la ciencia sin que ésta alcance a advertirlo, significa que descansa en la ciencia como una situación latente. Sin embargo, que esta situación en la cual se encuentra lo inabarcable sea latente o imperceptible para la ciencia no significa que se trate de algo irremediabilmente oculto para el hombre. Sucede que el hombre no es únicamente hombre en el proceder asegurador científico, pues su apertura constitutiva (apertura tan amplia como lo puede ser la apertura al ser, puesto que hombre es *ser-ahí* [*Da-sein*]) le permite también la consideración de lo inabarcable.

Es justamente esa consideración de lo inabarcable lo que ha logrado Heidegger a partir del examen de la ciencia moderna. Pero este pensamiento sobre la ciencia, en la medida en que termina conduciéndonos a sitios inaccesibles para la misma ciencia, no puede ser considerado a su vez ciencia. No es un proceder asegurador, no es pensamiento calculador, no es “teoría de lo real” en el sentido moderno de los términos. El pensar la ciencia moderna, pensar que va a parar a lo inabarcable reconociéndolo como lo que queda fuera de los límites de ésta, es un pensar meditativo. Hemos dicho que el hombre es incapaz de abarcar científicamente la esencia de la ciencia, pero que el científico no es el único modo a través del cual puede relacionarse con el mundo. Pues bien, esa relación del hombre con el mundo – en la que el hombre es pensado como tal, puesto que el hombre es “ser-en-

---

<sup>14</sup> Esta anulación del misterio parece adquirir una de sus mejores formulaciones en la filosofía de Descartes, quien, como pensador de la ciencia moderna, establece ya en el primero de los preceptos de su método la necesidad de la evidencia, cuyos rasgos esenciales son la claridad y distinción: “no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.” (Descartes: “Discurso del método”, traducción de Risieri Frondizi, Alianza Editorial, Madrid, 1994; pp. 82-83).

el-mundo”<sup>15</sup> –, relación que sobrepasa los límites del proceder asegurador de la ciencia y que, por lo tanto, reconoce lo inabarcable, es meditación.

La meditación que ha llevado a cabo Heidegger en su pensamiento sobre la ciencia ha consistido principalmente en una búsqueda del sentido de ella. El sentido [*Sinn*] es lo esencial de la meditación [*Besinnung*].<sup>16</sup> Pero es claro que la búsqueda del sentido no consistirá jamás en la búsqueda de algo asible, de suerte que una vez llegados al final del camino pudiéramos agarrarlo. Ésas son pretensiones propias de la ciencia moderna, no de la meditación. “Asible”, “final del camino”, “agarrar”, son concepciones del pensamiento científico, que no están en absoluto presupuestas por el pensar meditativo, el cual consiste tan sólo en dirigirse hacia el sentido. Justamente por eso la meditación es capaz de advertir la situación latente que impera en la ciencia, eso que subyace al objetivar científico, eso que permanece oculto en el corazón mismo del pensar calculador: lo inabarcable. Ese ocultarse no es un ocultarse total y absoluto, puesto que la meditación alcanza a advertirlo, aunque justamente como lo inabarcable. Se trata, entonces, de algo que se nos muestra tanto como se nos oculta, pues se oculta mostrándose como tal: como oculto. Esta situación, que no puede ser comprendida al modo científico y que, por lo tanto, aparece como algo propio de la meditación, será precisamente lo más digno de ser meditado. En este punto parece ser conveniente recurrir a la conferencia “¿A qué se llama pensar?”, donde Heidegger se refiere más extensamente a aquello que debe ser pensado (el término ‘pensar’ de este escrito correspondería al ‘meditar’ de “Ciencia y meditación”): “Lo que hay que pensar se aparta del hombre. Se sustrae a él absteniéndosele. Pero, lo abstenido [*das Vorenthaltene*] está siempre ya tenido [*vorgehalten*: presentado] ante nosotros. Lo que se sustrae en el modo de lo que se abstiene, no desaparece. [...] Lo que se retrae parece que es completamente ausente. Pero, esta apariencia, engaña. Lo que se retrae es presente, ciertamente, a la manera en que él nos atrae, aunque nosotros, en general, lo notemos o no.”<sup>17</sup> Si llegamos a notarlo, probablemente tengamos derecho a suponer que nos encontramos ya en el terreno de la meditación. Ahora bien, ese notar lo que se presenta ausentándose, ese notar lo digno

---

<sup>15</sup> Para la noción de “ser en el mundo”, véase “Ser y tiempo”, primera sección, capítulo segundo.

<sup>16</sup> También en “Serenidad” Heidegger se refiere al pensar meditativo haciendo radicar su esencia en el sentido, ya que lo define como “un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es”. (“Serenidad”, ed. cit., p. 18).

de ser preguntado y meditado, será un notar que no intervenga para nada en eso digno de ser preguntado. Se tratará, por consiguiente, de un dejar ser, de un resignarse a ello. “Meditación es más. Es el resignarse [Gelassenheit: serenidad] a lo digno de ser preguntado.”<sup>18</sup>

Esta serenidad, como rasgo esencial del pensar meditativo, significa que quien medita se abstiene de cualquier tipo de prejuicio frente a aquello que quiere pensar. Quien medita no pro-pone nada sobre lo meditable, pues eso sería im-ponerse el hombre a lo meditable. De ese modo no llegaríamos jamás a meditar propiamente, pues estaríamos actuando sobre aquello que queremos pensar, es decir, estaríamos interviniendo en ello, tal como lo hace la ciencia. Y precisamente lo opuesto a la intervención parece ser lo que Heidegger quiere indicar con la *Gelassenheit* como actitud propia del pensar meditativo.

Ahora bien, frente a estos extraños rasgos de la meditación – extraños para quien vive propiamente en la era del pensamiento científico y técnico -, cabría preguntarse ¿qué pretende Heidegger con todo esto? Este “qué pretende” apunta no a un sentido general, sino a un propósito, con lo cual la pregunta se vuelve: ¿qué se propone Heidegger con todo esto?, o, dicho de una manera más directa aún, ¿para qué la meditación? Lo cierto es que si Heidegger se pro-pusiera algo con la meditación se estaría traicionando a sí mismo, pues ya hemos dicho que pro-poner es el modo que la ciencia tiene de actuar. Proponer supone una actividad interventora frente al mundo. Lo que habría que responder, entonces, es que Heidegger no se propone *nada* con la meditación. Algo similar ocurre respecto del “para qué”, pues eso supone demasiadas cosas que la meditación se rehusa a asumir. Preguntar por el “para qué” de algo supone atribuirle utilidad a ese algo, utilidad que se mide por lo que ese algo pueda *hacer*. Hacer significa aquí ejecutar, elaborar, fabricar, cuestión que se logra sólo mediante una intervención humana en la realidad, pues la clave del hacer que exige la utilidad está en transformar, transformar lo que es en otra cosa. De más está decir que eso es lo más lejano a la *Gelassenheit* que podría imaginarse. En consecuencia, la pregunta por el “para qué” es una pregunta que simplemente carece de sentido en el terreno de la meditación. Pero esa inutilidad de la meditación no significa sólo la ausencia de productos o de resultados contables, sino también la “promesa de una riqueza, cuyos

---

<sup>17</sup> “¿A qué se llama pensar?”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit., pp. 259-260.

<sup>18</sup> “Ciencia y meditación”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit.; p. 177.

tesoros lucen en el brillo de una inutilidad tal, que jamás se puede calcular.”<sup>19</sup> Tal manera de expresarse supone una valoración de la inutilidad absolutamente incomprensible para el pensar calculador, para el mundo científico y técnico. Aunque en “Ciencia y meditación” Heidegger no se explaya demasiado sobre el tema de la inutilidad del pensar, podemos suponer que la importancia que le atribuye no es menor a la que le atribuye Aristóteles a la *sofi/a* cuando se refiere a ella en las primeras páginas de la *Metafísica*: “Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los primeros que filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración [...] De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad [...] así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma.”<sup>20</sup> De acuerdo a esto, lo útil sólo merece ser considerado como valioso en la medida en que lo es aquello para lo cual es útil. Dicho de otro modo, es el fin el que le otorga valor al medio, y algo útil será siempre sólo un medio. Es la valoración de lo inútil (el fin), en definitiva, lo que permite valorar lo útil, cuestión que parece ser reconocida por el propio Heidegger en otro escrito, al referirse al pensar: “Aquí se abre para el pensar una tarea que llega hasta las raíces de la existencia humana y que sólo a través de una meditación incesante y en común podrá ser asumida por aquellos que saben que todo lo útil recibe su determinación de lo inútil.”<sup>21</sup>

Pero ya desde las páginas de “Ciencia y meditación” donde se analizaba la frase “la ciencia es la teoría de lo real”, podía advertirse algo de la inutilidad que Heidegger plantea abiertamente al final del texto. Es claro que hay bastante parentesco entre la meditación y el modo originario de comprender tanto lo real como la teoría, pues en ambos casos está ausente la intervención humana en el mundo, la elaboración aseguradora del mundo. Pero también en cuanto a la inutilidad de un pensamiento tal, como pensamiento no calculador, existen coincidencias. Si bien en el caso de la *qewri/a* antigua no se habla abiertamente

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 178.

<sup>20</sup> “*Metafísica de Aristóteles*”, libro I, 982b10-25. Ed. Gredos, Madrid, 1990, edición trilingüe, traducción de Valentín García Yebra; pp. 14-15.

<sup>21</sup> Prólogo a “¿Qué es esto, la filosofía?”, traducción de Víctor Li Carrillo, Editorial San Marcos, Lima, 1954; p. 15.

de inutilidad, sí se habla de la necesidad de la *demora* cuando se define el acto de teorizar: “*Qewrei=*n es *qea/n o(ra/n*: mirar el aspecto en el que lo presente aparece; demorarse en él viéndolo mediante tal visión.”<sup>22</sup> También al referirse Heidegger a la *e)ne/rgeia* aristotélica como presencia, a partir del examen de “lo real”, aparece la demora: “Presencia la pensamos nosotros como el perdurar de aquello que llega al desocultamiento y ahí demora.”<sup>23</sup> ¿Por qué esa necesidad de la demora, tanto en la relación entre el hombre y lo real como en la presencia de lo real mismo? Normalmente el proceder asegurador de la ciencia no está dispuesto a demorarse, y menos aún a aceptar la demora de aquello que quiere atrapar. Demorarse significa para la ciencia y la técnica simplemente perder tiempo, cuestión que se explica tan sólo porque no hay una valoración del proceso que camina hacia la aprehensión de lo real, antes de haber llegado a atraparlo, ni tampoco de lo real antes de haber sido apresado. Puesto que lo único que se valora es el momento de apropiación de lo real, tanto la actividad previa del hombre como el estado previo de lo real carecen de importancia por sí mismos. Sólo interesan en cuanto medios para el momento de intervención y apropiación de lo real. En la *qewri/a* antigua, en cambio, sí importa la visión no interventora de lo que se muestra, tanto como importa que lo que se muestra se muestre no en cuanto humanizado, sino en lo que él mismo es. En este caso ni la visión de lo real ni el llegar a la presencia de lo real son considerados como medios, sino que tienen sentido en sí mismos; lo que equivaldría a afirmar que no son útiles, es decir, que no valen sólo en la medida en que conducen a la consecución de algo, sino que son inútiles y valiosos por sí mismos. Es por esa inutilidad y sentido propio de la *qewri/a* y de la *e)ne/rgeia*, que vale la pena demorarse en la visión de lo que llega a la presencia demorándose a su vez. Es por eso también que no resulta absurdo que los caminos de la meditación estén cambiando constantemente. Una situación tal desesperaría a cualquier científico, pues en cada cambio de dirección vería un fracaso. Pero para quien medita no hay fracaso alguno, puesto que el sentido de su pensar no está puesto tan sólo en el final del camino, sino en cada uno de los puntos de ese camino o de los caminos que le depare el destino de la meditación.

---

<sup>22</sup> “Ciencia y meditación”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit.; p. 159.

<sup>23</sup> Ibid., p. 157.

¿Pero por qué hablar de un *destino* de la meditación? ¿Acaso no depende la meditación del meditador, es decir, del hombre? Suponer algo así revelaría que nos encontramos aún en un pensamiento científico, donde el hombre *pone* lo real. Pero lo cierto es que en la meditación no es posible pensar al hombre como lo único que la determina, pues la disposición de serenidad [*Gelassenheit*] en la que el hombre ha de acoger lo que se le presenta significa justamente un reconocimiento de la importancia de lo *otro* y, por lo tanto, un reconocimiento de eso *otro* como determinante en la meditación. No basta la voluntad del hombre, en definitiva, para que haya meditación. También hace falta el llamado que lo que hay que meditar dirige al hombre. En las últimas líneas de “Ciencia y meditación” Heidegger sugiere la necesidad tanto de un movimiento desde lo meditable hacia el hombre de como uno desde el hombre hacia lo meditable. En el primer caso se trata de la palabra alentadora, llamamiento o exhortación [*Zuspruch*]; en el segundo, de la correspondencia [*Entsprechung*]. Para que se produzca la meditación el hombre debe prestar atención al *Zuspruch*, y atender a ese llamado es corresponderle; pero también el *Zuspruch* debe estar dirigido necesariamente hacia el hombre.

Podemos darnos la licencia de suponer el *Zuspruch* como un llamado dirigido al hombre desde el ser. Tal licencia puede justificarse si atendemos a lo que declara Heidegger en “¿Qué es esto, la filosofía?": “El corresponder que, asumido propiamente y en trance de desenvolvimiento, corresponde al llamado del ser del ente, es la filosofía. [...] La filosofía es el modo del corresponder que está en acorde con la voz del ser del ente.”<sup>24</sup> Esa correspondencia con el ser en la cual consistiría la filosofía parece plenamente coincidente con la correspondencia planteada por Heidegger hacia el final de “Ciencia y meditación”. Ahora bien, si de lo que se trata, entonces, es de una correspondencia con el ser, cabría preguntarse por qué sería esta correspondencia un rasgo característico sólo del pensar meditativo (o de la filosofía, entendida al modo en que se la entiende en “¿Qué es esto, la filosofía?”). Pero no, nadie ha dicho que el hombre corresponda a la interpelación del ser sólo en la meditación. Muy por el contrario, hay correspondencia siempre, en todo momento de la vida del hombre. ¿Cómo podría no haberla, si de lo que se trata es nada menos que del ser? Si el hombre se mueve en un mundo de entes, es decir, de lo que está siendo, ¿podría tener algún sentido decir que hay ocasiones en las cuales no corresponde al

---

<sup>24</sup> “¿Qué es esto, la filosofía?”, ed. cit.; p. 55.

ser? Si no hubiera tal correspondencia ¿acaso podría el hombre sentarse en una silla, tomar una taza de café, llevársela a la boca y beber? ¿Podría en una circunstancia como ésta no haber correspondencia con el ser, puesto que la silla es, el acto de sentarse es, la taza es, el café es, el beber es y el hombre también es? Lo cierto es que la esencia del hombre, como *Da-sein* [ser-ahí], estriba en estar referido al ser. Por consiguiente, la correspondencia con el ser, que consiste en responder a su interpelación, es consustancial al hombre. Hay tal correspondencia en el acto de sentarse a la mesa y tomarse un café, en el caminar por la ciudad, en el aprender matemáticas, en el arreglar un enchufe. ¿También la hay en el pensar científico, en el proceder asegurador del cual supuestamente se distinguía la meditación? Por supuesto, también en la ciencia hay correspondencia con el ser.

### **Retorno a la la ‘y’ de “Ciencia y meditación”.**

Hemos llegado, entonces, al momento de retomar la pregunta que nos hiciéramos al comienzo de este capítulo: ¿cuál es el sentido de la “y” que une a ciencia y meditación en el título del texto del que nos hemos ocupado aquí? Ya habíamos adelantado que resulta difícil comprender esa conjunción como la representación de una verdadera conjunción, en la que ciencia y meditación deban pensarse como perteneciendo a lo mismo; pero también dijimos que no nos convencía por completo la suposición de que esa “y” cumpliera la función de establecer sólo la unión que prepara para una diferenciación radical. Probablemente, entonces, sea conveniente pensar el problema a partir de lo que acabamos de entrever respecto de la correspondencia con el ser: que habría correspondencia siempre, tanto en el caso del pensar científico como en el del pensar meditativo. ¿Pero por qué es al final del tratamiento del tema de la meditación donde aparece la correspondencia? ¿Y por qué lo que parecía un rasgo distintivo de la meditación aparece ahora también como rasgo de la ciencia? ¿Qué pasó con la radical distinción entre ciencia y meditación? Pasó que no era tan radical como parecía. Es cierto que el paso del pensar científico y técnico al pensar meditativo significa un cambio de época, pero parece ser que algo permanece en dicho cambio. Por lo pronto, tanto el proceder asegurador como la actitud de serenidad están referidas a lo que es. Es el ser, entonces, el que siempre ha determinado y siempre determinará lo que el hombre haga. Pero esa determinación no pertenece sólo al ser, pues el hombre también determina en la medida en que corresponde a la interpelación del ser. ¿Qué es lo que cambia, entonces, en el paso de la época de la ciencia a la de la meditación? ¿Cambia el ser? ¿Cambia el hombre? Cambia el modo de la correspondencia entre el ser y el ser-ahí. Es cierto que en “Ciencia y meditación” sólo aparece el tema de la correspondencia hacia el final del tratamiento de la meditación. Eso ocurre porque la correspondencia no es descubierta sino en el transcurso de la meditación. Ahí radica, entonces, la diferencia en el modo de corresponder al ser: en la ciencia se trata de un corresponder no expreso, en tanto que en la meditación el corresponder se reconoce a sí mismo como tal corresponder y reconoce, además, la necesidad de la correspondencia no sólo en la meditación, sino en todo lo humano, incluyendo el quehacer científico. Ciencia y

meditación son, por lo tanto, dos modos distintos de correspondencia al llamado del ser, en virtud de lo cual puede decirse que la “y” que las une no une artificialmente, sino que une lo que en algún sentido se haya ya unido, en cuanto ambas remiten a algo que las abarca: la correspondencia al ser. Por muchas variaciones que pueda haber de una época a otra, por muchos tipos de corresponder al ser que puedan darse en el hombre, lo cierto es que al menos hay que reconocer que siempre hay correspondencia, sea ésta asumida como tal por el hombre o no.<sup>25</sup> Lo que cambia de una época a otra, según hemos dicho, es sólo el modo del corresponder del hombre al ser, el cual depende del modo en que se muestra el ser mismo, puesto que la correspondencia no es nunca correspondencia a secas, sino correspondencia [*Entsprechung*] al llamado o exhortación [*Zuspruch*] del propio ser. ¿Es entonces el ser quien decide los cambios de época en la historia del hombre? Decir que el ser es “quien decide” no parece una expresión demasiado feliz para referirse a algo que no es persona, ni dios, ni personaje alguno... ni ente siquiera. Por eso tal vez valga más la pena recurrir a una noción que al menos se encuentra alejada de la personificación: el destino. El destino no sólo no es alguien determinado, sino que definitivamente no es nadie. Y bien, desde ese nadie que es el destino es desde donde procederían las distintas épocas de la historia del ser. Dice Heidegger: “es lo Ser lo que se da, lo destinado. De tal forma queda destinada cada una de sus mutaciones. Lo histórico de la historia del Ser se determina desde lo destinal de un destinar, no desde un supuesto e indeterminado acontecer”.<sup>26</sup> Así las cosas, cada determinada época de la historia del ser debe su específica determinación al destino, en virtud del cual se destina el ser de tal o cual modo.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Así lo señala Heidegger: “¿debemos hacer un esfuerzo previo para lograr la correspondencia con el ser del ente? ¿No estamos ya, nosotros los hombres, siempre en una tal correspondencia, y esto no sólo de facto sino por nuestro propio ser (*Wesen*)? ¿No constituye esta correspondencia el rasgo fundamental de nuestro propio ser (*Wesen*)? Es así en verdad”. (Ibid., p. 45).

<sup>26</sup> “Tiempo y ser”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit.; pp. 282-283.

<sup>27</sup> Algunos de esos modos, según señala Heidegger en otro escrito, se habrían manifestado mediante ciertas destinadas marcas, como “fu/sij, lo/goj, E(\n, i)de/a, E)ne/rgeia, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad”. (“La constitución onto-teológica de la metafísica”, en “Identidad y diferencia”, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988; p. 143).

Es el destino del ser, entonces, lo determinante a la hora de producirse un cambio de época. Decíamos que las épocas pueden variar en los más diversos sentidos, pero que la correspondencia del ser-ahí al ser, aunque sea de distinta naturaleza en cada una de las épocas, siempre permanece como correspondencia. La correspondencia es siempre respuesta a la interpelación del ser, por lo cual nos vemos obligados a reconocer que en definitiva es el propio ser el que se destina de tal o cual modo en tal o cual interpelación a la que el hombre tiene que corresponder.<sup>28</sup> ¿Debemos afirmar, entonces, que el ser es lo que permanece en los cambios de época, como por ejemplo en el paso de la época de la ciencia a la de la meditación? ¿Es que el ser es algo así como la substancia, lo que subsiste a través de los cambios históricos? ¿Es que ciencia y meditación difieren ópticamente, pero, encontrándose ambas bajo el dominio del ser, bajo las determinaciones de su destino, pertenecen al mismo género: el ser? No. El ser no es en ningún caso un género bajo el cual deban encontrarse todas las cosas, pues, según asegura Heidegger, “la ‘universalidad’ del ser ‘sobrepasa’ toda universalidad genérica”<sup>29</sup>. Lo cierto es que bajo ningún punto de vista podría ser correcto admitir que el ser sea un género en el cual quede subsumido algo (algo que en este caso tendría que ser todo), pues eso significaría que todo lo que pertenece al género ser (todo, a fin de cuentas) podría ser definido justamente a partir del ser. Así como el limonero puede ser definido como árbol en virtud de que pertenece al género árbol, el mismo limonero tendría que ser definido como “ser” por pertenecer al supuesto género “ser”. Pero eso ya es confundir demasiado las cosas: es pretender que los entes sean “ser”, cuestión que no se sostiene si queremos mantener a resguardo la diferencia ontológica, es decir, la diferencia entre ser y entes.

La diferencia entre ser y entes es de una importancia difícilmente superable a la hora de intentar comprender a Heidegger. Lo central de su pensamiento – qué duda cabe – es el ser. Pero si el ser no ha sido suficientemente distinguido de los entes, entonces no se ha

---

<sup>28</sup> Francisco Soler es claro en señalar la completa primacía del ser frente al hombre: “Ahora bien, en este estar entremetido en el Ser por parte del hombre, no es éste quien manda; Heidegger está muy lejos del subjetivismo moderno; por el contrario, como dijimos, es el Ser quien *usa (braucht)* al hombre; éste pertenece y oye al Ser”. (“Apuntes acerca del pensar de Heidegger”, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1983; p. 40).

<sup>29</sup> La consideración del ser como el género más universal es el primero de los prejuicios relativos al ser que para Heidegger resulta necesario denunciar al comienzo de “Ser y tiempo” (“Ser y tiempo”, traducción de J. E. Rivera, ed. cit.; p. 26).

avanzado un solo milímetro hacia el nuevo pensar. Si la pregunta por el ser ha caído en el olvido a lo largo de la metafísica, según nos hace ver Heidegger, ha caído en el olvido justamente porque faltaba tomar conciencia expresa de la diferencia entre ser y entes; se ha creído pensar al ser, cuando en realidad se pensaba a los entes. “El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente”, afirma Heidegger.<sup>30</sup> Reconocer ese olvido como tal significa, sin duda, haber salido ya de él, lo que permite al pensar comenzar a considerar esta recién descubierta diferencia. “Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo [lo mismo que para Hegel], y, por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente. [...] Para nosotros, el asunto del pensar – usando un nombre provisional –, es la diferencia *en cuanto* diferencia.”<sup>31</sup> Y bien ¿cuál es la diferencia entre ser y ente? Ente es ‘lo que es’, según se entiende desde tiempos remotos. El ente *es*, los entes *son*. Ahora bien, tanto ‘es’ como ‘son’, e incluso ‘ente’, son formas verbales cuyo infinitivo es ‘ser’, “aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre.”<sup>32</sup> La diferencia, entonces, se hace inmediatamente patente: “El ser del ente no ‘es’, él mismo, un ente.”<sup>33</sup>

De ahí que no pueda concebirse al ser como el género más universal, ya que el solo hecho de considerarlo género implica considerarlo ente. Por lo mismo es que tampoco resulta posible entender al ser como substancia, categoría a la cual recurríamos un poco más arriba para explicarnos que en el cambio óptico entre ciencia y meditación permaneciera inmutable algo en un nivel ontológico, a saber: el ser. Decíamos que en el paso de la época de la ciencia a la de la meditación cambia la correspondencia del hombre al ser, la cual está determinada por la interpelación del propio ser, por su modo de destinarse; pero que por mucho cambio que pudiera haber en la naturaleza de la correspondencia del hombre, de la interpelación del ser y de su destinarse, lo cierto es que siempre había correspondencia, interpelación y modo de destinarse el ser, puesto que siempre había ser. El ser era, en definitiva, lo que permanecía a lo largo de las sucesivas

---

<sup>30</sup> “La sentencia de Anaximandro”, en “Caminos de bosque”, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1995; p.329. Citado por Francisco Soler, en “Apuntes acerca del pensar de Heidegger”, ed. cit.; p. 110.

<sup>31</sup> “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, ed. cit., p. 109.

<sup>32</sup> “Ser y tiempo”, traducción de J. E. Rivera, ed. cit.; p. 29.

<sup>33</sup> Ibid.

modificaciones dentro de la historia, pues siempre se trataba de la historia *del ser*. Ahora bien, concebir al ser como aquello que permanece inmutable a través del cambio es concebirlo como substancia.<sup>34</sup> Pero la substancia es irremediamente ente.<sup>35</sup> De acuerdo al reconocimiento de la diferencia entre ser y ente, entonces, nos vemos en la obligación de rechazar la concepción de ser como substancia. Esto significa rechazar la posibilidad que veníamos acariciando desde hace un rato como “solución” al problema de la comprensión del cambio producido en el paso del pensamiento científico a la meditación. La solución consistía en reconocer el cambio de una época a otra como cambio óntico, es decir, sólo a nivel de entes, donde lo que permanecía inmutable y en referencia a lo cual podía notarse el cambio estaba en el plano ontológico: en el ser. Pero la diferencia entre ser y ente, reconocida en la distinción entre nivel óntico y ontológico, se nos va al tacho de la basura desde el momento en que consideramos al ser como lo permanente a través del cambio, pues eso es considerarlo como substancia y, en consecuencia, como ente. De ahí que la “solución” al problema de cómo comprender a cabalidad el paso de la ciencia a la meditación, o, lo que es lo mismo, cómo entender la “y” de “ciencia y meditación”, no sea en absoluto una solución.

¿Entonces el ser no es substancia? No, no lo es. Pero, si no es posible admitir que el ser sea lo que permanece a través de los cambios históricos, ¿habría que decir que el ser también cambia? Frente a tamaña interrogante cabría recordar, en primer lugar, que Heidegger se refiere al ser como “aquello que determina al ente en cuanto ente”<sup>36</sup>. Si los

---

<sup>34</sup> Ya desde Aristóteles la substancia [οὐ) σί/α] es entendida como lo que permanece bajo el cambio: se trata de un sujeto “que reviste sucesivamente atributos contrarios, pero que persiste él mismo bajo el cambio”. (J. Moreau: “Aristóteles y su escuela”, traducción de Diego F. Pró, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1972; p. 87).

<sup>35</sup> En la filosofía aristotélica, de la cual procede el pensamiento tradicional sobre la substancia, la substancia no sólo es ente, sino que es el ente por excelencia: “el Ente primero, y no un Ente con alguna determinación, sino el Ente absoluto, será la Substancia. [...] Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia?”. (“Metafísica de Aristóteles”, libro VII, 1028<sup>a</sup>30 / 1028b3, ed cit.; pp. 322-323).

Respecto de cómo el ente terminó entendiéndose como substancia, véase, de Ortega y Gasset, “Comentario al ‘Banquete’ de Platón”, II [Sobre la historia del ‘ser’], en “Pasado y porvenir para el hombre actual”, Revista de Occidente, Madrid, 1962.

<sup>36</sup> “Ser y tiempo”, traducción de J. E. Rivera, ed. cit., p. 29. Ya lo citamos en p. 35.

entes sufren modificaciones, entonces, no se ve de dónde puedan venirles determinadas dichas modificaciones si no es del propio ser, del destino del ser. En consecuencia, de algún modo cabría hablar de cambio en el ser mismo, pero ese modo tendría que ser lo suficientemente peculiar como para que no implique transgredir la diferencia ontológica. Se trataría, entonces, de pensar un especialísimo modo de cambiar, que no conlleve concebir al ser como ente. ¿Será eso posible?

Los habituales modos que tenemos de entender el cambio parecen ser sólo dos: de algo puede decirse que cambia porque, permaneciendo como lo mismo, algunos de sus rasgos han desaparecido y otros le han sobrevenido (como cambia Juan de chico a grande, por ejemplo); pero algo también puede cambiar en el sentido de desaparecer por completo, dando paso a la aparición de otra cosa (como cambia el niño dejando de ser tal y dando lugar al adulto, por ejemplo). Es claro que el ser no puede cambiar al modo como cambia Juan de chico a grande, o como cambia una hoja de verde a amarilla, pues eso supondría insistir en concebir al ser como substancia, donde el cambio se entendería como cambio de los atributos. Ahora bien, ¿qué podemos decir respecto del segundo modo de cambiar? ¿Puede el ser cambiar convirtiéndose en *otro*, desapareciendo por completo para dar lugar a *otro*? El problema que tenemos ahora es dilucidar qué sea *lo otro* que el ser, al cual pudiera éste cambiar.

*La* diferencia de la que hemos hablado es la diferencia entre ser y ente. En consecuencia, lo diferente al ser, lo otro que el ser, tendría que ser el ente. Sin embargo, no es necesario darle demasiadas vueltas al asunto para darnos cuenta de la imposibilidad de que el cambio del ser consista en una transformación a ente. En tal caso - si de pronto el ser se volviera ente - tendríamos un mundo en el que los entes no son, pues para ser hace falta justamente eso: ser, el ser. Sin ser no hay posibilidad alguna de que haya entes, pues haber entes no es sino que los entes sean... y no pueden ser sin ser. No se trata de un juego de palabras, sino de mostrar la imposibilidad de comprender el cambio del ser como el cambio de algo que se transforma completamente en otro cuando eso otro es el ente. ¿Pero es que podría haber algo otro que el ser, que no sea el ente? Parece que fuera de los entes, innumerables entes pero siempre entes, *nada* más hay.

Si no es posible comprender que el ser cambie ni como cambia una hoja de verde a amarilla ni como cambia un niño de niño a adulto, si no es posible aquello porque tenemos

que rechazar en un caso la posibilidad de que el ser sea substancial y, en el otro, no podemos admitir que el ser desaparezca, entonces volvemos al mismo problema del que no hemos podido salir: si cambia o no cambia el ser y, en caso de que cambie, cómo cambia. Sin una respuesta a ese problema tampoco tendremos una respuesta a la cuestión que nos trajo a estos asuntos: cómo entender la “y” de “ciencia y meditación”. Podemos suponer que Francisco Soler se refiere al mismo problema cuando se pregunta, respecto del ser: “¿es el Mismo que el anterior? Si sí ¿cómo entonces Destinos diferentes? Si no ¿cómo entonces abarcar a ambos destinos con la misma palabra: SER? [...] ¿En qué sentido cabe hablar de Mismo Ser en destinos diferentes de Éste?”<sup>37</sup>.

Intentemos un último acercamiento a la cuestión. Último quiere decir aquí sólo último ‘por el momento’, desde luego, pues no se trata de encontrar la solución exacta y definitiva de una vez por todas. Exactitud, definitividad y apuro son rasgos del pensar científico. La filosofía, la meditación, se pasean más bien placenteramente por la demora, por lo cual resultaría insensato hablar aquí de un “último acercamiento a la cuestión” en el sentido de definitivo. Es último sólo porque se encuentra al final de este capítulo, pero poco tiene de verdaderamente último, puesto que el pensar siempre sobrepasa los capítulos, las líneas, las hojas de papel... En todo caso, he aquí el *último* acercamiento al problema del cambio del ser: probablemente la única posibilidad de cambio que tenga el ser esté en el cambio de los entes, pues por mucho que sea válido intentar una abstracción del ser respecto de los entes, lo cierto es que el ser es siempre ser del ente. Por otra parte, hemos visto que negarle cambio al ser nos llevaría a suponerlo substancia, lo que significaría transgredir la diferencia ontológica. En consecuencia, el ser cambia, pero cambia en los entes. Ahora bien, a partir de tal frase podría decirse tanto que el ser cambia como que no lo hace: *cambia* porque los entes cambian, cambia porque necesariamente es el ser lo que determina el cambio en todo aquello que es; pero también es cierto que el ser *no cambia* porque son los entes los que cambian, y el ser en ningún caso es ente. Si pudiera decirse con seguridad que el ser cambia, entonces en un cambio de época como el del paso del pensar científico al pensar meditativo no habría nada que permaneciera y, por lo tanto, se trataría de cuestiones por entero distintas. La “y” de “ciencia y meditación”, en consecuencia, no uniría algo verdaderamente uno, sino que sólo podría expresar la

---

<sup>37</sup> “Apuntes acerca del pensar de Heidegger”, ed. cit.; p. 48.

conjunción necesaria para pensar la separación. Pero si el ser no cambia la situación sería diferente, pues ciencia y meditación se verían unidas bajo el manto del ser, del mismo ser, de modo tal que una “y” entre ciencia y meditación simplemente expresaría una unión real. Sin embargo, ni el primero ni el segundo de los casos parece convencernos por completo. Digámoslo de nuevo: el ser cambia porque los entes *cambian*, y no cambia porque *los entes cambian*. En consecuencia, la ciencia y la meditación son cuestiones por entero distintas y son dos modalidades de lo mismo.

¿Y qué hay del principio de no contradicción, ese principio al que rara vez resulta necesario recurrir expresamente, puesto que se lo supone constantemente? ¿Cómo pueden ciencia y meditación ser cosas distintas y a la vez lo mismo? ¿Cómo puede el ser cambiar y no cambiar? ¿Qué pasó con la mínima cuota de cordura necesaria para entendernos? Pues bien, antes de desesperar por completo sería conveniente contestar a esta última pregunta, recordando que lo que ha pasado con la cordura es lo siguiente: la cordura fue interrogada acerca de si la “y” de “ciencia y meditación” reflejaba una unión real o si sólo permitía la consideración conjunta de cuestiones por entero distintas. Ante tal disyuntiva, la cordura comprendió que dicho asunto remitía al problema del cambio o no cambio del ser. Intentando resolver dicho asunto, encontró sólo dos posibilidades que eludían la transgresión de la diferencia ontológica (provocada por concebir al ser como substancia). La primera: que el ser cambiara absolutamente, es decir, se volviera otro. La segunda: que el ser cambiara y no cambiara a la vez. Examinando la primera posibilidad, la cordura pensó en lo ente como “lo otro” que el ser y se convenció de que eso conducía a la desaparición del ser y, en consecuencia, a la desaparición de todo ente. No quedaba *nada* o, lo que es lo mismo, la *nada* se revelaba como lo único posible *otro* que el ser. Por eso rechazó tal posibilidad y optó por la segunda. Como sabía que no había *nada* más, se aferró a ella y prefirió perderse a sí misma antes que rechazar esta última posibilidad y tener que quedarse sin nada (o *con nada*, que parece peor). Así es como se quiso suicidar la cordura, y con ella el tan prestigiado principio de no contradicción.

Pero la cordura, como cordura que es, ha recapacitado. Ahora piensa que sería discordante con su propia esencia de cordura optar por acabar con el principio de no contradicción. Que el ser cambie y no cambie no es algo que la sana cordura pueda admitir. Habrá que seguir pensando el problema, entonces, pero lejos tanto de las posibilidades que

transgredían la diferencia ontológica como de la que transgredía el principio de no contradicción. Ahí se queda la cordura por ahora, entonces, parada en lo único que le ofrece una posibilidad para el cambio del ser a lo otro que el ser: la *nada*.

Sería demasiado malvado de nuestra parte dejar a la cordura en tan incómoda posición, mientras nosotros damos por terminado este capítulo y decidimos descansar un rato. Además, sin ella difícilmente podríamos iniciar el segundo capítulo que nos hemos propuesto hacer. Por eso es que mejor hacemos que la cordura desande lo recorrido y que deje en suspenso por un momento (al menos por el tiempo que la necesitemos para el segundo capítulo) el problema del cambio o no cambio del ser, el problema de la “y” de “ciencia y meditación”.

**CAPÍTULO SEGUNDO:**  
**“EL FINAL DE LA FILOSOFÍA Y LA TAREA DEL PENSAR”.**

De lo que se trata ahora es de la lectura de la conferencia de Heidegger “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, texto en el cual, al igual que en “Ciencia y meditación”, se habla, por una parte, del pensamiento que ha venido dominando al hombre desde hace mucho hasta extremarse en la época presente y, por otra parte, de un pensamiento que se vislumbra distinto y necesario en el futuro. Dilucidar qué tan distinto sea este nuevo pensar seguramente será una cuestión tan compleja como el intento por comprender el sentido de la “y” de “ciencia y meditación”. Pero no por eso vamos a renunciar de antemano a la lectura de “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. No buscamos eficiencia, por lo cual no estamos obligados a rechazar lo que parece comportar dificultades insolubles; tampoco tenemos apuro por llegar al “resultado” (resultado que ni siquiera pretendemos), así es que no tenemos problema alguno en examinar un segundo texto en el que Heidegger nos habla nuevamente, aunque no de manera expresa, de algo así como dos épocas de la historia del ser: la filosofía, que ha llegado a su estadio final, y el pensar, que constituye la tarea del presente y futuro.

**Lectura del texto.**

**1. Final de la filosofía.**

Es claro que el solo título de la conferencia a la que nos vamos a referir aquí nos dice ya bastante sobre aquello de lo que se trata: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. Cuando menos parece preocupante, por no decir definitivamente grave, que alguien a quien suponemos filósofo declare precisamente que ha llegado el final de la filosofía. Lo primero que habrá que dilucidar será, por tanto, qué es lo que entiende Heidegger aquí por filosofía, a partir de lo cual podremos comprender ante qué final nos encontramos.

“Filosofía quiere decir metafísica” declara Heidegger al comienzo de la conferencia.<sup>38</sup> Esto acota un poco la amplitud que le suponíamos al término “filosofía”. Se trataría de un período de lo que conocemos como historia de la filosofía, que al parecer abarca un lapso parecido al que Nietzsche propone para similares efectos. Éste entiende como metafísica toda la enorme época que va desde el término de la concepción trágica de la vida, propia del mundo griego previo a la aparición de Sócrates, hasta el descubrimiento de la muerte de dios, que correspondería a la aparición del propio Nietzsche. Dicho de otro modo, se trata del período del platonismo, en el cual se piensa el mundo natural como fundado por un mundo suprasensible dador de sentido. Desde luego que en el caso de Heidegger no se trata exactamente de lo mismo – una importante diferencia estriba en el hecho de que Heidegger incluye al propio Nietzsche dentro de la metafísica<sup>39</sup> –, pero tampoco es posible negar las similitudes que al respecto hay entre ambos pensadores. Es cierto que en Nietzsche el encerrar esa inmensa época de la historia humana en un mismo todo, concibiéndola como *lo mismo* - como metafísica -, resulta ser una denuncia, un desenmascaramiento, dirigido principalmente a atacar las consideraciones éticas imperantes en el cristianismo; en tanto que Heidegger parece verse más libre de una necesidad de denuncia o ataque, parece simplemente querer decir aquello que se le muestra, evitando hacer valoraciones al respecto. Pero, aunque para Nietzsche sea despreciable y propio de voluntades débiles, mientras que para Heidegger nada más *sea*, se trata de un fenómeno muy similar, puesto que en ambos casos la metafísica se entiende como un pensamiento que explica y le da sentido al mundo a partir de un fundamento que se encuentra en otro nivel de realidad. En todo caso, Heidegger no acota ese fundamento al ámbito de los valores, sino que lo comprende como el fondo desde el cual los entes son lo que son y

---

<sup>38</sup> “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, traducción de Andrés Sánchez Pascual, en “Kierkegaard vivo”, Alianza Editorial, Madrid, 1980; p. 131.

<sup>39</sup> Así lo señala Heidegger en “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’ ”: “en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posibilidad esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ella” (“La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’ ”, en “Caminos de bosque”, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, 1995; p.190). Que con Nietzsche culmine la metafísica no significa, en ningún caso, que él quede fuera; por el contrario, Nietzsche sería justamente el último de los metafísicos: “El propio Nietzsche interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental, concretamente como surgimiento y despliegue del nihilismo”. (Ibid., p. 191).

como lo son. ¿Y desde dónde puede venirles dado el “son” a los entes, sino desde el mismísimo ser? Pues bien, es justamente la identificación entre ser y fundamento lo que ha caracterizado al pensamiento metafísico. Así lo declara Heidegger cuando afirma que “el rasgo distintivo del pensar metafísico, del pensar que sondea el ente hasta su fondo, consiste en que tal pensar, que parte de lo que está presente, lo representa [*vorsetllt*] en su estado de presencia y así lo expone, a partir de su fundamento, como estando bien fundado”<sup>40</sup>. Hemos de suponer que eso “que está presente” es siempre ya el ente, se trate del ente concebido como totalidad – es decir, de *todo* ente – o de un sector de entes, como es lo que ocurre con las ciencias, cada una de las cuales se aboca sólo a un ámbito de lo que es. Pues bien, el pensar metafísico no se conforma con la presencia de los entes, no se resigna a una mera actitud de receptividad frente al estado de presencia de lo presente; necesita, por su parte, *hacer* algo también: como se trata de algo que intente mostrar lo que se presenta y no de una mera invención que no tenga nada que ver con *lo real*<sup>41</sup>, el pensar metafísico decide *representar* el estado de presencia del ente. Representar<sup>42</sup>, en el más estricto sentido del término, no quiere decir otra cosa que repetir la presentación; en este caso, se trata de un intento del pensamiento por repetir lo que se da de suyo en todo ente: su presentarse. Hablamos aquí de “intento” del pensamiento porque no hay nada que pueda asegurarnos que la repetición será idéntica a la presentación primera, ya que no es el propio ente el que se vuelve a presentar, sino el pensamiento el que vuelve a presentar lo que ya se ha presentado por sí mismo. Parece una ociosa y gratuita tarea, por cierto, pues ¿qué sentido puede tener esa repetición, cuál es el objetivo que se persigue en esta operación en

---

<sup>40</sup> “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, traducción de Sánchez Pascual, en “Kierkegaard vivo”, ed. cit.; p. 132.

<sup>41</sup> El pensar metafísico parece tener tanto que ver con “lo real” como la ciencia, entendiendo “lo real” como ha sido expuesto en “Ciencia y meditación” (en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit., pp. 154 ss.) Véase supra, pp. 13 ss.

<sup>42</sup> La palabra alemana es “vorstellen”. “Representar” es la traducción que escoge tanto José Luis Molinuevo (en “¿Qué es filosofía?”, Ed. Narcea, Madrid, 1979; p. 98) como Andrés Sánchez Pascual, quien traduce del francés de J. Beaufret y F. Fedier (en “Kierkegaard vivo”, ed. cit.; p. 132). Nos referiremos aquí al término castellano, pues en lo que nos interesa no parece muy distinto el “re-presentar” del “vor-stellen”, por cuanto en ambos casos se trata de una acción que consiste en poner enfrente o hacer evidente algo que ya estaba presente de algún modo. *Volver a presentar* o *poner delante* algo es, en este caso, insistir en ese algo y reubicarlo en un sitio en que sea visible a todos.

que es tan difícil acertar? Se trata, podrán respondernos, nada menos que de la siempre tan valorada búsqueda de la verdad (entendida no como comprende Heidegger la *Alētheia*, sino como *adecuación*, adecuación entre la presentación y la representación). Pero, podemos insistir, ¿tiene algún sentido la persecución desesperada de la adecuación entre el estado de presencia del ente y nuestra representación de dicho estado? ¿No basta con la mera presencia que comporta el ente, no basta con la única adecuación perfecta posible, a saber: la adecuación de la presencia consigo misma? ¿No resulta un sinsentido la búsqueda de algo otro, distinto de esa presencia, que por no estar (si estuviera, estaría presente, pertenecería al círculo de la presencia, no sería otro) debe ser producido por nuestra actividad intelectual; no resulta un sinsentido toda esa operación, si el paso siguiente a la producción de la representación será la infructuosa búsqueda de la adecuación entre presentación y representación? En definitiva, ¿puede haber un trabajo más absurdo que el de crear algo distinto de lo que se nos da, para después buscar una adecuación entre ambos que no consistirá sino en un desesperado intento por anular esa distinción? Pero no, la metafísica no ha trabajado en vano, la metafísica no es un absurdo. Ella ha logrado, justamente con su labor de representar lo que está presente, mostrar el estado de presencia como *fundamento* [*Grund*], lo que ha significado nada menos que otorgarle una explicación al mundo. Debemos reconocer que la representación puede ser más o menos acertada, puede adecuarse más o menos a la realidad, pero para la metafísica ha valido la pena correr el riesgo del margen de error posible a cambio de una explicación, un fundamento, un sentido para la simple presencia del ente. Ese único nivel de realidad que nos ofrece el ente con su mera presencia al parecer ha resultado insuficiente para el hombre metafísico, que no encuentra tranquilidad sino en el otro nivel, ése que arranca del mismo estado de presencia que se nos da, pero que gracias a la metafísica aparece ahora como *Grund*.<sup>43</sup>

Considerada la metafísica como el pensamiento que expone lo presente desde un fundamento, que entiende el ser del ente como *Grund*, podemos ahora abocarnos a la consideración de su final. ¿Qué significa que la metafísica haya llegado a su fin? La ligazón que establece Heidegger entre los términos alemanes *Ende* [final] y *Ort* [lugar] le da pie

---

<sup>43</sup> Esta imperiosa necesidad de fundamento que tiene la metafísica queda claramente expresada en la “proposición del fundamento”: “La proposición del fundamento reza: Nihil est sine ratione. Se traduce: nada es sin fundamento.” (Conferencia “La proposición del fundamento”, ed. cit.; p. 183).

para señalar que “el final de la filosofía es el lugar – el lugar en que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema”<sup>44</sup>. Ahora bien, ¿qué es lo que nos indica que la filosofía se ha reconcentrado en un lugar? No queremos aquí buscar explicaciones que provengan desde fuera de lo que por sí mismo se muestra, no queremos elaborar “teorías” al respecto. Por lo pronto, la sola identificación de la filosofía como metafísica, como algo que “es, de arriba a abajo, platonismo”<sup>45</sup>, significa la reunión en un mismo sitio de lo que antes aparecía como disperso, reunión que homogeneiza cada una de las apariciones de la metafísica, justamente por el hecho de considerarlas a todas como una sola cosa: metafísica. Si todo el pensamiento a partir de Platón es *lo mismo*<sup>46</sup>, entonces todo él alcanza a ser abarcado con la mirada, mirada que es capaz de abarcarlo sólo porque encuentra los límites de lo que mira, límites que no podría haber si no se tratara de un lugar determinado. En otras palabras, es imprescindible que la metafísica misma se haya concentrado completa en un lugar delimitado para que Heidegger (y nosotros con él, en la medida en que vemos lo que su decir nos muestra) haya podido verla entera como tal. El acabamiento de la filosofía no se explica, en consecuencia, sino por la comprensión de lo que ella ha sido: metafísica, platonismo.

Pero Heidegger declara que la filosofía se ha reconcentrado “en su posibilidad más extrema”. ¿Cuál es esa posibilidad más extrema? Desde el comienzo de la filosofía no ha habido sólo preocupación por el ente en su totalidad. El *Grund* de que hablábamos recién corresponde, por cierto, a la comprensión del ser del ente que tiene la metafísica, pero no siempre se trata del ser de todo ente, sino muchas veces del ser de una región determinada de ellos. Son las ciencias las que se han abocado al estudio de las distintas regiones de entes, disciplinas que, gracias justamente a esa delimitación de su objeto de estudio, han alcanzado un prestigio del que no goza la filosofía. Esa clara delimitación del sector de la realidad del cual se ha de preocupar cada una de las ciencias es lo que les ha dado pie a

---

<sup>44</sup> “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, traducción de Sánchez Pascual, en “Kierkegaard vivo”, ed. cit.; p. 132.

<sup>45</sup> Ibid.; p. 133.

<sup>46</sup> Conviene aquí hacer notar que el hecho de que toda la metafísica sea *lo mismo* no significa que al interior de ella todo sea *igual*, idéntico. En eso queremos seguir al propio Heidegger, cuando dice: “lo mismo no es lo igual. En lo igual desaparece la disparidad. En lo mismo aparece la disparidad.” (“La constitución onto-teológica de la metafísica”, ed. cit.; p. 105).

éstas para “avanzar”. Avanzar ha significado aquí no sólo el desarrollo de sistemas de representaciones de la realidad, sino también, y principalmente, el desarrollo de la técnica. Es, por cierto, un tema largo de tratar – y no es nuestra intención extendernos aquí sobre él – el de cómo la esencia de la técnica ha llegado a imperar en el desarrollo de las ciencias, pues se trata de revertir la noción común que supone que la técnica sería posterior a la ciencia por no consistir más que en su aplicación. En su intento por caracterizar la época actual, Heidegger señala que “la ciencia natural moderna se funda en el desarrollo de la esencia de la técnica moderna y no al revés”<sup>47</sup>. El veloz desarrollo de ciencias y técnica no significa en ningún caso que las ciencias o la técnica se hayan desligado de la filosofía, puesto que ésta, por haberles dado origen, no dejará jamás de estar presente en ellas. Sin embargo, el desarrollo de las ciencias ha llevado consigo una cierta emancipación de éstas respecto de la filosofía. En efecto, las regiones de entes cada vez se han parcelado más y delimitado con mayor precisión, lo que queda puesto de manifiesto en el fenómeno de la especialización creciente de la que no se libra ninguna de las ciencias.<sup>48</sup> Esta especialización es lo que asegura la eficiencia tanto en el ámbito cognoscitivo como en el de la técnica, pero al mismo tiempo es lo que constituye el alejamiento de la filosofía, pues ella fue concebida desde sus comienzos como un saber que atiende no a lo particular, sino a lo universal.<sup>49</sup> El avance de las ciencias se ha producido gracias a las delimitaciones de los

---

<sup>47</sup> Entrevista de R. Wisser a Heidegger: “Martin Heidegger dialoga”, en “De la experiencia del pensar y otros escritos afines”, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Departamento de Filosofía, Publicaciones Especiales, n° 26, 1983, traducción de Rafael A. Herra; p. 85.

<sup>48</sup> Respecto de la especialización en las ciencias, señalaba Heidegger en “Ciencia y meditación”: “La exploración de un ámbito de objetos tiene, en el curso de su trabajo, que entrar en la índole, en cada caso particular, de los objetos del caso. Tal entrar en lo particular convierte el proceder de la ciencia compartimentada en investigación especial. Por eso, la especialización no es, de ninguna manera, ciega especialización y, menos aún, signo decadente de la ciencia moderna. La especialización tampoco es una desgracia que habría que evitar. Es una consecuencia necesaria y positiva de la esencia de la ciencia moderna”. (“Ciencia y meditación”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit.; p. 166).

<sup>49</sup> Seguramente el mejor ejemplo de esta concepción de la filosofía está en Aristóteles, quien, refiriéndose a la *sofi/a*, afirma: “Pensamos, en primer lugar, que el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular.” (“Metafísica de Aristóteles”, libro I, 982<sup>a</sup>7; ed. cit.; p. 11). “Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente

campos de objetos, cuestión que les proporciona la seguridad de saber con qué están trabajando, de qué están hablando, qué es lo que están haciendo. La filosofía, en cambio, que nunca ha sabido con exactitud frente a qué se halla, que se obnubila frente a la inmensidad de la consideración del ente en cuanto ente (y no en cuanto ente móvil, o ente vivo, por ejemplo, que sería algo un poco más asible), difícilmente logra “avanzar”, pues resulta necesario para tal efecto un punto de partida determinado del que carece.

Pero, por otro lado, no se puede negar que es la propia filosofía la que ha dado origen a las ciencias y que, por lo tanto, el desarrollo de éstas no es distinto del desarrollo de aquélla. Es por eso que Heidegger puede afirmar que el desarrollo de las ciencias, que ha desembocado en su emancipación de la filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia, es un fenómeno que pertenece al acabamiento de la filosofía.<sup>50</sup> Pues bien, esta emancipación ha alcanzado un nivel lo suficientemente alto como para que sea lícito decir que se trata de su posibilidad más extrema, de su posibilidad última. Es cuando las manifestaciones de la metafísica han terminado por desplegarse como ciencias tecnificadas, que la metafísica se acaba. Su descomposición en dichas ciencias, que significa el imperio de la técnica en la civilización mundial, es el fenómeno que se produce en la época presente y que autoriza a Heidegger no sólo a dar por cierta la concentración del todo de la historia de la metafísica en un solo lugar, sino también a pensar, frente a esta posibilidad *última* que ha identificado, una posibilidad *primera*. Se pregunta, apuntando ya a un terreno ajeno a la metafísica y las ciencias, si “hay para el pensar una posibilidad primera, de la que, ciertamente, debía partir el pensar filosófico, pero de la cual no estaba, sin embargo, como filosofía, en condiciones de hacer el ensayo y de intentar la empresa”<sup>51</sup>. La segunda parte de la conferencia de Heidegger que aquí estamos siguiendo consiste en un intento por explicar cómo es que sí existe esa posibilidad. Se trata del tema planteado por la segunda parte del título que este texto lleva, a saber: la tarea del pensar.

---

en cuanto ente, sino que, habiendo separado una parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas.” (Ibid., libro IV, 1003<sup>a</sup>20; ed. cit.; p. 150).

<sup>50</sup> “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, traducción de Sánchez Pascual, ed. cit.; p. 133.

<sup>51</sup> Ibid., p. 135.

## 2. Tarea del pensar.

Lo primero que habría que preguntarse respecto de una posible “tarea del pensar” es si cabe hablar de algún pensamiento que no sea metafísica. En su intento por librarse del platonismo, Nietzsche propuso su inversión. A juicio de Heidegger, con ello no logró librarse de él, sino que cumplió justamente con la última posibilidad del platonismo. Pues bien, si incluso la inversión de la metafísica, el rechazo más visceral que podía hacerse de ella, la condena más encarnizada que podía ella recibir, sigue siendo metafísica, entonces ¿habrá algún modo de zafarse de ella? Es muy probable que esta pregunta simplemente esté mal planteada, puesto que si algún pensamiento ha de surgir del intento por zafarse de la metafísica inevitablemente será un pensamiento dirigido desde su origen por ella; se tratará del resultado del rechazo, por lo cual lo rechazado se constituirá justamente en lo que fundará dicho pensamiento. Heidegger no parece intentar zafarse de la metafísica, ya que en ningún momento presenta el final de ésta como un logro propio ni menos aún la instauración de un nuevo modo de pensamiento como obra suya. Lejos de ello, Heidegger simplemente *muestra* lo que ve<sup>52</sup>: la filosofía se ha acabado porque es ella la que se ha concentrado en un lugar en que se revela completa como lo mismo: metafísica. Del mismo modo, el nuevo pensar aparece él mismo como una posibilidad distinta; distinta no porque rechace las filosofías anteriores, sino porque simplemente resulta ser otra cosa que ellas. No hay rechazo a la metafísica, sino sólo distancia respecto de ella, una distancia en la cual no hay implicado juicio de valor alguno.

Sin embargo, Heidegger encuentra en la propia metafísica algo que, aunque encubierto, aparece ahora, en el momento en que ésta ha llegado a su final. Dentro de la misma metafísica ello no habría sido posible, pero mirándola ya desde fuera, teniéndola ya reunida en un lugar delimitado, puede descubrirse en su interior algo distinto, que, aunque

---

<sup>52</sup> El solo hecho de que algo pueda ser mostrado - y no tenga necesidad de ser de-mostrado - es para Heidegger un rasgo distintivo del nuevo pensar: “Este simple mostrar es un rasgo fundamental del pensar, el camino hacia lo que, desde antaño y siempre, *da* que pensar al hombre. Todo se puede demostrar, demostrar en el sentido de deducir de unos supuestos apropiados. Pero, mostrar, franquear la llegada por un indicar, se puede, solamente, respecto de poco, y respecto de ese poco, además, raramente.” (“¿A qué se llama pensar?”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit.; p. 259).

aparezca justamente como encubierto, *aparece* al fin y al cabo. Luego de hacer una breve revisión de las filosofías de Descartes - con su *ego cogito* como *subjectum* -, de Hegel - donde la dialéctica especulativa, el método, se revela como *die Sache selbst* [la cosa misma, el asunto mismo] de la filosofía - y de Husserl - con quien la *Sache* aparece como subjetividad absoluta -, Heidegger declara que siempre hay algo encubierto que, no habiendo sido tematizado por la filosofía, ha quedado reservado para el nuevo pensar: “allí donde la filosofía ha llevado su asunto propio al saber absoluto y a la verdad última, precisamente allí se mantiene acaso tanto más encubierto algo distinto, y algo tal que pensarlo no puede pertenecer ya a la actividad propia de la filosofía.”<sup>53</sup>

¿Pero cómo es que algo encubierto puede *aparecer*? Pues bien, para Heidegger el encubrimiento no es en absoluto algo que impida pensar aquello que se halla encubierto. Es más, incluso puede decirse que una propiedad de aquello digno de ser pensado es que jamás se muestra plenamente, como en el caso de las ciencias, sino que aparece a la vez que se oculta, se hace presente a la vez que se retrae. “Lo que hay que pensar se aparta del hombre. Se sustrae a él absteniéndosele. Pero, lo abstenido [das Vorenthaltene] está siempre ya tenido [vorgehalten: presentado] ante nosotros. Lo que se sustrae en el modo de lo que se abstiene, no desaparece [...] Lo que se retrae puede importar al hombre más esencialmente, e interpelarlo más íntimamente que cualquier [cosa] presente que a él afecte y atañe.”<sup>54</sup> Es cierto que el modo más corriente que tenemos de considerar algo presente está dado por la presencia de los objetos materiales, presencia que podemos constatar a través de los sentidos. Un vaso, por ejemplo, está presente porque podemos verlo. Pero no es el único caso de la presencia. Las cosas no se nos hacen presentes solamente de ese modo, pues podemos ver mucho más que lo que se nos muestra simplemente ante los ojos (ya desde Platón ha quedado claro que es posible *ver* algo más que lo meramente sensible). En efecto, no sólo somos capaces de identificar un vaso presente, sino también un estado de ánimo presente, una época presente e incluso una carencia o una ausencia presente. Basta

---

<sup>53</sup> “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, traducción de Sánchez Pascual, ed. cit.; p. 141.

Vale la pena notar la semejanza que hay entre “lo que se mantiene encubierto” al interior de la filosofía - entendida como metafísica - y que no puede ser abordado por la filosofía misma, y “lo inabarcable” que permanece en las ciencias sin poder ser pensado por las propias ciencias. (Véase *supra*, pp. 22 ss.).

<sup>54</sup> “¿A qué se llama pensar?”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit.; p. 259. Véase *supra*, p. 25.

que detectemos algo como siendo ese algo, para que nos resulte imposible negar su presencia, para que inevitablemente tengamos que reconocer que *está* de algún modo. Por eso es que incluso lo que se retrae puede presentarse: se presenta justamente como algo que se retrae, se muestra como algo que se aleja; el alejarse constituye precisamente su modo de *aparecer*.

Hemos admitido que lo encubierto también tiene un modo de presencia y que, por lo tanto, es perfectamente posible que ése sea el modo de aparecer de lo que debe ser pensado. Ahora bien, ¿qué es lo que ha permanecido encubierto a lo largo de la historia de la metafísica? Se trata de dirigir la atención hacia aquello sin lo cual no hubiera sido posible ninguna de las filosofías que se han sucedido, aquello que se ha encontrado siempre presente, pero que sólo desde fuera de los límites de la metafísica podemos *ver* propiamente. La metafísica ha aparecido bajo diversas versiones, todas las cuales se han dejado ver justamente en la medida en que aparecen. Este aparecer es siempre una especie de entrar en escena, donde la apertura del telón y los focos de iluminación permiten que lo que se encuentra en medio del escenario se presente, se muestre, se exponga. La metafísica ha aparecido siempre así, iluminada. Pero bajo la claridad yace otro presupuesto: el lugar iluminado. Hemos hablado aquí de algo así como un escenario *donde* aparece lo que es iluminado. Tal vez ha resultado nefasta la analogía, pues cuando nos imaginamos un escenario no podemos dejar de imaginar el teatro entero, las butacas, la entrada, la calle, la ciudad; en fin, todo lo que no se halla en la escena misma. Pero en el caso del lugar sobre el que Heidegger llama la atención no resulta tan fácil imaginar lo que lo rodea. Se trata aquí de un lugar enteramente abierto, de un territorio completamente libre. “Llamamos a esta apertura, que hace posible el que algo aparezca y se muestre, *die Lichtung*.”<sup>55</sup> *Die Lichtung* nombra al lugar despejado, al “claro del bosque”; se trata de aquel sitio que, en medio de la espesura del bosque, se encuentra libre de árboles, es aquel espacio donde puede entrar la luz. La luz sólo puede entrar allí donde ya hay algo previo, a saber: un lugar. Lo libre y abierto no puede sino ser previo a lo claro o iluminado, pues la iluminación presupone siempre y necesariamente un *donde* para que pueda ser tal. Pues bien, ese *donde* es la *Lichtung*.

---

<sup>55</sup> “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, traducción de José Luis Molinuevo, Ed. Narcea, Madrid, 1979; p. 109.

La *Lichtung* es el lugar en el cual se presenta lo presente, por cierto, pero Heidegger se apresura en aclarar que no se trata tan sólo del lugar de la presencia, sino también del de la ausencia. Cómo pueda existir un lugar de la ausencia es una cuestión que, habiendo ya admitido la presencia de lo encubierto o de lo que se nos retrae, no debería resultarnos imposible de comprender. Podemos revertir la pregunta: ¿dónde puede darse la ausencia, si no es en un lugar, en un espacio libre y abierto a todo? Por cierto que la ausencia *aparece*, e incluso a veces, cuando sentimos fuertemente la ausencia de algo o de alguien, sucede que esa ausencia *está* mucho más vivamente que lo que *está*, por ejemplo, un vaso. ¿Pero qué significa que la ausencia *esté*? ¿Puede algo *estar* si no *está presente*? Y si dijéramos que sí, ¿no habríamos caído, acaso, patentemente en el absurdo al hablar de una “ausencia presente”? Pero no vayamos tan rápido, dejándonos guiar por la rígida lógica de la que se ha servido tanto la metafísica. Escuchemos el “absurdo” de boca del propio Heidegger: “Incluso lo que *está ausente* no puede estarlo más que desplegando una presencia en la libertad de lo abierto [*Lichtung*].”<sup>56</sup> Así, tal cual: lo *ausente* *está presente* en la *Lichtung*. Planteémoslo de otro modo: toda vez que podemos referirnos a la ausencia con sentido, toda vez que nombra algo la palabra ausencia o ausente, nos resulta imposible negarle un estar, estar que carecería por completo de sentido si no se encontrara ligado a un lugar. Siempre se *está* en alguna parte. Pues bien, si la ausencia *está*, *está* allí, en el único sitio en que tiene cabida todo lo que, de un modo u otro, aparece.

Si bien lo ausente, lo que se retrae, lo encubierto, pertenece a la *Lichtung* por el solo hecho de aparecer – sea como lo lisa y llanamente presente, sea como lo ausente, como lo que se retrae, como lo encubierto, o como quiera que se aparezca -, la admisión de estos extraños modos de aparecer hace que la comprensión de la misma *Lichtung* se vaya aclarando (u obscureciendo, pues no todo es luz... o tal vez se aclare en la misma medida en que se va obscureciendo) en el sentido del ocultamiento. Es a este respecto que Heidegger remite a Parménides, en un intento por asimilar la *Lichtung* a la  $\Lambda\lambda\eta/\alpha\epsilon\iota\alpha$  de este pensador anterior a la metafísica. Pero  $\Lambda\lambda\eta/\alpha\epsilon\iota\alpha$  no significa ocultamiento, sino “no-ocultamiento” (en la traducción de Molinuevo) o “no encubrimiento” (en la traducción de Sánchez Pascual). Este “no encubrimiento” equivaldría al claro de lo abierto (*die Lichtung*). Respecto de la noción de Parménides, Heidegger afirma: “nombra la paz de lo espacioso,

---

<sup>56</sup> “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, traducción de Sánchez Pascual, ed. cit.; p. 144.

que reconcentra en sí mismo aquello que, después, proporciona el estado de hallarse fuera de todo encubrimiento. Es el claro de lo abierto. [...] Debemos pensar la A) lh/qeia, el estado de no encubrimiento, como lo abierto mismo del claro, que permite al ser y al pensar advenir a su presencia.”<sup>57</sup> Parece no haber problema en admitir esta suerte de identificación entre A) lh/qeia y *Lichtung*, pero estamos ahora frente a un nuevo planteamiento: de acuerdo a estas últimas palabras del texto de Heidegger que hemos transcrito, el ser y el pensar se harían presentes *en* la *Lichtung* o A) lh/qeia. Esto parece querer confirmarnos lo que hasta el momento no era más que una sospecha: posiblemente la *Lichtung* sea más amplia que el ser, puesto que lo abarca, lo comprende. Sabíamos que todo necesita un espacio libre donde aparecer, ahora vemos que incluso el mismísimo ser. También el pensar, por cierto, pues si se trata de un auténtico pensar no puede menos que corresponder [*entsprechen*] al ser. Pero dejemos este problema pendiente por el momento, a fin de continuar con el hilo del texto.

Un poco más arriba dijimos que la identificación entre la *Lichtung* y la A) lh/qeia de Parménides se enmarcaba en un intento de Heidegger por conducirnos, en nuestra comprensión de este “lo abierto-sin-encubrimiento”, en la dirección del encubrimiento. Se trata ahora no sólo de dilucidar si *Lichtung* y A) lh/qeia son lo mismo, sino también de pensar la propia A) lh/qeia. La advertencia de Heidegger a este respecto es clara: “Con la A) lh/qeia lo abierto está bien nombrado, pero no es pensado como tal.”<sup>58</sup> Pensar la A) lh/qeia es, entonces, algo que ya está fuera de la filosofía (entendida como metafísica); es, por lo tanto, parte de la mismísima “tarea del pensar”. Heidegger, en su intento por guiarnos en el camino del nuevo pensamiento, sugiere que el modo de pensar la A) lh/qeia sea desde la Lh/qh. Puesto que lo que sea propiamente la A) lh/qeia permanece encubierto, y dado que lo encubierto es a la vez lo digno de ser pensado, parece legítimo intentar comprender la A) lh/qeia a partir de lo que se encuentra en su interior (su “corazón”, según señala Heidegger): la Lh/qh. ¿Cómo? ¿Comprender el mismísimo no-encubrimiento como encubrimiento? ¿Se trata de *comprender* eso? Suena descabellado, es cierto, pero no olvidemos que la mayoría de las

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 146.

<sup>58</sup> “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, ed. cit.; p. 148.

veces nuestro patrón para establecer la separación entre lo descabellado y lo razonable se halla dentro de la metafísica. Sin embargo, hemos admitido que, a su vez, la metafísica se encuentra dentro de un espacio mucho mayor, donde le ha sido posible salir a la presencia. ¿Por qué juzgar, entonces, con criterios metafísicos – restringidos, en consecuencia – lo que se halla en el claro de lo abierto, claro que siempre será mucho más amplio que lo que está encerrado dentro de los límites de la metafísica? ¿Qué sabe la metafísica de aquello que la contiene? ¿No estamos aún dentro de ella cuando catalogamos de descabellada la posibilidad de que la  $Lh/qh$  pertenezca a la  $A)lh/qeia$  como su mismísimo corazón? Si la  $Alh/qeia$  es el *no-ocultamiento*<sup>59</sup>, resulta difícil pensar que se pudiera librar de estar regida desde siempre por el *ocultamiento*. Pero tampoco parece posible que la  $A)lh/qeia$ , al ser concebida como  $Lh/qh$ , simplemente deje de ser  $A)lh/qeia$ ; del mismo modo que la ausencia no deja de ser ausencia por tener un modo de presencia en la *Lichtung*. Si algo puede ocultarse a la vez que mostrarse, sin que una situación anule a la otra, con mayor razón ha de ser posible que el propio no-ocultamiento pueda ser a la vez ocultamiento. “Si así fuera, entonces la *Lichtung*, lo abierto en su claro, no sería sólo la abertura de un mundo de la presencia, sino el claro del encubrimiento de la presencia [...] Si así fuera, entonces sólo con esta pregunta [que pregunta si es de la  $Lh/qh$  de donde procede la  $A)lh/qeia$ ] estaríamos en un camino que conduce a la tarea del pensar, cuando la filosofía está al final de su carrera.”<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Descartamos aquí la tradicional traducción de  $A)lh/qeia$  por verdad - en el sentido de adecuación - y acatamos la traducción heideggeriana [*Unverborgenheit*], pues lo que intentamos es atenernos a la comprensión que al respecto tiene Heidegger, quien señala: “en la medida en que se entiende la palabra “verdad” en el sentido corriente que tiene en la tradición, y que es la concordancia – concordancia manifestada ella misma a nivel del ente – del conocimiento con el ente, e incluso cuando la verdad es interpretada como la certeza del saber referente al ente, no está permitido hacer coincidir la  $A)lh/qeia$ , el estado de no-encubrimiento, tal como es traído por lo abierto, con el concepto de verdad.” (“El final de la filosofía y la tarea del pensar”, traducción de Sánchez Pascual, ed. cit., p. 147).

<sup>60</sup> Ibid., p. 150.

### **A propósito de la *Lichtung*.**

Tal vez es muchísimo lo que hay que pensar; tal vez es tanto lo que queda por ver, que la tarea del pensar resultará infinita. Puede que sean muchas las *cosas* que haya que ver; pero también puede que sea una sola y que haya que verla miles de veces, de distintos modos, adentrando la mirada cada vez más. Quizás todo lo que hay que pensar no sea más que la *Lichtung*... ¡Pero qué decimos: “no sea más que la *Lichtung*”, como si pudiera ser más! Hasta ahora, entendida como el lugar de la presencia y la ausencia, difícilmente nos parece posible imaginar algo más amplio que lo abierto de este claro que nos propone Heidegger. Pero lo cierto es que, si intentamos entender el claro como lo ilimitado, inevitablemente nos topamos con los problemas que siempre ha presentado lo infinito. A primera vista, parece que la *Lichtung* careciera por completo de límites, pues ¿cuánto cabe dentro de ella? Evidentemente todo, incluso lo que aparece evitando el aparecer. Sin embargo, no debemos olvidar que hemos llegado – o creemos haber llegado – a la comprensión de la *Lichtung* a partir de la metáfora del “claro del bosque”. Entendimos la *Lichtung* como el espacio libre en medio de la espesura de un bosque en cuyo interior no entra ni siquiera la luz. ¿Cómo se encuentra uno con la *Lichtung*? Se encuentra con ella y la reconoce como tal sólo habiendo andado antes por el bosque espeso, seguramente por esos caminitos del bosque que no parecen conducir a ninguna parte (los *Holzwege*). Como no conducen a ninguna parte, si caminando por ellos nos encontramos con un claro será siempre sólo casualidad. Un claro en el bosque es siempre un descubrimiento, una sorpresa, un acontecimiento, pero que tiene sentido sólo en referencia a todo el resto del bosque y a los caminos que nos llevaron a él. El claro del bosque remitirá siempre al bosque, será siempre claro *del bosque*.

¿Será que hemos caído en el error de entender demasiado literalmente algo que no era más que una metáfora? Para empezar, que sea o no metáfora es una cuestión ya de por sí problemática. Puede que lo sea, pero en todo caso las metáforas siempre lo son de algo que no es metáfora a su vez. ¿Y qué es lo que nos queda para comprender lo que nombra la palabra *Lichtung*, si hacemos abstracción de su alrededor? En definitiva, la cuestión termina siendo: ¿cómo comprender qué sea el claro, si hacemos abstracción del bosque? ¿Qué es un

claro sin un bosque? ¿No queda, acaso, un espacio vacío carente por completo de contornos? Pues bien, si sacamos el bosque de la imagen, sacamos los límites del espacio vacío. Nos encontramos, por tanto, ante una infinitud tan indeterminada como puede ser cualquier infinitud (y vaya uno a saber si puede hablarse de “cualquier” infinitud, como si hubiera muchas). Pues bien, ¿será eso la *Lichtung*: tan sólo un espacio infinitamente vacío?

Parece que no resulta legítimo hablar de un “infinitamente vacío” sin más. Sucede que la *Lichtung* no es todo lo que hay, sino que *contiene* todo lo que hay. Sí, se nos olvidaba un pequeño detalle: los entes, todo lo que es, todo lo que aparece en el claro; nuestro mundo, nada menos (incluyéndonos a nosotros mismos, desde luego). Todo eso se supone que está dentro de la *Lichtung*, por lo cual no tenemos derecho alguno a referirnos a ella como espacio infinitamente vacío. ¿Tal vez baste con “espacio infinito”? Tampoco es algo que resulte admisible de buenas a primeras, pues, si así fuera, cabría preguntarse a qué tanto afán de Heidegger en hacernos comprender el sitio de lo presente y lo ausente a partir de una noción tan sofisticada como la del claro de un bosque, de la cual evidentemente no queda nada si terminamos teniendo de ese lugar la misma noción que tradicionalmente se ha tenido del espacio.

Insistamos un poco más en lo difícil que resulta concebir la *Lichtung* sin la referencia a algo así como un bosque, pero esta vez hagámoslo ya no desde la perspectiva de la misma *Lichtung*, sino desde la de las *cosas* que aparecen dentro de ella. Se habla, en efecto, de aparecer, lo cual se entiende como una especie de repentino estar ahí. No se trata de un simple estar ahí, sino de un estar ahí *de repente*. Pues bien, ese *de repente* significa que la cosa que aparece no estaba antes ahí. ¿Qué nos impide, entonces, preguntarnos por el antes? La pregunta puede formularse a partir de la misma *Lichtung* concebida como espacio libre, es decir, desde la perspectiva del lugar, del *dónde*: ¿*dónde* estaba lo que aparece en la *Lichtung* antes de aparecer? Nuevamente la interrogante apunta a un fuera de la *Lichtung*, tal vez al bosque. Cuando hace un rato comparábamos la *Lichtung* con un escenario, sabíamos que había muchas diferencias entre ambas situaciones; la principal es, sin lugar a dudas, que en el caso del escenario hay un alrededor del que parece intentar carecer la *Lichtung*. Lo que sale a escena en el teatro estaba antes tras las bambalinas, y antes en un camarín, y antes caminando por una calle; lo que sale a escena en la *Lichtung*, en cambio, no sabemos dónde situarlo antes. Tal vez no sea necesario situarlo en algún lugar, podría

pensarse, pero tampoco parece tan descabellada la suposición de un espacio donde pueda yacer lo que aún no aparece, puesto que Heidegger ha mostrado la necesidad de que haya uno en el cual se produzca la aparición. Sin embargo, refutémonos nuevamente: ¿por qué debería haber un lugar distinto de la *Lichtung* donde cupiera lo que no aparece? ¿No estábamos de acuerdo en que la *Lichtung* era el lugar tanto de lo presente como de lo ausente, tanto de lo que está como de lo que no está, y, en consecuencia, tanto de lo que aparece como de lo que no? Aún podemos seguir jugando y alegar, como contrapartida, que admitir eso significaría admitir que en la *Lichtung* está tanto lo que está como lo que no está. Generalmente se acepta que llegar a una contradicción como ésta obliga a rechazar todo lo que ha llevado a semejante afirmación. Pues bien, ¿valdrá esto también para el nuevo pensar? Cuando le negamos todo sentido a una frase como “en la *Lichtung* está tanto lo que está como lo que no está”, ¿no será que el pensamiento metafísico y su lógica tradicional nos están jugando una mala pasada, no será que aún nos encontramos dentro de la metafísica? Posiblemente el esfuerzo por comprender la *Lichtung* pasa por admitir la posibilidad de unión entre lo presente y lo ausente, admitir la posibilidad de que lo que aparece aparezca retrayéndose, y hasta de que el no estar sea un modo del estar. Si la *Lichtung* lo abarca todo (incluso lo que no abarca), si el claro del bosque se extendió hasta devorar por completo el bosque, entonces estamos frente a una inmensidad al parecer insuperable.

Se trata de una inmensidad que la cordura no se siente capaz de soportar. Una inmensidad que contiene tanto lo que está como lo que no está no se encuentra dentro de las cosas que la cordura esté dispuesta a admitir. Por eso se detiene por un momento a respirar profundo antes de continuar el camino y aprovecha de preguntarse si el camino será verdaderamente camino. Aunque con serias sospechas de que no conduce a lugar alguno, decide avanzar otro poquito. Cuando uno anda por un camino que no conoce siempre tiene la esperanza de que después de la próxima curva llegue a alguna parte. Y bien, a la cordura le quedan aún fuerzas para caminar hasta la próxima curva. Parada sobre la posibilidad de que la *Lichtung* sea la inmensidad máxima pensable, se pone a andar de nuevo: ¿es que acaso la inmensidad de la *Lichtung* tampoco sería superada por el ser?

Ya en las primeras páginas de “Ser y tiempo” Heidegger es claro en señalar cuál ha sido el olvido en que se ha sumido la metafísica a lo largo de toda su historia: se ha

olvidado de la pregunta por el ser. El descubrimiento de dicho olvido pertenece a la constatación del final de la metafísica, y la necesidad de tal pregunta pone de manifiesto la llegada de una nueva época para el pensamiento. La pregunta que interroga por el ser es *la* pregunta que reclama hoy nuestra atención. Descubriendo la inmensidad del ser es que las ontologías regionales (pensamientos abocados por separado a distintos sectores de entes) se revelan como restringidas, como parciales, como insuficientes para la comprensión del todo en que nos encontramos. ¿Qué hay más amplio que el ser? ¿Puede nombrarse acaso algo que quede fuera de la esfera del ser, que escape a su dominio? En la medida en que de algo pueda decirse que es, en la medida en que algo sea ente (que, obviamente, es lo primero que una cosa puede ser), aquello se encuentra definitivamente obligado a pertenecer al ser. Desde luego que no sólo están dentro del ser los entes materiales, sino absolutamente todos los entes, incluidos nosotros, nuestro pensamiento y hasta la mismísima pregunta que interroga por el ser. Así lo asegura Heidegger: “El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de ser de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él – por el ser.”<sup>61</sup> Pues bien, siendo el ser lo más abarcador y haciéndose presente la necesidad de reiterar la pregunta que interroga por él, ¿no deberíamos suponer, entonces, que es el ser lo más digno de ser pensado en la época actual, lo que hay que meditar (*das zu Bedenkende*, en los términos de “¿A qué llama pensar?”<sup>62</sup>), que es el ser aquello a lo que debe abocarse el nuevo pensamiento?

Volvamos a la conferencia “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, donde, según hemos visto, lo que se propone como aquello a lo que ha de dirigir la atención el nuevo pensamiento es la *Lichtung* o *Alh/queia*. Ahora sólo basta que formulemos la pregunta que desde hace ya un buen rato se nos viene encima: ¿qué relación hay entre la *Lichtung* y el ser? A pesar de que el ser, como tal, no se ve que sea un tema expreso en “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, un par de veces Heidegger se refiere a la *Lichtung* como el “claro del ser”. Cómo deba comprenderse una expresión tal es una cuestión que probablemente le competa al nuevo pensamiento. Si el claro fuera claro del ser en el mismo sentido en que hablábamos de claro del bosque, entonces el ser se hallaría fuera del radio de

---

<sup>61</sup> “El Ser y el tiempo”, Introducción, capítulo I, parágrafo 2; traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1996; p. 17.

<sup>62</sup> “¿A qué se llama pensar?”, en “Filosofía, Ciencia y Técnica”, ed. cit.; p. 254.

la *Lichtung*, con lo cual nuevamente caeríamos en las dificultades a que más arriba hacíamos referencia, derivadas del problema de cómo sea posible concebir un *fuera* de la *Lichtung* habiendo admitido que ella es el lugar de todo lo que se presenta o ausenta. Sin embargo, también sería posible que la *Lichtung* fuera más amplia que el ser y que lo comprendiera, situación que no resulta un disparate si seguimos la línea de lo que un poco más arriba pensábamos: si en la *Lichtung* se encuentra tanto lo presente como lo ausente, tanto lo que aparece como lo que se retrae, tanto lo que está como lo que no está, entonces también se hallaría allí tanto lo que es como lo que no es, cuestión enteramente comprensible (“comprensible”... ¡a lo que hemos llegado!) si consideramos que el estar no es más que un modo acotado – en tiempo y lugar – del ser, por lo cual no puede concebirse sin él (además, vale la pena recordar que la distinción entre ser y estar es una peculiaridad del castellano, que no existe en la lengua de Heidegger). En la *Lichtung* tendría cabida, entonces, tanto lo que es como lo que no es, con lo cual el ser ocuparía sólo una *parte* del claro. ¿Será eso posible? ¿Será eso posible, si nos detenemos a considerar que la *Lichtung*, por muy amplia que sea, por muy enorme y omniabarcadora que sea, también *es*? Si la *Lichtung* es claro, *es*; si es lo abierto, *es*; si es lugar despejado para la presencia y ausencia, *es*. Si la *Lichtung* *es*, entonces es ella la que se hallaría dentro del ser, y no el ser dentro de ella. ¿Es que acaso queda alguna otra posibilidad, alternativa a que la *Lichtung* sea? ¿Es que podría ser *nada*?

Ante tal palabra, la cordura se detiene de súbito. No hace mucho le pasó que por andar por lugares desconocidos, a propósito de la lectura de “Ciencia y meditación”, estuvo por unos instantes suspendida en la nada. Nosotros la sacamos de allí, haciéndola devolverse rápidamente, para que nos acompañara en la lectura de “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. Pero ella no quiere llegar de nuevo a la nada. Por eso se detiene, decidida a encontrar una salida que *nada* tenga que ver con la nada, y vuelve a hojear el texto de Heidegger. Luego de un rato, se pone a caminar de nuevo:

Difícilmente podremos comprender la *Lichtung* si nos situamos porfiadamente en la disyuntiva “*Lichtung* dentro del ser” versus “ser dentro de la *Lichtung*”. Tanto la *Lichtung* como el ser son lo más abarcador que pueda imaginarse. ¿Entonces son lo mismo? No necesariamente. Vamos de a poco. La *Lichtung* nombra el espacio abierto donde cabe todo: lo presente y lo ausente. Eso significa que allí encuentran sitio todos los entes, incluidos los

que están y los que no están, los que simplemente son y los que son sin querer ser, retrayéndose. Pero de ahí no se deduce que deba encontrarse dentro de la *Lichtung* también el ser. Sabemos que una de las cuestiones que más importan en el pensamiento de Heidegger es la diferencia entre ser y entes, por lo cual si el espacio de la *Lichtung* contiene todo *lo que es*, eso no significa que contenga al *ser* propiamente tal. Pero el hecho de que el ser no se encuentre contenido por la *Lichtung* tampoco implica que la situación tenga que darse a la inversa, es decir, que tenga que ser la *Lichtung* la contenida por el ser. Es cierto que también de la *Lichtung* puede decirse que es, lo cual obligaría a pensarla como ente, pero no es menos cierto que el ser no *contiene* a los entes como una olla contiene papas o como un tren contiene pasajeros; tampoco como un género contiene individuos o especies. Dado que “la ‘universalidad’ del ser ‘sobrepasa’ toda universalidad genérica”<sup>63</sup>, carece de sentido pensar al ser como algo meramente *más grande* que los entes. No se trata de una cuestión de tamaño. El ser no *contiene* a los entes.

Ahora la cordura respira un poco más tranquila. Se vuelve a preguntar si acaso no podrían simplemente identificarse *Lichtung* y ser. Se vuelve a responder que no necesariamente. El ser nombra el verbo de los entes. La *Lichtung* nombra el espacio de los entes. Probablemente se trate de lo mismo, pero no es igual. Recordemos la distinción entre “mismo” e “igual”: “lo mismo no es lo igual. En lo igual desaparece la disparidad. En lo mismo aparece la disparidad.”<sup>64</sup> Posiblemente *Lichtung* y ser correspondan a lo mismo en tanto que en ambos casos se trata de lo que debe ser pensado, de lo que pertenece a la tarea del pensar. Es cierto que desde “Ser y tiempo” ha quedado establecido por Heidegger que lo que hay que pensar es el ser, pero también es cierto que años después le reconoce a la *Lichtung* una importancia similar: “el camino empezado y la tarea del pensar apercebido mejor exigen ahora una determinación más apropiada del tema que en otro tiempo había sido indicada con el título *Sein und Zeit*. El título debe ser ahora el siguiente: *Anwesenheit [presencia] und Lichtung*.”<sup>65</sup>

Probablemente adentrarse en el intento por comprender la *Lichtung* sea precisamente el comienzo de la tarea del pensar. Decimos “probablemente” porque

---

<sup>63</sup> “Ser y tiempo”, traducción de J. E. Rivera, ed. cit., p. 26. Véase *supra*, p. 34.

<sup>64</sup> “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, ed. cit.; p. 105. Ya lo habíamos citado en p. 44, nota 46.

<sup>65</sup> “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, traducción de Sánchez Pascual, ed. cit.; p. 129.

difícilmente se puede saber si se está ya adentro o no del nuevo pensamiento. En efecto, podemos identificar un pensamiento metafísico como tal sólo porque la metafísica se encuentra ya acabada, sólo porque, conociendo sus límites, podemos ahora *verla* completa, sólo porque estamos fuera de ella. Sabemos que la metafísica es incapaz de pensarse a sí misma como metafísica, del mismo modo como las ciencias no pueden pensarse como tales.<sup>66</sup> Por eso es que no tenemos cómo saber si nos encontramos ya dentro del pensar; si pudiéramos identificar con certeza alguna reflexión como perteneciente al nuevo pensar, entonces estaríamos afuera. Posiblemente ése sea el motivo por el cual Heidegger es extremadamente cauto a la hora de referirse a su propio pensamiento: “ante todo, este pensar, aunque sólo fuera posible, sigue siendo muy poca cosa, pues su tarea tiene el carácter de una preparación y no de una fundación. Le basta con hacer despertar una disponibilidad del hombre para algo posible, cuyo perfil permanece oscuro y cuyo advenimiento resulta incierto.”<sup>67</sup> La llegada del pensar nos resulta incierta, sin lugar a dudas, pues difícilmente alguien podría aventurarse a asegurar esa llegada, sus modalidades y la dirección exacta en que apunta. Eso muestra que el pensar no se decide en nosotros, que en ningún caso es el pensar algo así como un *producto* del hombre. ¿Qué le cabe, entonces, al hombre frente a la posibilidad del pensar? Le cabe atender a lo digno de ser pensado, escuchar aquello que le toca el hombro a la vez que huye, prestar oído a lo que se hace presente retrayéndose. “Así, lo único que nos resta es, esperar hasta que nos interpele lo que hay que pensar. Pero, *esperar* no significa aquí, de ninguna manera, que aplacemos aún, por el momento, el pensar. Esperar quiere decir aquí: avizorar, y, ciertamente, avizorar dentro de lo ya pensado, lo impensado, que se nos vela aún en lo ya pensado. Por medio de tal espera, pensando, estamos andando ya por el camino hacia lo que hay que pensar.”<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> En un intento por explicar su frase “La ciencia no piensa”, Heidegger señala: “La física, por ejemplo, se mueve en espacio, tiempo y movimiento. La ciencia en tanto ciencia no puede decidir qué es movimiento, qué es tiempo, qué espacio. La ciencia, por lo tanto, no piensa, no puede pensar de ninguna manera con sus métodos en este sentido. Con métodos físicos yo no puedo decir, por ejemplo, qué es la física. Sólo puedo pensar qué es la física a la manera del preguntar filosófico.” (“Martin Heidegger dialoga”, en “De la experiencia del pensar y otros escritos afines”, ed. cit.; p. 84).

<sup>67</sup> “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, traducción de Sánchez Pascual, ed. cit.; pp. 136-137.

<sup>68</sup> “¿A qué se llama pensar?”, traducción de Soler, en “Filosofía, ciencia y técnica”; p. 265.

Luego de leer esas líneas, la cordura decide detenerse un rato a *esperar*. Mira a su alrededor y se da cuenta de que el camino que seguía la ha llevado a un sitio más despejado donde vale la pena sentarse por un momento. La verdad es que no tiene que esperar demasiado, ya que *lo que hay que pensar* no le ofrece muchas alternativas. Se trata de la *Lichtung*, del claro del bosque, del mismísimo sitio en medio del cual la cordura se descubre sentada. Entonces se sorprende de veras: el camino que seguía, ese camino que no parecía conducir a parte alguna, la ha llevado a la *Lichtung* misma. Echa una ojeada a su alrededor y no logra, al menos a primera vista, dar con el camino que la ha conducido hasta allí. ¿Estaba realmente fuera de la *Lichtung* el camino que llevaba hasta ella? ¿Pero puede haber algo fuera de la *Lichtung*, puede haber bosque del cual sea claro el claro del bosque? Fue entonces cuando la cordura prefirió cerrar los ojos. No se atrevía ya a mirar a su alrededor, pues le asustaba sobremanera la sospecha de que no hubiera límite entre la *Lichtung* y lo de afuera, que no hubiera bosque alguno. Es cierto que desde el comienzo la *Lichtung* fue entendida (perdonando lo osado de la expresión “entendida”) como claro *del bosque*; pero poco a poco fue resultando cada vez mayor la extensión de la *Lichtung*, pues lo comprendía todo, todos los entes, hasta lo más rebeldes (ésos que aparecen retrayéndose, que se presentan como ausentes). Así las cosas, no quedó modo alguno de concebir el bosque del claro, pues el claro del bosque se lo había tragado todo. Sólo parece haber el claro mismo y los entes dentro del claro, *nada* más.

¿*Nada más*? La cordura permanece con los ojos cerrados, pero no puede evitar seguir pensando. ¿*Nada*? Parece venir en su auxilio el recuerdo de la tan defendida diferencia ontológica, para decirle que algo puede quedar fuera de la *Lichtung*: el ser mismo no está dentro de ella, porque no es ente, vale decir, porque no es. ¿*Nada*? Si lo único otro que la *Lichtung* con sus entes, el ser, no es, ¿entonces queda *nada*?

La cordura recuerda el momento en que, después de leer “Ciencia y meditación”, llegó a la nada por culpa de la insistente pregunta acerca del sentido de la “y” de “ciencia y meditación”. Esa pregunta desembocó en el problema de cómo podía darse el cambio del ser a lo largo de su historia y de sus variadas destinaciones. Para evitar la transgresión a la diferencia ontológica, la cordura sólo tenía dos posibilidades: luchar contra sí misma en un intento por obviar el principio de no contradicción, para decir que el ser cambia a la vez que no cambia (cambia porque los entes *cambian* y no cambia porque son *los entes* los que

cambian), o decidirse a admitir la nada, diciendo que el cambio del ser consiste en volverse nada. En ese punto se quedó suspendida la cordura unos instantes. Pero preferimos sacarla de allí, para iniciar la lectura de “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. Sin embargo, ahora la cordura se siente nuevamente en la nada. En primer lugar, porque en la “y” de “el final de la filosofía y la tarea del pensar” se esconde el mismo misterioso sentido que en la “y” de “ciencia y meditación”, por lo cual tratando de dilucidarlo se llega al mismo problema del cambio del ser y, en definitiva, a la misma nada. Pero además la cordura siente que la propia tarea del pensar la ha llevado a la nada. Sabe que si está en la *Lichtung* está en el mundo de los entes, por lo cual ella sigue siendo, sin problemas; pero le da pavor pensar que fuera de la *Lichtung* reine la nada, que el lugar en el que se encuentra la *Lichtung* sea la nada, que en definitiva todo el mundo de los entes flote en la nada. Uno puede decirle que eso no es un problema nuevo, que ni siquiera es un problema, que siempre ha estado clarísimo que fuera de los entes no hay nada. ¿Y el ser? El ser no es, el ser es nada.

### **CAPÍTULO TERCERO:**

#### **“¿QUÉ ES METAFÍSICA?”**

El tema de la nada no es simplemente el problema en que se encuentra la cordura luego de haber emprendido un peculiar camino conducida por la lectura de “Ciencia y meditación” y “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. Es también el tema de la conferencia de Heidegger titulada “¿Qué es metafísica?”. Dada la extraña aventura de nuestra cordura, ahora ya no se trata de una libre elección. Más bien habría que decir que no nos queda otra posibilidad: hay que leer “¿Qué es metafísica?”

Frente a un título como “¿Qué es metafísica?” podría pensarse que se va a intentar una definición de la metafísica o que al menos de lo que se trata es de caracterizarla. Pero desde el comienzo de su conferencia Heidegger nos advierte que no pretende nada parecido: “En su lugar vamos a dilucidar una determinada cuestión metafísica. De este modo nos sumergimos inmediatamente dentro de la metafísica misma.”<sup>69</sup> El modo de adentrarse en lo que será la “cuestión metafísica” es a partir de algo especialmente presente en la vida humana actual, algo que ocupa un sitio privilegiado en nuestra época y que parece dominarla de punta a cabo, algo que constituye el modo como el ser se ha destinado en nuestros días, el modo como el hombre corresponde a su interpelación: la ciencia. Ya hemos hablado de la ciencia a propósito de la lectura de “Ciencia y meditación”. De lo que se trata ahora es de recoger y recalcar un esencial rasgo de ella, especialmente importante para los efectos de “¿Qué es metafísica?”. Sabemos que lo que hay en la época presente no es *una* ciencia, *la* ciencia, sino ciencias, cada vez más, más variadas y aparentemente separadas unas de otras. Los posibles objetos de investigación científica parecen haberse ido multiplicando. Sin embargo, la multiplicación es siempre multiplicación de lo mismo, donde “lo mismo” puede que no sea lo idéntico, pero tampoco es algo distinto. En lo que a las ciencias respecta, se trata de los entes. Cada una con el suyo propio, todas las ciencias se ocupan de entes. En eso no puede distinguirse una ciencia de otra.

Esta referencia al ente por la cual pueden ser caracterizadas las ciencias en su conjunto no es, por cierto, un rasgo que pertenezca únicamente al quehacer del científico y

---

<sup>69</sup> “¿Qué es metafísica?”, traducción de Xavier Zubiri, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975; p. 39.

que nada tenga que ver con la cotidiana vida del resto de los habitantes del planeta. Sabemos que no es necesario ser científico de oficio para tener una actitud ante el mundo que puede ser catalogada como científica. Sabemos que es la esencia de la técnica la que domina el quehacer científico y domina, en último término, la vida del hombre contemporáneo. Pues bien, ese hombre – y no sólo el contemporáneo, pues este rasgo de las ciencias es por lo menos tan antiguo como la metafísica, en la cual las ciencias se originan – vive una vida abocada a los entes. Se trata de “una *actitud* de la existencia humana, *libremente adoptada*.”<sup>70</sup> Suenan un tanto extraño este “libremente adoptada”, pues sugiere que podría haberse optado por otra alternativa. Pero vivir nuestra vida siempre en relación a los entes no parece ser algo que tenga alternativa. La libertad por lo general es entendida en función de las opciones que podemos escoger *dentro* del mundo de los entes, es decir, en función de la elección entre un ente o ámbito de entes y otro (y a veces otro más, y otro, y otro, pero siempre entes). El mundo de los entes nos parece lo suficientemente amplio como para no pensar en la posibilidad de una extensión mayor, como para no imaginar *nada* más. Lo cierto es que habitualmente ni siquiera nos planteamos la cuestión, a nadie le interesa pensar si acaso es libre para optar por algo distinto al mundo de los entes, pues ¿qué hay fuera de los entes? *Nada, nada* más.

Pareciera que si aceptamos una respuesta como ésa simplemente tenemos que admitir que no hay posibilidad alguna de pensar en un *fuera* del mundo de los entes, ya que ese fuera consiste en *nada*. Fuera de los entes no hay *nada*.<sup>71</sup> Sin embargo, de ese “fuera de los entes” puede rescatarse eso que se dice que hay: nada. Es lo que hace Heidegger cuando, respecto a la preocupación de la ciencia por los entes, dice: “Lo que hay que inquirir es tan sólo el ente y, por lo demás – *nada*; el ente solo y – *nada* más; únicamente el ente, y fuera de él – *nada*. ¿*Qué pasa con esta nada?*”<sup>72</sup> En este crucial pasaje de la conferencia, Heidegger logra que la palabra “nada” [*nichts*] cobre un nuevo sentido o, al menos, que tenga la posibilidad de cobrar un nuevo sentido. En la caracterización de la

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 40.

<sup>71</sup> Es cierto que aquí hay doble negación (“no” y “nada”), pero preferimos no evitarla a fin de mantenernos en el uso habitual de la lengua. A pesar de que ésta y otras expresiones similares podrían ser objetadas lógicamente, optaremos por el uso corriente de ellas: aunque formalmente la negación sea doble, se la piensa como si fuera simple. Así, por ejemplo, “hay nada” y “no hay nada” vendrían a tener igual significado.

<sup>72</sup> Ibid., p. 41.

ciencia entra el ente y sólo el ente, según se ha dicho; pero ese “y sólo el ente” equivale a un “y nada más”, donde “nada” significa tanto como “no” y donde “no más” en el fondo está de más. Aquí “nada” casi no significa nada, o, lo que es lo mismo, casi no significa. Ése es nuestro habitual modo de emplear la palabra “nada” - el de la negación - y no sólo es un término que no resulta en absoluto engorroso, sino que lo usamos bastante a menudo. Pero nuestro modo de usarlo suele ser en referencia a determinadas cosas, pues con “nada” habitualmente negamos un cierto algo. Se trata de *nada* de dinero, *nada* de sol, *nada* de hormigas, *nada* de trabajo... Cuando hablamos de algo así como “nada de nada” por lo general no queremos significar con ello una verdadera negación de todo ente, sino que sólo exageramos en relación a un *nada* de *algo*. Si se trata efectivamente de nada respecto de todo ente, entonces le damos a la palabra el sentido habitual: el de negación. Es lo que ocurre con la caracterización de la ciencia, que se ocupa sólo del ente y, fuera del ente, de *nada* más. Sin embargo, al plantear Heidegger enseguida la pregunta “¿qué pasa con esta nada?”, la palabra deja de tener el único sentido de negación que habitualmente oímos en ella. Ese significado de “no” - que en el fondo no era significado, sino insignificancia - da paso a la posibilidad de un significado distinto y mucho más pleno. Es a partir de esa pregunta que volvemos sobre lo dicho respecto de la ciencia y caemos en la sospecha de que cuando se decía “el ente solo y – *nada* más” el “nada” no era algo sobrante, carente de toda importancia, sino algo que también nos hablaba.

Lo cierto es que, nos hable o no la nada, la ciencia no se interesa en absoluto por escucharla. Según hemos dicho, la ciencia se preocupa del ente y de *nada* más. Si ella pudiera oír – o al menos hiciera el intento de oír – lo dicho por la palabra “nada”, entonces no se preocuparía sólo del ente, sino también de la nada. Suponiendo que nuestra sospecha respecto de un posible significado pleno para “nada” no esté errada, si la ciencia se preocupara del ente y de *nada* más, entonces se preocuparía del ente y *también* de la nada. Sin embargo, sabemos que no es así. Cuando se dice que a la ciencia le importa el ente y *nada* más, lo cierto es que se quiere decir que a la ciencia le importa *sólo* el ente. Ése es nuestro modo habitual de entender la palabra “nada”: como un término que prácticamente carece de significado. Por eso podemos suponer que si la ciencia se ocupa del ente y de

*nada* más, en el fondo desecha la nada, la descarta, no se interesa en absoluto por ella.<sup>73</sup> Por lo demás, se entiende que a la ciencia le baste y le sobre con los entes, que no son poca cosa.

Sin embargo, la nada está de algún modo presente en la caracterización de la ciencia y de todo quehacer humano, en la medida en que se diga de ello que se aboca “a los entes y a *nada* más”. Aunque normalmente entendamos ese “*nada* más” como simple “no más”, lo cierto es que la nada puede ser también algo por lo que se pregunte, con lo cual la palabra cobra un imprevisto sentido o, al menos, una imprevista posibilidad de sentido. Y bien, ¿qué pasa con la nada?

El modo clásico de formular una pregunta acerca de algo es el modo socrático: “¿qué es X?”. El problema es que esa X corresponde aquí a la nada, cuestión que impide a la pregunta ser una pregunta medianamente normal. Generalmente se acepta que preguntar qué es algo resulta una fórmula aplicable a cualquier tipo de algo, aunque se lo conozca de un modo muy obscuro o no se lo conozca en absoluto. Justamente cuando aparece ante nosotros algo totalmente desconocido, parece cobrar pleno sentido la pregunta ¿qué es eso? Sin embargo, en el caso de la nada todo cambia, pues una objeción lógica de peso nos impide preguntar ¿qué es la nada? La objeción es de perogrullo: puesto que se pregunta qué es la nada, se supone de antemano que la nada debe ser algo, suposición que puede ser válida en cualquiera de los múltiples casos de entes posibles, pero que justamente con la nada no funciona, ya que la nada no es ente, es decir, no es. A la pregunta “¿qué es X?”, en realidad, poco le importa la partícula “es” de su preguntar, pues allí no se encuentra lo propiamente preguntado, sino sólo el presupuesto necesario para llevar la atención a lo verdaderamente preguntado: el *algo* que es X, cuestión que se pregunta en el “qué”. Pero

---

<sup>73</sup> Es cierto que quienes descartan la nada son las ciencias de nuestros días, pero estas ciencias proceden de la filosofía, entendida al modo como la concibe Heidegger en “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, es decir, como metafísica, como platonismo. Pues bien, podemos ver que ya el propio Platón rechaza la nada como tema filosófico, cuando, en un diálogo que trata con profundidad el tema del no-ser, aclara que en ningún caso se está hablando de lo contrario del ser (de lo que se habla es del no-ser como alteridad, como lo otro en relación a un determinado ente, no del no-ser como nada): “respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional.” (“Sofista”, 258e; en “Diálogos”, volumen 5, Ed. Gredos, Madrid, 1981, traducción de Néstor Luis Cordero; p. 456).

ese presupuesto en el que nunca reparamos cuando se trata de entes – el “es” - corresponde justamente a lo que le impide a la nada calzar en la pregunta. La nada no es. En consecuencia, no está permitido preguntar qué es la nada.

En rigor, no sólo no se puede preguntar qué es la nada, sino que tampoco se la puede pensar, ni en tono de pregunta ni en ningún otro tono. ¿Por qué? Porque, del mismo modo como en el “¿qué es?” se presupone *algo que es*, en el pensar se presupone siempre *algo pensado*. No se puede pensar en algo que no es nada, pues eso equivale a no pensar. En definitiva, no está permitido pensar la nada, sea como sea que se la piense. ¿Pero por qué no está permitido preguntar qué es la nada, ni pensar la nada de ningún modo? ¿Quién lo prohíbe? “La norma fundamental a que suele adscribir comúnmente el pensamiento, el principio de que hay que evitar la contradicción, la *lógica* general, echa por tierra la pregunta formulada.”<sup>74</sup> Por cierto que nuestra cordura, ésa que dejamos al final del capítulo anterior sentada en la *Lichtung* sin querer abrir los ojos por miedo a la nada, también se opondría firmemente a la posibilidad de pensar la nada. La cordura siempre defenderá a la lógica y su principio de no contradicción. Pero, como dijimos, ella se quedó sentada en medio de la *Lichtung* tapándose los ojos. Esta vez no nos acompaña. Tal vez sea mejor, pues gracias a su ausencia es que podemos considerar la posibilidad de continuar caminando sin ese apego incondicional y casi obsesivo al principio de no contradicción. Ahora podemos ponerlo en cuestión y, con ello, poner en cuestión al entendimiento, del cual procedería.

En efecto, es el entendimiento [*der Verstand*] quien ha decidido que no se puede pensar la nada, pues él ha decidido también qué significa la palabra “nada”: no significaría nada propiamente, sino que sólo reflejaría una operación del mismo entendimiento: la negación. La negación “es, según doctrina determinante e intacta de la ‘lógica’, un *acto* específico del entendimiento.”<sup>75</sup> Al negarse todo ente, el conjunto completo de los entes, se hablaría de “nada”. De ahí que la nada corresponda únicamente a *lo negado* por el entendimiento y que, en consecuencia, dependa de la negación, sea el mero resultado de

---

<sup>74</sup> “¿Qué es metafísica?”, ed. cit., p. 43. La transcripción no es exacta, pero la modificación ha sido introducida sólo con la intención de hacer más comprensible el pasaje. El texto castellano decía: “La norma fundamental que suele adscribir comúnmente al pensamiento, [...]”.

<sup>75</sup> Ibid.

este acto del entendimiento. Así entendida la nada, se comprende que no se le asigne ninguna importancia e incluso que ni siquiera se le piense un verdadero significado a la palabra. Pero lo que a Heidegger le interesa cuestionar es justamente eso: que la nada sea sólo el resultado de la negación de la totalidad del ente. Si así fuera, si bastara que el entendimiento pusiera un “no” a la totalidad del ente para que éste adquiriera el extraño aspecto de nada, habría que suponer que es el propio entendimiento el que tiene un cargamento de “no” para disparar a voluntad en el mundo de los entes. Pero, suponiendo que el entendimiento no esté dedicado a inventar realidades sino a verlas, se hace necesario reconocer que el “no” no puede ser anterior a lo negado o, para ser más precisos, no puede ser anterior a lo negable. Según señala Heidegger, el intelecto “solamente puede negar si le está previamente propuesto algo *negable*”.<sup>76</sup> Así las cosas, por mucho que la nada pueda parecer el resultado de la negación de la totalidad de lo ente, lo cierto es que esa negación no puede producirse sin un punto de partida dado en *lo negable*. Ello supone, entonces, que la nada es previa a la negación del entendimiento, cuyo “no” no crearía a la nada, sino que a lo sumo la pondría de manifiesto en el discurso humano.

A primera vista, esta anterioridad de la nada respecto de la negación no se ve cómo pueda ser una solución al problema de la nada. Más bien parece agravarlo, pues estamos sugiriendo algo así como que *habría* nada antes que negación. Pero el *haber* nada es justamente lo que la lógica no permite. Sin embargo, la lógica y las obligaciones que nos impone proceden del entendimiento, del mismo entendimiento que pretendía ser causante de la nada, pero que ha sido descubierto como posterior a ella. Ahora bien, si el entendimiento y sus negaciones son posteriores a la nada, ¿acaso la lógica, que procede de él, no tendría que ser también posterior a la nada? Si lo es, ¿entonces por qué se sigue sintiendo la lógica dueña de lo que pase con la nada? Ése es justamente el problema que solemos tener con la lógica: su prepotencia nos apabulla, nos intimida, con lo cual habitualmente cedemos frente a sus pretensiones de dominio. Pero ahora tenemos a la cordura aún sentada con los ojos cerrados, sin mayores intenciones ni de seguirnos ni de impedirnos avanzar. Eso es un punto a favor nuestro - o a favor de la nada -, que nos permite, aunque sea con timidez, desechar las objeciones de la lógica y despreciarlas por posteriores e incapaces de abarcar aquello de lo que se trata: la nada. Es cierto que la lógica

---

<sup>76</sup> Ibid, p. 51.

podría defenderse aduciendo que, por mucho que la nada sea anterior a las normas lógicas, de lo que se trata aquí es del pensamiento de la nada – siendo las normas lógicas justamente normas para el pensamiento - y no de la nada misma. Pero, por mucho que se trate de pensar la nada, de hablar coherentemente sobre ella y hasta de redactar algo sobre el tema, ni el pensamiento ni el discurso inventan la nada. Sólo la dicen, y decirla supone una cierta presencia previa de la propia nada. Si no podemos decirla lógicamente, eso ya no es problema de la nada, que nada sabe de lógica. No poder decirla lógicamente tampoco nos impide a nosotros sentir su presencia. En definitiva, ni la nada ni nuestra experiencia de la nada se ven afectadas por las objeciones lógicas. Ni siquiera nuestra querida cordura sufre a causa de ello, porque afortunadamente no se ha enterado de los malos pasos por los que andamos.

Es una experiencia fundamental [*Gründerfahrung*], entonces, lo que importa en lo que a la nada se refiere. ¿Pero cómo obtener esa experiencia fundamental? Esta pregunta parece suponer que deberíamos buscar esa experiencia y esperar que en ella se nos dé la nada por primera vez en nuestras vidas. Con ello, da la impresión de que necesitaríamos una sensación completamente nueva y alejada de la cotidianidad de nuestro vivir. Pero no. Muy por el contrario, Heidegger parte de lo más habitual de lo habitual: nuestro estar abocados a los entes. Nuestra experiencia al respecto es encontrarnos en medio del ente total, ese ente que incluye a todo ente, pero sin tener la atención puesta en dicho ente total. Lo cierto es que cuando estamos dirigidos hacia los entes estamos dirigidos hacia este o aquel ente, cualquiera, pero siempre uno determinado. Puede que fijemos la atención en varios entes a la vez, pero de todos modos se tratará de ciertos entes, de determinados entes. Ése es nuestro habitual modo de pasearnos por la vida: amarrándonos un determinado zapato, escuchando una determinada canción, comprando un determinado chocolate, conversando con un determinado amigo... Sin embargo, hay momentos en los que las determinaciones se pierden y nos encontramos ya no frente a algo preciso, sino frente a todo por igual, frente al ente en total. Es lo que sucede en el aburrimiento. Estar verdaderamente aburrido es no tener – o no poder tener – la atención puesta en algo determinado. Ninguno de los algo determinados que nos ofrece nuestro entorno nos parece que merece la pena, todos son lo mismo, todos aparecen ante nuestra aburrida mirada como indiferenciados, como simplemente entes. Pues bien, esa simpleza de ser ente es lo que nos

aburre y es, a la vez, lo que, haciendo desaparecer las particularidades de cada cosa, nos muestra al ente en total.

El aburrimiento es, según nos dice Heidegger, un estado de ánimo [*Stimmung*] en el cual uno se encuentra. El “encontrarse” (*Befindlichkeit*, que en “Ser y tiempo” Rivera traduce como ‘disposición afectiva’ porque “designa, literalmente, la condición según la cual el Dasein siempre se encuentra en algún estado afectivo”<sup>77</sup>) es, de acuerdo a lo expuesto en “Ser y tiempo”, el estar del ser-ahí previo a cualquier relación cognoscitiva o volitiva que pueda establecer el ser-ahí con el mundo. “En el ‘encontrarse’ es siempre ya el ser-ahí colocado ante sí mismo, se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de un encontrarse perceptivamente ante sí mismo, sino en el de un ‘encontrarse’ afectivamente de alguna manera.”<sup>78</sup> Ahora bien, siempre nos “encontramos” de algún modo. Habitualmente, el estado de ánimo presente en nuestro “encontrarnos” nos permite dirigir la atención a entes determinados; ocasionalmente, al ente en total (como cuando estamos aburridos); pero, ¿y la nada? ¿Podemos dirigirnos hacia la nada en algún estado de ánimo? Sí, hay un estado de ánimo que nos sitúa frente a la nada: la angustia.

Lo primero que advierte Heidegger respecto de la angustia es que no se trata de un simple miedo. La diferencia entre ambos es crucial: el miedo [*Furcht*] lo es siempre frente a algo determinado, en tanto que la angustia [*Angst*] se encuentra frente a una completa indeterminación respecto de aquello por lo cual nos angustiamos, indeterminación que “no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado.”<sup>79</sup> Es cierto que en el aburrimiento también hay indeterminación, dado que desaparecen las particularidades de los entes y, mostrándose todos nada más que como entes, nos sobrecoge el ente en total. Pero en la angustia la indeterminación es más radical, puesto que la totalidad de los entes se aleja de nosotros, se hunde, y justamente en ese alejarse y hundirse nos oprime algo impreciso. La totalidad de los entes ya no es algo que simplemente esté ahí, en torno nuestro, en el mundo, sin despertar ningún interés en nosotros a causa de no tratarse más que de entes. Esa situación, propia del aburrimiento, cambia con la angustia: la totalidad de entes va desapareciendo, no a partir de la

---

<sup>77</sup> “Ser y tiempo”, ed. cit., primera nota del traductor a la p. 158; p. 474.

<sup>78</sup> “El ser y el tiempo”, traducción de Gaos, ed. cit.; p. 152.

<sup>79</sup> “¿Qué es metafísica?”, ed. cit.; p. 47.

desaparición de cada uno de los determinados entes que tenemos en torno nuestro (si se fueran de a uno difícilmente llegaríamos alguna vez a tener la experiencia de la ausencia de todos), sino que el ente en total nos abandona. No queda *nada*. Ni siquiera quedamos nosotros mismos, que, en tanto entes, también nos hemos alejado.<sup>80</sup> En un verdadero estado de angustia quien se angustia es apenas “uno”.<sup>81</sup> Como este “uno” no alcanza a ser ni siquiera “yo”, que por lo menos sería alguien, en la angustia no sólo carecemos de entes, sino también de nosotros mismos. “Sólo resta el puro existir en la conmoción de ese estar suspenso en que no hay nada de donde agarrarse.”<sup>82</sup> Este existir no nos sirve de mucho, puesto que el modo de existir el hombre es “ser ahí”, donde “ser” en ningún caso es ente y “ahí” nombra un punto dentro del mundo de los entes que se nos ha alejado en su conjunto. En definitiva, existir sin mundo no es *nada*. Nada. Lo que la angustia nos presenta, a fin de cuentas, es la nada.

---

<sup>80</sup> En todo caso, difícilmente podría quedar algo así como un “yo” una vez que se ha alejado el mundo, puesto que para Heidegger el hombre no es nada parecido a un “yo” substancial, sino que es “ser-ahí”, que esencialmente “es-en-el-mundo”.

<sup>81</sup> Este ‘uno’ no es el mismo ‘uno’ del que se habla en “Ser y tiempo”. El ‘uno’ de “Ser y tiempo” es ‘*das Man*’, ese pronombre difuso e indefinido que no nombra a alguien determinado como el ‘yo’ o el ‘tú’, sino a cualquiera, a nadie y a todos a la vez. Este ‘*Man*’, que también puede traducirse en castellano por ‘se’, es el pronombre que da la norma en lo que a la cotidianidad se refiere, “es el sujeto impersonal de frases tales como ‘se dice’, ‘se cuenta’, ‘se hace’.” (J. E. Rivera, en la nota a la p. 151 de su traducción de “Ser y tiempo”, ed. cit.; p. 474). En “¿Qué es metafísica?”, en cambio, el ‘uno’ es ‘*einer*’ (aunque aparece en dativo: ‘*einem*’). Puede que en el fondo ambos términos quieran significar lo mismo, pero también podemos suponer el matiz siguiente: puesto que en el caso de ‘*einer*’ se trata de un numeral y de un pronombre indefinido, no de un pronombre personal (‘*man*’ se supone que es pronombre impersonal, pero puede tratarse como personal en la medida en que se refiere a personas, aunque éstas sean indefinidas), decir ‘*einer*’ es mucho menos que decir ‘*man*’. ¿Por qué? Porque ‘*man*’ es un pronombre que nombra un impreciso todos y cualquiera de todos, en tanto que ‘*einer*’ se refiere a 1, es decir: cualquiera, pero nunca todos, sino sólo 1. El angustiado puede que sea *uno* en el sentido de ‘*man*’, alguien impreciso; pero es especialmente importante que también sea *uno* en el sentido de ‘*einer*’, es decir, como sólo 1. Si el ‘uno’ mentara a todos, a la gente en general, a ‘todo el mundo’, entonces no podríamos decir que el ente en total se ha alejado, sino que sucedería lo contrario: *todos* estarían presentes. Sin embargo, la angustia se caracteriza por el hecho de que el ente en total abandona al ‘uno’, por lo cual ese ‘uno’ puede corresponder a cualquiera, pero a 1, no a ‘la gente’.

<sup>82</sup> “¿Qué es metafísica?”, ed. cit.; p. 47.

Puesto que la angustia no es un estado cognoscitivo o perceptivo, puesto que se trata de un estado de ánimo, de un modo del “encontrarse”, no puede decirse que por medio de la angustia logremos aprehender la nada como objeto. Evidentemente la angustia no capta la nada como capta la ciencia su objeto de estudio. Sin embargo, aunque no la atrapemos ni la podamos manipular, aunque no podamos tematizarla lógicamente siquiera, la nada se hace patente... en la angustia. Podemos sentir su presencia. La nada no es, entonces, el resultado de la negación de todo ente, el mero producto de una operación del entendimiento, como suele creerse; la nada aparece en una situación en la que el entendimiento no alcanza a jugar papel alguno: aparece en el “encontrarse”, que es siempre previo a cualquier actividad del entendimiento. La nada aparece en la angustia, que es el encontrarse fundamental del hombre.<sup>83</sup> La nada aparece cuando estamos frente al ente en total y éste se nos escapa. ¿Qué queda cuando se ha ido el ente en total? *Nada*. Una vez que dejamos de estar angustiados, una vez que la angustia ya no es nuestro estado de ánimo, esa *nada* cambia de sentido: vuelve a ser la nada insignificante propia de la negación. Puesto que la *nada* plena de sentido se hace patente en la angustia y sólo en la angustia, sin dejarse atrapar por las garras intelectuales que suele emplear el hombre para casi todo lo que se le pone por delante, una vez que nos hallamos desembarazados de la angustia desaparece por completo esa *nada*. Ni siquiera queda en el recuerdo, y prueba de ello es que “nos vemos forzados a declarar: aquello de y aquello por... lo que nos hemos angustiado era, realmente, nada.”<sup>84</sup> En esta última frase, que sólo puede ser enunciada una vez que ha pasado la angustia, la nada ha vuelto a ser aquello que nada significa; con lo cual se muestra que la *nada* enorme que apremia, la *nada* que ahoga, la *nada* cuya presencia nos inunda por completo, sólo aparece en la angustia.

Pero haber descubierto la *nada* de la angustia, lejos de equivaler a no haber descubierto nada, implica darse cuenta de la enorme importancia de esta nada. Su importancia rebasa, por cierto, los límites del estado de ánimo que es la angustia. En la

---

<sup>83</sup> Así lo afirma Heidegger en “Ser y tiempo”: “la angustia pertenece, como disposición afectiva [*Befindlichkeit*] fundamental, a la constitución esencial del Dasein que es el estar-en-el-mundo, constitución que, en cuanto existencial, jamás consiste en un estar-ahí, sino que, también ella misma, *es* en uno de los modos del Dasein fáctico, es decir, en la disposición afectiva.” (“Ser y tiempo”, traducción de Rivera, ed. cit.; p. 211).

<sup>84</sup> “¿Qué es metafísica?”, ed. cit.; p. 47.

angustia se nos hace patente la nada, es cierto, pero ahí también se nos hace patente que hay nada siempre y en todas partes, aunque para nosotros sólo se muestre cuando estamos angustiados. ¿Cómo que hay nada siempre y en todas partes? Puesto que todo lo que verdaderamente hay es ente, para que hubiera nada siempre y en todas partes tendría que haber nada *en* los entes. Pues bien, efectivamente hay nada en los entes. Más aún: la nada no está en los entes como una mancha o como una pequeña oquedad al interior de cada uno, sino que está nada menos que permitiéndoles a los entes ser entes. Es la nada la que hace posible tanto que los entes sean los entes que son como que sean esos entes para la existencia humana. ¿Pero acaso no es el ser lo que permite que los entes sean, lo que “determina al ente en cuanto ente”<sup>85</sup>? Ésa parece una pregunta de la cordura, en la cual lo que se alega es, en el fondo, la validez del principio de no contradicción, ya que se supone que no podrían la nada y el ser determinar a la vez la entidad del ente. Pero Heidegger ha sido claro en decir que no será la lógica quien le ponga trabas a su pensar (“La idea misma de la ‘lógica’ se disuelve en el torbellino de un interrogante más radical”<sup>86</sup>), por lo cual no debe extrañarnos su afirmación de que la nada “se nos descubre como *perteneciendo al ser mismo del ente.*”<sup>87</sup>

Frente a tal sentencia no podemos menos que recordar a la cordura e imaginar su expresión de espanto si escuchara esas palabras. Seguramente ella no nos habría permitido continuar leyendo semejantes atrocidades. Pero en este minuto no nos acompaña, por lo que podemos incluso detenernos sobre una frase que ha resultado paradigmática para la mentalidad científica a la hora de burlarse de la filosofía: “la nada nada”. Dicho un poco menos escandalosamente por Zubiri: “*La nada misma anonada*”<sup>88</sup> [*Das Nichts selbst nichtet*]. Suena divertido, claro, pero sólo para quien en la palabra “nada” no ve más que la insignificancia de la negación. Para quien se encuentra sumido en la angustia, en cambio, no sólo no se trata de algo divertido, sino que ve en ello una nada plena de significación: la nada que se apodera de todo, la nada sin la cual los entes no serían los entes que son, la nada que, en su esencial rechazo, nos remite al ente en total que se hunde. El anonadar (o

---

<sup>85</sup> “Ser y tiempo”, traducción de Rivera, ed. cit; p. 29. Ya lo hemos citado en pp. 35 y 36.

<sup>86</sup> “¿Qué es metafísica?”, ed. cit.; p. 51.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 49.

nadar) de la nada no constituye propiamente un hacer, sino que más bien consiste en un rechazar, pues cuando estamos angustiados y nos enfrentamos a la nada, lo que ella hace con nosotros (no lo que nosotros hacemos, porque nosotros ni siquiera somos nosotros, sino un “uno” indeterminado y difuso) no es atraernos hacia sí, sino apartarnos de sí, alejarnos. En esa especie de patada metafísica que nos proporciona la nada, nos volvemos hacia el ente en total, que es el único modo de alejarnos de la nada. Y ahí, frente al ente en total, nos damos cuenta de que es la misma nada la que posibilita a los entes, la que nos lleva hacia ellos y la que nos permite, en definitiva, tener nuestra vida cotidiana, con entes que no sólo son entes, sino también veredas, nubes, moscas, zapatos, tallarines. Los entes sólo son entes en virtud de la nada, cuestión que se muestra en el hecho de que para poder ser entes tienen necesariamente que distinguirse de la nada. Ser “ente y no nada” es el rasgo esencial de todo ente, lo que significa que sólo son entes los entes en la medida en que se hallan rodeados nada menos que de *nada*; en la medida en que están, en definitiva, en medio de la *nada*.<sup>89</sup> Por eso es que el anonadar [*die Nichtung*] de la nada en algún sentido puede decirse que coincide con el ser: en ambos casos se trata de aquello que posibilita la aparición del ente, es decir, de aquello que sostiene al ente en cuanto ente y de aquello en virtud de lo cual se sostiene el hombre en cuanto *Dasein*. La trascendencia constitutiva del hombre consiste en que su existencia (y su esencia, que no es más que su existencia) se sostiene en algo otro que lo ente. ¿En qué? En el ser, en la nada. Si esta existencia humana “no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma.”<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Así como decimos que el ente se encuentra cercado por la nada, también puede decirse de cada ente determinado que está rodeado por su nada correspondiente, por el no-ser ese ente determinado: “el modo como cada cosa es la cosa que es, es estar-siendo cosa; pero esto implica estar en algún nivel de su desarrollo y este despliegue de la cosa tiene sentido y está determinado por el no-ser de la cosa. Dicho de otra manera, ser hombre concreto (¿hay realmente otro tipo de hombre que el hombre real “de carne y hueso”?) es estar-siendo hombre; pero estar siendo hombre significa estar en tránsito de ser hombre en cualquiera de sus modos (niño, joven, hombre ‘maduro’, anciano) a no-hombre; es decir, aunque sea al modo concreto que cada cosa realiza, ser tal ente determinado es estar en lucha con el no-ser que, como una espada, atraviesa el propio ser.” (Francisco Soler, en Prólogo a “Filosofía, ciencia y técnica”, ed. cit.; p. 65).

<sup>90</sup> “¿Qué es metafísica?”, ed. cit; p. 49.

Es cierto que esa nada en la que flota nuestra existencia rara vez se presenta ante nosotros para que podamos verla. Cuando lo hace, no es agradable: sentimos un profundo rechazo que nos remite al ente en total, pero este ente en total se nos escapa, se hunde en las profundidades de la nada, y la nada vuelve a estar frente a nosotros, envolvente, omnipresente, gigantesca, y nos rechaza, y terminamos volviéndonos hacia el ente en total y hacia la nada ininterrumpidamente, en una sucesión que termina revelándose como simultaneidad: “en la angustia nos sale al paso la nada a una con el ente en total.”<sup>91</sup> Para alegría nuestra, se trata de una situación poco frecuente. Casi siempre estamos dedicados al ente; no al ente en total, sino a éste o aquél, particular, asible incluso. Sin embargo, sabemos que la nada, como aquello que los sostiene, como aquello que los hace posibles, reina tanto alrededor de cada uno de nuestros entes singulares como alrededor del ente en total. Ese alrededor inconmensurable, sin el cual nuestro mundo no sería, permanece la mayor parte del tiempo silencioso y encubierto para nosotros. Pero los escondidos más bien somos nosotros, quienes preferimos siempre a los entes, sean los que sean (la vida nos ofrece muchos, por cierto), antes que levantar la mirada y otear más allá. Ese más allá de la trascendencia sólo se descubre en la angustia original [*die ursprüngliche Angst*], que “puede emerger en la existencia en cualquier momento [...] Está *siempre* al acecho, y, sin embargo, sólo *raras veces* cae sobre nosotros para arrebatarnos y dejarnos suspensos.”<sup>92</sup>

Nuestra vida cotidiana, sin embargo, se debe a la nada. La polilla que da vueltas en torno a la ampolleta que cuelga del techo se debe a la nada. También la ampolleta, el techo y la misma persona que ve la escena y que más encima la escribe. También la ciencia se debe a la nada, pues es sólo gracias a la nada que puede jugar con sus entes. La nada nos mantiene. No obstante, renegamos de ella, porque no estamos angustiados y no queremos angustiarnos gratuitamente. Renegamos y nos sentimos felices de hacerlo. Renegamos por lo menos mientras la cordura se mantenga a nuestro lado, guiándonos en la vida. Pero la cordura por momentos desaparece. Si no fuera así, habría sido imposible acometer la lectura de “¿Qué es metafísica?”

Sin embargo, la cordura también reaparece, tiene que reaparecer, la echamos de menos incluso. ¿Dónde está? ¿Todavía allí, echada en medio de la *Lichtung*, con los ojitos

---

<sup>91</sup> Ibid., p. 48.

<sup>92</sup> Ibid., p.52.

cerrados por miedo a la nada? Efectivamente, ahí está. No quiere mirar porque si mira va a mirar a lo lejos, lo más lejos posible, a fin de dar con los límites de la *Lichtung*, con esa línea de árboles que tendría que haber y que debería marcar el fin del claro y el inicio del bosque propiamente tal. Pero la espantosa sospecha de que no haya tal bosque la asusta demasiado y prefiere continuar tapándose los ojos. Tiene miedo. ¿Pero de qué? Tendremos que decirle que no hay motivo para tener miedo: que efectivamente fuera de la *Lichtung* no hay nada, pero que eso es lo más natural del mundo, porque todo lo que hay está al interior del claro. Le diremos que dentro de la *Lichtung* hay innumerables cosas, muchas de las cuales son bonitas, entretenidas, interesantes, atractivas, con las que ella podría vivir muy contenta. Pero la cordura dice que tiene miedo. ¿Miedo a qué? No contesta. No sabe. Nosotros, que acabamos de leer “¿Qué es metafísica?”, sospechamos, pero no decimos nada al respecto. Insistimos en que abra los ojos y que nos acompañe a dar un paseíto por la *Lichtung*. “¿Por dentro?” pregunta ella. Le decimos que por supuesto, ante lo cual pierde todo interés. Entonces, en la desesperación ante la posibilidad de que nunca más nos quiera acompañar y que nos quedemos sin cordura para siempre, le ofrecemos algo, lo que sea, para levantarle el ánimo. “¿Qué quieres, qué quieres que hagamos, qué quieres que te traiga, qué puedo hacer por ti?” preguntamos con nuestra mejor sonrisa y nuestro mejor tono. Su respuesta era totalmente esperable: “nada”.

Sabemos que ese “nada” no es simplemente el insignificante nada de la negación. No es el nada habitual. Es la nada misma. Pero la cordura ni siquiera puede decirlo, puesto que no es cuerdo decir la nada. Tampoco pensarla, así es que intenta no pensar para no ir contra su propia esencia. Por eso sigue ahí, diciendo “nada” sin querer decir nada. No hay nada que decir; mejor dicho, *hay nada que decir*, pero no se puede decir. Es entonces cuando nos damos cuenta de que por culpa nuestra la cordura está como está: la hemos llevado casi al suicidio, hemos pretendido que nos siguiera en una aventura nada cuerda. Pero a la vez nos damos cuenta de que para librar a la cordura de la nada sólo basta nuestra propia decisión. Entonces hacemos el intento, pues no queremos perder irremediamente la cordura. Basta renegar de todo lo andado y abandonar la empresa. ¿Pero renegar de qué, abandonar qué empresa? Ninguna, por cierto. No hay empresa alguna que hayamos acometido, no hay *nada* de qué renegar. En este punto, la nada de que veníamos hablando pierde todo sentido. La nada no es nada, por lo cual no hay nada de qué preocuparse. ¿Y la

nada de la angustia? No era nada, por cierto. Basta una mínima cuota de cordura para reconocer que la nada nada es. Y la cordura está, acaba de abrir los ojos, nos mira, se alegra de los colores que hay en las tantas cosas que la rodean y suelta una carcajada. ¿Que qué le había pasado? Nada. ¿Que explique qué le sucedía? No hay nada que explicar, *nada que decir*.

## **BIBLIOGRAFÍA.**

### **Básica:**

- Heidegger, Martin: “Ciencia y meditación”, en:
  - “Filosofía, ciencia y técnica”, Editorial Universitaria, Santiago, 1997; traducción de Francisco Soler.
  - “Conferencias y artículos”, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; traducción de Eustaquio Barjau.
  
- Heidegger, Martin: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en:
  - “Kierkegaard vivo”, Alianza Editorial, Madrid, 1980; traducción de Andrés Sánchez Pascual.
  - “¿Qué es filosofía?”, Ed. Narcea, Madrid, 1979; traducción de José Luis Molinuevo.
  
- Heidegger, Martin: “¿Qué es metafísica?”, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975; traducción de Xavier Zubiri.

### **Complementaria:**

- Heidegger, Martin: “¿A qué se llama pensar?”, en “Filosofía, ciencia y técnica”, Editorial Universitaria, Santiago, 1997; traducción de Francisco Soler.
  
- Heidegger, Martin: “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en “Identidad y diferencia”, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988; traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

- Heidegger, Martin: “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en “Zur Sache des Denkens”, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1988.
- Heidegger, Martin: “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en “Caminos de bosque”, Alianza Editorial, Madrid, 1995; traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, Martin: “Martin Heidegger dialoga”, en “De la experiencia del pensar y otros escritos afines”, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Departamento de Filosofía, Publicaciones Especiales, nº 26, 1983; traducción de Rafael A. Herra.
- Heidegger, Martin: “La pregunta por la técnica”, en “Conferencias y artículos”, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; traducción de Eustaquio Barjau.
- Heidegger, Martin: “La proposición del fundamento”, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991; traducción de Félix Duque y Jorge Pérez Tudela.
- Heidegger, Martin: “¿Qué es esto, la filosofía?”, Editorial San Marcos, Lima, 1954; traducción de Víctor Li Carrillo.
- Heidegger, Martin: “Serenidad”, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989; traducción de Y. Zimmermann.
- Heidegger, Martin: “El ser y el tiempo”, Fondo de Cultura Económica, México, 1996; traducción de José Gaos.
- Heidegger, Martin: “Ser y tiempo”, Editorial Universitaria, Santiago, 1997; traducción de Jorge Eduardo Rivera.

- Heidegger, Martin: “Tiempo y ser”, en “Filosofía, ciencia y técnica”, Editorial Universitaria, Santiago, 1997; traducción de Francisco Soler.
- Heidegger, Martin: “Was ist Metaphysik?”, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1951.
- Heidegger, Martin: “Wissenschaft und Besinnung”, en “Vorträge und Aufsätze”, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1967.
- Aristóteles: “Metafísica de Aristóteles”, Gredos, Madrid, 1990, edición trilingüe; traducción de Valentín García Yebra.
- Descartes, René: “Discurso del método”, Alianza Editorial, Madrid, 1994; traducción de Risieri Frondizi.
- Kant, Immanuel: “Crítica de la razón pura”, Ed. Alfaguara, Madrid, 1995; traducción de Pedro Ribas.
- Moreau, Joseph: “Aristóteles y su escuela”, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1972; traducción de Diego F. Pró.
- Platón: “Sofista”, en “Diálogos”, volumen 5, Gredos, Madrid, 1981; traducción de Néstor Luis Cordero.
- Soler, Francisco: “Apuntes acerca del pensar de Heidegger”, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1983.
- Soler, Francisco: Prólogo a “Filosofía, ciencia y técnica”, Editorial Universitaria, Santiago, 1997.

## RESUMEN.

*Nada que decir* es una frase que en primera instancia se comprende como equivalente a ‘no decir’, en el entendido de que la palabra ‘nada’ no sea más que el reflejo de una negación. Pero lo que se intenta en el presente escrito es lograr un acercamiento a la comprensión de la expresión *nada que decir* entendida como *decir la nada*, para lo cual se hace necesario salir de la concepción de la nada como resultado de una negación y advertir aquello que se nos hace presente cuando la nada aparece. Heidegger trata el tema de la nada en “¿Qué es metafísica?”, texto al que dedicamos el tercer y último capítulo de esta tesina. Los dos primeros están referidos a escritos de Heidegger que, sin tratar expresamente el tema de la nada, nos permiten, gracias a una lectura que quiere ir pensando lo leído, desembocar en el problema de la nada. Pero, si bien la nada es el tema al cual van a parar las reflexiones a propósito de los dos primeros textos que se abordan aquí, eso no impide que nos adentremos en lo que cada uno de esos textos señala respecto de otros temas. Es más: necesitamos ingresar en lo que Heidegger nos dice en esos escritos, pues sólo desde el interior de los problemas que allí logramos ver podemos desembocar en el problema de la nada.

El texto al que dedicamos el primer capítulo es “Ciencia y meditación”, en el cual Heidegger se refiere a la *ciencia moderna*, entendida como ‘teoría de lo real’ (donde tanto ‘teoría’ como ‘lo real’ adquieren un sentido opuesto al que tuvieron en la antigüedad, marcado ahora por ideas como la de apropiación, elaboración y cálculo), y distingue dicha ciencia de la *meditación*, que es un nuevo modo de pensamiento requerido por las mismas ciencias en la medida en que éstas reconocen su impotencia frente a lo inabarcable, lo misterioso. En “El final de la filosofía y la tarea del pensar” es nuevamente el pensamiento de la modernidad lo que Heidegger considera como algo acabado que daría paso a un nuevo modo de pensar. Pero ahora se trata no sólo del pensamiento moderno, sino también de toda la tradición filosófica que ha desembocado en él: la metafísica, la filosofía. El final de la *filosofía* se hace patente en el hecho de que ésta ha llegado en la época actual a su posibilidad última, que consiste en su descomposición en ciencias tecnificadas. De esa posibilidad última surge, como posibilidad primera, una nueva tarea para el hombre: la

tarea del *pensar*. Es ya en el ámbito del pensar donde Heidegger advierte aquel lugar previo a las cosas con las que trabaja la metafísica: la *Lichtung* o ‘claro del bosque’, espacio abierto para la presencia y ausencia de todo cuanto hay.

Tanto en el tránsito de la ciencia a la meditación como en el de la filosofía al pensar, vale la pena preguntarse por la naturaleza de ese cambio y poner en cuestión qué tan diferentes sean la ciencia de la meditación y la filosofía del pensar. A partir de ello se llega a la pregunta por el modo como cambia el ser y a la posibilidad de recurrir a la nada para comprender dicho cambio (considerando el cambio del ser como cambio a lo otro que el ser – la nada –, a fin de evitar la transgresión de la diferencia ontológica). Pero también desembocamos en el problema de la nada a partir de la consideración de lo que Heidegger nos ofrece como parte de la tarea del pensar: la *Lichtung*, cuya enormidad se confunde con la del ser y cuyos límites nos arrojan nuevamente a la posibilidad de la nada. Ante la posibilidad de una nada plena de sentido – no el mero reflejo de una negación, que es como solemos entender la palabra ‘nada’ -, nuestra cordura alega principio de no contradicción y se escuda en la lógica que impide pensar siquiera la nada. Pero, burlándose de las decisiones de la cordura, la nada se impone ante nosotros. “¿Qué es metafísica?” nos muestra que el modo de aparecer esa nada previa a toda negación es en un peculiar estado de ánimo: la angustia. Allí es donde la totalidad de los entes se nos aleja y aparece la nada omnipresente, una nada que descubrimos coincidente con el ser y que nos ahoga porque no hay más que la nada. Pero luego la angustia nos abandona, por lo cual, desprovistos del estado de ánimo que patentiza la nada y siendo incapaces de aprehenderla con garras intelectuales, volvemos a la concepción de la nada como mera negación y en el problema de la nada ya no vemos nada. El *nada que decir* vuelve a equivaler a un simple ‘no decir’.