

Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO A TRAVES DE LA
HISTORIA DEL SER

Heidegger y el fondo de la Metafísica

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Autor : Alejandro Javier Viveros Espinosa
Profesor Patrocinante : Jorge Acevedo G.
Profesores Informantes : Enrique Sáez R.
Raúl Villarroel S,

Santiago de Chile, Otoño del 2003

Para mi Familia.

*“Hay un agrado en observar la arcana
arena que resbala y que declina
y, a punto de caer, se arremolina
con una prisa que es del todo humana.*

*La arena de los ciclos es la misma
e infinita es la historia de la arena;
así, bajo tus dichas o tu pena,
la invulnerable eternidad se abisma.”*

*J. L. Borges
Reloj de Arena.*

Índice

Introducción.....	4
I.- Inicio del Pensar. Los modos de la determinación ontológica griega.....	14
II.- La determinación romano-cristiana del Ser.....	25
III.- La Modernidad como estructura fundamental del pensar representativo	33
IV.- La Ciencia y la Técnica como destinación actual del Ser.....	55
Consideraciones Finales.....	72
Bibliografía.....	80

Introducción

La pregunta fundamental de la metafísica ha sido enunciada en toda la historia de la filosofía. *¿Por qué es el ente y no más bien la nada?*. La frase habla desde el origen y nos lleva hacia una profunda reflexión. El análisis del sentido de esta frase es necesariamente el hilo conductor de este escrito, ya que cualquier análisis sobre la historia de la filosofía es también un preguntar por los cimientos de su reflexión sobre el ente. El sentido de la frase presenta la pregunta por el fundamento (*Grund*), este es nuestro tema y no debemos olvidarlo. El fundamento aparece dentro de la historia de la metafísica occidental como el Ser. En ella estamos siempre preguntando: *¿qué es el ente?*. En esta pregunta fundamental sobresale su grado de alcance, con ella no preguntamos nunca por entes particulares, sino que emplazamos a la totalidad del ente. La pregunta determina el fundamento, nos pide un principio desde el cual se presente el origen del cuestionamiento. Al meditar este principio para dar cuenta de algún tipo de fundamentación última de la filosofía, se produce la elaboración histórica de un magno principio que siempre estuvo presente, mas algunas veces aletargado. El pensar de la metafísica occidental radica en su búsqueda de universalidad en el fundamento. Su más grande exponente, Leibniz, es quien afirma la proposición, *nihil est sine ratione*, nada es sin fundamento, donde el principio de razón suficiente se vuelve hacia el hombre y nos propone una respuesta sobre la totalidad del ente. La pregunta más radical nos lleva al fundamento. En esta pregunta se atraviesa por el modo representativo del pensar del hombre. Nuestro comportamiento representativo da cuentas, pide fundamentos y los da, por doquier. La búsqueda de fundamento más radical nos interpela y nos sale al encuentro. Ahora bien, hay que saber atender a aquél encuentro.

Si pensamos en el fundamento en tanto axioma, esto es, en tanto proposición considerada por todos evidente y que consta en sus propios términos (concepto-límite), debemos también atender a su significado griego. En la palabra griega: $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ " $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ ", resuena el verbo $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\omega$: apreciar algo. *¿Qué significa este apreciar algo?*. Nosotros los hombres del pensar representador tendemos a pensar el aprecio como valor, como dar valor a algo. Sin embargo, lo que $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\omega$ mienta en su sentido griego: "hacer aparecer algo en el aspecto (*Ansehen*) en que él se alza, y conservarlo en ese aspecto. El axioma muestra aquello cuyo aspecto tiene la más alta consideración, sin que se trate aquí de una valoración procedente

del hombre y otorgada por él. Aquello cuyo aspecto tiene la más alta consideración suprema implica desde él mismo esa consideración, se da-a-ver así. Este darse a ver (*Ansehen*), este aspecto descansa en el hecho de que él se deja ver desde sí, desde su propio respecto (*eigenen Aussehen*).”¹

La proposición del fundamento es el axioma por excelencia, ella se deja ver en cada aspecto de nuestra vida y del mundo, quizá por ello no podemos verla claramente en su dignidad más propia, quizá por ello volvemos sobre nuestra pregunta radical e intentamos acceder al fundamento para de algún modo corresponder a la interpelación que el propio fundamento entrega. El fundamento en tanto axioma primordial es una buena manera de pensar los intentos de universalización y fundamentación última que a través de la historia de la filosofía se han presentado. Todos ellos han seguido la misma pregunta dando su parecer desde la perspectiva de una búsqueda fundamental. Mas si el fundamento no fuese fundamental, ¿qué y cómo pensaría el hombre?

¿Pero por qué preguntar por el ente?. Aclaremos esto. Digamos que en el ente se nos hace patente el Ser, por ello el ente se vuelve para nosotros una vía de acceso al Ser. Digamos también que: “el ente es lo real efectivo (*Wirkliche*)”. Esta proposición es unitaria, significa las dos cosas. El ser del ente reside en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), en su efectuar, obrar (*wirken*). La esencia del Ser se presenta cuando lo ente obra (se efectúa) como lo real efectivo. El Ser se muestra en la realidad efectiva. La realidad efectiva es por lo tanto análoga a lo que llamamos “existencia”. Verbigracia, durante mucho tiempo varios pensadores intentaron dar un fundamentación última de la existencia de Dios. Esto sólo nos indica la necesidad de mostrar a Dios como algo real y efectivo, de mostrar (y demostrar) su existencia. Otro ejemplo es la teoría de la evolución, en ella se piensa la existencia y su lucha intrínseca. Aquí nuevamente se nos muestra la necesidad de la demostración científica del fundamento de la realidad efectiva de las distintas especies a través de la historia de la vida. Digamos que en la palabra latina *existentia*, el Ser, en cuanto realidad efectiva, expresa su nombre metafísico más común.

Ahora bien, ¿en qué medida el Ser que se determina como realidad efectiva desde su inherente efectuar, sigue permaneciendo en la oscuridad que solamente atiende al ente? El intento de equiparación entre el Ser y la existencia es viable, pero aún hay que seguir re-

¹ M. Heidegger. La Proposición del Fundamento (SvG). Pág. 43. Edit. Serbal.

pensando. Para ello, lo primero, es ver la relación de las palabras con su sentido más profundo. Intentemos esto. El Ser se presenta en el ente de dos modos. Por una parte tenemos a la *essentia*, la que significa: lo que un ente es, su *quidditas*, (X<@H, 6@K` <. Por ejemplo, un árbol en cuanto árbol, en cuanto ser viviente vegetal, en cuanto su *arboreidad*, prescindiendo de la existencia de árboles particulares. Aquí la *arboreidad* apunta hacia el (X<@H en el doble sentido de género y proveniencia, esto es, como lo ^a < en oposición a los B@88V. Lo Uno en cuanto aquello desde donde se determina lo común (6@K` <) a muchos (B@88V). La noción de esencia apunta al ser del ente en tanto la *posibilidad* de su realidad efectiva. Por otra, tenemos la *existentia*, la que muestra: *el hecho de que un ente sea, su realidad efectiva que le atañe en cada caso*. En términos aristotélicos la realidad efectiva se entiende como el J` *g J4 La individualidad del existente desde la cual se puede determinar lo que acontece en la existencia de cada ente en particular.

La oposición entre la esencia y la existencia es la raíz de las diversas posturas filosóficas a lo largo de la historia del hombre. Sin duda cada pensador ha entregado diversos matices al asunto, mas todos siempre han preguntado por la causa, el origen y el fundamento último de la realidad mundana. La oposición entre lo inteligible y lo corruptible son tema de un profundo pensar, puesto que siempre volverá en la historia del hombre la pregunta por la realidad efectiva y su origen. El hombre no puede librarse de aquél sentimiento donde podemos aventurar una relación con la *foraniedad* (*extrañez*) del hombre hacia el mundo, y como desde muy antiguo el instinto de *inseguridad* nos ha propuesto diversas respuestas al mismo cuestionamiento.

La esencia nombra la posibilidad de que algún ente sea, y la existencia propone la realidad de que esta posibilidad sea. El Ser se muestra entonces como esencia y existencia. Según este razonamiento la posibilidad determina al Ser como lo que es y no no es. El Ser se muestra como un *qué-es* (*Was-ist*) ó *essentia* y un *que-es* (*Da\$-ist*) ó *existentia*. Entendemos entonces que no son lo mismo la posibilidad y la realidad efectiva, aún cuando sea su relación lo más significativo. “El comienzo de la metafísica se muestra como el acaecimiento que consiste en una decisión sobre el ser y la distinción de “el qué-es” y “el que-es”. Esta determinación delimita la metafísica.”²

² M. Heidegger. Nietzsche II. Pág. 328. Edit. Destino.

Analizando la similitud de ambos términos: qué-es y que-es, notamos fácilmente que el verbo “ser” está en ambos presente. Volvemos a preguntar por el sentido del Ser, y también por el motivo de que se nos presente con esta diferenciación, la cual podemos entender avizoramente como ontológica. La distinción entre *essentia* y *existentia* es la problemática que se muestra en toda la historia de la metafísica. Sin duda podemos advertir cómo en el pensar por el ente y su fundamento, los conceptos de *essentia* y *existentia* delimitan cualquier investigación. La metafísica se funda sobre la diferencia ontológica entre la posibilidad y la realidad efectiva, entre el Ser y el ente. Esta diferencia cuando hablamos seriamente de Ser y ente se nos torna difícil y problemática. En ningún sentido no están relacionados, mas no son lo mismo. En el pensar de Heidegger la pregunta por el Ser se ha vuelto una pregunta por el sentido del Ser como tal, y no pregunta fundamentalmente por el ser del ente. Atendiendo con ello a que comprender el ente como tal (su ser) es sólo posible desde una previa atención al Ser como tal. El hecho de que el ente sea un acceso al Ser no certifica la manera como se entienda y se relacione el hombre con el Ser. La diferencia entre Ser y ente es la más radical, sin esta comprensión no se puede dar respuesta a la pregunta radical por el ente, más bien que por la nada. Esta diferencia según lo acaecido se ha olvidado porque es el Ser mismo el que se oculta.

“El olvido del ser quiere decir entonces este ocultarse de la proveniencia del ser diferenciado en qué-es y que-es, a favor del ser que despeja el ente en cuanto ente y queda, en cuanto ser, impensado.”³

La diferencia señala un acaecimiento de la historia del Ser, por ello la importancia de pensar la distinción entre Ser y ente, y como esta se despliega a través de la historia del pensar por el Ser. Este pensar se instaura como un rasgo característico de la filosofía de Heidegger, y es algo que aún hoy está en progreso (*Fort-gang*). La diferencia entre *essentia* y *existentia* puede ser leída como la diferencia ontológica, sin embargo en el tratamiento del Ser como tal, queda manifiesto que el alcance de la diferencia entre esencia y existencia no es el mismo que el de Ser y ente, esencia y existencia son modos de olvido del Ser, aún cuando el Ser también se da en ellos. El pensar que piensa este asunto es el *An-denken*, el pensar-en, el re-pensar. El *An-denken* es un recordar el origen de la diferencia. El *An-denken* piensa la diferencia como tal y desde ella. Este pensar (*denken*) tiene conexión con

³ *Ibíd.* Pág. 329.

el dar gracias (*danken*) y la memoria (*Gedächtnis*), según esto, el pensar es un *dar gracias recordando lo entregado a nuestra propia esencia*. Por ello se vuelve imperativo el dar cuenta de los hechos de esta diferenciación en la pregunta por el fundamento último del ente, así rememoraremos algunos aspectos de esta historia que si bien ya han sido nombrados es necesario volver a pensar.

Ahora bien, ¿por qué problematizar la historia de la filosofía a través del preguntar por el fundamento del ente?, ¿Por qué la pregunta por el ente es un problema?. La palabra “problema” no deberá entenderse en el sentido de “un asunto que sólo nos impide la consecución de algo que todavía está por definir”, sino que debemos remitirnos al sentido que nos entrega el verbo griego: $\beta\omicron\lambda\upsilon\sigma\kappa\omicron$ del cual se origina el sustantivo: $\beta\omicron\lambda\upsilon\sigma\mu\alpha$. El verbo $\beta\omicron\lambda\upsilon\sigma\kappa\omicron$ significa: lanzar hacia delante, poner delante, proponer. $\beta\omicron\lambda\upsilon\sigma\mu\alpha$ se entiende como un “quehacer”, un “asunto”, una “tarea”. Es así como debemos entender nuestra entrada al problema del ente, esto es, como una “tarea”, e incluso como un “deber para el pensar filosófico”. Por ello este preguntar es radical y a la vez contingente, no sólo para quienes estudiamos filosofía, donde lo ha sido desde siempre, sino que también para todos aquellos que llegada esta época disponen del ente y no lo consideran como el acceso al Ser que él mismo es.

La problematización del Ser conduce por grandes avenidas. La relación que en esta investigación podemos avizorar como fundamental es la del Ser y el pensar en tanto su propia Mismidad. El pensar abre al hombre, dentro de la determinación del Ser, hacia un lugar en el que comparte o co-pertenece a esa determinación, ya que es en el pensar donde el Ser se hace patente junto al hombre. Dentro del pensar humano se dan los momentos más radicales del patentizar del Ser. Estos son: Identidad, Diferencia y Fundamento. Sobre lo ya señalado cabe profundizar dentro de cada uno de estos términos, y aunque no podemos adentrar aquí en el sentido más profundo de los tres momentos del Ser en el pensar del hombre, si podemos denotar cómo estos guían al hombre en su reflexión sobre el Ser.

La Identidad o el principio de no-contradicción ($A=A$) procede racionalmente a la determinación de qué-es y que-es del ente. La noción de *essentia* en tanto ($X\neq Y$ y $\neg A\rightarrow A$) dan cuenta rápidamente del sentido del principio de identidad en su atender a la pregunta por el fundamento del ente. El Ser como fundamento del ente deviene como lo disponible para el pensar, convirtiéndolo finalmente en la representatividad del

objeto. Es aquí donde la línea que conlleva a esta investigación hacia el pensar humano torna su mirada hacia el pensar metafísico tradicional que habla a través de toda la historia del pensamiento filosófico. Sin embargo, Heidegger apunta también a la identidad en cuanto la unidad del Ser y el pensar, rescatando la torsión inicial del pensar metafísico en su acercamiento a la Grecia antigua donde $\eta\theta\omicron\varsigma$ y $\sigma\theta\epsilon\sigma$ ($\theta\epsilon\sigma$) mantienen una firme unidad. Queda entonces volver hacia aquella torsión *rememorando* aquél pensar. Aquél pensar no vuelve siendo el mismo que fue para los Griegos, cada momento de la historia del Ser tiene su propiedad, por ello Heidegger acuña el vocablo *Er-eignis*. *Ereignis* proviene de la antigua palabra alemana *Eräugnis*. Esta proviene del verbo *eräugen*: percibir, llamar hacia sí con el mirar, apropiarse, captar con los ojos. En lo *Ereignis* descansa el Ser que nos *eräugnet*, lo cual significa que estamos bajo la mirada del Ser para ver lo que él es. *Ereignis* también se vincula con el verbo *er-eignen*, acontecer, suceder, ocurrir. *Eigen* significa lo propio, luego la *Ereignis* es también aquello que nos vuelve y nos acontece hacia lo más propio (*eignen*) de nuestro ser. En esta perspectiva nuestro ser más propio se vuelve hacia nuestra asumida finitud, la que convive con la infinitud de la recíproca pertenencia entre el interpelar del Ser y el corresponder(le) por parte del hombre. *Ereignis* mantiene el signo de la clausura de la metafísica tradicional. En este acontecimiento-apropiante⁴ hay una mutua co-apropiación del Ser y del hombre. La destinación del *Ereignis*, aún cuando clausura la metafísica occidental, ha estado dentro de ella desde el inicio, por ello no debemos pensar el acontecimiento-apropiante antes de volver nuestra mirada hacia lo que ha sido en la historia del pensar. Esta siempre es pensar por el Ser. En esta historia hemos de denotar un curso (*Gang*), el cual está siempre determinado desde aquella diferencia ontológica entre el qué-es y el que-es, que podemos ya establecer para continuar denotando su alcance. Esta diferencia, en tanto diferencia, es el asunto del pensar, esto es, el Ser. El Ser que es ser del ente, y el ente que es ente en el Ser, son los niños que co-participan en este juego. El Ser y el ente se muestran en cada caso y en su radical sentido desde la diferencia. Cuando Heidegger propone que el Ser y el ente son lo Mismo, y sólo en la diferencia entre éstos es donde surge la unidad del Ser en su Mismidad (ser del ente, ente en el Ser). El Ser no se vuelve diferente del ente. El Ser esencia (*west*) en el ente en la medida en que transita a lo ente en tanto el Ser es en su más radical esencia: *transcendencia*.

⁴ Propongo esta traducción intentando entregar con el gerundio el sentido esenciante del Ser, su trascendencia.

“En el pensar metafísico, la Diferencia ha sido di-ferenciada-y-decida de un modo bien determinado: la diferencia entre ser y ente es pensada a partir del sobrepasamiento de lo asistente⁵ (ente) en dirección al asistir constante (ser). De este modo, el ser se convierte en el fundamento en el que se funda el ente. Este ser, que no “es” desde luego sino en cuanto fundamento del ente, tiene que estar por su parte, para poder ser el ser que asiste constantemente, fundado en su parte, para poder ser el ser que asiste constantemente, fundado en aquel ente que colma de manera especial la exigencia de asistencia constante. Este ente fundamentante es lo más ente del ente, lo divino. De este modo, el ser funda lo ente y el ente más ente fundamenta al ser. La di-ferencia decisiva de la Diferencia es el “dar vueltas del ser y del ente, el uno en torno al otro” (ID 68), es diferencia decisiva *fundante*. Esta di-ferencia decisiva fundante es distinta en Aristóteles y en Nietzsche, distinta en Hegel y en el mundo técnico; sin embargo, el fundar determinan al ser lo omnímodo de la metafísica, el carácter de ésta, definiéndola como ontoteología.”⁶

La ontoteología no es asunto para tratar en esta introducción, aún cuando sea ella misma otro rasgo del despliegue de la pregunta por el fundamento. Ahora bien, la diferencia radical que Heidegger mantiene con la forma de pensar la diferencia ontológica por parte de la tradición es la apertura a la Mismidad del Ser y el pensar junto a la diferencia entre el Ser y ente, de modo tal que el ente en cuanto ente debe atenderse como lo que se des-oculta ante el Ser y con ello puede llegar ante el pensar. La copertenencia del Ser y el pensar deja que lo ente sea ente, sin que esto signifique que el ente está a disposición del pensar, sino que más bien es en el pensar donde se alberga y se rememora al Ser cuya verdad es y le pertenece al movimiento del ocultar y des-ocultar del Ser en el ente. La diferencia decisiva es no pensar al Ser como lo evidente y por ello impensado. El Ser no es parte ya del pensar dicotómico que le exige su calidad de fundamento disponible. El principio de razón exige que un ente se funde en otra cosa y que al final de cuentas todo tiene fundamento. En esta investigación desarrollaremos los distintos modos del fundar, sea el fundamento como *causa*, o como aquel fundar que permite que un conocimiento alcance el grado de verdad. La proposición del fundamento nos da cuenta de la manera cómo el ente se muestra en el pensar, siendo ésta la proposición

⁵ El traductor traduce Anwesen por *asistencia* en vez de *presencia*. En nuestra investigación el término será leído como *presencia*.

⁶ Otto Pöggeler. El camino del pensar de Martín Heidegger. Pág. 176-177. Edit. Alianza.

fundamental (*Grundsatz*) del pensar. Cuando Heidegger lleva al pensar por el fundamento como proposición que habla del Ser y de su sentido convierte a la metafísica en problema partiendo desde el fundamento de ella misma. Por ello un pensar que pregunta por el fundamento como proposición acerca del Ser tiene que meditar históricamente los acontecimientos de cada pensar epocal. “Según lo dicho se podría opinar que la meditación histórica, ya que siempre se ejecuta dentro de las diversas regiones sólo por el creador, puede explicarse lo sido con una completa independencia y autonomía. Sólo que la meditación histórica está en esencia más rigurosamente ligada a lo sido que la observación historiográfica a lo pasado. Pues aquello que la meditación histórica rememora en lo sido, es uno y lo mismo con lo venidero, lo cual se fija y se asume como ley en la decisión de la tarea del creador.”⁷ Aquí lo creador nos impulsa en la pregunta por la historia del fundamento. La copertenencia entre Ser y fundamento se da en diversos modos. La nbF4 y el 8 (@H) son el primer momento para analizar. Esta unión de Ser y fundamento, que en un primer momento fue destinada como ingreso en el curso del Ser que oculta su verdad, permite que la evidencia y presuposición del Ser no repare (*Bedenken*) en cómo el Ser se torna hacia el asegurar constante, y en ese sentido, se vuelva fundamento del ente. Las “ Æ ” $\text{4y} \cdot \text{DPV4}$ que luego se vuelven *rationes* y *causae* son el legado que dejó el Ser en su retirada. Platón piensa el Ser como ÆX , configurando también el carácter asegurador constante de la copertenencia entre Ser y fundamento, en tanto el rasgo fundamental del Ser como Idea, esto es, la idea de las ideas se vuelve \cdot (“ 2 ” < ; con ello se torna hacia la condición ontológica posibilitante que junto al término aristotélico !<XD(g4 conforman la lectura cristiana medieval del Ser. El Dios cristiano es necesariamente *actus et causa*. Con la tergiversación romana del pensar original griego se piensa la obridad, en tanto el producir efectos, hacer cosas. La !<XD(g4 se transforma en *actualitas*, y con ello, en esencia, en *causalitas*.

Cuando el Ser es pensado como asegurar constante en su carácter de fundamento del ente (ser del ente), se origina entonces la forma de pensamiento que dispone y asienta. Sea la disposición de la voluntad divina o del representar humano. El fondo de la destinación actual del Ser, a la cual Heidegger se refiere como disposición (*Gestell*), se da en aquello con lo cual el hombre pone a disposición algo que tiene necesariamente que sostenerse

⁷ M. Heidegger. Los Problemas Fundamentales de la Filosofía. Pág. 37. Trad. P. Sandoval. Texto sin editar.

desde un fundamento o razón que sea suficiente. Suficiente para que pueda en cuanto ob-
stante – ob-jeto (*Gegen-stand*) llegar a ser estante o consistente (*Stand*) de forma cierta y
segura, en tanto la consistencia (*Ständigkeit*) del objeto es asegurada por el pensar que
desde Descartes conocemos como representativo. La Modernidad acuña, con Decartes y en
especial con Leibniz, la condición de posibilidad para el pensar determinante en la
actualidad. Leibniz y la *Ratio* no sólo nombran el fundamento mismo, sino que entregan
fundamento para todo asentamiento de fundamentos, esto es, conduce a la representatividad
que establece toda seguridad desde ella misma y conlleva el sentido en que se oculta
nuevamente la Mismidad del Ser.

El representar asegurador moderno se despliega en la esencia de la ciencia. La
perfección científica llevada a su relación con el hombre se nombra técnica. Será menester
atender también a su esencia. El principio de razón que el pensar representativo despliega
en la ciencia y en su investigación determina nuestra cotidianidad. Hoy cuando la ciencia
ha despertado la energía de átomo, también ha despertado nuestro más grande temor, la
aniquilación de la vida y de nosotros mismos. La ciencia y su esencia teórica son parte
también del juego histórico que nuestra meditación alcanza, como también la esencia no
técnica de lo que llamamos era técnica.

Nuestra meditación pregunta por la historia de la copertenencia entre el Ser y el
pensar que exige fundamento. Esta pregunta continúa estando sin aclaración. Para ello cabe
cuestionar la relación entre el Ser y la constancia aseguradora que reclama su retirada. La
constancia aseguradora o disposición (*Gestell*) es cuestionable desde su fundamento. Esto
significa que el pensar representador-dicotómico debe dar cuenta de su propio fundamento.
Caemos entonces en la proposición: el fundamento, en cuanto fundamento de Todo (Ente),
por ello mismo, carece de fundamento. El fundamento del Ser es abismático, – - $\$LFF@H$,
no tiene fundamento. Cuando se vuelve lícito un pensar abismático que problematiza al
fundamento, éste debe tornar su mirada a los aspectos ocultos de la fundamentación. *Grund*
quiere decir, fondo, en tanto; fondo del mar, del corazón. *Grund* también quiere significa
fondo de crecimiento, tierra fecunda donde con el tiempo llega ser lo que es. Un
fundamento fundacional abismático se da, en el pensar de Heidegger, cuando piensa al Ser
desde la triple determinación de Identidad, Diferencia y Fundamento, desde la perspectiva
de una meditación histórica para aquél reflexionar. No en vano Heidegger acerca este

pensar al misticismo y la poesía. La determinación ontológica que se inicia desde la plataforma que es la finitud del ser-ahí llega a recordar al Ser como trascendencia. Este Ser que no es fundamento deja ser al ente, no es ente, deja de serlo. Este Ser se acerca a la Nada, no busca lo perenne y universal del fundamento que el pensar representativo reclama. La rosa es para Silesius, porque (*weil*) y mientras (*während*), ya que ella es sin por qué.

“El fundamento, pensado en su otra esencia como “sin por qué, como “porque-morosidad” y “demorarse”, abre una “primera puerta” a la pregunta por el sentido del ser (SvG, 205 ss.). El sentido o la verdad del ser podría ser experimentado como el “sin porqué”, el “porque-morosidad” y el “demorarse” de ese juego abismático en el que al hombre se le entraña con su esencia: el estar como ser mortal. De este juego ha hablado Heráclito en el inicio del pensar occidental cuando llama al Aion un niño que juega. El “porque-morosidad” se sumerge en el juego. El juego es sin “porqué”. El juego se demora porque juega. Lo que queda es solamente juego: lo más elevado y lo más profundo. Pero este “solamente” es todo: lo uno, lo único (SvG, 188).”⁸

El Ser pensado en su verdad es para el pensar de Heidegger el acontecimiento apropiante en el que “nada” acontece. *Ereignis* no es algo que se deja explicar a partir de un ente que se asienta y se pone a disposición, pero tampoco es él mismo propiamente sustantivable como “el” acontecimiento apropiante. Por ello el porque es “nada”. No es tampoco devenir, en tanto se lo piense en contraposición al Ser constante y perenne. Cuando intentamos pensar como el Ser, el pensar y el fundamento se pertenecen dentro de la metafísica, esto es, como el constante fundamento disponible, pretendemos alcanzar un pensar que piensa la esencia del Ser a través de su historia, y que pueda establecer desde los términos fundacionales del pensar heideggeriano una puerta previa para nuestro pensar. Esta puerta es menester pensarla como una ventana al pensar dominante en la actualidad, ya que siguiendo la lectura de Goethe: en el peligro crece lo salvador, y es lo salvador lo que abre cada nueva puerta de nuestro pensar.

⁸ O. Pöggeler. El camino del pensar de Martin Heidegger. Edic. cit. Pág. 185.

I.- Inicio del Pensar. Los modos de la destinación ontológica griega.

En el comienzo de su historia, el Ser se muestra como surgimiento, $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ y como $\bullet\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$, desocultamiento, verdad. En el alba del pensamiento griego hombres como Heráclito y Parménides fueron iluminados con la *Lichtung* (claridad original)⁹ del Ser, a ellos se les destinó el Ser. En el Alba de la Mañana del Pensar, el Ser mismo, se proyectó a hombres que *vivieron* su destinar, hombres que correspondieron a la presencia (*Anwesen*) del Ser.

Pensada al modo griego la $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ nombra el ser del ente. La $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ da cuenta de la totalidad del ente. Su traducción latina *natura* significa: nacer, nacimiento. Por ello nuestra palabra: naturaleza nada puede entregar al sentido original de la $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ griega. “La raíz indogermánica de $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ es *bhü, bheu* que corresponden al verbo $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$, que significa: imperar, brotar, salir, surgir, llegar a sostenerse y permanecer en sí mismo.” Ahora bien, si pensamos además en que “se ha relacionado la raíz $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ con $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ - $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ - $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ ”¹⁰ Por consiguiente que la $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ sería aquello que surge bajo la luz, de acuerdo con $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$, $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$, lucir, brillar; *scheinen*, y de ahí *erscheinen* (aparecer).¹⁰ La forma castellana del verbo ser en su tercera persona en pretérito *fui* mantiene al igual que la forma alemana *bin* alguna reminiscencia de la $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ griega. (Ver en: Heidegger, Construir, Habitar, Pensar e Introducción a la Metafísica [Etimología de la palabra Ser]; Ortega y Gasset, Pasado y Porvenir para el hombre actual.)

La $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ “expresa lo que se abre por sí sólo (por ejemplo, el abrirse de una rosa), lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo: en breves palabras, lo que impera (*walten*) en tanto inaugurado y permanente. En sentido lexical, $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ significa crecer, hacer crecer...”. La $\epsilon\zeta\eta\theta\gamma\delta$ entendida como brotar o surgir puede experimentarse en todas partes, verbigracia, todos los procesos naturales.

⁹ A propósito del significado de *Lichtung*, ver: M. Heidegger. Tiempo y Ser. Pág. 86. Edit. Tecnos.

¹⁰ M. Heidegger. Introducción a la metafísica. Pág. 71. Edit. Gedisa.

Sin embargo, la $\eta\mu\sigma\tau$ en el sentido de una fuerza imperante que brota, no significa lo mismo que los procesos naturales. “...Este salir y sostenerse fuera de sí en sí mismo (*In-sich-aus-sich-Hin-ausstehen*) no se debe considerar como un proceso entre otros que observamos en el ente: la $\eta\mu\sigma\tau$ es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable...”

La forma como los griegos experimentaron la $\eta\mu\sigma\tau$ no fue en tanto procesos naturales, sino que desde una profunda experiencia hacia el Ser. Una experiencia radical con el Ser, donde a través de lo poético y lo intelectual pudieron comprender el correcto sentido de la $\eta\mu\sigma\tau$ como una totalidad. “...Por eso, la palabra $\eta\mu\sigma\tau$ significaba originariamente el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino. $\mu\sigma\tau$ significa la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. En esta fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el “devenir” como el “ser”, entendido éste en el sentido restringido de lo que permanece inmóvil. $\mu\sigma\tau$ es el producirse (*Ent-stehen*), el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal.”¹¹

En la última cita notamos la segunda forma como también se nos presenta el origen griego del Ser, esto es; la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, la verdad en tanto el desocultamiento (*Unverborgenheit*), en tanto el salir de lo oculto. La relación entre la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ y la $\eta\mu\sigma\tau$ dan cuenta de la manera en la cual el Ser se destinó originalmente. ¿Pero qué quiere decir la verdad en tanto des-ocultamiento? Intentemos aclarar esto brevemente. El desocultamiento debe ser arrancado del ocultamiento. “Porque para los griegos principalmente el ocultamiento como un ocultarse a sí mismo domina completamente el Ser (*Wesen*) del ser, y con ello, determina también lo *siente* (*Seiende*)¹² en su presencia (*Anwesenheit*) y accesibilidad (“verdad”), por eso la palabra de los griegos para lo que los romanos nombran “*veritas*” y los alemanes “*Wahrheit*”, está distinguida por el “*privativum* ($\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$)). Verdad significa principalmente: lo arrebatado a un ocultamiento. Luego, verdad es

¹¹ Ibid. Pág. 23.

¹² La traducción de *Seiende* que hemos utilizado es *ente*, sin embargo, no es menor el sentido que la traducción *siente* también entrega, más literal al participio de presente (*-ende*) que muestra el término alemán. Será menester en adelante considerar adjunta esta significación.

arrebatar cada vez en el modo del desocultar.”¹³ La esencia de la verdad en tanto • ἄληθεια nos presenta una experiencia fundamental del Ser. La esencia de la verdad así pensada es lo que Platón muestra en la alegoría de la caverna. Ahora bien, el origen de la • ἄληθεια va mucho más atrás de Platón.

La relación que se muestra en cuatro términos de la filosofía griega (ἀλήθεια, ἔσθ' ἄρα, ἔστιν ἄρα y ἔστιν ἄρα) se comprenden en el horizonte del Ser, el cual se destina como • ἄληθεια. Esta, “juega en el ἀλήθεια y en el ἔσθ' ἄρα es decir, en el yacer de antemano ahí delante que une y recoge, esto es, en el hacer que permanezca en la presencia (*Anwesen*) (...) Así también determina toda la filosofía platónica y aristotélica. Pero la • ἄληθεια no sólo se presenta en los términos filosóficos, “sino que habla en el conjunto de la lengua griega que habla de otro modo cuando a la hora de interpretarla dejamos a un lado los modos de representación romanos, medievales y modernos, y no buscamos en el mundo griego ni personalidad ni conciencia (...) Ahora bien, ¿es lo mismo el desocultamiento y el Ser, esto es, lo que viene a la presencia (*Anwesen*)?, ¿cuál es la relación entre la • ἄληθεια y la ἀλήθεια?, ¿Acaso la presencia es determinada desde el desocultamiento?. Entonces, ciertamente, el Ser tendría que ver con el desocultamiento. Más no debemos confundir esta lectura e hipostatizar al desocultamiento como la esencia poética del mundo. El desocultamiento no es algo que va desde un sujeto, no hay desocultamiento *por alguien*. Sin duda la destinación del desocultamiento es *para* el hombre, mas esto no significa *por* el hombre. Sin embargo, cabe preguntar: ¿qué se comprende por ἀλήθεια y cuál es la importancia de este término? La ἀλήθεια es derivada de una sustantivación del participio ἔσθ' ἄρα del verbo ἔσθ' ἄρα ser. A su vez, dicho verbo procede del indoeuropeo *asmi*, cuya raíz as significaba vida o existencia presente. Por ello se confunde ser con existir, entendido como presencia. De esta manera la ἀλήθεια sería el ser presente. En el griego arcaico el término ἀλήθεια también significaba: algo propio, una riqueza, aquello que le pertenece a uno como propio como un terreno, una casa o una barca). En tanto que sustantivación del mencionado participio, etimológicamente significa: entidad dada en la presencia.

Ahora bien, es menester aclarar en este punto qué y cuál es la relación del concepto ἀλήθεια con la *presencia* de lo presente o en la traducción alemana *Anwesen*. Ambos términos manejan distintas significaciones; ἀλήθεια significa: substancia, esencia, ser, vida

¹³ M. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit. Trad. Abalo y Sandoval. Pág. 23. Texto sin editar.

realidad, existencia; así como también: propiedad, naturaleza, hacienda, bienes. Por otra parte *Anwesen* mienta: presencia, asistencia; así como: hacienda, finca (*Grundstück*). La traducción corriente de $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, esto es, substancia, no conforma totalmente la original significación del término griego. *An-wesen* se compone del verbo *wesen* y el prefijo *an*, el verbo se traduce como el *esenciar(se)* del Ser. El prefijo mantiene dos sentidos: el estar *junto* a algo y la direccionalidad *hacia* algo. *Anwesen* significa entonces; *el estar junto e ir hacia la propia esencia*. La presencia es el vehículo hacia la esencia. Cuando Heidegger traduce $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ por *Anwesen* deja de lado la comprensión de la $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ como fundamento del pensar griego. Cuando notamos que *Anwesen* se define como *Grundstück*, esto significa: finca, hacienda, es ahí donde encontramos la más significativa relación, ya que ahí se presenta el fundamento *Grund* en su sentido de *suelo, raíz, fondo*, aquí se muestra una característica fundamental del pensar heideggeriano, esto es, *el arraigo*, que también el término $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ mienta. *Grund-stück* en tanto *Stück* es un *fragmento*, que en tanto suelo se vuelve fundacional. Este fondo no es lejano a la propia tierra desde donde conforma su esencia más original. El suelo-fundacional sobre el cual se da el *arraigo* para con el Mundo, originalmente significa: una visión que integra una perspectiva donde no se busca en los griegos ni personalidad, ni consciencia. En tanto la traducción castellana *presencia*, en esta investigación utilizada, puede entregar el sentido ya mencionado, ya que la *presencia* para estos casos significa lo que está yaciendo de antemano (*Vorliegende*) recogiendo y reuniendo su arraigo, que en su sentido fundacional integra a la $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, en tanto en ella se abre la relación de co-pertenencia entre el original pensamiento griego y su confrontación con el Mundo.¹⁴

Volviendo al pensar de Platón y Aristóteles, el Ser es determinado desde la $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, *Anwesen*, el presenciar. En tanto: $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, en Platón, y, $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, en Aristóteles. Desde la base de la experiencia del Ser como $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ y $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ se accede a la concepción de la $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ en tanto un presenciar la consistencia (*Beständigkeit*) en el sentido del de-morarse (*Ver-weilen*)¹⁵. Ahora bien, “¿qué es lo presente que aparece en el presenciar?. Al pensamiento de Aristóteles lo presente se le muestra como aquello que, habiendo llegado a

¹⁴ Ver los significados de $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ y *Anwesen* en Dicc. Edit. Vox y Langenscheidt. La traducción de *Anwesen* aquí propuesta intenta aclarar el sentido en que el *presenciar* se expone durante esta investigación

¹⁵ Más adelante se expondrá dentro de un contexto mayor cuál es la original significación y alcance de *weilen* y *Verweilen*. Ver Pág. 67 – 69.

un estado (*Stand*), está en la consistencia (*Beständigkeit*), o, llevado a su situación (*Lage*), yace delante (*Vorliegt*). Lo consistente y yacente delante que sale al desocultamiento es el morar en este caso esto y en este caso aquello (*Je-weiligkeit*), J`*, J4 Aristóteles concibe lo consistente y yacente delante como algo de cierto modo en reposo. El reposo se muestra como un carácter de la presencia (*Anwesen*). Pero el reposo es un modo eminente de la movilidad. En la quietud el movimiento ha llegado a su acabamiento.”¹⁶

Es en la construcción aristotélica donde encontramos el intento de reunión que presenta la concepción de la @ÛF" como presencia, pues si entendemos la |<XD(g4 desde su raíz: §D(@< (obra), podemos ver la presencia como la obridad. Con ello denotamos al presenciar (*Anwesen*) desde su propia esencia. Donde la esencia se entiende como |<XD(g4 en tanto un modo de la @ÛF" (*Anwesen*). En el §D(@<, la presencia @ÛF" se torna |<XD(g4, esto es, esencia-cómo-obra (entendiendo esencia en sentido verbal), la obridad. Aquí no se entiende la realidad efectiva como resultado de un efectuar (producir), sino que se alude a un presenciar que está-ahí en lo desoculto de lo producido. Verbigracia, la casa en que vivo está allí como una obra. La obra está ahí en cuanto es exhibida en su aspecto, en tanto es expuesta en lo desoculto. La casa está ahí en tanto está detenida como obra finalizada. La casa está en reposo del movimiento, está recogién-dose, pues ya ha logrado finalizar la pro-ducción de la casa y ahora yace ahí delante como obra en el recogimiento, en reposo, el que se muestra en mí habitarla.

Por ello la |<XD(g4 no tiene nada que ver con la energía, pues si pensamos al modo griego no existiría una producción energética. Ya que pensada en griego la obra no es una obra de producción, en el sentido de una realización de un esforzado hacer. La obra no es un resultado. “La obra es lo que está ahí expuesto en lo desoculto de su aspecto y se demora como lo que así está detenido o yace ahí delante. Demorarse (*weilen*), quiere decir: presenciar reposadamente como obra”.¹⁷ Así la |<XD(g4 no reproduce el sentido de la energía que ha sido acuñada desde la revolución industrial, donde la energía no es entendida como una obra en el sentido griego, sino que como la meta de un proceso de producción donde la única finalidad es la provisión de energía para los diversos usos que los hombres necesiten. De hecho la acción de cobrar por la energía utilizada sólo recalca la

¹⁶ Nietzsche II. Edic. cit. Pág. 330.

¹⁷ *Ibíd.* Pág. 331.

radical diferencia con la manera griega de entender la energía. Con la fuerza imperante de la naturaleza no hay por qué lucrar.

El término $\lambda\gamma\sigma\chi\mu\alpha$ es usado, por Aristóteles, análogamente a $\lambda\chi\rho\alpha$. $\lambda\gamma\sigma\chi\mu\alpha$ da a entender un $\lambda\gamma\sigma\chi\mu\alpha$, esto es, un final donde el movimiento del obrar y el poner-allí-delante logran su unificación. Heidegger conduce a la aclaración de la $\lambda\gamma\sigma\chi\mu\alpha$ de su significación moderna. Por ello elimina la concepción de *finalidad*, para entenderla como la “pura presencia de lo que está presente”. Esta frase es difícil, mas debemos aclarar que la finalidad puede entenderse como consumación (*Vollendung*), luego la $\lambda\gamma\sigma\chi\mu\alpha$ se entiende como lo consumado *estando* en la consumación. Recordemos que la noción de una consumación no implica necesariamente un fin o una finalidad sino que alberga en sí mismo todo el movimiento del esenciar-como-obra. Ahí está “la pura presencia de lo que está presente”. Así como intentamos diferenciar a la $\lambda\chi\rho\alpha$ de la comprensión moderna de energía, en tanto la disposición para obrar. También hay que diferenciar a la $\lambda\gamma\sigma\chi\mu\alpha$ del sentido que la tradición le ha impuesto, esto es, en el sentido de entelequia en tanto la capacidad para obrar. La $\lambda\gamma\sigma\chi\mu\alpha$, entonces, muestra: “el-mantenerse-en-la-consumación (a saber, de la presencia)”.¹⁸ Más adelante volveremos sobre estos conceptos aristotélicos, en los cuales intentaremos dar a entender más claramente lo que ellos realmente significan diferenciándolos de la noción de “acto” propia de la lectura escolástica de los escritos aristotélicos.

Historiográficamente la diferencia ontológica surge en el pensamiento de Aristóteles¹⁹. Es él quien presenta al Ser ($\tau\omicron$) desde la diferencia entre: esencia ($\tau\omicron$ ¿qué-es un ente?) y existencia ($\epsilon\iota\sigma\tau\omicron$: lo que-es un ente) y con ello marca los límites que va a intentar unificar. Aristóteles piensa la $\alpha\upsilon\tau\omicron$ (*Anwesen*) como $\lambda\chi\rho\alpha$ y por ello se diferencia de Platón, pues lo que Platón pensaba por $\alpha\upsilon\tau\omicron$ era la entidad única, la $\alpha\epsilon\iota$ ($\tau\omicron$ $\alpha\upsilon\tau\omicron$ = *Aussehen* = *aspecto, forma*). Para Platón la esencia del Ser se recoge en el $\tau\omicron$ (lo común) de la $\alpha\epsilon\iota$, en dirección de lo Uno, α , que es lo que unifica y queda entonces determinado por la $\epsilon\iota\sigma\tau\omicron$ y el $\tau\omicron$ ($\alpha\upsilon\tau\omicron$ en tanto desde donde el dejar surgir se recoge en la unidad. Platón piensa desde la unidad hacia la multiplicidad (particular), la

¹⁸ M. Heidegger. Filosofía, Ciencia y Técnica. Ciencia y Meditación. Pág. 156. Edit. Universitaria.

¹⁹ Sin duda la diferencia ontológica puede también ser avizorada en filósofos anteriores (Parménides o Platón); Sin embargo, es con Aristóteles donde el problema de la diferencia se *acota* bajo el juego de los términos: $\tau\omicron$, $\epsilon\iota\sigma\tau\omicron$ y $\tau\omicron$.

Idea es lo primero y desde ella se logra la unidad del ente que determina al ente en cada caso dentro de su propia realidad efectiva. De más está decir que el intento de unificación que muestra Platón no se contrapone al de Aristóteles pues ambos buscaban lo mismo, la diferencia estriba en que Aristóteles vivencia a las ideas en el presente, donde se da el presenciar (*Anwesen*), esto es, considera la trascendencia de la Idea una forma inadecuada de proceder en busca de la unidad. La diferencia es clara, ya que Aristóteles va desde lo múltiple (particular) hacia lo unitario. El ente en cada caso dentro de su realidad efectiva determina la unidad del ente. Aristóteles atiende la separación (ΠΤ ΔΦ: ` H) de lo inteligible (incorruptible) y lo sensible (corruptible) no buscando sobreponer una sobre otra, para con ello terminar con el problema, sino que más bien intenta explicar esta diferencia a través de la búsqueda de una salida no platónica, la cual lleva sus argumentos a favor de liberar al mundo del yugo de la Idea.

También podemos entender que un pensar aristotélico no es más que la radicalización del platonismo, en el que por necesidad las Ideas ya no soportan la carga de sostener el mundo sensible. Con la | <XD(g4 puede pensarse al gÉ* @H (aspecto) como un modo del presenciar. En cambio desde la ÆX" , el J` *g J4 el ente en cada caso, resulta incomprendible en su entidad. El J` *g J4es un : ¬ Ð<, y, sin embargo un Ð<. El ente en cada caso es un no-ente y a la vez un ente. El ente en cada caso es análogo a lo real efectivo, ya que sólo desde ahí puede explicarse su corruptibilidad. Aristóteles da cuenta de la diferencia de *género* que mantienen lo corruptible y lo incorruptible. Desde esta diferencia es imposible determinar la realidad efectiva del ente en cada caso (corruptible) a través de la trascendencia de la Idea (incorruptible), *ya que no hay género común del cual lo corruptible y lo incorruptible sean especies, o diferencias específicas*. Esto nos lleva a reflexionar que sin duda esta diferencia es la que divide a la totalidad del Ser. Preguntamos entonces por la diferencia fundamental, ésta es la problemática que se trata en el libro \$ de la Metafísica. ¿Hay un saber que se ocupe de las esencias, o hay varios, y si hay varios, son todas las esencias del mismo género? Aristóteles apunta a saber si los principios de los seres corruptibles y los de los seres incorruptibles son los mismos o no.

La censura al mundo de las ideas cuestiona la participación del fenómeno en el ser de las ideas, en tanto que la existencia en cada caso es independiente de la Idea. Si, por una parte, existe el individuo sensible y, por otra, la idea de humanidad, el tercero que sirve de

intermediario entre ambos debe ser el hombre. Aristóteles olvida que la distinción platónica de Idea y fenómeno no significa una separación de orden sustancial, sino más bien una separación del caso particular respecto de lo general. Aristóteles sostiene que las ideas no están separadas de las cosas, por ello su pensar se enfoca en lo individual, en el ente en cada caso, $\text{J}^* \text{g J4}$ Por ello no puede asumir la identidad de género entre lo sensible y lo inteligible, sino que debe inclinarse hacia una posición donde al asumir la corruptibilidad del ente, se asume también la necesidad de un fundamento in-engendrado e inmóvil de la generación y el movimiento, fundamento que Aristóteles hace explícito con la noción del primer motor. Desde ella, donde el devenir es asumido como necesidad, podemos comenzar nuestra revisión de lo corruptible y su totalidad. Ya que ahí se logra explicar lo múltiple en su unidad primigenia. La noción de reposo donde el movimiento en su estado de acabamiento logra su consumación no es más que el ejemplo que pone en manifiesto la noción del motor inmóvil.

Entre la nbF4H y la !<XD(g4 está la ÆX platónica. La relación histórica entre Platón y Aristóteles se ha considerado sólo desde la perspectiva en la que Platón considerando las “ideas” como lo “únicamente verdadero”, lo “únicamente ente”, relega a un segundo plano al ente individual. Aristóteles hizo descender a las ideas y las transplantó a las cosas reales. De este modo, transformó las ideas en “formas” y concibió aquellas “formas” como “fuerzas o energías” alojadas en los entes particulares. Cabe preguntar, ¿cómo Aristóteles pudo hacer descender a las ideas al ente en cada caso si no hubiese concebido previamente el ente en cada caso como el lugar donde acontece la presencia?, ¿cómo pudo llegar al concepto de presencia (@ŪF) de lo real individual sin previamente haber pensado al ser del ente en general desde su esencia más propia, esto es, desde el presenciar en lo desoculto?. Ahora bien, Aristóteles no transplanta las ideas a las cosas individuales, sino que piensa lo individual como lo que mora en cada caso (*das Jeweilige*), y con ello piensa al presenciar como lo que el ente en cada caso presenta en aquel morar. “La misma esencia del ser, el presenciar, que Platón piensa para lo $\text{6@4} <$ en la ÆX ”, la comprende Aristóteles como $\text{J}^* \text{g J4}$ para la !<XD(g4 .²⁰ Mientras Platón niega al ente individualizado como lo que propiamente es, Aristóteles integra lo individualizado en el presenciar. Aristóteles piensa más al modo griego que Platón, ya que encuentra la unidad en

²⁰ Nietzsche II. Edic. cit. Pág. 335.

todas las cosas y no la busca fuera de ellas. Este es quizá un punto donde las raíces orientales de la filosofía platónica son puestas en manifiesto. Sin embargo, Aristóteles sólo ha podido pensar la @ÚF\'' como ¦<XD(g4 en contraposición a la @ÚF\'' como ÆX'' , por lo cual mantiene al gÉ* @H como forma subordinada del presenciar.

Ahora bien, desde la @ÚF\'' ya hemos notado dos modos de ésta. Estos son la ÆX'' y la ¦<XD(g4 . “Ambos modos de la @ÚF\'' , la ÆX'' y la ¦<XD(g4 , forman, en el juego recíproco de su distinción, la estructura básica de toda metafísica, de toda verdad del ente en cuanto tal. El ser manifiesta su esencia de dos modos:

Ser es presencia en cuanto mostrarse del aspecto. Ser es el demorarse (Verweilen) en tal aspecto de lo que mora en cada caso (des Jeweiligen). Esta doble presencia insiste en (besteht auf) el presenciar y la esencia, por lo tanto, como consistencia (Beständigkeit): perdurar (An-währen), demorarse (Weilen).’’²¹

La metódica platónica en busca de un fundamento que pone como ÚB@hXF4H (hipótesis) a la ÆX'' se transforma en Aristóteles en ÚB@6, \ , <@< (sujeto o lo que subyace). Ambos piensan la @ÚF\'' como lo que esencia en la presencia, sea como ÚB@hXF4H o como ÚB@6, \ , <@<. La diferencia radica en los diferentes sentidos de los verbos que constituyen estas palabras, aún cuando también hay cierta relación. La ÚB@hXF4H mienta lo puesto ahí delante. “Acción de poner debajo; base, fundamento, principio; pensamiento fundamental, argumento; suposición, condición; sugerencia, consejo.” De ahí el sustantivo ßB@hXJOH el consejero. La hXF4H mienta la “acción de poner, de disponer; tesis, afirmación.” La hXF4H viene de hXH, aoristo imperativo activo del verbo J\hO: 4 Este verbo significa: “poner, colocar, situar, erigir; admitir, aceptar; establecer, producir, crear; determinar, disponer.” La ÚB@hXF4H puede leerse como aquella acción de poner delante (disponer), que *en tanto* erige, produce y determina, *puede llegar a ser* el fundamento, la base, la condición y que *en sí mismo puede llegar a ser* un consejo para el pensamiento, en tanto pensamiento fundamental. “Este sentido no cubre lo que mienta nuestro extranjerismo “hipótesis”, es decir una tesis no comprobada aún. a B@hXF4H significa aquello que sirve ya de fundamento a otra cosa y ya de siempre ha llegado a comparecencia por y a través de ella, aun cuando nosotros, los hombres, no lo hayamos

²¹ Ibid. Pág. 335

notado en seguida ni siempre del modo apropiado.”²² Por otra parte ὕπαισις, ἄσπις es un participio, por lo que expresa movimiento. Este viene del verbo ἵπαισις, ἄσπις el que significa: “yacer, estar inactivo; estar situado, establecido o colocado. El verbo ἵπαισις, ἄσπις mienta por su parte: “estar acostado o situado debajo; servir de base, de fundamento; ser motivo de algo; estar establecido; estar hipotecado.”²³ El significado de ὕπαισις, ἄσπις podría entenderse como aquél estar situado, establecido, *yaciendo* en sí mismo, *en tanto* él mismo es su propio fundamento.

No está de más comentar que ἵπαισις, ἄσπις es usado como forma pasiva de ὕπαισις, ἄσπις: ¿Qué nos puede entregar esto? En la voz pasiva el sujeto es *paciente*. El “estar situado sirviendo de base, o fundamento” es lo que deviene del “poner debajo como base, o fundamento”. La ἵπαισις, ἄσπις da cuenta de la acción de colocar, y ἵπαισις, ἄσπις es lo que nombra la acción en cuanto ésta se encuentra terminada.

Todos estos conceptos nos dan la estructura básica de la metafísica y de algún modo nos muestra su fundamento. Ahora bien, la ἵπαισις, ἄσπις mantiene una hegemonía por sobre la ἄσπις, sin embargo, ésta sigue siendo un modo de la ἄσπις. La preeminencia de una sobre otra no rebaja el carácter fundamental de ambas. Desde estos modos se determinará el progreso de la historia de la metafísica occidental. Ambos modos sólo pueden pensarse siempre y cuando desde el ente y volviendo a él se diga qué-es y que-es. La propuesta del ὕπαισις, ἄσπις aristotélico resuena en toda la filosofía posterior en su traducción como: sujeto. La pretensión de fundamentación última sigue viva y se muestra en la estructura que la filosofía griega sostiene respecto del ente. El Ser dentro de su historia delimita su verdad (desocultación) a la destinación de la presencia (en tanto, entidad del ente) en el doble sentido de ἄσπις y ἵπαισις. La esencia y la existencia se presentan en ambos modos. La posibilidad y la realidad efectiva juegan recíprocamente dentro del presenciar. La pregunta fundamental de la metafísica sigue estando sin respuesta, podemos seguir preguntando: ¿qué es el ente?, ya que, lo único que ha quedado fundado es la diferencia misma bajo la cual cada vez que intentamos responder la pregunta por el fundamento del ente sólo podemos ubicarnos desde alguna de sus perspectivas.

²² La Proposición del Fundamento (curso). Edic. cit. Pág. 44.

²³ Los significados provienen del Diccionario Griego-Español. Edit. Sopena.

La pregunta por el fundamento último, nuestra pregunta radical, se dispersa dentro de los límites ya mencionados, la diferencia ontológica se determina con su apropiación del ente, los intentos de justificación sistemática universalista tanto de Platón como de Aristóteles son debidamente tomados como ejemplos de esta pretensión fundamentadora. Sin embargo, esta crítica no tiene lugar si intentamos buscar en los pensadores griegos substratos de nuestra consciencia moderna. La manera como Heidegger emplaza el reflexionar por la filosofía griega nos entrega la llave “hermenéutica” con la cual dejamos de pensar que en esta filosofía lo que existía era una búsqueda de fundamento para asegurar representativamente al ente, y nos adentramos en una lectura donde la vivencialidad griega con respecto al ente (y al Ser) no pretendía aquellos fines fundamentadores-representativos, sino que más bien los “agraciaba” como un artista frente a su obra. Por ello, intentar suscribir al pensar griego dentro de un intento asegurador frente al ente es un arma de doble filo, ya que si bien con los griegos se destina el Ser y comienza el proceso de ocultación del Ser, es también con ellos donde surge la necesidad de un principio de razón que comienza su despliegue en Platón y Aristóteles, y que de algún modo sigue estando presente como diferencia ontológica. La lectura de Heidegger es sin duda una lectura sincera, donde se asume la condición privilegiada del pensar griego y la necesidad de no confundir su origen y sus características, con las que nosotros los hombres modernos ya estamos subyugados.

La problemática ontológica sigue resonando en todo lo descrito, la salida es parte del progreso (*Fort-gang*) inherente a la esencia de la metafísica, los intentos de reunión de ambas posiciones, la idealista y la materialista, nos dan los patrones bajo los cuales se desenvolverá la historia del Ser y su verdad. El progreso de la metafísica que se funda con Platón y Aristóteles entrega un camino donde en pro de la unificación de los dos modos del presenciar, éstos terminan desapareciendo su diferencia en una peculiar mezcla, la *actualitas*. El mundo medieval se ve emplazado por la necesidad de justificar la realidad del único Dios, y para ello volverá hacia los griegos en búsqueda de las palabras para su teología. Este carácter no es solamente occidental, ya que bien sabemos que el mundo musulmán también se sirvió de los conocimientos helénicos. Autores como Averroes, Avicena y Tomás de Aquino, justificaron su Dios desde los términos aristotélicos.

II.- La determinación romano-cristiana del Ser.

El proceso de evolución del pensar griego en la Edad Media se determina desde la diferencia entre los dos modos de la ἐνέργεια . Aquí la raíz platónico-aristotélica mantiene un acervo fundamental que determina la manera en la cual se preguntará por el fundamento último del ente. La diferencia entre el qué-es y el que-es, da cuenta de la evolución de los términos griegos hacia los latinos. La ἰδέα se vuelve *idea* y la ἐνέργεια , *actualitas*. De alguna manera la dicotomía ontológica sigue estado presente, pues donde el qué-es se hace valer como Ser, favorece una perspectiva donde predomina el análisis de aquello que el ente es y consiste. El que-es solamente satisface la funcionalidad de constatación del ente, en tanto lo que es y, entonces, piensa al Ser como lo real efectivo, como la existencia, siendo ésta siempre determinada desde la estructura ontológica (qué-es = esencia).

En esta historia ya hemos denotado la supremacía por parte de la ἐνέργεια por sobre la ἰδέα . Pero nos damos cuenta que esta supremacía no es más que un velo y que la esencia sigue determinando a la existencia. Ahora bien, también sostuvimos que esta supremacía sólo produce el que bajo una preeminencia del ente y la obvedad del Ser, la metafísica quede suscrita al olvido del Ser. El intento de unificación de ambos modos del presenciar se presenta en el término *actualitas*. Ahora bien, ¿es la *actualitas* una fiel traducción de ἐνέργεια ?, ¿qué pasa con esta unión y desde dónde se determina?, ¿cuál es la relación entre la progresión: ἐνέργεια , *actualitas*, *existentia*, siendo estas determinadas desde la presencia?. En primer término, “en el comienzo de la metafísica, el ente es, en cuanto ἰδέα , lo que presencia en su producción (*Hergerstelltheit Anwesende*) Ahora el ἰδέα se convierte en el *opus* del *operari*, en el *factum* del *facere*, en el *actus* del *agere*. El ἰδέα ya no es más lo dejado en libertad en lo abierto del presenciar, sino lo efectuado en el efectuar (*Wirken Gewirkte*), lo realizado en el hacer. La esencia de la “obra” no es más la “obridad” en el sentido del eminente presenciar en lo libre, sino la realidad efectiva de algo real efectivo que domina en el efectuar y queda acoplado al proceder de este último. El ser, progresando desde la esencia inicial de la ἰδέα , se ha convertido en *actualitas*.”²⁴

²⁴ Nietzsche II. Edic. cit. Pág. 337.

Para nuestra meditación histórica se ha llevado a cabo una transformación conceptual del lenguaje griego al romano, esto es necesario considerarlo como el trasfondo cultural que proporciona el mundo romano. La determinación de la *actualitas* se extiende desde Roma hasta la modernidad más cercana, por ello la importancia de pensar este asunto, pues corresponde al primer estadio de tergiversación en la historia del Ser. Con Roma la historia occidental deja de ser caracterizada por la cultura griega, con Roma el mundo antiguo llega a su final. Por ejemplo, la radical diferencia en la forma de administrar la vida pública, por una parte, los griegos sostienen un sistema político concentrado en la Pólis, por otra, los romanos constituyen un sistema político donde surge la idea de un Estado, que aunque sea más bien un Imperio, trasluce su incipiente búsqueda de una fundamentación universal para el ente y su realidad. El mundo romano determinará al hombre hasta hoy en día, de más está decir que aún se estudia el derecho civil romano. Todo resurgimiento posterior de la antigüedad griega es sólo una renovación romana de la helenidad que ya ha sido tergiversada por el mundo romano. Por ello este trasfondo cultural romano no es algo sin mayor mérito, sino que constituye la manera como el hombre va a determinar la forma de entender su realidad efectiva, la cual determina y es determinada por la cultura que aquellos hombres conformaban. Roma, la Iglesia romana y lo románico son aspectos que necesariamente debemos atender.

Sin embargo, volvamos a nuestro asunto. “Desde la transformación de la $\epsilon\alpha$ en *actualitas* (realidad efectiva), lo real efectivo es el ente en sentido propio y, por lo tanto, el que da la medida para todo lo posible y necesario.”²⁵ ¿Qué quiere decir esto?. Aquí debemos necesariamente hacer un paréntesis para hacer aclaraciones referentes a la manera en la cual la noción de ente se identificó con la de realidad efectiva. Hay que volver a pensar lo ya mencionado más arriba referente a cómo llegó la $\epsilon\alpha$ a ser *actualitas*. Para ello debemos volver sobre Aristóteles, y también diferenciarlo de la tradición escolástica que determinó la forma de entender la filosofía aristotélica.

Primeramente debemos atender a la $\epsilon\alpha$: $\epsilon\alpha$ a la noción de *potencia*. Ésta implica necesariamente una referencia a un poder o ser capaz y más concretamente a la noción de un poder-llegar-a-ser. Sin duda, hay en la noción de potencia una referencia al movimiento

²⁵ Ibíd. Pág. 338.

(6\OF 4). La noción de potencia determina la de acto. Y desde la noción de acto surge lo que Heidegger propone como *actualitas*.

“Los dos términos que Aristóteles emplea para lo que la tradición llama uniformemente “acto” – “ἰσχύς” y “ἔργον” - se refieren más concretamente aún a la experiencia del movimiento. En el caso de ἰσχύς, lo que sigue pensado a través de la formación docta de la palabra es la actividad artesanal, y más precisamente la obra (ποίησις). Sin duda, el acto no es la actividad, y Aristóteles pondrá gran cuidado en distinguirlo del movimiento, sin embargo, es resultado de ella. No es la cosa que cambia, sino el resultado del cambio; no el hecho de construir, sino el haber-construido; no el presente o el aoristo de mover, sino el perfecto del haber-movido y el haber-sido-movido. Igualmente, la palabra ἔργον se refiere al sentido dinámico de τέλος que designa el fin en el sentido de acabamiento, consumación, realización; lo que se piensa entonces a través de la forma docta de la palabra no es, sin duda, la consumación misma, y menos aún la idea de consumación en cuanto motor psicológico de la acción, causalidad interna, finalidad en el sentido moderno de la palabra, sino lo que se halla y se mantiene consumado en la consumación, aquí el perfecto que sigue y sobrevive al aoristo que le ha dado nacimiento.”²⁶

La noción aristotélica del acto distingue el movimiento en tanto su raíz se determina desde el movimiento y viceversa. De algún modo la potencia se revela en el acto, y necesariamente el acto se determina desde la potencia. Por ello podemos ver claramente que hay dos sentidos desde los cuales podemos entender esta relación, sin embargo, lo que principalmente interesa no es poner un término sobre otro, sino que pensarlos en su unidad e interacción. Ahora bien, sabemos que la noción de acto (ἰσχύς y ἔργον) y potencia (δύναμις : 4) son co-originarias, ambas se determinan. Sin embargo, esto podemos diferenciarlo de lo que la lectura escolástica nos ha entregado con la idea de acto y potencia. Dijimos que el *actus* es la determinación de la *actualitas*, a ello hay que agregar que la noción de *actus* en tanto *purus* es la manera como se entenderá al Dios cristiano y que en él está implícita la noción de *causalitas*. Así la tergiversación de los términos griegos se dispone desde la perspectiva de la búsqueda de una fundamentación última de Dios que se entienda desde la causalidad de Dios sobre el mundo en tanto creación divina.

²⁶ P. Aubenque. El problema del ser en Aristóteles. Pág. 421-422. Edit. Taurus.

Ahí es donde podemos ver que el contexto histórico cristiano se dispone necesariamente para que surja una necesidad de fundamentación que ya no sea buscada en los entes particulares, sino que se encausa hacia una fundamentación teológica que alberga el sistema de la estructura aristotélica, pero que sostiene una radical diferencia entre Dios y el mundo (Ser y ente) con lo cual altera la visión filosófica del Estagirita. Ya mencionamos que la necesidad de fundamento es un proceso progresivo que se inicia con la filosofía platónica y que ya en la Edad Media tiene su propia interpretación, la cual se ajusta a la destinación del Ser en aquella contextualidad histórica. Veamos esto más detenidamente. La tergiversación escolástica entrega la noción de potencia y acto desde una perspectiva bien determinada. Todo aquello que da una perfección a algo capaz de adquirirla es su acto. Verbigracia, la visión es el acto de la vista. Hay capacidad para ver en el sentido visual. Cuando veo realmente mi vista se hace visión en acto, con ello alcanza la perfección para la que estaba dispuesta. El acto es la perfección. La potencia es la indeterminación. La capacidad para recibir alguna perfección que no tiene. Verbigracia, el niño es en potencia adulto, ya que trae en sí las capacidades orgánicas e intelectuales de un adulto. Ahora bien, considerado como niño, el niño es niño en acto, ya que posee las perfecciones propias del niño. Con éstos ejemplos vemos lo que de alguna manera se entiende por *potentia* y *actus*. En el niño se muestra claramente el juego entre ambos términos. El acto puro es lo que carece de potencia, que es sólo acto y que, por lo tanto, es pura y absoluta perfección. Así podemos entender la visión escolástica del motor inmóvil aristotélico dispuesta en la palabra Dios. Bajo esta lectura Dios pensado ontológicamente no es una posibilidad, porque no podría llegar a ser algo. Por ello Dios es el acto puro o la perfección máxima, ya que no existe la posibilidad de que Dios no sea, ya que sino sería la nada y de la nada, nada puede surgir. La potencia es lo que puede llegar a ser cualquier cosa, y el acto puro es lo que carece de potencia y por ello es lo de mayor perfección. Dios sólo es pensado como acto y en conexión con la causa primera, pues para explicar al mundo los escolásticos recurrieron a la noción de causas segundas, con ello sólo se despeja el contexto de tergiversación de la filosofía griega, el mundo ha sido separado de Dios aún cuando deba necesariamente depender de él.

Ahora bien, en la lectura de Heidegger podemos admirar mayores aclaraciones. Cuando se liga a la realidad efectiva con la *actualitas*, se pretende de algún modo redefinir

qué se entiende como realidad efectiva en el medioevo. “El ente supremo es realización (*Verwirklichung*) pura, siempre cumplida, *actus purus*. El efectuar (*Wirken*) es aquí el volverse consistente, esenciando desde sí, de lo que consiste por sí. Este ente (*ens*) no sólo es lo que es (*sua essentia*), sino que, en aquello que es, es siempre también su consistencia (*est suum esse non participans alio*). Por eso Dios pensado metafísicamente, se llama el *summum ens*. Lo supremo de su ser consiste, sin embargo, en que es *summum bonum*. Pues el *bonum* es *causa* y, en cuanto *finis*, la *causa causarum*. Por ello, precisamente respecto de la *causalitas* (es decir, *actualitas*), el *bonum* es lo que da existencia consistente a todo lo consistente y, por lo tanto, incluso *prius quam ens; causalitas causae finalis est prima*.”²⁷

La proposición *Deus est summum bonum* no es necesariamente una proposición moral o valórica, sino que muestra la más pura expresión de la causalidad de lo real efectivo. Si entendemos ontológicamente, el *bonum* pensado desde su referencia al *summum ens* nos patentiza la relación que ya en Platón se da entre la ÆX y el \bullet ($\text{ } \text{ } <$). El bien (\bullet ($\text{ } \text{ } <$), lo bueno de Dios lo vuelve apto en lo absoluto, lo vuelve posibilitante, lo vuelve condición de posibilidad.

La interpretación del \bullet ($\text{ } \text{ } <$, en donde se lee la bondad como un valor, y se habla de un “bien moral” es consecuencia de la tergiversación de la filosofía griega. Nietzsche, quien denomina su pensar como un platonismo invertido, sigue entendiendo el valor como la condición de posibilitación de la “vida”, condición puesta por la “vida misma”. Nietzsche conserva la noción del Ser como \bullet ($\text{ } \text{ } <$ de un modo libre, sin prejuicios morales que atiende a la idea de los valores en sí. La Voluntad de Poder no es más que el persistente sonido del \bullet ($\text{ } \text{ } <$ desde su tergiversación. Ahora bien, si también pensamos la noción de idea en tanto una representación subjetiva, sólo entonces vemos la idea del bien como valor. Sin embargo, el \bullet ($\text{ } \text{ } <$ pensado griegamente dice otra cosa, “lo que es capaz de algo y capacita para algo. Cada ÆX ”, la evidencia (*Aussehen*) de algo, ofrece la visión de aquello que en cada caso un siente es. Por ello las “ideas”, pensadas griegamente, capacitan para esto, que algo aparezca en aquello que es, y así pueda presenciar en lo que tiene de estable (*Beständigen*). Las ideas son lo siente de cada siente. Lo que capacita a cada idea en tanto idea, expresado platónicamente, la idea de todas las ideas, consiste por eso en hacer posible el aparecer (*Erscheinen*) luciendo de todo lo presenciante

²⁷ Nietzsche II. Edic. cit. Pág. 340.

causación. “La *existentia* es el *actus, quo res sistitur ponitur extra statum possibilitatis*. Este *actus* es *causalitas*. Sólo ella puede y debe, partiendo como causa (*Ursache*), *poner fuera* la cosa (*Sache*) como causada (*ver-ursachte*), es decir, efectuada.

“El nombre corriente del que-es, la existencia, atestigua en esta interpretación la preeminencia del ser como *actualitas*. El dominio de su esencia como *realidad efectiva* determina el progreso de la historia del ser por el cual la determinación esencial del comienzo es llevada hasta su predeterminado acabamiento. Lo real efectivo es lo existente.”³⁰

En cuanto a la causación del ente, debemos aclarar que la totalidad del ente es lo efectuado-eficiente de un primer efectuante (Dios). La realidad efectiva de las plantas u animales, de los números (entes en general) corresponde a un efectuar de Dios. La cosa sensible tiene existencia, pero también lo no sensible. La construcción matemática es una especie de constitución *extra causas*, del llevar a efecto causante. El Ser se trasladó a la esencia de la realidad efectiva y determinó la existencia de lo existente (ente). El Ser esencia en la Edad Media como el efectuar de Dios en el mundo, donde lo ente se torna lo efectuado y también lo efectuado-eficiente y lo eficaz. El ente así determinado desde el efectuar se vuelve real efectivo. Aquí se designa la noción de un motor inmóvil *que ha llegado a ser lo que es efectivamente*. Por ello Dios en tanto *summum bonum* y *summum ens creator* muestra la repuesta medieval a nuestra pregunta conductora, ya que el ente se conforma entre la necesaria causalidad eficiente y la omniabarcadora presencia de lo divino. La mezcla de los modos griegos de la presencia se determina bajo la condición de posibilidad y la realidad de aquella posibilidad. La causalidad eficiente se busca fuera del ente y con ello mantiene la diferencia originaria, sin embargo, ésta se presenta en la realidad efectiva del ente, con lo cual siempre hay un intento de *constatación* de la causa o fundamento de la unidad del ente.

“*Que el ser provenga esencialmente del posibilitar y causar domina toda su historia. Posibilitar, causar, fundamentar, son determinados de antemano como recogimiento desde lo uno en cuanto único-que une.*”³¹

³⁰ *Ibíd.* Pág. 342.

³¹ *Ibíd.* Pág. 343.

Hay otro aspecto que hemos tocado entre líneas y que será explicitado en el capítulo siguiente. Hablo de la transformación de la verdad desde la noción del desocultamiento hasta la *veritas*, esto es, la verificación certera. El paso del mundo griego al romano constituye esta transformación, la veracidad en conformidad con la validez del pensamiento sobre el fundamento del ente se erigen como la etapa primigenia de lo que se convertirá en certeza. La noción moderna de la verdad en tanto certeza y su relación con la subjetividad están necesariamente vinculados con la forma medieval de consideración del fundamento del ente (Dios), con lo cual como decíamos más arriba lo románico y su Iglesia siguen siendo factores importantes dentro de la reflexión moderna.

Por ello cuando atendemos a la tergiversación de la verdad en el sentido romano y denotamos que ya no hay un *privativum* la posición del hombre progresa de manera diferente. El momento de la verdad como veracidad o verificación del ente desde la causalidad infinita de Dios ubica al hombre dentro de una esfera donde necesariamente la búsqueda del fundamento deberá volverse hacia el hombre (renacimiento y modernidad) y con ello abrir el camino para la era técnica. Heidegger explica este movimiento de tergiversación y entrega una lúcida interpretación de la determinación que impera en la tradición filosófica. Por esto se ve en la necesidad de llevar a cabo una destrucción de la metafísica (ontología) tradicional, partiendo desde esta transformación de la esencia de la verdad. Ahora bien, no entendamos esta destrucción en el sentido de un aniquilamiento o una extinción, sino que más bien comprendámosla como una de-construcción, donde de algún modo la tradición es expuesta y asumida como algo propio, aún cuando ella haya sido mal entendida. Quizá la palabra alemana *Aufhebung* nos entregue una clave para comprender esta de-construcción. *Aufheben* significa literalmente “alzarse-sobre”, en este alzarse sobre hay dos momentos, uno de ellos positivo y otro negativo. En el negativo se apela a la anulación, pero en el positivo se habla de superación. La *Aufhebung* en tanto superación y anulación son los aspectos que considero cercanos a la tarea que Heidegger se entrega cuando debe tomar en consideración la tradición filosófica.

III.- La Modernidad como estructura fundamental del pensar representativo.

Entender al Ser en tanto realidad efectiva (*Wirklichkeit*) encubre el acaecimiento de su proveniencia esencial. Este entender no puede nunca perjudicar el carácter decisivo desde el cual esta esencia del Ser se dirige necesariamente hasta llegar a su acabamiento. La historia oculta del Ser en tanto realidad efectiva es lo que posibilita también las diferentes posiciones fundamentales de la filosofía occidental respecto del ente. La esencia del Ser en tanto realidad efectiva consolida la transformación respecto de la presencia (*Anwesen*, @ÜF") que con el carácter de obra (| <XD(g4), queda abierta. Sin embargo, ¿cómo se determinan el efectuar (*wirken*) y la realidad efectiva?. De acuerdo con la pre-eminencia del ente, el Ser; que es determinado como lo Universal del ente (6@4` <, 6" 2` 8@L, *genus, commune*), torna su determinar al ente, siempre y en cada caso, desde otro ente pre-determinante (Dios).

Desde que el *Deus Creator (causa prima)* es lo primeramente eficiente, siendo lo que efectúa al mundo, y dentro de éste, ubica al hombre como el primer efectante. La Triada: Dios, Mundo y Hombre, circunscribe el área de posibilidades de acuerdo con las cuales cada uno de éstos tres asume la caracterización de la esencia de la realidad efectiva.

“Suponiendo, sin embargo, que la determinación de la realidad efectiva según lo real que en cada caso sea determinante no viene inicialmente del ente sino que surge del ser mismo, entonces el despliegue de la esencia de la realidad efectiva dentro de la metafísica también tiene que remitir a esa proveniencia.”³²

Cuando la verdad es transformada por la metafísica en una característica del *intellectus (humanus, divinus)*, ésta llega a ser, en su esencia definitiva, certeza (*Gewissheit*). La consciencia en tanto un saber (*Wissen*), un representar (*vor-stellen*), que se funda en la auto-consciencia que se sabe a sí misma y sabe lo que sabe en cuanto tal, en tanto este saber se refiere a sí mismo (*sich-zu-stellen*) y se asegura él mismo. La certeza no es simplemente un añadido al conocimiento, en el sentido de que con ella se lleva a cabo la

³² Nietzsche II. Edic. cit. Pág. 344.

apropiación y posesión del saber. La certeza, en cuanto consciencia de lo sabido consciente de sí, es el modo determinante del conocimiento, es decir, de la verdad.

“Que la verdad se vuelva en esencia certeza es un acaecimiento cuyo inicio resulta inaccesible a toda metafísica. Por el contrario, en el contexto de esta transformación de la esencia de la verdad se muestra enseguida una peculiar preeminencia de la humanidad dentro de lo real incondicionado pensado de modo teológico. Ambas realidades, Dios y hombre, en cuanto seres cognoscentes, son metafísicamente las portadoras de la verdad y constituyen por consiguiente la realidad del saber y de la certeza.”³³

Sin embargo, en la esencia de la certeza se presenta el que ésta, en cada caso, tiene certeza de sí misma, esto es, en su esencia la certeza reivindica para sí el aseguramiento último de sí misma. Con ello, determina la realidad de lo real, ya que la certeza reivindica esencialmente el llevar a cabo ella misma su propio aseguramiento. Los portadores de la verdad, que en la Modernidad se entiende como certeza, entran entonces en disputa. Primeramente, con el pensar medieval, Dios y con el la institución que ofrece y administra su fe (la Iglesia) eran quienes mantenían la posesión de la verdad única y eterna. Dios, en tanto *actus purus*, es la realidad pura y con ello, la causalidad de todo lo real, esto es, la fuente y el lugar de la salvación, la que en tanto bienaventuranza nos hace ganar el cielo. Ahora bien, de ésta salvación el hombre no puede tener una certeza incondicionada.

“Mediante la fe, en cambio, e igualmente mediante la incredulidad, el hombre se encuentra fijado esencialmente a la consecución de la certeza de la salvación o bien empujado a renunciar a esta salvación y a su certeza. Reina así una necesidad, de origen oculto, de que el hombre, de una manera u otra, se asegure su salvación, en un sentido cristiano o en otro sentido (salvación: FT JOD" : redención (*Er-lössug*)”³⁴

Es este sentido de FT JOD" , el que puede seguir develándose, en especial si atendemos a sus demás acepciones. Por una parte, significa: *salvación*, pero ¿en qué sentido?, en tanto, *preservación, conservación*. Ahora bien, en otro sentido significa: *liberación*. En este sentido vemos a la *salvación* como *medio de salvación, vuelta feliz; seguridad, bienestar, felicidad*.³⁵

³³ Ibíd. Pág. 345.

³⁴ Ibíd. Pág. 346.

³⁵ Los significados provienen del diccionario Griego-Español Edit. Vox.

Si atendemos a su primer significado podemos ver el sentido de la certeza en tanto aseguramiento. Con el segundo sentido también contemplamos un aspecto asegurativo, mas éste no es una conservación, sino que una vuelta hacia la felicidad que en su sentido griego puede interpretarse como el vivir aquí y ahora *existiendo*. Notamos en la palabra tanto su sentido (exégesis) moderno, determinado por la búsqueda de un fundamento para la vida misma que ha devenido en un modo de pensar representador-asegurador, como también en su espíritu vivencial, que es propio, no sólo de la Modernidad. (Redención - *Er-lössung*).

El origen, dentro de la historia del Ser, de la dominación de la verdad en tanto certeza, se oculta y presenta en la ex-pulsión (*Ent-lassung*) de su esencia de la verdad inicial del Ser (• 8Zhg4). La autoconsciencia y la seguridad de su efectuar determinan la manera como al hombre se le determina la realidad efectiva. Aquí se juega un punto importante, ya que se abre la posibilidad de que el hombre a través de la certeza de sí pueda determinar desde sí mismo la esencia de la certeza, y de este modo pueda llevar a sí mismo al dominio de lo real efectivo. Lo real efectivo se convierte en lo efectuable (*Bewirkbaren*) dentro del efectuar (*wirken*) del hombre que basándose de manera autoconsciente, todo lo trata, construye y cultiva. El hombre trata y cultiva desde sí la realidad efectiva.

“Con esto comienza históricamente la “cultura” como estructura de la humanidad que tiene certeza de sí misma y está atenta a su propio autoaseguramiento (cfr. Descartes, *Discours de la méthode*). La cultura como tal es elevada a la categoría de “fin” o, lo que en esencia significa lo mismo, puede ser instaurada como medio y valor para la dominación de la humanidad sobre la tierra”.³⁶

Con ello la Iglesia cristiana toma una posición defensiva. La defensa se da en la asunción del modo esencial del adversario (ciencia natural) que acaba de surgir, quien en un primer momento se instaura dentro del mundo cristiano. Verbigracia, el mismo Descartes prueba la existencia de Dios. Por otro lado la cultura, esto es, la autocerteza de la propia humanidad que ha tomado consciencia de su efectuar, aspira también a circunscribir al cristianismo, superando su verdad absorbiéndola en la certeza de la humanidad segura de sí y de las posibilidades de su propio saber (*Wissen*).

³⁶ *Ibíd.* Pág. 346.

“Al volverse la verdad certeza del saber de una humanidad que se asegura a sí misma, comienza esa historia que en el cómputo historiográfico de las épocas se denomina *época moderna (Neuzeit)*. El nombre dice más que lo que pretende. Dice algo esencial de esta época. En la medida en que la verdad en la que está su humanidad exige que se desarrolle el aseguramiento de un dominio incondicionado del hombre, esta esencia de la verdad le confía a éste y a su efectuar la preocupación ineludible e incesante de acrecentar las posibilidades de aseguramiento y de asegurar a su vez a éstas contra los nuevos peligros que se suscitan, yendo adelante con la continua novedad de sus éxitos y descubrimientos, con la continua novedad última de sus adquisiciones y conquistas, con lo siempre inaudito de sus vivencias.”³⁷

Esta instauración del aseguramiento sólo puede dominar la marcha histórica del hombre de la Modernidad en la medida en que, en el comienzo de esta historia, la relación del hombre con lo real (ente) se ha venido transformando hacia la certeza y ésta actúa como la esencia de la verdad. La transformación de la verdad en certeza, de la corrección del enunciado pensante a la certeza del representar, está ya determinada por la esencia del Ser que se determina como realidad efectiva. Por ello esta transformación de la esencia de la verdad da una pista acerca de la manera como el mismo Ser inicia su consumación en tanto realidad efectiva.

“Lo verdaderamente real (*actus purus*) es Dios. Realidad efectiva (*actualitas*) es la causalidad eficiente que lleva a efecto desde sí el volver consistente de la consistencia que está por sí. La causalidad no se agota, sin embargo, en efectuar la existencia consistente terrenal de todo lo no divino, es decir, de lo creado. La causalidad suprema es el *actus purus* como *summum bonum*, el cual, en cuanto fin último (*finis*) que predetermina todo elevándolo así a su verdadera consistencia, fija a la causa (*Ur-sache*) primera toda realidad de lo real. Por eso, sobre todo lo real creado a la imagen de Dios, que es el hombre tiene que llevar a efecto su realidad aferrando el bien supremo, es decir, en la fe (*fides, qua creditur*). Mediante la fe el hombre tiene la certeza de la realidad de lo real supremo y con ello, al mismo tiempo, la del efectivo volverse consistente de sí mismo en la

³⁷ *Ibíd.* Pág. 346-347.

bienaventuranza eterna. La causalidad de lo real supremo asigna así al hombre una determinada especie de realidad, cuyo rasgo fundamental es la fe”.³⁸

En la fe se presenta la certeza, y específicamente, la certeza que se asegura desde su propia incerteza de sí, esto es, desde la esfera de lo creído. Lo creído es lo real, cuya realidad, en cuanto *actus purus*, liga y guía al hombre en su voluntad y representar. El hombre que está en esta fe, se inclina hacia lo vinculante, desde sí y en cuanto él mismo, en tal inclinación se libera de lo creído. La libertad del hombre que reina en la certeza sólo se da como estructura esencial del hombre. El comportamiento humano en referencia a lo real se vincula a través de la certeza que remite y asegura lo real para el efectuar humano. Sin embargo, el hombre no sólo se relaciona con Dios y con el mundo creado de una manera creyente. También se relaciona con lo real en virtud de la *lumen naturale* (razón). Si la certeza determina la adecuada relación con lo real, la luz natural de la razón tiene que apropiarse de la certeza en esencia. Todo obrar humano tiene que fundamentarse necesariamente en la certeza que es llevada a cabo por el hombre mismo y para sí mismo. La esencia de la verdad del obrar (efectuar) natural del hombre es entonces la búsqueda de la certeza.

“Si, de este modo, la representación natural de lo real, llevada a efecto por el hombre mismo, también es sustentada y guiada por la verdad como certeza, entonces todo lo real aportado en una verdad, todo ente verdadero (*ens verum*), tiene que ser un *ens certum*: “*ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*” (Descartes, *Meditatio* III). “Además por consiguiente ya es visto por regla general poder establecer, que aquél omniabarcador ser verdadero, es el que muy claro y distinto se representa (percibe).

“Algo verdadero es algo que el hombre lleva en cada caso ante sí de modo claro y distinto y que, en cuanto así llevado-ante-sí (re-presentado), se lo remite a sí, para, en tal remisión, poner en seguro lo representado. La seguridad de tal re-presentar es la certeza. Lo verdadero en el sentido de esta última es lo efectivamente real. La esencia de la realidad de esto real reside en la constancia y consistencia de lo representado en el representar con certeza. Esta constancia excluye la inconsistencia del poner aquí y allá que tiene lugar en

³⁸ *Ibíd.* Pág. 347.

todo re-presentar mientras dude. El representar libre de dudas es el representar claro y distinto. Lo así representado ya ha remitido al representar lo constante, es decir, lo real”.³⁹

El criterio de verdad, esto es, lo claro y distinto, es lo remitido a sí en el representar-asegurador. La seguridad que se instaure con lo verdadero, en tanto claridad y distinción de lo llevado ante sí, es la certeza. Lo verdadero en el sentido de la certeza queda establecido como la realidad efectiva, lo efectivamente real. La esencia de lo real se ubica en la constancia y consistencia de lo representado. La Duda al afirmar la existencia desde el representar asegurador (*Cogito*) permite la constancia, no hay lugar para la inconsistencia que tiene el representar mientras se dude y se fundamente desde el mismo representar. El representar libre de dudas es claro y distinto. “Realidad es la *representatividad* en el sentido de la constancia de lo consistente conseguida *por y para* el representar cierto”.⁴⁰

La certeza patentiza la esencia de la verdad como lo sabido dentro del saber; esto significa, lo que puede ser cultivado y construido en el saber como lo verdaderamente real. Poniendo de esta manera la seguridad en su consistencia. La esencia de la verdad devenida en certeza, llevando a efecto la relación con lo real que desde el hombre mismo, quien ha sido colocado en la esencia de la verdad, reclama que él mismo construya con su propio saber y con ello pueda llevar a efecto su propia seguridad. Entonces, la certeza le exige al hombre la construcción del cimiento desde el cual se instaure en su propia esencia el representar fundamental. Este cimiento en tanto exigencia de la certeza necesita de un *fundamentum absolutum et inconcussum*. Este cimiento ya no debe mantener una referencia a algo otro (*Deus, causa prima*), sino que debe descansar sobre sí mismo. Ahora bien, cabe preguntar: ¿Cuál es el ente real que permite que tal cimiento, en correspondencia a la exigencia de la certeza, pueda desplegarse sobre sí mismo?.

Desde el comienzo del medioevo e incluso en el comienzo de la Modernidad, el ente se entiende como lo real efectivo. Este ente es *ens actu*, esto es, el ente es lo eficiente que se efectúa en cada caso, logrando su consistencia. En el pensamiento griego el Ser no esencia como *actualitas* (realidad efectiva), sino que como obra (obridad) | <XD(g4 , la que corresponde a demorarse (*Weile*) de lo que mora en cada caso (*Jeweiligen*). Ahora bien, el βB@6, \ , <@< es lo que mora en cada caso por sí delante. Aristóteles nombra a todo lo que

³⁹ Ibíd. Pág. 348-349.

⁴⁰ Ibíd. Pág. 349.

comparece junto con lo ya presente FL: \$, \$O6` J" . Sin embargo, FL: \$, \$O6` J" es lo que co-presencia, es lo que se añade a lo que se demora por sí y se mantiene con y junto a éste, pues son de cierto modo un : $\neg \text{D}$ <, esto es, algo presente que no alcanza el modo puro de demorarse de lo que mora en cada caso, del $\beta\text{B}\text{@}\text{6}, \lambda, \text{<@}$.

Al igual que la transformación de la $\lambda \text{<XD}(g4$ en *actualitas*, la transformación del $\beta\text{B}\text{@}\text{6}, \lambda, \text{<@}$ en *subiectum* también oculta, a pesar de su traducción literal, la esencia del ser pensada de modo griego. *Sub-iectum* significa lo sub-puesto, lo sub-yecto (*sub-iacere*) en el *actus*. En esto recae el *accidens*, en tanto, un modo del presencia. El *subiectum* asume el papel del fundamento desde el cual se fundamenta otra cosa, de manera tal que en tanto lo sub-puesto se torna en la comprensión lo sub-estante, y con ello lo ante todo constante y real, lo que asegura la realidad y la constancia, esto es, la *substantia*. La $\text{@}\text{U}\text{F}\text{V}$, es pensada en tanto *substantia*. El concepto de substancia no es griego, pero junto con la *actualitas* determina todo pensar metafísico posterior.

La transformación aristotélica de la $\bullet \text{8Z}h, 4$ en $\text{O} \text{@}\text{N} \text{F}4\text{H}$ (semejanza, igualdad), y el movimiento hacia la verdad del enunciado, asumen la nueva perspectiva que se aparta de lo iniciado en la Mañana del Alba del Pensar. La visión aristotélica del $\beta\text{B}\text{@}\text{6}, \lambda, \text{<@}$ se entiende en tanto “ $\text{8} (\text{`} : , \text{<@}$ ($\text{8} (\text{@}\text{H}) \text{6}'' \text{Z}'' \text{bJ}$ ’ , lo que es interpelado desde arriba de modo inmediato y dirigiéndose sólo a él, y de este modo es accesible como ente.”⁴¹ El $\beta\text{B}\text{@}\text{6}, \lambda, \text{<@}$ que es propiamente aquello que presencia por sí yaciendo delante, se vuelve entonces $\text{6}'' \text{2} \text{@} \text{8X}(\text{, J}'' \text{4J4}$ aquello que sirve de referencia, en cuanto subyace, y por ello algo se dice desde él en forma atributiva, en tanto desde lo que tiene el carácter de lo dicho, de lo señalado ($\text{8} (\text{`} : , \text{<@}$). El $\text{8} (\text{@}\text{H}$ entendido como enunciado, discurso, determina la forma de pensar al $\beta\text{B}\text{@}\text{6}, \lambda, \text{<@}$. Lo subyacente se refiere especialmente a lo que presencia por sí, y que en tanto desde lo que se dice, es la base o suelo de todo decir (afirmativo o negativo). Así Aristóteles determina la esencia de lo presente en cuanto tal como $\text{6}'' \text{JO}(\text{@}\text{D}''$ y determina los caracteres del ente bajo categorías del pensar del subyacente, el que es condición para reunir (FL: $\text{\$}'' \text{\textless} \text{T}$) los sucesos o circunstancias (FL: \$, \$O6` H- FL: \$, \$O6` J") que son lo exteriores a él.

⁴¹ Ibid. Pág. 351.

“El “*subiectum*” se vuelve a continuación el nombre que denomina tanto al sujeto en la relación sujeto-objeto como al sujeto en la relación sujeto-predicado.⁴²

La transformación de la *actio* en la *actualitas*, de la *substantia* y la *veritas*, en tanto *adaequatio*, al igual que el movimiento del *ratio* en la determinación predicativa del *subiectum*, asoman en el horizonte interpretativo de la traducción de *ratio*. *Ratio* es otro nombre para *subiectum*. La razón (*ratio*) dentro de la determinación representativa que se erige en la noción de sujeto, se adentra en una definición que toma en consideración el comportamiento enunciativo del hombre, llega a convertirse en el término conceptual de lo que constituye la verdad del ser del ente, sólo en tanto es lo que subyace a todo ente, es *substantia*. El fundamento de la esencia de la entidad del ente recibe en la filosofía moderna el nombre, de ninguna manera obvio, de *ratio*.⁴³

“Todo lo que se demora por sí y por lo tanto yace delante es *subiectum* una estrella y una planta, un hombre y un dios. Cuando en el comienzo de la metafísica moderna se exige un *fundamentum absolutum et inconcussum* que, como lo verdaderamente ente, satisfaga la esencia de la verdad en el sentido de la *certitudo cognitionis humanae*, se está preguntando por un *subiectum* que en cada caso ya yazca delante en y para todo re-presentar, y que, en la esfera del re-presentar indubitable, sea lo constante y estable. El representar (*percipere, co-agitare, repraesentare in uno*) es un rasgo fundamental de todo comportamiento del hombre, también del no cognoscitivo. Visto desde aquí, todos los comportamientos son *cogitationes*. Pero aquello que, durante el representar que en cada caso remite algo a sí, ya yace constantemente delante para el representar, es el representante mismo (*ego cogitans*), ante el cual es llevado todo lo representado, y en dirección al cual y volviendo al cual (*repraesentare*) se torna presente. Mientras dura el representar, el *ego cogito* que representa es lo que propiamente yace delante en el representar para él. Por lo tanto, en la esfera de la estructura esencial de la representación (*perceptio*), es apropiado distinguir al *ego cogito cogitatum* como lo que ya yace delante constantemente, como *subiectum*. Esta constancia es la consistencia de aquello sobre lo

⁴² Ibid. Pág. 352.

⁴³ Sobre la *ratio* y su importancia ver: págs. 44 – 46.

cual no puede haber nunca una duda en ningún representar, aunque éste mismo fuera de la especie de la duda.”⁴⁴

Descartes y el *cogito* no son más que el primer intento moderno de asegurar, de dar un principio de razón. Esto sería bueno aclararlo brevemente a través del análisis que hace Heidegger de la frase: *Cogito, ergo sum*⁴⁵.

Heidegger inicia el análisis desde la perspectiva de la *cogitatio* como lo que constituye para Descartes el principio de la metafísica. Así define a la *cogitatio* como un *cogitare* (pensar) que es a su vez un *percipere* (percibir) y un *dubitare* (dudar), esto significa que *el pensar es a su vez un captar y un dudar de lo captado*. Heidegger afirma al *cogito* como un *cogito me cogitare*, designando la acción reflexiva del pensar.

Percipere (per-captio) es traducido al alemán como “*sich-zu-stellen*”, remitir-a-sí, tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa. El verbo alemán que designa el acto de representar, de la representación, es “*vor-stellen*”, poner en frente. Para Descartes *cogitare* quiere decir “*vorstellen*”, en tanto la *cogitatio*, en su modo de *perceptio*, involucra tanto un actuar, un percibir (*percipere*), como un objeto percibido (*perceptum*) que el sujeto se representa. El ámbito del pensar como representar, y este mismo como un remitir-a-sí cualquier objeto, tiene un aspecto reparador (*bedenken*), el *cogitare* es un reparar en tanto un representar que repara, que examina, que recuenta. Este reparar nos da una pista en aquello referente a la aseguración como un criterio propio de la época moderna para enfrentarse con el mundo. Recordemos que verdad en la Modernidad se da en tanto aseguración del ente, en tanto que hay un sujeto que se representa certeramente al ente y con ello lo fundamenta. *Cogitare* es también un dudar en el sentido de que el dudar mismo asegura. ¡En Descartes la Duda Metódica o Metafísica no es más que un intento por asegurar(se) frente al mundo!

Cogito, ergo sum. Heidegger entiende al *cogito* como una intuición inmediata, y por ello no cae en el silogismo de entimema. Al eliminar el *ergo*, la frase se simplifica. *Cogito = Sum*. Heidegger agrega que si hemos de entender el *ergo*, esto debe ser como “Y ya por

⁴⁴ *Ibid.* Pág. 352.

⁴⁵ Ver Nietzsche II. El nihilismo europeo. “El cogito de Descartes como cogitare me” y “El cogito sum de Descartes”. Edic. cit. Págs. 124-139.

sí mismo esto quiere decir”⁴⁶, y no como suele entenderse, esto es: “en consecuencia”. El *sum*, dentro de la frase fundamenta la existencia, la asegura a través del *cogito* y define al “yo soy”. El *ergo* no expresa una consecuencia sino que remite a aquello que el propio *cogito* no sólo “es”, sino también como lo que “se sabe” de acuerdo con su esencia, en cuanto *cogito me cogitare. Cogito=Sum*. Aquí no tenemos una ecuación matemática. Aquí hablamos del *sub-iectum* (BB@6, \ , <@<), de la conexión entre ambos. “Yo soy, en cuanto que represento y, mi ser está determinado esencialmente por el representar”. Recordemos que para Descartes el hombre es una *res cogitans*, cosa que piensa. El “yo soy” se determina desde el “yo pienso”, en tanto: “me pienso y me aseguro”, “me fundamento”. El *Cogito = Sum*, determina la esencia de la verdad y del Ser. Esta determinación se hace desde el *sub-iectum*, desde el sujeto que asegura y representa.

El *ego* es el *subiectum* en tanto *res cogitans*, su ser (*esse*) en tanto presenciar, se corresponde con el sentido de la verdad en tanto certeza. Este *esse* determina una nueva manera de la *existentia*. Dice Descartes: *is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat* “El que representa (percibe y duda), no puede no existir, en tanto representa.”.(*ver* *parágrafo 49. Principios de la filosofía*).

“La realidad efectiva (*Wirklichkeit*), en cuanto constancia, está delimitada por la consistencia (el durar del re-presentar), pero al mismo tiempo es también el llevar a efecto que el que representa sea un *ens actu*. El efectuar de la nueva esencia de la realidad efectiva de este ente real eminente tiene el rasgo fundamental del re-presentar. En correspondencia con ello, la realidad efectiva de aquello que es aportado y re-presentado en todo re-presentar está caracterizada por la *representatividad*.”⁴⁷

La representatividad esencia a la realidad efectiva. La búsqueda de la objetividad del objeto es el representar que lleva a efecto la relación y remisión del estar ante un objeto. La realidad efectiva en tanto representatividad no significa que la realidad sea un producto anímico-espiritual o una construcción psicológica. Por el contrario, en el momento en el que la esencia de la realidad efectiva se fundamenta desde el representar y la representatividad, el efectuar constante y consistente de lo real queda delimitado en la esfera del presenciar en la presencia (*Praesenz*) de la representación.

⁴⁶ Ibíd. Pág. 134.

⁴⁷ Nietzsche II. Edic. cit. Pág. 353.

“El carácter de presencia que reina en la esfera metafísica del ser, que en la mutación de la *actus purus* en *actualitas* no ha sido totalmente eliminado sino sólo transformado (cfr. la *omnipraesentia* del *actus purus*), sale ahora a la luz como presencia (*Praesenz*) dentro del re-presentar (de la *repraesentatio*).”⁴⁸

Hemos visto en el análisis sobre Descartes la distinción del *subiectum* en tanto *res cogitans*. Descartes piensa al Ser (*esse*) en tanto *ens verum qua certum*, la esencia de éste ente se rige bajo la representatividad. Hay que agregar que Descartes en ningún momento desvía su preguntar fundamental hacia la teoría del conocimiento. El preguntar fundamental de Descartes es necesariamente un preguntar ontológico. Descartes pregunta por el ser del ente y luego deriva al conocimiento del ente. La *Meditationes Metafisicas* rezan en latín *Meditationes de prima philosophia*, esto es, son meditaciones que se mantienen en un preguntar por el *ens qua ens*. En las meditaciones encontramos sin duda el decisivo y auténtico comienzo de la metafísica moderna. Lo que aún no se ha llevado cabo es el giro fundamental en el cual la metafísica moderna se sostiene desde un *subiectum* en tanto *res cogitans*, donde ya no es como en Descartes una *substantia finita*, esto es, *creata*. La realidad efectiva de la *substantia finita* es determinada desde la causalidad de la causa primera. Ahora bien, la ubicación del hombre como *subiectum* por excelencia, que se determina desde la *mens humana*, la que alude necesariamente a la *res cogitans*, y nos lleva dentro de la esfera del representar, es donde la nueva esencia de la realidad efectiva es entendida como certeza, y con la condición de ser una remisión al *subiectum*, vuelve a lo real hacia la constancia y al hombre, el que representa, el efectuante de la realidad, puesto que es él quien vuelve a los entes (lo real) más reales debido a que preconsidera a lo real siempre desde él mismo. Por ello deviene reivindicada, la concepción de *mens humana*, desde su comprensión como sujeto hacia el apropiarse (por parte del hombre) de lo que conlleva el sujeto, esto es, su subjetividad. El hombre reivindica su esencia representadora y su individualidad, su subjetividad y su yo, volviendo estos conceptos sinónimos. Ahora bien, el sujeto surge con Descartes, pero aún necesita conseguir su giro fundamental, pasando por Spinoza y Leibniz, por Kant y Fichte, para consumarse en Hegel y finalizar en Nietzsche.

⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 353.

“Al principio, sin embargo, todo ente no humano queda aún en una situación ambigua respecto de la esencia de su realidad. Puede ser determinado por la representatividad y la objetividad para el *subiectum* representante, pero también por la *actualitas* del *ens creatum* y de su substancialidad. Queda roto, en cambio, el dominio exclusivo del ser como *actualitas*, en el sentido del *actus purus*. La historia del ser comienza, dentro de la verdad metafísica de éste como entidad del ente y de ese modo a dirimir el acabamiento de la misma. En el arranque del comienzo de esta historia se muestra que la esencia del hombre es requerida con una peculiar decisión.”⁴⁹

En el comienzo de la historia moderna del Ser, si bien no se ha consumado su determinación primigenia como realidad efectiva, la cual asume el acabamiento esencial del Ser, que se inicia con Platón y Aristóteles, está ya preparada y conduce a la preparación del acabamiento de la metafísica moderna y para con ello asumir la destinación que corresponde a la era técnica. De acuerdo con la tradición inicial de la metafísica (Aristóteles) todo ente es *ens in se*, éste se determina en la Edad Moderna como el *subiectum* que se distingue por estructurarse desde la *res cogitans*, en tanto hombre en el sentido de que la *actualitas* de ese *subiectum* tiene su esencia en el *actus* del *cogitare* (*percipere*).

Sin embargo, ¿qué pasa si la *actualitas* es el rasgo fundamental oculto del *percipere*? El modo de relación con lo real por parte de la destinación del Ser se decide desde la esencia de la verdad que se determina en cada instante (*Augenblick*) de su historia, cuando la revelación de la verdad se torna certeza, todo ente real efectivo que quiera llegar a ser verdadero, tiene que en cuanto ente real, remitirse al real que es, *ens qua ens*.

“Todo efectuar se desvela ahora como un llevarse a efecto en el efectuar. Su esencia no se cumple ya con el efectuar algo; antes bien, todo efectuar es, en sí y no sólo secundariamente: un llevar-se-a-efecto. En el efectuar se halla ese rasgo esencial que quizá nombre de la manera más adecuada, por no prejuizar, la expresión “en-dirección-a-sí” (*Auf-sich-zu*). El efectuar está en sí mismo referido a sí, y sólo en esta referencia determina lo que es eficiente en él. Sin embargo, aquello hacia lo cual esencia el “en-dirección-a-sí” no necesita aún ser un yo ni tampoco un sí mismo. El “en-dirección-a-sí” puede tomarse, respecto del

⁴⁹ Ibíd. Pág. 354.

salir del efectuar hacia lo efectuado, como un girarse hacia atrás (*reflexio*). Aquí tiene que quedar abierto, sin embargo, hacia donde vuelve ese girarse y qué es lo que propiamente representa. Todo efectuar es un producir efectos que se lleva a efecto a sí. En cuanto cada vez trae algo delante de sí, lleva a cabo una remisión (*Zu-stellung*) y re-pre-senta (*vor-stellt*) así de cierto modo lo llevado a efecto. Efectuar es en sí mismo un representar (*percipere*). Pensar de manera más propia la esencia de la realidad efectiva, pensarla adentrándose en lo que le es propio, significa ahora, en el ámbito de la esencia de la verdad como certeza: pensar la esencia de la *perceptio* (de la representación) en relación a cómo se despliega plenamente desde ella la esencia del efectuar y de la realidad efectiva.”⁵⁰

Hay que establecer el sentido del representar, que pensado de manera suficientemente originaria, llega a ser el rasgo fundamental de la realidad de lo real, de la entidad del ente, de la substancialidad de la substancia. Si el preguntar por el ente se piensa como unidad dentro del representar, acontece el fundamento del ente en copertenencia con el representar. Sin embargo, es aquí donde se tiene que pensar por el fundamento de aquél representar. Hemos descrito la evolución de la determinación histórica del Ser, llegado este momento hemos descrito como comienza en la Modernidad el dominio del representar. Es menester entonces, hablar del filósofo de la representación por excelencia, del filósofo del fundamento racional. Leibniz se instaure como el pensador que confía y sostiene que hay una copertenencia entre la realidad efectiva y el representar. Con ello es también figura clave para continuar nuestro análisis del pensar moderno y de sus alcances en la era técnica.

En la conferencia “La proposición del fundamento”, Heidegger nos muestra cómo este anhelo de seguridad se extiende sin límite. Leibniz es un cartesiano a su modo, pero en el fondo cartesiano, y por ello también está en búsqueda de algo claro y distinto desde donde asegurar. Leibniz propone algo que no es nuevo, algo que estuvo aletargado. El principio de razón suficiente, *nihil est sine ratione*, nos habla desde el mismo fondo en Descartes e incluso desde más atrás.

Ahora bien, El *nihil sine ratione* “nada sin fundamento” es nombrado por Leibniz *principium rationis*. Esto implica que la proposición del fundamento se vuelve fundamental. Leibniz lo llama: “El *principium magnum, grande et nobilissimum*, El principio grande

⁵⁰ *Ibid.* Pág. 355-356.

y poderoso, el más conocido y excelso”.⁵¹ Leibniz lleva al *nihil sine ratione* a ser el fundamento que fundamenta todas las proposiciones. Así el *principium rationis* se vuelve también *principium reddendae rationis*. Esto quiere decir que el fundamento se vuelve a dar. Al mostrar esto Heidegger elabora tres preguntas:

- 1.- ¿De qué es fundamento el fundamento que hay que volver a dar?
- 2.- ¿Por qué hay que volver a dar el fundamento?
- 3.- ¿De dónde viene retrotraído el fundamento?

A estas preguntas intentaremos responder brevemente. Con respecto a la primera es bueno aclarar en qué piensa Leibniz. Para Leibniz la verdad es siempre “*propositio vera*, proposición verdadera, es decir, juicio correcto”.⁵² Un juicio es una *connexio praedicatum cum subiecto*, conexión del sujeto que enuncia con el predicado (lo enunciado). El fundamento es aquello que soporta la unidad del sujeto y el predicado. El fundamento “rinde cuenta” de esta conexión en tanto se refiere a la verdad del juicio. *Ratio* significa en latín “cuenta”. Aquí vemos claramente que el criterio de verdad es equivalente a un dar cuenta, a la *ratio*. Leibniz reconoce que “*es siempre necesario que haya un basamento (fondement) de la conexión de los términos del juicio (d’une proposition), que tiene que encontrarse en los conceptos (notions) de aquéllos*. Tal es precisamente mi gran principio, que creo todos los filósofos tienen que admitir, siendo uno de sus corolarios este axioma común: que nada acontece sin fundamento (*que rien n’arrive sans raison*), que siempre se puede volver a dar un fundamento por el que la cosa ha sucedido así más bien que de otra manera”.⁵³ El primer gran principio es el *principio que se vuelve a dar*, permitiendo asegurar, como advertimos anteriormente, la realidad efectiva.

Con respecto a la segunda pregunta, referente al porqué hay que volver a dar el fundamento. La respuesta se desliga desde *ratio*, en tanto el fundamento que *da cuenta*. Hay que volver a dar el fundamento, ya que si no se lo da, no se confiere el derecho a construir un juicio. Al dar fundamento intentamos probar la corrección de un juicio. El juicio en sí mismo no es ninguna verdad, sino que sólo llega a ser verdad en tanto el fundamento de la conexión, esto es, la *ratio*, es suministrado. Al parecer para Leibniz toda

⁵¹ La Proposición del Fundamento (conferencia). Edic. cit. Pág. 184.

⁵² *Ibid.* Pág. 185.

⁵³ *Ibid.* Pág. 185 – 186.

proposición es sospechosa, a menos que no prueben que no lo son. Esto se hace a través del principio de razón suficiente. Así el juicio es una verdad sólo en la medida en que indica el fundamento de la *connexio*, esto es, la *ratio*; en tanto dar cuenta, asegurar.

“La cuenta (*ratio*) lo es tan sólo cuando se da cuenta de ella. Por eso, la *ratio* es en sí misma *ratio reddendae*; el fundamento es, como tal, el fundamento que hay que volver a dar. Sólo a través del fundamento – vuelto a dar al yo, y emplazado ante él – de la conexión de las representaciones viene a estar lo representado de tal modo que, en cuanto ob-stante, es decir, como objeto, resulta emplazado en seguro para el sujeto representante.”⁵⁴

Así sabemos que, el dar cuenta asegura el emplazamiento representativo de los objetos. Sin embargo, el emplazar en cuanto fundamento debe ser una *ratio sufficientis*. La petición de autosuficiencia en el fundamento es necesaria. Sin esta autosuficiencia el emplazamiento (el representar) no estaría asegurado, garantizado. El representar vuelve a todo ente un objeto calculable, en eso consiste la grandeza de la proposición del fundamento. Es ella y sólo ella la que “dispone acerca de lo que tenga derecho a ser válido como objeto del representar y, en general, como algo ente.”⁵⁵ El principio de razón suficiente rige el representar. *Ratio* también significa, en tanto cuenta, “el sentido de hacer bueno algo haciendo que esté en su derecho, de calcularlo como correcto y, mediante tal cálculo, asegurarlo. Este calcular, pensado en sentido lato, es la manera en que el hombre acepta, anticipa y recibe algo, es decir, la manera en que en general el hombre se per-cata de algo. *Ratio* es el modo del percatarse, es decir, la razón.”⁵⁶

La razón a través del principio de razón suficiente llega al pleno despliegue de su esencia como razón. Desde que Leibniz elevó al nivel de principio a la proposición *nilhil sine ratione*, el proceso de incubación del principio de razón –que ya con el análisis de la filosofía griega y medieval, así como con Descartes, habíamos advertido como: la transformación de la esencia de la verdad en certeza adecuada al modo como en cada época ha sido destinada a responder por la realidad efectiva– llega a su fin.

Esto podemos verlo desde la perspectiva que el mismo Heidegger propone cuando ubica a Leibniz como el pensador que desea la copertenencia entre el representar racional

⁵⁴ Ibid. Pág. 186.

⁵⁵ Ibid. Pág. 187.

⁵⁶ Ibid. Pág. 188.

asegurador y la “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*)⁵⁷. Esto, en Leibniz, se propone desde la perspectiva racionalista donde el pensar representativo constituye el rasgo fundamental para determinar la realidad de lo real. El representar (pensar) fundamenta al ente. Esta fundamentación se da en el ámbito de la unidad, en tanto substancialidad del yo. Lo que Leibniz entiende como “mónada” es “la unidad como constitución esencial de las unidades. La plenitud esencial, que da univocidad al ambiguo título de “unidad”, surge, sin embargo, de la copertenencia de la realidad efectiva y el representar.”⁵⁸ Pero, ¿cómo se logra esta copertenencia?. La unidad es la entidad del ente. Para Leibniz los entes son múltiples pero unificados. Lo múltiple se refiere necesariamente a la suma unidad, esto es a Dios, en el sentido de un *ens infinitum*.

Escuchemos a Leibniz: “*L’etat passager qui enveloppe et représente une multitude dans l’unité ou dans la substance simple n’est autre chose que ce qu’on appelle la Perception, qu’on doit bien distinguer de l’apperception ou de la conscience...*”

“El estado (condición) pasajero que se envuelve y representa una multitud en la unidad o en la substancia simple no es otra cosa que lo que nombramos *Percepción*, que bien se debe distinguir de la apercepción o de la consciencia.”⁵⁹

La percepción, la *Per-captio* del *percipere* y el *perceptum*, es lo que permite que el representar se relacione con la realidad efectiva. La percepción es la expresión esencial de la mónada, ya que la fundamenta y le da la posibilidad de unificar la entidad del ente. La percepción de la verdad es certera en tanto el ente se muestra desde el *cogitare* del *ego cogito*. Leibniz asigna a la representación el carácter de una apetición (*appetitus*). El apetecer es un rasgo característico del efectuar asegurador, el cual se ejecuta en el representar. La percepción y la apetición son dos determinaciones de la realidad de lo real (realidad efectiva) que se generan desde la esencia de lo real (del ente, en tanto Dios).

Lo que Leibniz nombra bajo *principium internum* es esta unidad de la entidad del ente. Leibniz llama al fundamento del ente en cuanto tal: *Vis, la force*, la fuerza. Esta fuerza se origina desde la esencia de la entidad del ente. La mónada surge entonces como un *subiectum* donde el Ser (*esse*) está determinado por la fuerza, *vis* (en tanto: *perceptio* –

⁵⁷ Ver Nietzsche II. Edic. cit. Págs.356 – 372.

⁵⁸ *Ibíd.* Pág. 356.

⁵⁹ *Ibíd.* Pág. 357.

appetitus). Toda substancia es mónada, ya que sólo de esta manera la esencia de la realidad efectiva de la *res cogitans* se despliega hacia su verdad, en tanto certeza que domina todo lo real (ente), llegando a sí a una copertenencia necesaria entre la representación (*per-captio*) y la realidad efectiva (*perceptum*).

El aspecto asegurador de la representación, en mutua pertenencia con la realidad efectiva es la plataforma sobre la cual se comienza a edificar la era técnica. El pensamiento de Leibniz necesita de la esencia del Ser como la simplicidad de la unificación representante-apetente, así lleva a efecto lo real efectivo en su realidad efectiva y satisface a la esencia en tanto consistencia de lo constante. “El efectuar apetente-representativo es la esencia del *esse* de cada *subiectum*.”⁶⁰ Se muestra como la existencia (*existentia*) llega a ser por vez primera determinante por sobre la esencia (*essentia*), esto se da en la medida en que el carácter esencial de la realidad efectiva se entiende como posibilidad. *Potentia* y *actus* surgen como modos del ser, los cuales necesariamente en la nueva determinación de la esencia de la realidad en la metafísica moderna han de ser superados por la distinción entre *essentia* y *existentia*. Respecto de la distinción tradicional entre *Potentia* y *actus*, Leibniz apela a la *Vis*, pensándola como entidad intermedia de ambas. Esto se muestra en la superación de los conceptos tradicionales de posibilidad y realidad. La consideración de la *vis* sirve para enmendar a la filosofía y llevarla a la pregunta por la entidad del ente. La *vis* es el ser del ente que se sostiene sobre sí. Aquí aparece la diferencia con la *actualitas*, en tanto ésta no se refiere al efectuar sólo de lo que yace delante. En la noción de *potentia* tampoco encontramos el carácter requerido, para ello:

“La *vis* tiene el carácter del *conatus*, del ya apremiante intentar una posibilidad. El *conatus* es en sí *nisus*, la propensión a la realización. Por eso, a la *vis* le es propia la *tendentia*, con lo que se alude al apetecer al que pertenece el representar. El llevar a efecto que intenta, propende y está tensado en la propensión, es el rasgo fundamental de la consistencia desde la cual se lleva a efecto a sí mismo el ente del caso, es decir, se despliega en un *mundus concentratus*. El volver consistente representando y apeteciendo es la esencia de la *existentia*; las modalidades “posibilidad” y “necesidad” son *modi existendi*.”⁶¹

⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 361.

⁶¹ *Ibíd.* Pág. 362.

La esencia de la existencia es lo propiamente atinente. Hemos visto al Ser en su sentido del *Q4|FJ4*, donde determinamos lo que algo es y que no es, por el contrario, nada. El que-es (*existentia*) surge como alzamiento (*Auf-stand*) contra la nada (*exsistere ex nihilo*), esto alude al Ser que se piensa desde la esencia del efectuar y donde la entidad se entiende como realidad efectiva. Todo ente (*res*, cosa, *chose*) en cuanto es efectuado, no es nada. La pregunta basa su respuesta en la necesidad de razón, como ya lo hemos analizado. El principio de razón nombra el inicio de aquello que de algún modo se resiste a la nada, se alza frente a la nada.

“Todo ente tiene el carácter de fundamento: fundamento que funda: *BB@6, \ , <@<*, *subiectum*. Ser en cuanto realidad efectiva, es un fundar; el fundar tiene que tener en sí la esencia de dar al ser prioridad frente a la nada. El ser tiene que tener en sí el carácter de querer y poderse (*sich zu mögen und zu vermögen*) en su esencia. Ser es el unificador llevarse a efecto en el estar-en-sí, es apetecer de sí mismo que-se-lleva-ante sí (que representa). La posibilidad de algo posible ya es en cuanto ser, un “existir”, es decir, está referido esencialmente a la *existentia*. Lo posible (*das Mögliche*) es ya, puesto que sólo así “es” lo que es, algo que quiere (*ein Mögendes*), un intentarse que propende, y con ello un fundar y llevar a efecto. El ser posible (la posibilidad), pensado desde la esencia del ser y sólo pensable desde allí, provoca en sí la apetición representante y lo hace de modo tal que ese provocar (*Herausfordern*) es ya un sacar afuera (*Herausführen*) y un ejercer (*Ausführen*) la existencia.”⁶²

Leibniz anuncia el carácter de existencia de la posibilidad. La existencia misma tiene su carácter esencial en la provocación de sí misma. La realidad efectiva no rechaza la posibilidad, sino que la contiene, la hace parte de sí, para con ello permanecer en posesión de su más radical esencia, esto es, el *appetitus*. El Ser en tanto existencia de la representación-aseguradora, lleva a cabo en su sentido unificador un *mundus concentratus* (la mónada), el cual se entiende como *speculum universi*, y determina radicalmente la manera como se ha entendido la *actualitas*. En este espejo del universo la realidad efectiva que se efectúa en la esfera de la constancia de lo consistente dentro del pensar representante, alcanza a erigirse como *existentia* frente a la *non existentia*. La noción de *causalitas* sigue determinando a la *vis* leibniziana, aun cuando esta causalidad es reformada hacia lo que

⁶² *Ibíd.* Pág. 363-364.

posibilita la ex-sistencia, ya que “siendo esta substancia una razón suficiente de todo este detalle, el cual está enlazado por todas partes, *no hay más que un Dios y este Dios basta.*”⁶³ Con esta prueba *a posteriori* de la existencia de Dios, se deja en evidencia que el criterio apela al efecto por sobre la causa, enmarcando la superioridad esencial que mantiene el que-es, y que predomina por sobre el qué-es. La causa ya no es suficiente, por el contrario el principio de razón si lo es, y es este principio el que resuena cuando escuchamos:

“También es verdad que en Dios radica no sólo el origen de las existencias, sino también el de las esencias, en tanto reales, o de lo que de real hay en la posibilidad. Y esto es así porque el Entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de que dependen, y que sin él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada de existente, sino tampoco nada de posible.”⁶⁴

*Ratio est in natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS. Est ergo causa cur Existenti praevaleat non - Existentiae, seu Ens necessarium est Existenticans.*⁶⁵

“Fundamento o Razón *es* por naturaleza, aquello por lo que algo puede existir y no ser nada. Fundamento debe *ser* en cuanto algún Ente real más bien causa. Por esto en cambio al ente le conviene ser necesario, por lo que en tanto causa debe ser buscada nuevamente fuera de él mismo por él mismo en tanto pueda existir y no no-existir, contrariamente a la hipótesis. Es evidente aquél Ente que es razón última de la Cosas, y en un vocablo suele llamarse DIOS. Es ya esto por sí mismo causa para que la existencia prevalezca a la no-existencia, más bien el Ente necesario es “Existenticante”.”

Despejemos esto. Hay una razón para el existir, para enfrentar a la nada. El ente en su ser se exige a sí mismo. Existir significa en este contexto el querer y el poder unificante que se da en el efectuar representativo. Recordemos que en la medida en que algo *es*, es también esencialmente *posible*. Para Leibniz, *ens reale* se distingue del *ens mentale (ideale)*, ya que su realidad se entiende como *res actu existens (cosa que actúa existiendo)*.

⁶³ G. W. Leibniz. Monadología. § 39. Edit. Aguilar. Pág. 38

⁶⁴ *Ibíd.* § 43. Pág. 40.

⁶⁵ Extracto de las 24 proposiciones de Leibniz. Ver Nietzsche II. Edic. cit. Págs. 369-372.

El Ente real, que en tanto causa está en la base de todas las demás razones, es el Ente que es razón última de la existencia, Dios. Dios no es pensado en modo teológico, sino que solamente ontológico. El Ente infinito en el que todo ente tiene su causa y que él mismo es el Ser, se establece como lo que determina a sus infinitos modos de existencia (*modus existendi*). La posibilidad y la necesidad vuelven su determinar hacia el existir procurando su fundamentación. Por ello Dios es lo *existentificante*, ya que saca a la luz su carácter de producción, de eficiencia. El Ser mismo es hecho y efectuado a partir de la necesidad del ente, y con ello del ente real racional, de sumarse al efectuar determinándolo desde su mundo concentrado, desde la mónada. Recordemos que Dios es para Leibniz: Mónada de mónadas.

Ahora bien, dentro de la metafísica moderna este carácter exigencial del Ser supera la esencia causal que había venido dominando la reflexión metafísica. El *exigere* mantiene el carácter representativo del Ser, aún cuando también preserva la esencia inicial y original del Ser. La *∅* se ha vuelto presencia (*Praesenz*), a través de la tergiversación de la *veritas* en tanto *certitudo*, para con ello determinarse como presencia (*Praesenz*) de la *representatio*. Esta *Praesenz* se da en el sentido de la representatividad de lo representado en el representar.

“Representar algo no sólo quiere decir: aportar algo a sí, sino también: presentar algo, o sea representar en el primer sentido del término. Un hombre “representa algo” significa: *es* alguien. Ese ser pertenece a la *vis*. El ser en cuanto *vis* y *existentia* es, al mismo tiempo, este “representar algo” que, a su vez, en las mónadas individuales es aportado de modo en cada caso diferente por ellas mismas, pero que es, en primer lugar y en su totalidad, en la *omnipraesentia* de la substancia suprema en cuanto mónada central. En todas partes sigue siendo esencial que la “presencia” (*Präsenz*) esté expresamente referida a una mónada, es decir, en cada caso, a una especie de *ego*, y es propiamente ejercida por ella como su propia esencia de ser. A diferencia de esta presencia (*Praesenz*) representativa, la presencia (*Anwesenheit*), cuyo nombre es *∅*, es un presenciar en lo desoculto y a partir de él, donde la desocultación es experimentada pero ya no fundada en su esencia.”⁶⁶

⁶⁶ Nietzsche II. Edic. cit. Pág. 365-366.

Con lo expuesto notamos la radical distinción entre los modos de vivenciar la presencia. El pensamiento griego hacia la presencia-no-objetiva (*Anwesenheit*), no representa de modo asegurativo. ; @, Æ para Parménides no significa ni puede pensarse como un representar, a modo del *percipere*. Ambos nombran un presenciar muy diferente. Ahora bien, hemos visto como el despliegue del Ser, en el momento griego se determina con lo que nombramos βΒ@6, \ , <@<, si bien su sentido es radicalmente distinto al sentido medieval o moderno del término podríamos decir que hay un aspecto de esta plataforma subjetiva que conlleva el sentido de la determinación histórica del Ser. No es el sujeto el error, sino que más bien la forma en la cual este sujeto domina el pensar del hombre. Por ello el trasfondo de la noción de sujeto es aún más profundo. El término que Heidegger acuña para explicar este proceso es la “Subjetividad” (*Subiectitāt*) a diferencia de la Subjetividad (*Subjektivitāt*). Las diferencias son fácilmente distinguibles. En alemán Heidegger al parecer quiere establecer diferencias lingüísticas, ya que Subjetividad se entiende desde la deformación del término latino. Al parecer Heidegger pretende establecer las mismas diferencias que mantienen βΒ@6, \ , <@< y *subiectum* recalcando en la Subjetividad “*que el ser está determinado desde el subiectum, pero no necesariamente por medio de un yo*” “Subjetividad quiere decir, por último: el ente es *subiectum* en el sentido del βΒ@6, \ , <@< que, en cuanto Bdf JO @ÛF\ , tiene su distinción en el presenciar de lo que mora en cada caso.”⁶⁷

Por consiguiente, nos corresponde encontrar la conexión entre el modo moderno de entender la presencia (*Praesenz*) y la subjetividad, así también la existente entre la presencia griega en tanto *Anwesenheit* y la subjetividad. Con ello delimitamos la entrada a la esencia de lo que nombramos era técnica. La presencia en su sentido moderno la hemos caracterizado como la *representatividad*, con ello hemos entendido su aspecto radicalmente diferente con el sentido griego de presencia. La *Anwesenheit* nombra la *Erlebnis*, la vivencia, la radicalidad de su propuesta es la aceptación de la existencia en tanto ese surgir frente a la nada para vivir con ello. En la *Anwesenheit* no hay representación pues no hay sujeto que asegure a un objeto, no hay objeto que calcular. Podríamos integrar en este punto la lectura hermenéutica de la *pertenencia* (*Zugehörigkeit*) con el fin de develar cual es el sentido de la relación con la Subjetividad.

⁶⁷ *Ibíd.* Pág. 367.

Subjetividad en tanto *pertenencia histórica* a la presencia, donde la escisión sujeto-predicado o sujeto-objeto no tiene lugar, ya que la relación de un modo dialéctico (no especulativo) se enmarca dentro de la superación necesaria que Heidegger pretende realizar a toda la metafísica. La determinación de la *Anwesenheit* se da en la Subjetividad, y viceversa; como explicamos anteriormente si todo es sujeto (en su sentido aristotélico) y los accidentes o circunstancias no son determinaciones subjetivas que son realizadas desde un yo cartesiano, entonces asoma el sentido originario de la presencia, llegando a ser este el desocultamiento que se nos oculta a través de su historialidad. Por ello *pertenencia histórica* es aquí un punto clave para no obscurecer la necesidad que tiene la presencia en su ámbito ontológico, el que determina tanto el comienzo como el final.

Cuando nos adentramos en esta diferencia presencial ya hemos iniciado un preguntar que se refiere a la historia del Ser que hemos analizado. La diferencia presencial *nos pertenece*, y es en ella donde denotamos la siguiente transformación que surge desde la dominación de una presencia (*Praesenz*) sobre otra (*Anwesenheit*). La determinación que corresponde a la esencia de la Modernidad se transforma en *Gestell*, lo dispuesto, la disposición del mundo por parte del hombre que a través de la concepción moderna de sujeto en tanto subjetividad domina el pensar contemporáneo en su aspecto más radical. Este es la ciencia. La ciencia de Galileo y Descartes que hoy juega con el genoma humano, con la bomba de hidrógeno y con el destino del hombre. Quizá la pregunta por el hombre debe entenderse desde la Subjetividad y la presencia original, con ello resolvemos que no es la ciencia quien mantiene un problema con la *Gestell*, sino que es el hombre y sólo él quien se problematiza con la ciencia. ¿Qué significa esto? Significa que llegado este momento la destinación del Ser se radicaliza y es papel del hombre asumir el peligro y lo salvador. Es en el peligro donde ubicamos al representar moderno subjetivo. Es en lo salvador donde volvemos a la esencia original y podemos re-encontrar la ciencia de un modo re-vitalizado.

Es el tipo de conocimiento con el cual se aprehende lo real y se asegura, el punto de análisis que nos corresponde realizar. Un conocimiento que se instaura como matematizante, siempre en búsqueda de una *Mathesis Universalis*, que funda los cimientos de las ciencias ya establecidas y por establecer. Esto muestra cómo pasada la multivocidad de la esencia de lo real en el comienzo de la filosofía moderna, en la era de las ciencias ha tomado su único curso.

IV.- La Ciencia y la Técnica Moderna como destinación actual del Ser

Según lo ya señalado, aceptamos la influencia de la filosofía de raíces cartesianas e incluso anterior en lo que denominamos la ciencia moderna y su despliegue en la era técnica. Aquí hay que aclarar dos puntos. Primero: ¿Qué significa ciencia en su sentido moderno?, preconsiderando la radical diferencia entre el quehacer científico en el siglo XVII y el quehacer actual; Segundo: ¿Qué significa “el despliegue” de la ciencia en lo que entendemos por era técnica?, preconsiderando la destinación histórica del Ser, que abarca la manera cómo el hombre entiende su existencia, la cual hemos analizado en cuanto realidad efectiva, determinando con ello su relación con el Ser y la verdad. Sabemos entonces que para lograr un análisis de lo técnico debemos retomar el curso (*Gang*) que el Ser nos ha entregado.

La ciencia moderna es producto del *giro copernicano* que se instaura con la época histórica conocida como el Renacimiento. Este “renacer” significó una mirada hacia los griegos en tanto el proceso de cambio para con la estructura eclesiástico-feudal que dominaba la sociedad del medioevo.

“¿Qué es lo que concibió como lo esencial del hombre antiguo? Tras algunas vacilaciones, no otra cosa que la forma “filosófica” de existencia: el darse libremente a sí mismo, a la entera vida propia, reglas fundadas en la pura razón, tomadas de la filosofía. La filosofía teórica era lo primero.”⁶⁸

El método universalmente verdadero se entiende, desde nuestra perspectiva de estudio como la subjetividad propia del pensar representativo. Ahora bien, esta repuesta es incompleta. ¿Cuál es la característica que permite al sujeto instaurar una disciplina científica? La repuesta mantiene un ámbito gigantesco, debemos entonces acotarlo. Hemos nombrado a la búsqueda de la *Mathesis Universalis* como una característica relevante en nuestro estudio; sabemos también que esta búsqueda ha tenido muchos representantes y mucha controversia. La filosofía racionalista y su contraparte empírica aún continúan en su peculiar polémica. La razón y la experiencia son la pugna con la cual la *Mathesis*

⁶⁸ E. Husserl. La Crisis de las Ciencias Europeas y la Subjetividad Trascendental. Edit. Crítica. Pág. 7.

Universalis tiene que lidiar. El escepticismo empirista hacia todo lo metafísico (en especial su fe en la razón) prepara las bases para el pensar científico posterior. Con ello, perdida la esperanza metafísica, el proceso de objetivación de la realidad efectiva asoma como la salida necesaria frente al imperativo de una fundamentación suficiente para con los entes. La ciencia moderna procede con la objetivación, la cual adquiere el ya analizado concepto de posibilidad para referirse a la realidad. La crisis del sentido de esta ciencia no es la de su suelo racional o empírico; su crisis es la pérdida de una destinación asumida. Verbigracia, Kuhn apela a las revoluciones científicas (cambios de paradigma) asumiendo que una *Mathesis Universalis* es difícilmente posible, aún cuando lo que sigue siendo posible es la búsqueda de aquél conocimiento universalmente válido.

Sin embargo, una ciencia matematizada es en un principio una necesidad que se constituye como parte de la subjetividad del pensar representativo en tanto un aspecto fundamental de la metódica que la ciencia debe aplicar. La Matemática le garantiza al científico la certeza y la seguridad que la naturaleza le oculta. Los avances matemáticos de Galileo, Newton, Descartes y Leibniz sin duda son los frutos de un estudio radicalmente eficiente de las posibilidades de la Matemática frente a la variabilidad del mundo. La reducción de la realidad efectiva (en tanto fenómenos) a meros números confirma lo señalado en el capítulo anterior. ¿En qué sentido?. Los números se vuelven unos entes con un mayor grado de realidad que los demás. La matematización impera desde siempre, no sólo en la Modernidad, ya Pitágoras concedía a los números una realidad perfecta. Sin embargo, es el trasfondo oculto de los números lo que ha tomado un curso distinto. La representatividad certera des-integra el sentido griego de la Matemática. La verdad transformada en certeza se sirve de la matematización en tanto permite determinar desde sí a la realidad (mundo), la que se presenta como un objeto al cual en la medida en que se proceda bajo “el método” se podrá determinar en su realidad (posibilidad).

La ciencia natural por excelencia en aquellos orígenes renacentistas es la Física. De más está recordar los halagos que se han dedicado a través de la historia. Una ciencia empírica que además es *a priori*, concede la objetividad requerida. Y, según la lectura de Kant, el lugar donde la metafísica encuentra su sentido de permanencia adecuándose a su método representativo.

Podemos entonces admitir dos grandes puntos referenciales dentro de nuestra primera pregunta acerca de la ciencia. Primero, la ciencia es una búsqueda de la *Mathesis Universalis*, y es ello lo que condiciona su propia evolución. Segundo, en tanto es ciencia, la búsqueda del conocimiento es siempre y solamente “búsqueda”. Esta se adecua a un método el cual se despliega dentro un ámbito de estudio. Queda entonces por explicar el sentido de esta búsqueda. La búsqueda de la ciencia moderna es diferente a sus anteriores manifestaciones. Ni la *ἰσχύς* griega ni la doctrina medieval mantienen un sentido común a la búsqueda moderna. La ciencia moderna es definida por Heidegger, en una atrevida sentencia, como: “*teoría de lo real*” (*Theorie des Wirkliche*)⁶⁹.

Pero; ¿qué significa teoría y qué significa lo real?. La búsqueda de Heidegger apunta a la esencia de la ciencia, para lo cual estos conceptos no sirven si se toman por separado. Lo real (*Wirkliche*) ya ha sido caracterizado anteriormente, hemos visto su conexión con *wirken*, *Werk* y *ἀδύναμις*. Lo real es lo que está obrando, pero en su sentido científico se vuelve lo que *actúa* o *se ejecuta*. Lo actuante-ejecutante. La asimilación de que el rasgo fundamental del actuar y de la obra es la eficiencia o suficiencia que pierde la mirada en lo que realmente aparece en el sentido oculto de lo real. El sentido de la traducción latina de *ἀδύναμις* en *actus* nos refiere, como ya hemos visto, a la causalidad de lo real, con lo cual se inicia la determinación del sentido que se asumirá con la instauración de la verdad como certeza. Lo efectivo de lo real se entiende, incluso vulgarmente, en tanto un asegurar y significa por lo tanto, lo que es cierto y seguro.

“Lo “real” en el sentido de lo efectivo se configura en contraposición a lo que no tiene una posición firme y que es concebido como simple apariencia o mera opinión. Mas, incluso en esta significación múltiplemente transformada, lo real contiene todavía, aunque ahora menos o de otra manera, el rasgo fundamental, primigeniamente surgido, de lo presente, a saber, lo que se expone desde sí mismo.

“Pero ahora se manifiesta en el conseguir. La consecuencia hace que lo presente llegue, a través de ella, a un estado más seguro, y como tal estado hace frente. Lo real se muestra ahora como lo contra-stado (*Gegen-Stand*: ob-jeto).”⁷⁰

⁶⁹ Ver Ciencia y Meditación. Edic. cit. Pág. 152.

⁷⁰ *Ibíd.* Pág. 158.

La ciencia moderna se estructura en tanto ciencia desde la concepción de lo real como el objeto de estudio por excelencia. Las distintas disciplinas científicas convergen en su búsqueda de lo real determinado por la objetividad requerida. El modo cómo se presencia lo presente en la época moderna es la objetividad o representatividad. Lo real en tanto objeto del representar sólo se muestra en la medida en que nos cuestionamos ¿Qué es lo real en su relación con lo que lo determina, esto es, con la teoría? La definición de ciencia moderna que hemos intentado develar nos lleva a buscar dentro de su segundo componente, el concepto de teoría.

El concepto: “teoría”, lleva múltiples sentidos sobre sus hombros. Teoría proviene del verbo griego ἡγήσθαι, ἤκω, de ahí el sustantivo ἡγήσθαι. El verbo ἡγήσθαι, ἤκω toma su significado de la unión de ὀδύσθαι y ἄκω; mienta la acción de mirar, el aspecto, la apariencia como algo se muestra a la vista. El verbo ὀδύσθαι, por otra parte, significa: ver, mirar algo, tenerlo en vista, inspeccionar, buscar, observar e incluso vigilar.⁷¹ “Así resulta: ἡγήσθαι, ἤκω es ἡγήσθαι < ὀδύσθαι < mirar el aspecto en el que lo presente aparece; demorarse en él viéndolo mediante tal visión.”⁷² Por ello la vida podía ser también una vida en apertura al ente, inspeccionándolo, viviéndolo. Este modo de vida es ἡγήσθαι ὀδύσθαι ἤκω, el modo de vida que especta el lucir de lo presente. En el mundo griego la existencia plena es la vida inspectiva que en su forma más elevada es inspección teórica. La ἡγήσθαι ὀδύσθαι ἤκω es para quien la piensa en griego la forma perfecta de existencia. “Pues la ἡγήσθαι ὀδύσθαι ἤκω es el puro vínculo con los aspectos de lo presente, los cuales, a través de su lucir, conciernen a los hombres, haciendo ellos re-lucir lo presente de los dioses. La caracterización más amplia del ἡγήσθαι ὀδύσθαι ἤκω, que trae los ὀδύσθαι ἤκω \y " ἡγήσθαι ὀδύσθαι ἤκω de lo presente ante el percibir y manifestar, no puede ser dada aquí, porque esto exigiría una meditación acerca de lo que la experiencia griega comprendió por lo que nosotros concebimos desde hace tiempo como *principium* y *causa*.”⁷³

Esta meditación ya la hemos caracterizado, lo que Heidegger quiere manifestar es la radical comprensión que implica pensar la teoría en su raigambre griega. Ya sabemos que *causa* y *principium* han determinado, cada uno con singular importancia, el pensar posterior; ahora bien, la ciencia moderna que es teoría de lo real, no tiene un nivel teórico

⁷¹ Ver Diccionario Griego-Español. Edit. Vox.

⁷² *Ibíd.* Pág. 159.

⁷³ *Ibíd.* Pág. 159-160.

que asimile su sentido original. Para ello, veamos otro sentido de ἡγήδων . La composición anteriormente señalada puede llevarnos a un sendero distinto e incluso mayormente original. “Ambas raíces, ἡγ- y ὀδύνη, pueden sonar con otro acento: ἡγήδων y ἡγήδων . ἡγήδων es la diosa. Como diosa aparece a Parménides, pensador mañanero, la ἡγήδων, el desvelamiento.” “La palabra griega ἡγήδων significa la consideración que tenemos, la honra y atención que brindamos. Si pensamos ahora la palabra ἡγήδων desde su última significación citada, entonces ἡγήδων es el admirador prestar atención al desvelamiento de lo presente. La teoría en el sentido antiguo, esto es, mañanero y de ninguna manera caduco, es el *auspiciar cuidadoso a la verdad*. La palabra del alto alemán medieval *wara* (de donde las palabras alemanas *wahr* (verdadero), *wahren* (guardar) y *Wahrheit* (verdad) se remiten a la misma raíz griega de ὀδύνη, ἡγήδων : ἡγήδων ...”⁷⁴

Sin embargo, cabe preguntar si acaso la teoría moderna es aún en esencia ἡγήδων . Las diversas teorías científicas no sólo mantienen una distante relación con su origen griego, sino que parten desde una diferente perspectiva de mundo. Expliquemos esto. Para ello recurramos a la ya mencionada tergiversación latina del sentido original de la lengua griega. Cuando se traduce ἡγήδων, ἡγήδων por *contemplari*; y ἡγήδων por *contemplatio*, estamos ante un olvido que integra una nueva visión de mundo, en la cual *contemplari* es *cum-templum*. *Templum* significa templo o espacio delimitado, espacio del cielo señalado por el augur para observar en él los augurios.⁷⁵ Ahora bien, *templum* proviene, según la lectura de Heidegger, de ἡγήδων: ἡγήδων que significa separar, dividir, contar, asolar, destruir, abrir cortando.⁷⁶ La teoría en tanto *contemplatio* procede en un sentido que incluso impulsa el pensar dicotómico-diferencial. El observador modela y acota, este es el método que vale en el conocer representativo. La traducción alemana de *contemplatio* es *Betrachtung* si consideramos esta palabra también podemos denotar la distinta perspectiva desde la que se instaura la teoría, en tanto teoría de la ciencia moderna. Esta es contemplación en todo su sentido. *Be-trachtung* proviene de *trachten* que a su vez corresponde al verbo latino *tractare*: tratar, elaborar, obrar, ocuparse de algo, ajustarlo, acotarlo. Sostenemos entonces que la teoría en tanto contemplación ajusta lo real, lo elabora y asegura. La esencia moderna de la ciencia no es parte del ἡγήδων ἡγήδων. Aún cuando la ciencia moderna

⁷⁴ Ibid. Pág. 160.

⁷⁵ Ver Diccionario Latino-Español. Edit Vox.

⁷⁶ Ver Diccionario Griego-Español. Edit. Vox.

no pretenda elaborar lo real (ente) y sólo se proponga captar lo real (ente) para con ello dar su fundamentación. Al parecer la ciencia no pretende un cambio de lo real. La ciencia para el científico no modela lo que estudia, sino que solamente observa y constata. Ciertamente. Ahora bien, si comprendemos la esencia moderna de la ciencia como contemplación, notamos que en cuanto su forma de aplicar y desplegar la teoría hay también una intervención hacia lo real, una re-elaboración de lo real.

Hemos denotado a través de la historia del Ser cómo lo real se ha vuelto lo eficiente, lo autoproducente. La lectura moderna acerca de lo real en tanto subjetividad-objetividad (representatividad) es el modo en que lo real muestra su presencia (*Anwesenheit*) bajo su secundaria determinación (*Praesenz*). La objetividad científica que adquiere su esencia en la contemplación de lo real llega a disponer de lo real.

“La ciencia pone lo real. Lo pone de manera tal que se presente lo real en cada caso como efecto, a saber, de apreciables (supervisables) consecuencias de determinadas causas. Así llega a ser lo real alcanzable y apreciable (supervisable) en sus consecuencias. Lo real es asegurado en su objetividad⁷⁷. De esto resultan campos de objetos, a cada uno de los cuales puede ajustar el tratar científico y según su manera. El representar ajustador, que asegura todo lo real en su alcanzable objetividad, es el rasgo fundamental del representar, por medio del cual la ciencia moderna corresponde a lo real. Ahora bien, el trabajo, totalmente decisivo, que ejecuta tal representar en cada ciencia, es aquella reelaboración de lo real, que, en general, realza lo real, ante todo y propiamente, en una objetividad, por medio de la cual todo lo real es recompuesto de antemano en una diversidad de objetos para el aseguramiento ajustador.”⁷⁸

La ciencia moderna en tanto teoría de lo real no es algo fácil de comprender. La ciencia no es un mero producto del hombre, ni tampoco ha surgido desde lo real en tanto una determinación hacia el hombre. La esencia de la ciencia moderna corresponde al momento en que la presencia (*Anwesenheit*) se expone como la objetividad de lo real que es a su vez determinada desde el pensar dicotómico (sujeto – objeto) propio de la Modernidad. La teoría de lo real asegura en cada caso su ámbito de objetos. Los diversos ámbitos de

⁷⁷ *Objetividad* u *Obstancia* es la traducción del término alemán *Gegenständigkeit*. Este muestra de algún modo el fondo desde el cual se establecen los diversos ámbitos objetivos (la objetividad, *Objectivität*).

⁷⁸ *Ibíd.* Pág. 163-164.

estudio objetivo pertenecen a la esencia de la ciencia, verbigracia; la Física Clásica de Galileo y Newton en cuanto es superada por las nuevas teorías físicas, no fue abandonada, sino que solamente acotada a su dominio de validez. La delimitación del dominio objetivo de cada teoría y con ello de cada parte de la ciencia es la confirmación de la objetividad que norma no sólo las teorías físicas. Por otra parte, la ciencia moderna en tanto teoría contemplativa apela también a su modo de tratar lo real. El modo, bajo el cual procede el pensar representador-asegurador, se vuelve entonces el método. ¿Cuál es este método?. Leamos con cuidado la frase de Max Plank: “‘Es real lo que se deja medir’. Esto significa: lo que decide qué debe valer en la ciencia, en este caso en la Física, como conocimiento seguro, es la mensurabilidad puesta en la objetividad de la naturaleza y, de acuerdo con ello, en las posibilidades del proceder mensurante. Pero la frase de Max Plank es verdadera sólo porque expresa algo que pertenece a la esencia de la ciencia moderna y no sólo a la ciencia de la naturaleza. El proceder asegurador-ajustador de toda teoría de lo real es calcular. Por cierto que nosotros no debemos comprender ese término en el sentido estrecho de operar con números. Calcular, en sentido amplio y esencial, significa: esperar una cosa, es decir, tenerla en consideración, contar con algo, esto es, poner nuestra expectativa en ello. De ese modo, toda objetivación de lo real es calcular, ya sea persiguiendo los efectos de las causas, que aclara causalmente, ya haciéndose imágenes morfológicamente sobre los objetos, ya asegurando en sus fundamentos conexiones de secuencia y de orden. La Matemática tampoco es un calcular en el sentido de operar con números para establecimiento de resultados cuantitativos, sino que, más bien, es el calcular que ha puesto sus expectativas por todas partes en la armonización de relaciones de orden, por medio de ecuaciones y por eso “cuenta” de antemano con una ecuación fundamental para todo orden sólo posible.”⁷⁹

En la cita volvemos notar aspectos que ya habíamos nombrado. Sin duda el aspecto más radical es el calcular, que ya entendimos como *ratio*. Sin embargo, en esta posición la ciencia calcula lo real, da cuenta de lo real a través de la *búsqueda* de aquella ecuación fundamental. La ya mencionada *Mathesis Universalis* nos resuena continuamente. Ahora bien, el método desde el cual la ciencia moderna se ve determinada, y con ello determina también sus otras áreas, es hoy distinto al cartesiano en sus convicciones. Aún cuando el suelo sea el mismo. La ciencia podemos decir se vale de varios métodos investigativos,

⁷⁹ Ibíd. Pág. 165-166.

todos comparten una misma búsqueda utilizando el pensar dicotómico y la seguridad matemática en diversos caminos. La ciencia es en cuanto teoría de lo real una disciplina compartida y complementada. La exploración en los diversos aspectos de lo real o ámbitos de estudio objetivo lleva a la ciencia hacia una especialización en la investigación científica. La especialización no es un signo decadente de la original ciencia onniabarcadora, sino que es la consecuencia positiva de la esencia de la ciencia moderna que todavía busca aquella *Mathesis* universal. Aún cuando, hoy la idealización del conocimiento universal suena a un pasado perdido y que la ciencia como institución ya no busca un fundamento universal, es también hoy cuando la Física busca la unificación teórica, la Biología se reduce a un fundamento genético y la Psicología se alberga en la teoría conductista que relega la individualidad. Esto nos muestra cómo aquella *Mathesis* sigue estando activa y más fuerte que nunca. Ya hemos advertido que la búsqueda de la ciencia es la perenne inspección, que todos bien sabemos, nos dirige al fundamento último y universal. Podemos con ello afirmar que el método por excelencia es la búsqueda que los diversos ámbitos científicos acotan en su tratamiento de lo real para que cada uno en su especialidad teórica asegure un fundamento unificador y explicativo de lo real. Cada una de las teorías sobre lo real asumen este compromiso cada vez que se adentran en una mayor explicación del objeto a estudiar. La especialización lleva a un trato fronterizo entre las ciencias, lo que posibilita una compenetración mayor en la medida en que el objeto se vuelve hacia una mayor explicación. Verbigracia, la pregunta por el origen de la vida es común a varios ámbitos de la ciencia, algunos dirían que le compete a la Biología, pero todos bien sabemos que sin los conocimientos de la Química y la Física, no habría suelo para la Biología. También sabemos que la Astronomía, rama de la Física, también está buscando responder a la pregunta sobre el origen vital. Para obtener una respuesta científicamente satisfactoria acerca del problema de la vida la ciencia misma recurre a un trabajo interdisciplinario, el objeto de estudio, en este caso la realidad (lo real) de la vida, amerita cada vez que se pregunta más profundo, una respuesta complementada.

Por ello la esencia de la ciencia debe ser tomada con respecto a su importancia y peligro. A modo de consideración final de lo señalado me es preciso hacer una aclaración interpretativa. Hemos puesto en la antesala a la ciencia, hemos dicho que no es un mero producto del hombre ni una determinación desde lo real, hemos denotado su especial

búsqueda poniendo en claro que es una búsqueda moderna. Con todo esto parece que se difamase a la ciencia mostrando su oscura determinación. Pero no es la ciencia el problema de fondo en esta reflexión. Tampoco es la ciencia la culpable de todos los males modernos. Incluso ella nos ha salvado muchas veces. La ciencia es un camino, un curso, que lleva en su esencia la relación con el hombre y con lo real. La ciencia es un cautivador escenario para los actores y actrices del porvenir humano.

Si volvemos a nuestras preguntas guías recordamos que la segunda nombra “el despliegue” de la ciencia en la técnica. He aquí un aspecto de largo alcance ya que la técnica es precisamente donde se da la relación e intervención de la ciencia y sus descubrimientos con la realidad humana, en los hábitos del hombre, en su cotidianidad. La técnica también tiene una esencia y ésta involucra al hombre como también a lo real.

Hemos de establecer lo analizado durante toda esta investigación como preparación para el estudio de la era técnica. Debemos ahora atenderla desde su fundamento, esto es, desde su esencia. La esencia de la técnica se nos presenta en el principio de razón. Apelando a la perfección (*Perfectio*) de la técnica, en tanto la completud de los fundamentos a representar, instancia necesaria del principio de razón, Heidegger nos revela que en *el principio de razón que vuelve a darse* se da el fundamento suficiente, el cual permite que la técnica moderna se imponga como meta el alcance de la mayor perfección posible. La perfección se instaure dentro del ámbito de lo calculable. “La calculabilidad de los objetos presupone la validez ilimitada del *principium rationis*. Así es como el caracterizado dominio de la proposición del fundamento determina luego la esencia de la era moderna, técnica.”⁸⁰

El ejemplo al cual recurre Heidegger para mostrar el alcance de la técnica es la era atómica. En la Física el cálculo infinitesimal es absolutamente necesario. Es más, hoy en día todos los estudiantes de ciencia e ingeniería necesitan aprobar cursos donde aprenden cálculo durante sus primeros años de formación. El dominio del principio de razón es constante, se nos presenta a diario en nuestra cotidianidad. En “la pregunta por la técnica”, Heidegger apunta a la esencia de la técnica. Es momento de aclarar algunos puntos en relación con esto. Para ello comenzaremos por recordar el significado de “esencia”, para luego determinar el de “técnica”.

⁸⁰ La Proposición del Fundamento. Edic. cit. Pág. 189.

Lo que Heidegger propone es un preguntar por la esencia que se atiene a una determinada manera de entender la búsqueda por la esencia, esta manera es fenomenológica. Heidegger entiende por esencia a las cosas mismas, a la esencia de las cosas mismas. La esencia no es lo común (general) de una especie de objetos, ya que esta forma de buscar a la esencia es in-esencial. Lo “General, válido por igual para todo lo especial, es siempre lo indiferente, aquella “esencia” que nunca puede llegar a ser esencial”⁸¹. Heidegger propone el preguntar por una esencia esencial de la técnica. ¿Qué significa esto?. Primero aceptemos que la esencia de la técnica no es en absoluto algo técnico. La técnica no es igual a la esencia de la técnica. Al aceptar esto volvemos nuestro preguntar un paso más allá de lo pensado. Heidegger insiste en que hay una relación del hombre con la técnica que es indiscutible, pero también indica que al preguntar por la esencia de lo técnico, nuestro preguntar debe mantenerse más allá de lo técnico.

La técnica tiene un aspecto antropológico-instrumental que se presenta en la concepción corriente de la técnica. Esto significa ver a la técnica bajo un ámbito instrumental, en tanto medio para un fin. Esta concepción de la técnica es totalmente aceptable. Desde esta perspectiva la relación del hombre con la técnica se determina desde el *instrumentum*. “Todo estriba en manejar la técnica, en cuanto medio, de la manera adecuada. Se quiere, como se suele decir, “tener espiritualmente en el puño” a la técnica. Se la quiere dominar. El querer dominarla se hace tanto más urgente, cuanto más amenaza la técnica con escapar al control del hombre.”⁸² La esencia de la técnica es algo que va más allá de lo que el hombre piensa, la técnica es un instrumento, un medio; pero no es el hombre quien lo determina manejándola a su antojo, sino que es una manera de destinarse el Ser al hombre.

Ahora bien, sabemos que la palabra técnica remite a $\text{JXP} < \text{O}$. “Con respecto a la significación de esta palabra, debemos observar dos cosas: de una parte $\text{JXP} < \text{O}$ no es sólo el nombre para el hacer y saber artesanos, sino que también lo es para el arte más elevado y para las bellas artes. La $\text{JXP} < \text{O}$ pertenece al pro-ducir, a la $\text{B} @ \text{OF} \text{4H}$ ”⁸³ Heidegger nos muestra como en Platón, las palabras $\text{JXP} < \text{O}$ y $\text{B} \text{4} \text{JZ} : \text{O}$ se presentan en una copertenencia.

⁸¹ J. Acevedo. En torno a Heidegger. Pág. 58. Edit. Universitaria.

⁸² La Proposición del Fundamento. Edic. cit. Pág. 115.

⁸³ *Ibíd.* Pág. 121.

Ambas palabras designan el conocer en el más amplio sentido, esto es, en tanto *reconocerse realmente en algo*. Ambos son modos bajo los cuales se presenta la • 8Zhg4 . Lo decisivo de la JXP<O se presenta en que ella *es* un modo del desocultar. Así, en tanto un desocultar, la JXP<O es un producir (B@OF 4).

La técnica moderna es diferente a la técnica artesanal. Incluso el sentido de producción es distinto, el sentido artesanal *respet*a al ente. La técnica moderna propone un camino que lleva a la reducción del ente como objeto. La técnica moderna *se impone* incondicionalmente sobre el ente. El ente se reduce a lo constante (*Bestand*). El desocultar técnico devela al ente como constante. Lo constante hay que entenderlo en el sentido de “existencias”, “subsistencias”, en el sentido de “reservas”. La manera de entender esto nos muestra la determinación ontológica de lo constante (*Bestand*), como la posibilidad de estar a disposición (*Bestellbarkeit*). “La determinación ontológica del *Bestand* (de lo ente como fondos de reserva) no es la *Bestandigkeit* (la permanencia constante, sino la *Bestellbarkeit*, la posibilidad constante de ser comandado y comandado, es decir el estar permanentemente a disposición. En la *Bestellbarkeit*, lo ente es puesto como fundamental y exclusivamente *disponible* – disponible para el consumo en el cálculo global.”⁸⁴

La disposición o im-posición (Ge-stell) es la esencia esencial de la técnica moderna. Esta imposición es el producto del pensar representador-asegurador moderno. El principio de razón implica este disponer del ente. *Bestand* ha sido entendida como lo constante, esto en el sentido de una *existencia consistente*. Es la existencia de aquello cuyo carácter es la consistencia, y que por esto mismo queda reducido a un mero estar disponible (*Gestell*). El Ser se nos da en la época técnica moderna como aquello (principio de razón) desde lo cual depende todo lo demás. El Ser se nos da como lo dispuesto, la imposición, el dispositivo (*das Gestell*). Esto significa: “a lo que mantiene reunidas a las diversas posiciones técnicas, llama Heidegger *das Gestell* – lo dispuesto.”⁸⁵

“Lo dispuesto (*Gestell*) es lo que reúne a aquel poner (*stellen*). Que pone al hombre a desocultar lo real en el modo de establecer como *constante*. El hombre, en cuanto provocado de esa manera, está en el ámbito esencial de lo dis-puesto”⁸⁶

⁸⁴ En torno a Heidegger. Edic. cit. Pág. 64.

⁸⁵ *Ibíd.* Pág. 96.

⁸⁶ La Pregunta por la Técnica. En Filosofía, Ciencia y Técnica. Edic. cit. Pág. 134.

“Lo dis-puesto, en cuanto pro-vocación en el establecer, destina en un modo del desocultar. Lo dis-puesto es una destinación del destino, como toda manera de desocultar. Destino (*Geschick*), en el sentido mencionado, es también el producir, la *Bezeugung*”⁸⁷

La técnica moderna pensada como *das Gestell* mantiene un carácter ambiguo. Heidegger lo asemeja al dios romano, Jano bifronte. Por una parte lo dispuesto muestra un sentido *pro-vocador* (peligroso) en su desocultar, por otra muestra un sentido *salvador*. Hay en la técnica un destino del Ser, depende de cómo lo enfrentemos desde nuestra posición mediadora. El peligro es el más grande peligro que nos podría afectar. Hablamos de la manera dispositiva de enfrentar nuestra relación con la “realidad efectiva”, y con el Ser. La imposición lleva al hombre hacia un destino (*Geschick*) y hacia un peligro (*Gefahr*). Escuchemos a Hölderlin, en la última parte de su himno “*Patmos*”:

“Pero, donde hay peligro
crece también lo salvador (*Rettende*)”⁸⁸

Lo salvador, *Rettende*, no es algo anexado al peligro. “El peligro mismo es, cuanto él es *en cuanto* peligro, lo salvador. El peligro es lo salvador en cuanto él, desde su oculta esencia tornadiza, trae lo salvador. ¿A qué se llama “salvar” (*retten*)? Significa: soltar, liberar, libertar, cuidar, albergar, tomar en custodia, resguardar.”⁸⁹

El destino es lo *salvador*. Hemos visto el sentido de la salvación griega (*FT JOD*) y es aquí donde vuelve a ser aplicable. “El “salvar” implica un “atrapar precisamente a lo amenazado de destrucción para asegurarle en su persistencia anterior. Pero “salvar” quiere decir algo más. “Salvar” es: *reconducir hacia la esencia, para de esta manera, traer ante todo a la esencia a su propio brillar.*”⁹⁰

Lo dispuesto es un modo, del destinarse del Ser, pro-vocador. La esencia de la técnica es lo dispuesto como destino del des-ocultamiento (*Unverborgenheit*), de la *Wahrheit*. Esencia no debe ser entendida en el sentido de género, de *essentia*. Heidegger explica que el verbo alemán *wesen*, esenciar, mantiene una similitud tanto verbal como fonética con el verbo *währen*, durar. Este durar ha sido entendido por Platón como un

⁸⁷ Ibid. Pág. 135

⁸⁸ Ibid. Pág. 139.

⁸⁹ La Vuelta (die Kehre). En Filosofía Ciencia y Técnica. Edic. cit. Pág. 188

⁹⁰ Ibid. Pág. 139. (Las cursivas son mías).

perdurar, aquel perdurar de la *ÆX*" . "Todo lo esente dura. Pero, ¿lo duradero es lo que siempre perdura? ¿perdura la esencia de la técnica en el sentido de lo perdurante de una idea, que flota sobre todo lo técnico, de tal manera que ahí surja la apariencia de que el nombre "la técnica" miente un mítico *abstractum*?. Cómo se esencie la técnica sólo se podrá ver a partir de aquello siempre perdurante, en lo que acontece lo dispuesto como un destino del des-ocultar." ⁹¹

En la palabra *fortgewähren*, confiar siempre, Heidegger nos hace atender como en ella resuena tanto el verbo *währen*, durar, perdurar; como *gewähren*, confiar; ambos están en armonía. Así nos muestra cómo "sólo lo confiante perdura. Lo perdurante desde el alba inicial es lo confiante (*das Gewährnde: lo otorgante*)."⁹² Lo dis-puesto es lo que dura, este durar es visto desde el pro-vocar. Lo otorgante, en tanto pro-vocar, será el establecer (*bestellen*) lo real como lo constante (*Bestand*). Lo confiador se destina de una manera o de otra en el desocultamiento, en cuanto el desocultamiento se da como lo salvador. Esto significa, que en el peligro, que se presenta en lo dispuesto, surge lo salvador.

Heidegger recalca que si queremos entender la esencia de la técnica hemos de salir del ámbito técnico y pensar a la técnica más allá del *instrumentum*. "Si meditamos en último lugar que lo esencial de la esencia acontece en lo confiador, que apropia al hombre a que participe en el desocultar, entonces se nos muestra: la esencia de la técnica es ambigua en un sentido elevado. Tal ambigüedad se indica en lo misterioso de todo desocultamiento, esto es, de la verdad."⁹³ Lo dispuesto, en tanto esencia de la técnica, por una parte provoca lo violento del establecer creando la forma de pensar fría y calculativa, y por otra, lo dispuesto acontece en lo confiador y acordador, con ello le permite al hombre volverse el guardián de la esencia de la verdad. En lo confiador surge lo salvador.

La pregunta por la técnica es la pregunta por la constelación, en la que acontece desocultamiento y ocultamiento, en la que acontece-apropiadamente lo esencial de la verdad. Aquí se muestra al peligro y lo salvador. Lo salvador se da en la medida que mantengamos siempre en mente que aquello es lo más peligroso a la vez. La técnica es un camino que de una u otra forma hay que caminar. El peligro del amenazar técnico es volver

⁹¹ *Ibíd.* Pág. 142-143.

⁹² *Ibíd.* Pág. 143

⁹³ *Ibíd.* Pág. 145

a todo desocultar un desocultamiento de lo constante. Volver al pensar un mero asegurar al ente y nada más, dando su fundamento y delimitando su realidad. El peligro radica en que la humanidad piense en su totalidad de una manera dispositiva, perdiendo así lo confiador del peligro.

Ahora bien, la pérdida de lo confiador en nuestra destinación de la ciencia y la técnica son tema de profunda reflexión en el pensar de Heidegger. Es quizá esto lo más relevante y sin duda lo más peligroso. La ciencia y la técnica han desplegado una forma de pensar que es además una destinación del Ser. La destinación histórica de la *Gestell* determina también esta forma de pensar que ha sido desplegada por el hombre. Esta piensa por el fundamento que se vuelve a dar. A través del principio de razón las ciencias y la técnica se fundamentan. El principio de razón muestra la copertenencia entre el Ser y el fundamento. ¿Qué significa esta igualdad?. Si recordamos lo señalado referente a que todo ente necesita un fundamento y ese fundamento en la reflexión metafísica es el Ser, entendemos al Ser como fundamento del ente, y por lo tanto atendemos el ser del ente. Ahora bien, el Ser mismo, que es lo que da fundamento, por este mismo hecho queda sin fundamento. “En la medida en que el Ser, siendo él mismo el fundamento, funda, deja en cada caso que el ente sea un ente”⁹⁴. Advertimos la equivalencia entre el Ser y el fundamento del ente. La ciencia moderna que piensa sobre este fundamento es reflejada en la poesía de Goethe:

*“Sin embargo la ciencia, infatigable, esfuérase y pugna
En pos de la ley, el fundamento, el porqué y el cómo”*

La ciencia pregunta por el fundamento del ente. Para ir más allá del porqué hemos de dar un “paso atrás” en nuestro preguntar. Goethe nos muestra un sendero:

*“¿Cómo? ¿cuándo? y ¿dónde? ¡Siguen callados los dioses!
Tú atente al porque (weil) y no preguntes: ¿por qué? (warum)”*⁹⁵

Las preguntas se establecen en el ámbito de lo legal, lo temporal y lo espacial, esto es, se atienen bajo la forma científica de investigación. Pero, ¿Qué mienta el porque (*weil*)?, el porque (*weil*) se niega a investigar el porqué (*warum*). Se niega a fundamentar. Ya que el *porque* carece de un *por qué*, es el mismo, el fundamento. El fundamento es, como hemos

⁹⁴ La Proposición del Fundamento. Edic. cit. Pág. 195.

⁹⁵ *Ibíd.* Pág. 196.

analizado a lo largo de la investigación, lo que soporta al ente en su realidad. “El porque nombra ese soportante preycer ante el cual, sin más, nos detenemos. El porque apunta al esenciar del fundamento. Sin embargo, si la palabra acerca del Ser como fundamento es una palabra verdadera, entonces el porque apunta al mismo tiempo hacia el esenciar del ser (...) Weil no mienta aquí en modo alguno, *darum–weil*: “por esto, porque...”, sino que quiere decir *dieweilen*: “mientras que”. *Weilen* <“demorar”> significa: perdurar, estarse quedo, contenerse y retenerse, a saber: en la queda quietud.”⁹⁶ Demorar, perdurar, perpetuarse es lo que en el sentido antiguo significaba Ser. El porque (*weil*) nombra el fundamento, pero también se refiere al Ser en cuanto el perdurar (*dieweilen*). Luego, podemos pensar que en el modo del desocultar provocante (representatividad) se esconde un sentido muy profundo, el que atañe hacia un re-pensar el pensar, para seguir pensando. Sin embargo, ¿Cuál es el pensar que es menester re-pensar?

El pensar técnico-científico mantiene esta igualdad entre el Ser y el fundamento en su perenne búsqueda de una *Mathesis Universalis*. Este pensar no piensa el *perdurar del Ser* y lo esconde en la subjetividad representativa. Ahora bien, Heidegger señala que este *pensar* mantiene un carácter calculador. ¿Qué significa esto?, y, ¿en que medida proporciona una ventana al problema de la técnica moderna y de la ciencia?.

El pensar calculante (*rechnende Denken*) es el rasgo fundamental de la ciencia natural moderna. Es el pensar que dispone al ente y lo configura en su realidad. Es el pensar que se ha desplegado con la ciencia y la técnica. El aspecto calculante se presenta en el pensamiento calculador, representativo e instrumental técnico-científico.

“El pensamiento que cuenta, calcula. Somete al cálculo posibilidades siempre nuevas, cada vez más prometedoras y, al mismo tiempo, más económicas. El pensamiento que calcula no nos deja respiro y nos empuja de una probabilidad a la siguiente.”

El pensar representativo científico está determinado por la esencia de la técnica. Así también la técnica moderna es el despliegue de la ciencia. Este pensar se mueve dentro de lo que podemos nombrar, bajo los términos de Nietzsche, la Voluntad de Poder. El proyecto científico moderno está determinado por la Voluntad de Poder, en tanto es un

⁹⁶ *Ibíd.* Pág. 197.

querer-imponer incondicional sobre el ente un fundamento que incluso siguiendo la lectura nietzscheana es un fundamento valorativo acerca de lo real.

“La voluntad de dominio es suprahumana e intrahumana a la vez. Constituye un modo de destinarse el Ser al hombre, configura el destino de la edad moderna, nuestro destino.”⁹⁷

Y es este destino el que hay que asumir. Dejando de lado la voluntad impositiva que determina la *Gestell*. Como ya señalamos, la ciencia y la técnica son parte del curso de la historia de la destinación del Ser al hombre. Por ello es el pensar calculante lo que debemos asumir en toda su radicalidad, asumiendo su peligro y también su aspecto confiador. A través de esta investigación hemos relatado una historia, hemos asumido una meditación histórica acerca de Ser y su relación con el hombre. En esta historia atravesamos la filosofía de cabo a rabo, desde la Mañana del Alba del Pensar hasta la destinación actual correspondiente a la *Gestell*. Toda esta investigación se da sobre el suelo de la pregunta más radical de la metafísica. ¿Qué es el ente?. Esta pregunta nos llevó a grandes pensadores y grandes pensamientos, sin que por ello debamos tomar a cada uno como la única verdad. Es más en este punto se recalca la secuencia en el pensar filosófico, siendo que los tópicos son los mismos. Es quizá esta perspectiva la que conduce una seria meditación histórica sobre la pregunta más radical. Durante esta investigación hemos denotado diversos aspectos de un mismo problema, todo ello nos condujo a mostrar las respuestas que el hombre ha desarrollado a través de su pensar. Ciertamente encontramos desde el inicio la concatenación de dos posiciones, dos perspectivas, el Ser y el Ente, a través de cada autor se intentó relatar cómo cada uno pensó esta diferencia. La introducción nos aclaró el asunto, sin embargo, llegado este momento es lícito manifestar que no es nuestra labor, en especial la de esta investigación, adentrarse en una solución teórica al problema de la diferencia ontológica y cómo ella se ha desplegado en la historia de la metafísica y del hombre. Aquí sólo se ha relatado una historia, sin anhelos de pecar en la soberbia, para con ello abrir una visión propia desde la investigación. Incluso siguiendo a Heidegger no nos es lícito proponer una solución, tener un pensar propositivo para con el Ser. Esto hay que mantenerlo bien claro. La investigación ha dado cuenta de los diversos modos del presenciar la presencia, en este punto siguiendo nuestra investigación hay que delimitar la

⁹⁷ En torno a Heidegger. Edic. cit. Pág. 85

ventana que Heidegger encausa siguiendo su propio pensar. Aún cuando muchos piensen que es difícil diferenciar entre el estudio de la historia de la filosofía que Heidegger mantiene y su propio pensar, nos es preciso denotar que el pensador de la Selva Negra se atiene a una propia y original inquietud que no es romántica, aún cuando muchos también lo entiendan de esa manera. Heidegger sigue su propio camino, mas ciertamente comprende su posición dentro de la historia que precede su propio pensar. El pensar propio de Heidegger es tema de muchas páginas más. A lo largo de esta investigación emplazamos a Heidegger a través de su estudio histórico del Ser. Sólo hay un punto para proyectar. ¿Por qué Heidegger intenta salir de la Subjetividad representativa?, ¿en qué punto su noción de *Dasein* y su comprensión fenomenológica nos indican un renovado curso en la historia de la destinación del Ser?. Ya que, como bien hemos visto, la destinación del Ser es como la energía; sólo se transforma, mas nunca muere.

Consideraciones Finales

Nuestra pregunta fundamental (¿Por qué es el ente y no más bien la nada?) nos ha conducido por los diversos senderos en los cuales acontece el Ser. La historia del Ser y de su olvido nos ha dado respuesta a la pregunta por el fundamento último del ente. Llegado este momento el pensar representador-dicotómico, que instaura al sujeto como plataforma fundacional del ente, debe ser superado (*Aufhebung*). Bajo esta premisa Heidegger plantea el problema del sujeto (sujetividad), que bajo la visión fenomenológica es transformado en la noción de ser-ahí (*Dasein*). Ser-ahí, en Ser y Tiempo, expone una visión de la esencia del hombre que se constituye desde su existencia original, su *realidad radical*. Aquí se expone la estructura existencial (ser-ahí) como estadio anterior, y por ello más original, desde el cual se puede edificar cualquier visión de hombre (BB@6, \ , <@<, *ens creatum*, animal racional, sujeto, ciudadano, persona). Por ello en Ser y Tiempo se puede entender que ser-ahí signifique hombre, ya que Heidegger nos conduce dentro de la existencialidad primaria, el ser-a-la-mano (*Zuhandensein*). Desde éste horizonte podemos atender la importancia de comprender al hombre (su esencia) como esta estructura primaria que la palabra ser-ahí (*Dasein*) significa. Este hombre (ser-ahí) ya no es sujeto como desde Descartes. El hombre tiene desde ya una posición determinante en toda esta reflexión. La posición del hombre y cómo él conoce (piensa) al ente son factores que se desglosan desde la problemática Ser-Pensar-Fundamento-Verdad. Hoy cuando más que nunca esta problemática nos sobrepasa, hoy cuando el hombre más que nunca es sujeto, debemos atender las enseñanzas del pensador de Friburgo, ya que, “parece no constar en la opinión pública, en cuyo ámbito se sigue hablando, tranquilamente y sin *mayores precauciones*, de sujeto y objeto, de las relaciones entre el uno y el otro, de los problemas que entrañan esas relaciones. Se ignora que una conducta semejante ha quedado prohibida desde la publicación de Ser y Tiempo.”⁹⁸

Con Ser y Tiempo el pensar por el hombre y por cómo éste piensa, conoce y utiliza al ente son tópicos que adhieren un nuevo método. La frase: “¡a las cosas mismas!” dice mucho y muy difícilmente. La cosa misma no es la cosa en sí, no es la substancia, *ergo* tampoco hay lugar para un sujeto. En este sentido el ser-ahí es la *cosa misma* del hombre. La cosa misma luce su desocultar (verdad), y con ello muestra su esencia, la cual hemos de

⁹⁸ En torno a Heidegger. Edic. cit. Pág. 18.

corresponder en la medida en que podamos mantener un pensamiento que rememora al Ser que se muestra en el ente. Llamamos a este pensar *Andenken*. Afirmamos también que es él quien piensa la diferencia ontológica que determina la destinación del Ser al hombre. Este pensar, que no se funda en un sujeto que representa al ente y con ello lo dispone y asegura, es el pensar que de algún modo intenta traerse a memoria en esta investigación. El instante del acontecimiento-apropiante (*Ereignis*) en el cual estamos destinados nos impulsa a continuar la búsqueda de un fondo, aún cuando sea ahora éste el que se lee desde una nueva perspectiva. La superación de la metafísica (*Aufhebung der Metaphysik*), que es la tarea de Heidegger, sigue buscando un fondo para la metafísica y con ello busca también un fundamento. Sin embargo, la nueva fundamentación se yergue desde la concepción fenomenológica que alberga el problema de la *finitud* del hombre. Por ello es que desde Ser y Tiempo ya no se puede utilizar el concepto “sujeto”. El sujeto es la conceptualización de la infinitud que el hombre moderno se autoproclama. La noción hegeliana de lo Absoluto ejemplifica junto con la Voluntad del Poder nietzscheana la perspectiva desde la cual el hombre sigue pensándose desde una supuesta infinitud y autarquía. No es casualidad que la noción de sujeto, y en especial de sujeto moderno, sea las raíces del movimiento de conquista para con la naturaleza. La potestad del hombre por sobre la Tierra se funda en la suposición de infinitud y autarquía del progreso humano. (Era técnica).

Por el contrario el ser-ahí postula una plataforma distinta. La finitud se piensa desde su esencia y ello evidencia su carácter trascendente. El Ser es trascendencia. La trascendencia está en el ser-ahí en la medida en que él también juega junto al Ser. Pero esta trascendencia no es la trascendencia de la Idea platónica a la cual Aristóteles criticaba, sino que es un trascender que se abre como la flor de Silesius. Que tampoco tiene un porqué (*ratio*). Cuando se piensa al hombre desde su esencia y con ello se aparta la mirada del hombre, comienza un pensar que *no quiere* representar. Este se mueve en un *tempo* diferente. Si representamos, ponemos ante nosotros la esencia no-esencial de lo representado. Verbigracia, la arboreidad del árbol. El representar da cuenta del ente en cuanto ente (ser del ente), y con ello olvida al Ser. Lo representado (ente) determina su esencia desde el sujeto (*sub-iectum*), con ello la trascendencia se desvía al error. La condición de la subjetividad (*Subiectität*) se distingue de la subjetividad (*Subjektivität*) en tanto la trascendencia, que el pensar es en esencia, no es determinada desde “el hombre

como sujeto”. Para Aristóteles una estrella también es sujeto (ββ@6, \ , <@<). La trascendencia se da desde la determinación de los entes como “el Mundo” (*Welt*). Cuando Heidegger sostiene que *estamos arrojados en el mundo*, inicia un pensar que busca un camino distinto al representar-asegurador que se funda en el sujeto. El ser-ahí no es un sujeto para el que hay un objeto, sino que es un *ser* que está-*ahí*-en-el-Mundo. Y el Mundo es donde *se da (es gibt)* el Ser y donde nos *abrimos* a él (*trascendemos*). El ser-ahí es el lugar donde se manifiesta el Ser; el ser-ahí es quien, en la medida en que se abre (*eröffnen*) al Ser, comprende (*verstehen*) y corresponde (*entsprechen*) al Ser. El Mundo se torna lo Otro (*Anderes*), más con este pensar lo Otro es lo otro de sí mismo, *ergo* siempre es lo Mismo. La comprensión de lo Otro, se enmarca en la comprensión de la realidad del ser-ahí en el Mundo (ser-en-el-mundo), que ya no pregunta por el ser-con otros – otras cosas (desde un sujeto), en tanto pregunta rectora, pues la cuestión del Mundo ocupa el lugar de la cuestión de lo Otro. Al mundanizar el comprender Heidegger lo despsicologiza.

Comprender (verstehen) tiene dos sentidos. Primero significa: comprender el significado de algo. Conocerse allí en alguna cosa. El segundo significado es: el saber hacer, la capacidad de realizar algo satisfactoriamente como una tarea en el nivel práctico. En los dos sentidos hay un “acto de conocer” un “conocerse en algo”, un “saber como reencontrarse en ello”. Por ello el Mundo constituye en la estructura del ser-ahí un punto fundamental. Lo Otro, que ya no se nombra como “objeto”, es siguiendo la lectura del propio Heidegger sobre el pensar aristotélico, análogo a: FL: \$, \$O6` J" , que a su vez constituyen existencialmente al ββ@6, \ , <@<. Ser-ahí mienta en toda su importancia el giro del pensar filosófico contemporáneo que advierte el peligro, que con la noción de sujeto y el pensar dicotómico-representacional, asoma en el horizonte humano. La metódica que el ser-ahí instaura es considerada como la etapa de preparación para un posterior pensar que asuma a cabalidad la dificultad de tamaña tarea y pueda alzar su meditación hacia el sentido más radical del Ser.

Volvemos a preguntar; “¿Por qué el ser-ahí no coincide con el sujeto? Como he insinuado, contestar esta pregunta exigiría caminar en varias direcciones. Lo haremos sólo en una, recurriendo a un texto de *Ser y Tiempo*: “Toda idea de “sujeto” –a menos que sea depurada por medio de una previa determinación ontológica fundamental– lleva ontológicamente consigo la posición de un *subjectum (hipokeímenon)* por mucho que

ónticamente se ponga uno en guardia frente a una “sustancia del alma” o a una “cosificación de la conciencia”. Decir, pues, “sujeto” equivale a decir *subjectum*, esto es *hipokeímenon*, o sea, lo que está debajo, “lo de antemano subyacente”. Pero ser-ahí es justamente, lo contrario: ser-ahí es ser-en-el-mundo. El ser-ahí es comprensible desde la idea de trascendencia –implícita en la de ser-en-el-mundo–, y no desde el concepto de sustancia – ínsito en el de sujeto.”⁹⁹

La diferencia es clara, también lo es su relación. La investigación realizada acerca la historia del Ser entrega la base conceptual para comprender que el sendero que Heidegger instaure es parte también de aquella historia. Sin embargo, no podemos finalizar, en este punto, la investigación realizada, sólo nos queda albergar este nuevo pensar que el ser-ahí implica. En otras palabras: sólo resta pensar cuál es el sentido del Ser que éste original pensar entrega. ¿Qué y cómo piensa el hombre en tanto ya no es sujeto, sino que se da como ser-ahí?

La pregunta es difícilmente concretable teóricamente. Referente a qué piensa el ser-ahí, la respuesta es contundente. El ser-ahí piensa su correspondencia al Ser. El ser-ahí piensa el Ser. Aquí se vuelve difícil definir la palabra Ser, lo único que resta es recordar la historia del mismo, que en tanto es sólo el Ser lo pensado en la Metafísica, siempre ha sido, es y será lo Mismo. La historia que esta investigación relata es lo más cercano a una definición del Ser. Su historia entrega la clave para nuestra apertura. Cuando se manifiesta que la labor de Heidegger en Ser y Tiempo es una *deconstrucción* (destrucción positiva) de la ontología, también se apela a su historicidad (temporalidad) y a cómo es en ella donde el Ser deja una *huella* de su constante ocultar. Si pensamos cómo el ser-ahí piensa al Ser, entramos en el asunto del pensar. Ya que toda la historia de la Metafísica ha olvidado al Ser, y sólo es la *huella* lo que podemos advertir en su estudio. Aquí sólo nos queda exponer el pensar que cambia su plataforma y no quiere representar. Heidegger lo llama; pensar meditativo (*Besinnliche Nachdenken*). Este es el salvador que crece en el peligro del pensar dispositivo representacional. Ya analizamos el pensar calculante (*rechnende Denken*) y lo ubicamos dentro de la destinación técnica. Digamos primeramente que, el pensar meditativo es lo contrario al pensar calculante. La plataforma subjetiva-representacional es sustituida por la asumida correspondencia del ser-ahí, que está-en-el-Mundo, con el Ser.

⁹⁹ En torno a Heidegger. Edic. cit. Pág. 26.

Pero, ¿cómo piensa este pensar?. Este pensar piensa *serenamente*. ¿Cómo entonces se piensa al ente y se pregunta por su fundamento desde la Serenidad (*Gelassenheit*)? La significación del término *Gelassenheit* se acuña desde el verbo *lassen* que mienta: dejar, permitir, ceder, soltar. *Gelassenheit* es un sustantivo que se liga con el adjetivo y adverbio *gelassen*, que significa: sereno, impasible, tranquilo¹⁰⁰. Por ello la traducción: Serenidad en este caso permite la significación más cercana en el idioma castellano. Cuando se habla de la Serenidad pensamos en los momentos de serenidad (reflexión, meditación) en los cuales hemos estado. Nuevamente una definición representacional no conduce a ninguna parte, mas la experiencia es propia a todos los hombres. Sin duda cada uno ha vivido en serenidad en algún momento, lo difícil es mantener aquella serenidad, para poder decir que comprendemos la Serenidad. La experiencia del pensar meditativo se yergue desde la Serenidad hacia lo Otro. Los entes (cosas) del Mundo mantienen una significación distinta. *Se deja ser a los entes*. Se atiende a su porque y no a su por qué. Este pensar meditativo (*Bessinliche Nachdenken*) alcanza en la Serenidad el sentido (*Sinn*) del pensar (*denken*) que necesariamente se vuelve hacia (*nach*) la meditación (*Nachdenken*), en la cual rememora (*Andenken*) y agradece (*danken*) su *arraigo* al Ser.

“El pensamiento meditativo requiere de nosotros que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación, que no sigamos corriendo por una vía única en una sola dirección.”¹⁰¹

Pero hoy la dirección para con el ente es dispositiva. Disponemos su fundamento y con ello determinamos su realidad (*Wirklichkeit*). El pensar que Heidegger ilumina no va en contra del pensar representador calculante, pero camina por una distinta acera. Hoy en la era técnica es menester atender la uniteralidad que el pensamiento moderno ha concretado bajo el dominio dispositivo del ente y la matematización de la ciencia. El aseguramiento del ente se deja de lado cuando accedemos al pensar meditativo. Pero, ¿cuál es el lugar de la Serenidad, y dónde se presenta? ¿Cuál es la esencia del pensar meditativo? El pensar meditativo como cualquier pensar se forja desde el lenguaje (*Sprache*). Ahora bien,

¹⁰⁰ Ver los significados en Diccionario Alemán-Español. Edit. Langenscheidt.

¹⁰¹ M. Heidegger. Serenidad. Pág. 26. Edit. Serbal. Colección Odós.

“cuanto más pensante es un pensar, esto es, cuanto más le reclama su lenguaje, tanto más determinante se vuelve para él lo impensado y hasta lo que él no puede pensar.”¹⁰²

Lo impensado es el Ser, que se oculta y desoculta. “El lenguaje es la casa del Ser”. Así reza la decisiva frase de la Carta sobre el Humanismo. Todo pensar siempre piensa con el lenguaje de por medio, la diferencia estriba en cómo se toma al lenguaje. Si pensamos dispositivamente el lenguaje se vuelve “publicidad”, “comunicación”. Cuando el lenguaje se torna solamente un útil dentro de una gama de útiles, advertimos el olvido esencial del Ser. Heidegger atiende a la importancia del lenguaje y con ello va en busca de su esencia. Cuando define al lenguaje como la casa del Ser entendemos bien la figura, pero no sabemos cuál es la arquitectura de la casa. En Ser y Tiempo se trata el tema del lenguaje desde distintas perspectivas. La perspectiva primaria hace relación con el \mathcal{S} (Ⓐ Aquí se traduce por “habla” (*Sprache*), a diferencia de razón, concepto, fundamento o juicio. El \mathcal{S} (Ⓐ no quiere decir primariamente un tomar posición respecto de algo y con ello fundamentarlo.

“ \mathcal{S} (Ⓐ en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que * $\mathcal{O}\mathcal{S}\mathcal{A}$, hacer patente aquello de que “se habla” en el habla. Aristóteles ha explanado con más rigor esta función del habla llamándola • $\mathcal{B}\mathcal{A}$ ” $\mathcal{V}\mathcal{G}\mathcal{F}\mathcal{H}$ ” 4 El \mathcal{S} (Ⓐ permite ver algo (n” $\mathcal{V}\mathcal{G}\mathcal{F}\mathcal{H}$ ” 4, a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla “permite ver” • $\mathcal{B}\mathcal{I}$..., partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (• \mathcal{B} ” n” $\mathcal{V}\mathcal{F}\mathcal{H}$), si es genuina, debe sacarse *lo que* se habla *de* aquello de que habla. Tal es la estructura del \mathcal{S} (Ⓐ como • \mathcal{B} ” n” $\mathcal{V}\mathcal{F}\mathcal{H}$ No a todo hablar le es peculiar *este* modo del hacer patente en el sentido del “permitir ver” que muestra. El ruego ($\mathcal{G}\mathcal{L}\mathcal{P}\mathcal{Z}$), por ejemplo, hace también patente, pero de otro modo.

“Y nuevamente, porque el \mathcal{S} (Ⓐ es un permitir ver, por ello puede ser verdadero o falso. Todo se reduce también a librarse de un artificial concepto de la verdad en el sentido de una “concordancia”. Esta idea no es en ningún caso la primaria en el concepto de • $\mathcal{Z}\mathcal{H}\mathcal{G}$ 4 . El “ser verdad” del \mathcal{S} (Ⓐ como • $\mathcal{Z}\mathcal{H}\mathcal{G}\mathcal{B}\mathcal{G}$ 4 quiere decir: en el $\mathcal{S}\mathcal{X}(\mathcal{G}$ 4 como • $\mathcal{B}\mathcal{A}$ ” $\mathcal{V}\mathcal{G}\mathcal{F}\mathcal{H}$ ” 4 sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, *descubrirlo*, como *no-oculto* (• $\mathcal{S}\mathcal{O}\mathcal{H}\mathcal{X}\mathcal{H}$).”¹⁰³

¹⁰² M. Heidegger. Hitos. “Hegel y los griegos”. Pág. 355. Edit. Alianza.

¹⁰³ M. Heidegger. Ser y Tiempo. Pág. 43. Edit. FCE.

Desde esta perspectiva el lenguaje o el “habla” nos derivan la originalidad de este pensamiento. La casa del Ser también permite ver al Ser, lo desoculta. El Ser se nos hace patente en el lenguaje. Este pensar que serenamente piensa con el lenguaje se sirve del método fenomenológico, y desde esa perspectiva no es el hombre el que habla, sino que el lenguaje. Este se muestra por sí mismo y nosotros nos permitimos verlo.

“Decir (*sagen*), en antiguo alemán “*sagan*”, significa mostrar, hacer aparecer y hacer ver. El hombre es aquel ser que, diciendo, hace que yazga de antemano ahí delante (*Vorliegende*), en su presencia (*Anwesen*), lo que viene a la presencia, y que es capaz de aprehender lo que yace de antemano ahí delante. El hombre sólo puede hablar en la medida en que es aquél que dice.”¹⁰⁴

Es en el “decir” donde se nos desoculta el ente, en la medida en que este decir se da con el lenguaje que es la casa del Ser. El hombre, que ya no es sujeto, piensa el decir no como un determinar, ni un fundamentar, sino como el acceso al Ser que éste presenta. Sin embargo, no es el desocultamiento del Ser lo que depende del decir, sino que es más bien al contrario. Sólo donde se da el desocultamiento es posible que algo se vuelva *decible, visible, mostrable*. La esencia del lenguaje, que es la casa del Ser, es el desocultamiento (• Zhg). Esta ya la hemos caracterizado al comienzo de la historia del Ser. Sólo hay que agregar que la • Zhg es el asunto del pensar (*Sache des Denkens*), es también lo impensado y por ello lo digno de ser pensado.

El sentido oculto del Ser es la • Zhg . El pensar que atiende a este sentido torna su mirada en el lenguaje y a través de él patentiza su especial relación con el Ser. La apertura al Ser, que es éste pensar desocultador, meditativo, en la medida en que lo pensado es más original, más original torna su pensar a fin de corresponderlo. En esta investigación no hemos de proponer teóricamente la definición de este pensar, ni menos a su asunto. Aún cuando, notamos la circularidad de esta historia que en esta investigación se refleja. Al parecer nos hemos desviado mucho del problema del fundamento, más esto es sólo apariencia. Hemos cavado muy profundo y por ello nuestra pregunta fundamental nos ha llevado a meditar el asunto del pensar. Nuestra pregunta fundamental aún no mantiene una respuesta fundamental y quizá no deba tenerla.

¹⁰⁴ M. Heidegger. Hitos. “Hegel y los Griegos”. Pág. 358. Edic. cit.

El pensar del *Dasein* como plataforma existencial, que atiende a la interpelación correspondiendo, sigue un sentido. Este es ontológico. La ontología del ser-ahí se complementa con la búsqueda del Ser en su trasfondo esencial (ᄀ (ᄀH = • ᄀZhᄀ4). El lenguaje nos da la pauta para re-pensar, para recordar, el problema de fundamento que desde esta posición *comprende* tanto el que-es y el qué-es, porque de antemano puede *precomprender recordando* su diferencia y con ello su original y decisiva destinación.

En este punto queda abierto al pensar un fundamento, que hemos bosquejado siguiendo la huella del pensador de *Messkirch*, donde toda la historia de la Metafísica, y por ello de la Filosofía, se vuelve eco de nuestra nueva posición respecto de la destinación del Ser y el pensar.

“Y la filosofía sólo se pone en movimiento, por una peculiar manera de poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades radicales de la existencia en total. Para esta postura es decisivo: en *primer lugar*, hacer sitio al ente en total; *después*, soltar amarras, abandonándose a la nada, esto es, librándose de los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos subrepticamente: *por último*, quedar suspensos para que resuene constantemente la *cuestión fundamental* de la metafísica, a que nos impele la nada misma:

¿Por qué hay ente y no más bien nada?”¹⁰⁵

¹⁰⁵ M. Heidegger. ¿Qué es metafísica? Pág. 56. Edit. Siglo Veinte.

Bibliografía

A) Obras de Heidegger:

- Heidegger, Martin *Gelassenheit*. Edit. Günther Neske. 4ª edición. 1959. Alemania.
- Carta sobre el Humanismo*. Edit. Taurus. 3ª edición. 1970. España.
- Identidad y Diferencia*. Edit. Anthropos. 1ª edición. 1988. España.
- Ser y Tiempo*. Edit. FCE. 5ª reimpresión. 1988. México. *La Proposición del Fundamento*. Edit. Serbal. Colección Odós. 1ª edición. 1991. España.
- Serenidad*. Edit. Serbal. Colección Odós. 1ª reimpresión. 1994. España.
- Kant y el problema de la Metafísica*. Edit. FCE. 2ª reimpresión. 1996. México.
- ¿Qué es Metafísica?; ser, verdad y fundamento: Ensayos*. Edit. Siglo Veinte. 1ª edición. 1996. Argentina.
- Gesamtausgabe. Band 6.2 (Nietzsche II); Band 10 (Der Satz vom Grund)*. Edit. Vittorio Klostermann. 1ª edición. 1997. Alemania.
- Introducción a la Metafísica*. Edit. Gedisa. 3ª reimpresión. 1999. España.
- Tiempo y Ser*. Edit. Tecnos. 1ª edición. 1999. España.
- Nietzsche II*. Edit. Destino. 2ª edición. 2000. España.
- Arte y Poesía*. Brevarios. Edit. FCE. 10ª reimpresión. 2001. México.
- Hitos*. Edit. Alianza. 1ª edición. 2001. España
- Filosofía, Ciencia y Técnica*. Edit. Universitaria. 4ª edición. 2003. Chile.
- Introducción a Qué es Metafísica*. Trad. Pablo Sandoval. Texto sin editar.

Platons Lehre von der Wahrheit. Trad. Ábalo y Sandoval. Texto sin editar.

Problemas Fundamentales de la Filosofía. Trad. Pablo Sandoval. Texto sin editar.

B) Obras de otros autores:

Acevedo, Jorge *En torno a Heidegger.* Edit. Universitaria. 1ª edición. 1990. Chile.

Hombre y Mundo: Sobre el punto de partida de la filosofía actual. Edit. Universitaria. 1º edición. 1992. Chile.

Heidegger y la época técnica. Edit. Universitaria. 1º edición. 1999. Chile.

Aquino, Tomás de *Del ente y la esencia.* Edit. Aguilar. 9ª edición. 1981. Argentina.

Aristóteles *Metafísica.* Edit. Gredos. Edición Trilingüe. 2ª edición. 1982. España.

Aubenque, Pierre *El Problema del Ser en Aristóteles.* Edit. Taurus. 1ª edición. 1981. España.

Barrientos, Juan Pablo *La interpretación de la vida. El pensamiento del joven Heidegger (1910 – 1921)* Tesis Magíster en Filosofía U. de Chile. 2001.

Descartes, René *El Discurso del Método.* Edit. Bruguera. Edición especial. 1975. España.

Meditaciones Metafísicas. Edit. Alfaguara. 1ª edición. 1977. España.

Sobre los Principios de la Filosofía. Principios de Filosofía (1ª y 2ª parte). Edit. Gredos. 1ª edición. 1989. España.

Husserl, Edmund *Crisis de las Ciencias Europeas y la Subjetividad Transcendental.* Edit. Crítica. 1ª edición. 1990. España.

- Leibniz, G. W. *Monadología*. Edit. Aguilar. 7ª edición. 1980. Argentina.
El Discurso de la Metafísica. Edit. Alianza. 1ª reimpresión. 1986. España.
Sobre los Principios de la Filosofía. Observaciones Críticas sobre la parte general de los Principios Cartesianos. Edit. Gredos. 1ª edición. 1989. España.
- Nietzsche, Friedrich *El Crepúsculo de los Ídolos*. Edit. Alianza. 15ª reimpresión. 1997. España.
- Ortega y Gasset, José *Pasado y Porvenir para el hombre actual*. Edit. Revista de Occidente. 2ª edición. 1992. Madrid.
¿Qué es Filosofía? Unas lecciones de Metafísica. Edit. Porrúa. 1ª edición. Colección “Sepan Cuantos”. 1997. México.
- Pöggeler, Otto *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Edit. Alianza. 2ª edición. 1993. España.
- Soler, Francisco *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Edit. Andrés Bello. 1ª edición. 1983. Chile.

C) Diccionarios:

- Diccionario de Filosofía. Ferrater Mora. Edit. Ariel. 1999. España.
- Diccionario de Filosofía. Herder. CD-ROM. 1999.
- Francés – Español. Edit. Grijalbo. 1994. México.
- Latín – Español. Edit. Vox. 1996. España.
- Griego –Español. Edit. Vox. 1999. España.
- Alemán – Español. Edit. Langenscheidt. 1999. España.