



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de Postgrado  
Magíster en Filosofía

HEIDEGGER, DESTRUIR Y ERIGIR.

Sobre la transformación de la relación hombre-ser desde *Ser y tiempo* a los *Aportes a la filosofía*.

**Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía**

PAULA VICTORIA MUÑOZ HORNIG

Profesor guía: Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile  
2020

## TABLA DE CONTENIDO

	Página
<b>Introducción</b> .....	1
I. <i>Homo unius libri</i> .....	1
II. Apresto hermenéutico.....	10
a) El <i>duelo inicial</i> : lengua y traducción.....	11
b) <i>Madrigueras, trampas</i> : filosofía, metapolítica e ideología.....	16
<b>Capítulo primero: Relación <i>Dasein- Sein</i> en <i>Ser y tiempo</i></b> .....	28
I. Hallarse en <i>aporía</i> : metafísica, destrucción y fenomenología.....	28
II. La performance del <i>preguntar</i> : del ser-preontológico a la ontología contrametafísica.....	41
III. Sentido de la relación entre <i>Dasein</i> y <i>Sein</i> : existencia, <i>Da</i> , verdad.....	54
<b>Capítulo segundo: Relación <i>Da-sein-Seyn</i> en <i>Aportes a la filosofía</i></b> .....	70
I. Hallarse en <i>tránsito</i> : ontohistoria, destrucción de la destrucción y poesía.....	70
II. La performance del <i>salto</i> : pregunta fundante, diálogo histórico.....	80
III. Sentido de la relación entre <i>Da-sein</i> y <i>Seyn</i> : <i>Ereignis</i> .....	87
<b>Capítulo tercero: Pensar y decir como <i>subvertir</i></b> .....	92
I. Transformaciones del lenguaje: poetización.....	93

II. Transformaciones del gesto metódico: de preguntar a saltar.....	100
III. Transformaciones del proyecto filosófico: <i>Kehre</i> .....	104
<b>A modo de conclusión: Contra el hombre, contra el ser.....</b>	<b>108</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>112</b>

## RESUMEN

La investigación propuesta se asienta en el escenario del pensar filosófico heideggeriano. A la luz de una lectura de las obras capitales de las décadas de 1920 y 1930, preguntamos: ¿cuál es el contenido, los supuestos y los alcances de la transformación de la relación hombre-ser desde el contexto de *Ser y tiempo* al contexto de *Aportes a la filosofía*? Examinaremos los sentidos de esta fundamental relación y analizaremos las transformaciones del lenguaje, del gesto metódico y del proyecto filosófico a las que ella se enfrenta. Para esto, nos conduciremos sobre las bases de la metodología hermenéutica y sus intenciones explicativas y comprensivas. Esperaremos, más que taxativas resoluciones aisladas, aperturas hacia una intelección crítica e integrativa del quehacer reflexivo del filósofo alemán.

## INTRODUCCIÓN

### I. *Homo unius libri*

«Y ya creado, y bien nombrado, es como  
del alma, como afán de voluntad»  
Guido Cavalcanti

La pregunta por el ser es la pregunta heideggeriana por *antonomasia*. Consignarlo parece, ciertamente, un truismo, toda vez que incluso una lectura poco cuidada de los escritos del filósofo evidencia en ellos la recurrencia de un ánimo inquisitivo -ensayado desde los más diversos terrenos- respecto al concepto ontológico primero. El propio Heidegger aludirá retrospectivamente a esta tendencia en una carta<sup>1</sup> enviada a William Richardson en 1962:

‘En Brentano’ [aludiendo a la pregunta de Richardson: ¿Cómo comprender apropiadamente su primera experiencia con la pregunta por el ser en Brentano?] - Usted tiene en mente que el primer escrito filosófico que trabajé sin descanso, una y otra vez desde 1907, fue la tesis doctoral de Franz Brentano: “Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles” (1862). En la portada del texto, Brentano cita la frase de Aristóteles: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Traduzco: “El ente se manifiesta (en lo concerniente a su ser) de manera múltiple”. En esta frase se oculta *la pregunta que decidió mi camino pensante*: ¿cuál es la determinación predominante, simple y unitaria del ser que atraviesa todas sus múltiples

---

<sup>1</sup>Carta que sirve como prefacio a la más importante obra del estadounidense: *Heidegger: through phenomenology to thought* (1963).

significaciones? Esta pregunta suscita la siguiente: ¿Qué significa, qué dice, entonces, ser?<sup>2</sup>

Si ponderamos, no obstante, el peso de la declaración<sup>3</sup> expuesta, el supuesto carácter vacuo de la sentencia inicial ha de desaparecer. Pues lejos de señalar la mera persistencia bibliográfica -ya bien sabida- de un determinado contenido temático, la reafirmación del lugar privilegiado de la pregunta por el ser procura, más bien, manifestar el *quid* y el *páthos*<sup>4</sup> del concierto meditativo heideggeriano. No se trata aquí, en efecto, del asunto disciplinar aislado -el ser-, sino del movimiento que su inconclusión desencadena -el preguntar por-, siendo tal gesto, en la unidad de sus transformaciones, el configurador de las materialidades y los tonos de un pensar en constante correspondencia. Así entonces, en cuanto la pregunta por el ser es comprendida al modo de un conato filosófico que, en este caso, decreta el motivo de toda una obra, nada hay de baladí en su consignación de entrada.

---

<sup>2</sup>Richardson, W. 2003. *Heidegger: through phenomenology to thought*. 4ª ed. New York, Fordham University Press, p.X (XI) Traducción y destacado propio.

<sup>3</sup>También en 1965: “El impulso de todo mi pensar se remonta a un enunciado de Aristóteles en el que indica que el ente se dice de múltiples maneras. Este enunciado fue propiamente el relámpago que provocó la pregunta: [...] ¿qué significa ser?”. Heidegger, M. 2007. *Seminarios de Zollikon*. Morelia, Utopía, p.175.

<sup>4</sup>Valga recordar que “el preguntar es la devoción del pensar”. Heidegger, M. 2017. La pregunta por la técnica; en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago, Universitaria, p.94.

Siguiendo ahora los caminos<sup>5</sup> del despliegue de la pregunta acerca del ser, *Ser y tiempo* (1927<sup>6</sup>) se muestra como el primer intento sistemático e integrador<sup>7</sup> por elaborar la pregunta en su novedad histórica, procediendo en un ejercicio doble de destrucción y construcción fenomenológica-hermenéutica del *Dasein* -la analítica existencial-, en vistas a la aprehensión del tiempo como horizonte posible para la comprensión del ser. Sin embargo, pese a marcar un hito en el panorama intelectual del siglo XX -arrojando a Heidegger a una casi insospechada fama e instalándose como punto de referencia para todo pensar ‘metafísico’ posterior-, el libro será objeto de una serie de duras críticas, argüidas por el propio autor, rastreables hoy en virtud de la publicación póstuma (aunque adelantada) de sus *Cuadernos negros*.

En lo específico, el primer cuadernillo conservado, *Señas x reflexiones (II) e indicaciones* (datado en 1931/32), contiene quejas que, examinadas en su sentido y relación, se desarrollan desde dos ópticas separables, aunque dependientes. Por un lado, se pronuncian quejas filosóficas relativas postulados y posturas particulares de *Ser y*

---

<sup>5</sup>Caminos de bosque, pensará más tarde Heidegger: “Van hacia lo que extravía. / Pero no se extravían”. Heidegger, M. 2014. Caminos de bosque; en *Experiencias del pensar (1910-1976)*. Madrid, Abada, p.51.

<sup>6</sup>El filósofo relata así el momento que gatilló la publicación de *Ser y tiempo*: “«Querido colega Heidegger, ahora tiene usted que publicar algo. ¿Tiene usted un manuscrito a punto?» Con estas palabras entró un día del semestre de invierno de 1925-1926 el Decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo en mi cuarto. «Claro que sí», le contesté. A lo que el Decano replicó: «Pero ha de ser impreso a la carrera»”. Heidegger, M. 2000. Mi camino en la fenomenología; en *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos, p.100-101.

<sup>7</sup>Heidegger contaba ya con varios trabajos sobre problemas ontológicos particulares. Con *Ser y tiempo*, estos se organizarán en vistas a la pregunta fundamental por el ser. Véase: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923), *Introducción a la investigación fenomenológica* (1923/24), *El concepto de tiempo* (1924) o *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925/26).

*tiempo*. Heidegger acusa que el tratado yerra en su propensión a superar directamente la metafísica, planteando el asunto del ser de modo desarticulado e inexpresso<sup>8</sup> y representando la existencia (determinación de ser del *Dasein*<sup>9</sup>) solo externamente<sup>10</sup>. *Ser y tiempo* no habría logrado zafar, en general, a la actitud de fundamentación (ligada al neokantismo), existencial (ligada a Kierkegaard y Dilthey) y de científicidad (ligada a la fenomenología)<sup>11</sup>, proveyendo a la discusión, en el mejor de los casos, de una conceptualidad solo mínimamente asida<sup>12</sup>.

Por otro lado, se exponen también quejas metafísicas<sup>13</sup> relativas al libro/obra como tal. Según ellas, *Ser y tiempo* sería un intento incompleto e imperfecto de elaborar la pregunta por el ser<sup>14</sup>. Esta incompletud no concierne tanto a la simple constatación de los apartados faltantes<sup>15</sup> (tercera sección de la primera parte y la totalidad de la segunda parte), como al reconocimiento de que incluso lo publicado responde, desde su

---

<sup>8</sup>Heidegger, M. 2014. Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen; en *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. GA 94. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.67.

<sup>9</sup>Heidegger, M. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, p.42.

<sup>10</sup>Heidegger, M. Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen, ed. cit., p.56.

<sup>11</sup>Heidegger, M. Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen, ed. cit., p.75.

<sup>12</sup>Heidegger, M. Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen, ed. cit., p.96.

<sup>13</sup>Utilizo este término solo en alusión a aquellas consideraciones que influyen, incluso de un modo originariamente más filosófico, en la construcción y apreciación de categorizaciones estrictamente disciplinares.

<sup>14</sup>Heidegger, M. Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen, ed. cit., p.9.

<sup>15</sup>Heidegger tuvo la intención de continuar el trabajo faltante. Volpi anota: “El hecho de que Heidegger no hubiera abandonado aún la esperanza de terminar la obra está confirmado por el hecho de que la especificación «Primera Parte» [Volpi se refiere a la especificación ‘Primera mitad’], eliminada por un error de imprenta en la quinta edición de 1941, fue restablecida también después de la guerra en la sexta edición de 1949. Tan sólo a partir de la séptima edición de 1953 fue definitivamente suprimida”. Volpi, F. 2010. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Madrid, Maia, p.20.

determinación pensante, a un esfuerzo poco original y necesario<sup>16</sup>. La articulación de la pregunta por el ser sería incapaz de desprenderla de su carga erudita, de su pertenencia a la tradición, llegando al extremo contrasentido de trabajarla en base a métodos que no tributan sino al propio olvido del ser<sup>17</sup>. En último término, *Ser y tiempo* no habría sido lo suficientemente digno, pese a sus legítimos avances, de *la* pregunta, continuamente errada y hasta -a confesión de parte- reprimida<sup>18</sup>.

Así pues, el éxito de *Ser y tiempo* no sería más que su fracaso. Con molestia, pero sin imputar total responsabilidad, Heidegger denunciará la incompreensión en la que incurrieron sus coetáneos con respecto, sobre todo, a lugar del *Ahí (Da)* y al privilegio de la pregunta, y que desencadenó un fastidioso e infundado parloteo sobre el ser<sup>19</sup>. Lo que el texto exponía bajo la intención de configurar medio fue leído por la intelectualidad como objetivo, prestándosele más relevancia a las marcas del camino (los préstamos metafísicos) que al camino como tal<sup>20</sup>.

Ahora bien, y frente a lo que con justos motivos podría creerse, el factor último que determina a *Ser y tiempo* como proyecto fallido, posibilitando las posteriores y

---

<sup>16</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.96.

<sup>17</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.56, 75-76.

<sup>18</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.75.

<sup>19</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.20, 21, 10. Más tarde, en 1937/38, Heidegger apuntará que frente a dicha incompreensión habría sido útil publicar la tercera sección de la primera parte -Tiempo y ser-, pese a su insuficiencia: “En todo caso -visto en la actual retrospectiva- al final la comunicación de la parte por entero insuficiente sobre Ser y Tiempo sería sin embargo bastante importante. No habría dejado ir tan lejos la falsa interpretación de *Ser y tiempo* como una mera “ontología” del hombre ni el desconocimiento de la “ontología fundamental”, como sucedió y sucede”. Heidegger, M. *Mi camino hasta el presente*; en *Meditación*, ed. cit., p.345.

<sup>20</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.74, 19-20.

contundentes quejas, no radica en la pura deficiencia gnoseológica para la intelección del tema ser -tanto desde el punto de vista de las falencias del autor como de las falencias de los críticos-, sino en una predisposición, ya más profunda y menos impugnabile, a desoír aquello que en principio resultaba tan meritorio de ser cuestionado. Y es que la obra y su inmediato mundo de recepción<sup>21</sup> -estimaré el filósofo- se hallan condicionados por un momento histórico poco feliz para la filosofía, tal cual ella ha sido. Valga decir -todavía someramente<sup>22</sup>- que el talante de la época se expresa en una impotencia del hombre para filosofar, proliferando en vanas ocurrencias y habladurías, desconociendo el modo de esenciar de las cosas y el modo de ingresar al ámbito de dicho esenciar<sup>23</sup>. La filosofía, sumida en un empobrecimiento falsificador, figura falta de sus auténticas preguntas y servil al paradigma técnico-científico (*Ser y tiempo* habría sucumbido, precisamente, a la aspiración científicista)<sup>24</sup>.

Con todo, este diagnóstico explicativo del panorama destinal de la obra dotará a las quejas de una especial fecundidad, pues en él se encontrará ya el impulso que impondrá la necesidad de preguntar de nuevo la pregunta por el ser. Heidegger creará, en efecto, que luego de *Ser y tiempo* la pregunta se vuelve incluso más cuestionable, debiendo ser

---

<sup>21</sup>Siguiendo a Heidegger, mas no sin cierto acento suspicaz, Löwith dirá: “¡La “seguridad sonámbula” con que la filosofía contemporánea habría pasado por *El ser y el tiempo* demostraría sólo la fuerza del abandono del ser!”. Löwith, K. 2006. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires, FCE, p.282.

<sup>22</sup>Se volverá sobre el destinar del ser más adelante.

<sup>23</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.9, 28.

<sup>24</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.41, 96.

despertada, elaborada y planteada con suma y mayor insistencia<sup>25</sup>. Al fin y al cabo, se trata siempre de re-petir<sup>26</sup>:

No queda otra opción que escribir *una y otra vez* este libro, y solo este. Corriendo el peligro de quedarme en un *homo unius libri*, en un «hombre de un solo libro». Más allá de este *unum* no hay ningún *aliud*.<sup>27</sup>

A razón de *Ser y tiempo*, el trabajo heideggeriano queda, así, de camino<sup>28</sup>, obrando una *nueva* tarea que no es *otra* que *la* tarea de preguntar -y solo preguntar, sin osar responder- por el ser<sup>29</sup>. En esta reafirmación de lo incesantemente interpelante, comienza a gestarse un itinerario que llevará al filósofo a ensayar -casi diez años más tarde y *Kehre* mediante - un intento<sup>30</sup> por completo diferente y díscolo de pensar y decir el ser, desde la convicción onto-histórica del tránsito al segundo inicio: *Aportes a la filosofía (acerca del acontecimiento-apropiador)*<sup>31</sup>. Qué lugar le sea aquí reservado a *Ser y tiempo* lo comunica Heidegger en la carta ya aludida anteriormente:

---

<sup>25</sup>Heidegger, M. Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen, ed. cit., p.20. 22. 67.

<sup>26</sup>Se volverá sobre *wiederholen* más adelante.

<sup>27</sup>Heidegger, M. 2015. Señas x reflexiones (II) e indicaciones; en *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*. Madrid, Trotta, p.26.

<sup>28</sup>*Unterwegs*. Heidegger, M. Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen, ed. cit., p.67.

<sup>29</sup>Heidegger, M. Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen, ed. cit., p.46.

<sup>30</sup> Sobre la preparación de este otro gran intento, registrará el filósofo: “Estos “comienzos” no quieren “terminar” *Ser y tiempo*, sino todo el planteo es fijado más originariamente y movido a horizontes correspondientes. Desde la primavera de 1932 consta en rasgos fundamentales el plan, que en el proyecto *Acerca del evento* gana su primera figura. A este proyecto se dirige todo y al ámbito de estas meditaciones pertenece también la “confrontación” con *Ser y tiempo*”. Heidegger, M. Anexo a deseo y voluntad (Sobre la conservación de lo intentado); en *Meditación*, ed. cit., p.353.

<sup>31</sup>Me tomo la libertad de traducir del mejor modo que creo posible el título de la obra, más allá de los títulos dados en las ediciones españolas publicadas.

El planteamiento de “Ser y tiempo”, no obstante, *no es de ningún modo abandonado*. Por ello, en la nota preliminar a la séptima edición no revisada de “Ser y tiempo” (1957) aparece lo siguiente: “pese a todo [*este*] camino sigue siendo aún hoy necesario, si la pregunta por el ser debe conmover nuestro Dasein”. Contrario [a lo que podría creerse] la pregunta de “Ser y tiempo” llega a ser *decisivamente completada* en el pensar de la Kehre.<sup>32</sup>

*Ser y tiempo* mantendría, ciertamente, vigencia; una vigencia que atañería a la tarea allí esbozada, bien que metódicamente malograda. De ahí que Heidegger pueda hablar, sin contradicción, de un camino tan necesario como fuera de servicio<sup>33</sup>. La vigencia del texto solo es tal, entonces, en cuanto la propia puesta en marcha de la pregunta por el ser promueve y resiste transformaciones. En el apartado 42 de *Aportes a la filosofía*, titulado con precisión *De ‘Ser y tiempo’ al ‘Evento’*, se apuntará:

En este “camino”, cuando así puede llamarse el precipitarse y ascender, es siempre preguntada la misma cuestión del “sentido del ser [Seyn]” y sólo ella. Y por eso los lugares del preguntar son constantemente diferentes. Todo preguntar esencial, cada vez que pregunta más originariamente, tiene que transformarse radicalmente<sup>34</sup>.

En definitiva, *Ser y tiempo* y los *Aportes*, vale decir, los dos hitos críticos que estancian el pensar heideggeriano, resonando y desplazando significaciones en él, soportarán el mismo conato filosófico, el mismo relampagueo aristotélico que impele

---

<sup>32</sup>Richardson, W. *Heidegger: through phenomenology to thought*, ed. cit., p.XVIII (XIX). Traducción y destacado propio.

<sup>33</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.19.

<sup>34</sup>Heidegger, M. 2006. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. 2ª ed. Buenos Aires, Biblos, p.82.

perennemente a la pregunta única por el ser<sup>35</sup> -al *unum* que no enfrenta *aliud*-. Sin embargo, y como ya se verá, el ejercicio de esta re-petición se efectuará desde interpretaciones ontológicas, históricas, poéticas, técnicas y políticas meditada y resueltamente diversas.

Recién con lo hasta aquí formulado nos hallamos en condiciones de plantear la pregunta que este escrito pretende recorrer. Con la intención, pues, de entretejer comprensibilidad entre dos momentos fundamentales y disímiles del despliegue heideggeriano de la pregunta por el ser -cuyos contextos productivos han sido ya básicamente registrados-, y considerando, además, que el primer desglose de la pregunta -*el* desglose capital, que reúne y conflictúa por excelencia- es la relación hombre-ser (la relación entre quien pregunta y es, a la vez, interrogado, y lo puesto en cuestión<sup>36</sup>), el problema que de ahora en más regirá es el siguiente: ¿cuál es el contenido, los supuestos y los alcances de la transformación de la relación hombre-ser desde *Ser y tiempo* a los *Aportes a la filosofía*? Imprescindible es aclarar que cuando aquí se habla de *relación*, la palabra es empleada en su doble sentido: como *vínculo* o *conexión*, en este caso, entre hombre y ser, y como *relato* o *exposición* del hombre y del ser.

Ahora bien, esta transformación de la relación hombre-ser -que en adelante se afirma y busca evidenciar- será analizada desde tres ópticas: una lingüística, preocupada

---

<sup>35</sup>En la nota preliminar de *Wegmarken*, se escribirá: “la siempre buscada mismidad de lo mismo”, traducción propia. Heidegger, M. 1976. *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.IX.

<sup>36</sup>En la terminología de *Ser y tiempo*.

de las concepciones del lenguaje puestas en juego y sus implicancias terminológicas, semánticas y poéticas; otra gestual-metódica, preocupada de los modos de acercamiento e interpretación de los fenómenos; y otra proyectiva, preocupada de las modificaciones que el propio plan general del filósofo sufre en lo concerniente a propósitos y metas. Se trata, en todo caso, de tres ópticas mutuamente influyentes, irreducibles al puro campo de la ciencia lingüística, la razón epistémica y la apreciación motiva.

Procederemos, convenientemente, examinando primero la relación *Dasein- Sein* en *Ser y tiempo*: ¿desde dónde comienza a tramarse la relación? (apartado I) ¿cómo se vinculan -por medio de qué elemento u operación particular- hombre y ser? (apartado II) ¿cuál es el sentido de la relación propiamente tal? (apartado III). Seguidamente se abordará la relación *Da-sein-Seyn* en los *Aportes*, reiterándose la misma esquemática de preguntas, aunque de un modo mucho más aproximativo. Con las relaciones ya elucidadas -si es posible cosa semejante-, se dará paso en un tercer capítulo al triple análisis de su transformación (que, de todos modos, ya se halla implícito en los capítulos precedentes), dejando para un cuarto capítulo -y a modo de conclusión- la respuesta a la pregunta conductora.

## **II. Apresto hermenéutico**

Antes de arrancar con la materialización del plan arriba delineado, resulta insoslayable atender dos consideraciones hermenéuticas que, por conducir -no sin reveses- el proceso de comprensión de la obra heideggeriana, permiten ingresar con propiedad en la reflexión subsiguiente. Tales consideraciones exceden los márgenes de lo meramente

metódico -o, si se prefiere, los llevan a extremo-, determinando el tono y las posibilidades de lo mentado en el texto. La primera consideración proviene de una inquietud personal relativa a la diferencia de lenguas y su efecto filosófico. La segunda consideración proviene, ante todo, de una exigencia anclada en el fondo experiencial mismo de lo aquí explorado.

**a) El duelo inicial: lengua y traducción<sup>37</sup>**

«No me basta con comprender - necesito desesperadamente *traducir*»  
Paul Valéry

*Diferencia*. La posición que nos es propia -la condición hispanoparlante o, más precisamente, latinoamericana<sup>38</sup>- se halla ante la filosofía heideggeriana mediada por una

---

<sup>37</sup>No es mi interés desarrollar aquí la particularísima concepción heideggeriana sobre la traducción. Ello sobrepasaría con creces los límites de la presente tesis. Ciertamente, no obstante, que algunas ideas base de dicha concepción serán más adelante expuestas en su estrecha pertenencia al pensar según la historia del ser. Por ahora, y solo a modo de situar la complejidad y el carácter polémico del asunto, ténganse en cuenta las siguientes declaraciones: “Pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua [...] Porque ven que con toda su gran racionalidad no consiguen calar en el mundo actual, cuando se trata de comprender el origen de su esencia. El pensamiento se traduce tan escasamente como la poesía. Como mucho puede transcribirse [*umschreiben*]. En cuanto se hace una traducción literal, todo resulta alterado”. Heidegger, M. 2009. Conversación de *Spiegel* con M. Heidegger; en *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid, Tecnos, p.80. Sobre la concepción heideggeriana de la traducción, véase Heidegger, M. 2010. La sentencia de Anaximandro; en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza.

<sup>38</sup>Sobre tal condición y su fundamental vínculo con la traducción, Andrés Claro (cuyas ideas serán la base de este apartado) plantea una serie de interrogantes que aquí nos permiten ganar relativa perspectiva. Entre otras: “¿qué significa que seamos traductores y lectores de traducciones?, ¿qué debiese ser para nosotros una ‘buena traducción’?, ¿qué

diferencia temporal (casi cien años respecto a *Ser y tiempo*) y de lenguas (romance y germánica) evidente de suyo. Esta constatación sería, ciertamente, anecdótica, si se supusiera que el lenguaje en general nombra, significa y comunica con exactitud, transparencia y universalidad. Mas si se acoge el postulado trascendental que afirma en el lenguaje el poder de determinar las representaciones humanas de la realidad<sup>39</sup>, y si junto a ello se acepta que cada lengua ejerce dicho poder de un modo particular y poéticamente no asimilable<sup>40</sup>, comienzan a desprenderse de la diferencia de lenguas una serie de implicancias filosóficas relativas a la posibilidad de intelección de un pensamiento enteramente otro. Y es que, en efecto, tal concepción impone hacerse cargo de “todo lo que complica el acceso, la transmisión y la restitución del sentido”<sup>41</sup> entre lenguas que se

---

significa que la relación con lo extranjero a través de traducciones sea constitutiva de la enseñanza de las humanidades, de la poesía a la teoría, y, más decisivamente, de la formación de la cultura? [...] ¿de qué maneras opera la traducción como forma de constitución de una cultura y cosmovisión?, [...] ¿qué concepciones traductivas son solidarias de prácticas de dominación o dependencia, y cuáles son capaces de interrumpirlas?”. Claro, A. 2012. *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre 'la tarea del traductor'*. Santiago, Ediciones UDP, p.24.

<sup>39</sup>Wilhelm von Humboldt dirá: “El lenguaje no actúa como partiendo de los objetos ya plenamente percibidos. Pues sin el lenguaje no habría ante la mente objetos (como tales). Ya en la percepción hay una cierta subjetividad; incluso cabe considerar a cada individuo como un punto de mira en la visión del universo [...] El hombre vive con los objetos tal como el lenguaje se los trae”. Humboldt, W. von. Edition Flitner-Giel, vol. III, p.434, citado en Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.63-64.

<sup>40</sup>También Humboldt: “El pensar no depende sólo del lenguaje en general, sino que hasta cierto punto depende también de cada lengua determinada y singular [...] Una parte muy significativa del contenido de cada lengua depende de ella tan indudablemente que la expresión lingüística no puede ya continuar siendo indiferente para el contenido”. Humboldt, W. von. 1991. *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona, Península, p.49-50.

<sup>41</sup>Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.25.

reservan a razón de límites irreductibles y cuyo paso es ensayado desde la fragilidad de apuestas creativas<sup>42</sup>.

En el centro de este horizonte lingüístico crítico, la traducción se revela en su inherente y singular problematicidad; pues lejos de consistir en una labor mecánica de equivalencias idiomáticas, figura ella como una tarea<sup>43</sup> interrelacional de discrepancias, repleta de inestabilidades, dificultades y fracasos<sup>44</sup>. La traducción se erige como un saber *sui generis* “acerca de los límites y diferencias entre las lenguas, así como de las posibilidades que se dan y los efectos que se producen en el paso entre las mismas”<sup>45</sup>, un saber -y experiencia- desligado de la retórica, la filología e, incluso, de la hermenéutica (traducir no es interpretar)<sup>46</sup>. Adicionalmente, toda vez que lo aquí expuesto es llevado a sus últimas consecuencias, la traducción “funda un saber trascendental acerca de las diferencias y relaciones entre los sujetos, las culturas y las cosmovisiones que dependen o habitan dichas lenguas”<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup>Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.25, 176.

<sup>43</sup>Se volverá sobre *Aufgabe* más adelante y en relación al pensar heideggeriano (lo que ahí se diga vale, en todo caso, también aquí).

<sup>44</sup>Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.24-25, 13, 15.

<sup>45</sup>Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.161.

<sup>46</sup>Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.22, 149, 160, 161. Sobre la relación entre traducir e interpretar, en el curso de 1942 *El himno de Hölderlin “El Ister”*, dirá Heidegger: “la traducción puede incluso sacar a luz conexiones que, estando en la lengua de la que se traduce, no han sido puestas al descubierto. A partir de esto reconocemos que todo traducir tiene que ser un interpretar. Pero al mismo tiempo vale lo inverso: toda interpretación y todo lo que está a su servicio es un traducir. Entonces, el traducir no se mueve únicamente entre dos lenguas distintas, sino que hay un traducir al interior de una misma lengua”. Heidegger, M. 1984. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. GA 53. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.75. (Utilizo aquí la traducción inédita de Pablo Oyarzún).

<sup>47</sup>Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.162.

Desde esta perspectiva traductiva, es dado reconocer lo que Claro denomina el “doble rendimiento utópico”<sup>48</sup> de la traducción. Por un lado, un rendimiento negativo *-la utopía de la traducción-*, referido a los escollos semánticos y epistemológicos de la tarea *-lo que fracasa en la traducción*; por otro lado, un rendimiento positivo *-la traducción como utopía-*, referido a la posibilidad de comprender, desde el modelo traductivo, urgencias relacionales de orden ético, político e histórico *-lo que traduce en el fracaso-*<sup>49</sup>.

Ahora bien, si se atiende al rendimiento negativo de la traducción *-lo que justamente aquí interesa para desentrañar el entre lingüístico que nos sitúa respecto a Heidegger-* y se inquiera por qué sea aquello que en el paso entre las lenguas se halla condenado al fracaso, la respuesta es firme: el transporte de sentido estable<sup>50</sup>, mentando como tal el “sentido léxico articulado por la sintaxis”<sup>51</sup>. En contra de las apreciaciones y pretensiones dominantes sobre lo que ha de ser una traducción exitosa, se constata que ni la traducción literal (no existen igualdades léxicas, semánticas, sintácticas ni morfológicas entre las lenguas), ni la traducción libre (no es posible separar la forma del contenido, el lenguaje del pensamiento, ni concebir estas formas como universales) facultan un traslado intacto de sentido<sup>52</sup>. Esto, por cierto, bajo los supuestos trascendentales de Humboldt y la

---

<sup>48</sup>Claro, A. 2014. Las Vasijas Quebradas (límites, hospitalidad, sobrevida y contagio entre lo extranjero y lo propio). *Escrituras Americanas 2*: 46-75, p.46.

<sup>49</sup>Claro, A. Las Vasijas Quebradas (límites, hospitalidad, sobrevida y contagio entre lo extranjero y lo propio), ed. cit., p.46-47.

<sup>50</sup>Claro, A. Las Vasijas Quebradas (límites, hospitalidad, sobrevida y contagio entre lo extranjero y lo propio), ed. cit., p.53.

<sup>51</sup>Claro, A. Las Vasijas Quebradas (límites, hospitalidad, sobrevida y contagio entre lo extranjero y lo propio), ed. cit., p.50.

<sup>52</sup>Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.55, 59-66.

comprensión benjaminiana del lenguaje y las lenguas como formas de actuación, y no como instrumentos de comunicación<sup>53</sup>.

Hay, pues, en toda traducción, en todo entendimiento entre lenguas, lo inadministrable, lo resistente, que obliga al reconocimiento de una renuncia a priori<sup>54</sup>. Como variación epistemológica al símbolo de las *vasijas quebradas*<sup>55</sup>, Claro introduce el siguiente fragmento de Freud:

Conocemos la muy difundida costumbre de romper una vasija o un plato con ocasión de los esponsales. Cada uno de los hombres presentes se apodera de un fragmento, y estamos autorizados a entender ese acto como una renuncia a sus pretensiones sobre la novia, que un régimen matrimonial anterior a la monogamia le concedía.<sup>56</sup>

La aceptación del trozo de vasija implica, en un mismo movimiento, la renuncia a la intención de posesión; imagen que desplazada a la operación traductiva expresa, ante la inconmensurabilidad de las lenguas, la acogida a lo extranjero como renuncia necesaria al afán de control y traslado de sentido pleno<sup>57</sup>.

Así entonces, y como corolario, nuestra posición ante la filosofía heideggeriana se advierte mediada, atravesada, por una cierta imposibilidad: la lectura de su obra como

---

<sup>53</sup>Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.28.

<sup>54</sup>Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.74.

<sup>55</sup>Escribe Benjamin: “Del mismo modo que los fragmentos de una vasija, para hacerlos calzar, se deben seguir el uno al otro hasta en los más mínimos detalles, pero no tienen necesidad de asemejarse entre sí, así, en vez de asemejarse al sentido del original, la traducción debe más bien, amorosamente y en detalle, en su propia lengua, tomar forma de acuerdo a la manera de significar del original”. Benjamin, W. La tarea del traductor, citado en Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.31 (traducción modificada por Claro).

<sup>56</sup>Freud, S. 1991. *Obras completas XVI (1916-17). Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)*. 2ª ed. Buenos Aires, Amorrortu, p.244.

<sup>57</sup>Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.32.

interpretación y apropiación de sentido total<sup>58</sup>. Clave es precisar, no obstante, que tal límite no implica negar el encuentro entre lenguas y la comprensibilidad que de él pueda emanar. Antes bien, se trata de mantener conciencia de los cotos semánticos inevitables, de trabajar desde el duelo ante el abandono del ideal de integridad, respondiendo a lo imprevisible -y, sobre todo, impredecible- de la significación de lo siempre otro<sup>59</sup>.

**b) Madrigueras, trampas: filosofía, metapolítica e ideología**

«Un signo somos, indescifrable»  
Friedrich Hölderlin

Escribe Platón en el Teeteto:

Es lo mismo que se cuenta de Tales, Teodoro. Éste, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies.<sup>60</sup>

Siglos más tarde, la imagen, ahora como metáfora -mas no por ello poco reveladora-, se repite. Ya no es Tales ni la niña tracia; no es un pozo ni una simple burla.

---

<sup>58</sup>En el ámbito del lenguaje propiamente filosófico, apunta Claro: “Se puede precisar que las dificultades insalvables del traspaso del sentido en el discurso filosófico provienen especialmente del hecho de que el corte en campos semánticos no es el mismo de una lengua a otra, asunto decisivo para aquellas palabras fundadoras -piénsese en *Aufhebung* o *Dasein*, para nombrar algunos ejemplos alemanes que han hecho historia-, las cuales proceden por añadidura de una tradición y contexto, apelando a una rica intertextualidad”. Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.72.

<sup>59</sup>Claro, A. *Las vasijas quebradas*, ed. cit., p.176, 185.

<sup>60</sup>Platón. 1988. Teeteto; en *Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*. Madrid, Gredos, 174a.

Se trata de Heidegger y Hannah Arendt; de la filosofía, la política y una queja rotunda. La imagen toma forma en *Heidegger el zorro* -brevísimos texto fabulado que poco y nada tiene de moraleja-, donde Arendt relata:

En su espeluznante ignorancia acerca de trampas y no-trampas, y dada su increíble familiaridad con las trampas, dio él [Heidegger] en un pensamiento enteramente nuevo e inaudito entre zorros: se construyó como madriguera una trampa, se aposentó en ella y se las dio de que su trampa era una madriguera normal [...] Pero él resolvió volverse astuto a su manera y aparejar como trampa para otros la trampa que se había hecho para sí y que sólo a él mismo se acomodaba.<sup>61</sup>

Que Arendt haya decidido metaforizar su crítica al otrora maestro no resulta insignificante; en efecto, tanto la narrativa como las figuraciones del escrito abren una serie de activas sugerencias que, en sus contrariedades, dislocaciones, absurdos e ironías, no hacen sino manifiesta la complejidad insalvable de todo análisis filosófico y ‘extra-filósofo’ del pensador alemán: un *zorro-que-habita* la trampa, carente de astucia y protección, ignorante y experto a la vez en trampería, que aun retirándose de la vida zorruna permanece anclado a ella, que no distingue entre una trampa y una no-trampa y que, como tal, se construye *como madriguera una trampa*. Dicho de otro modo, y comprendiendo ya el relato como una mirada al Heidegger de los años 30, Arendt nos pone en guardia frente a las equivocidades y transfiguraciones -pero también frente a las malinterpretaciones (sean apologéticas o condenatorias)- del vínculo entre el filósofo y el nacionalsocialismo. Y es que nada hay de fácil y aceptable *per se* con respecto a las

---

<sup>61</sup>Arendt, H. 2005. Heidegger el zorro; en *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid, Caparrós, p.435.

razones e implicancias de las acciones ‘políticas’ del filósofo bajo el régimen totalitario nazi.

Hay, eso sí, varias certezas. Heidegger es elegido rector de la Universidad de Friburgo el día 21 de abril de 1933<sup>62</sup>. La aceptación del cargo, declarará varias veces, encontraba su motivo en el desolador panorama que, a su juicio, vivía la universidad alemana, organizada solo técnicamente e indiferente a su voluntad de esencia<sup>63</sup>. Ello es formulado -con un tono vehemente hasta entonces poco recurrente en Heidegger- en su criticado discurso rectoral: *La autoafirmación de la universidad alemana*. Renunciará, ni

---

<sup>62</sup>Sobre el contexto de su elección, dirá Heidegger: “Ya el mismo día de su destitución vino von Möllendorf y me dijo: «Heidegger ahora tiene usted que aceptar el rectorado». Yo puse en consideración que carecía de experiencia en la administración. Sin embargo, el entonces vicerrector Sauer me presionó para presentar mi candidatura a la nueva elección de rector, porque, si no lo hacía, existía el peligro de que el ministerio nombrara rector a un funcionario [...] Vacilé largo tiempo. Finalmente, declaré que estaría dispuesto a aceptar el cargo, y sólo en interés de la Universidad, cuando estuviera seguro de la máxima adhesión del pleno. Pero, entretanto, se mantenían mis dudas sobre mi idoneidad para ejercer el rectorado, de manera que la misma mañana del día fijado para la elección me dirigí al rectorado y les dije, al depuesto colega von Möllendorf, allí presente, y al vicerrector Sauer, que no podía aceptar el cargo. A lo cual ambos contestaron que la elección estaba ya preparada y no podía volverme atrás”. Heidegger, M. Conversación de *Spiegel* con M. Heidegger, ed. cit., p.52-53.

<sup>63</sup>Heidegger, M. 1976. “Nur noch ein Gott kann uns retten”. SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966. Der Spiegel, Hamburgo, Alemania, 193-219, p.196. En *¿Qué es metafísica?* (1929) Heidegger expondrá ya su diagnóstico: “Los ámbitos de las ciencias están situados lejos los unos de los otros. El modo de tratamiento de sus objetos es fundamentalmente distinto. Esta multiplicidad de disciplinas desmembradas sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la organización técnica de universidades y facultades y conserva un sentido unificado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas. Frente a esto, el arraigo de las ciencias en lo que constituye su fondo esencial ha perecido por completo”. Heidegger, M. 2014. *¿Qué es metafísica?*; en *¿Qué es metafísica?* Madrid, Alianza, p.18-19. También Heidegger, M. 2000. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität; en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA 16. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.107-108.

tan sorpresivamente, a los pocos meses -“en 1934 reconocí mi error político”<sup>64</sup>, señalará luego-, dejando constancia en su cuadernillo *Reflexiones y señas III*: “*El final del rectorado*. 28 de abril de 1934. He puesto mi cargo a disposición, porque ya no me era posible asumir la responsabilidad. ¡*Viva la mediocridad y el ruido!*”<sup>65</sup>. En la entrevista concedida a *Der Spiegel* en 1966, Heidegger aclarará que su dimisión se debió a la injerencia del Partido en decisiones administrativas que buscaban, ya con poca esperanza, la tan pretendida renovación interna de la universidad<sup>66</sup>.

Distinta es, sin embargo, la extensión de su membresía al Partido: desde el 1 de mayo de 1933 hasta su disolución en 1945. Lo significativo del registro no es, pese a la apariencia, su carácter prolongado; apuntará Aubenque:

Heidegger nunca dimitió ni jamás fue separado del partido; pero es sabido que los partidos no apartan con gusto a sus miembros más célebres [...] la militancia de Heidegger en el partido, suponiendo que haya existido alguna vez, ha cesado completamente a partir de 1934<sup>67</sup>.

Lo fundamental se halla, antes bien, en el contenido preciso de la eventual militancia; dirá Arendt:

Sigo pensando que pertenece a la esencia del intelectual el, por así decir, hacerse ideas sobre todo. Que alguien por tener mujer e hijos de los que cuidar se “uniformizase”, era una cosa que nadie podía tomarse a mal. ¡Lo malo fue que algunos llegaron a creérselo realmente! [...] ¡Pero esto significó que *se hicieron ideas sobre Hitler*, y en parte eran cosas terriblemente interesantes! Cosas

---

<sup>64</sup>Marcuse, H. 1991. Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of letters. *New German Critique* 53: 28-32, p.30. Traducción propia (con el texto alemán a la vista).

<sup>65</sup>Heidegger, M. Reflexiones y señas III; en *Cuadernos negros (1931-1938)*. *Reflexiones II-VI*, ed. cit., p.134.

<sup>66</sup>Heidegger, M. “Nur noch ein Gott kann uns retten”, p.201.

<sup>67</sup>Aubenque, P. 1987. Otra vez Heidegger y el nazismo. *Revista de Filosofía* 1: 157-169, p.161.

fantásticamente interesantes y complicadas [...] *Hoy diría que cayeron en la trampa de sus propias ideas*<sup>68</sup>.

En la entrevista antes referida, el filósofo sostendrá haber estado convencido, en 1933, del “esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha”<sup>69</sup>, no vislumbrando otra alternativa para una actitud nacional y social en medio del panorama de desconcierto y de tendencias contrapuestas que entonces reinaba<sup>70</sup>. Al propio tiempo, será tajante en deslindar su concepción de la universidad -y ello quiere también decir de la ciencia y del destino alemán<sup>71</sup>- de la politización que imponía el Partido y el estudiantado nacionalsocialista<sup>72</sup>. Sabía, empero, que el rectorado implicaba compromisos -ya más o menos directos- con el movimiento, explicando de este modo sentencias del tipo: “Ni los dogmas ni las ideas son las reglas de nuestro ser. El *Führer* mismo y sólo él *es* la realidad alemana actual y futura, y su ley”<sup>73</sup>; frases que, agrega, no volvió a pronunciar desde

---

<sup>68</sup>Arendt, H. ¿Qué queda? Queda la lengua moderna; en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, ed. cit., p.28. Destacado propio.

<sup>69</sup>Heidegger, M. La autoafirmación de la Universidad alemana; en *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, ed. cit., p.18.

<sup>70</sup>Heidegger, M. “Nur noch ein Gott kann uns retten”, ed. cit., p.196.

<sup>71</sup>Heidegger, M. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, ed. cit., p.108.

<sup>72</sup>Heidegger, M. “Nur noch ein Gott kann uns retten”, ed. cit., p.198.

<sup>73</sup>Heidegger, M. Conversación de *Spiegel* con M. Heidegger, ed. cit., p.56 (discurso a los estudiantes, 3 de noviembre de 1933). Heidegger, M. “Nur noch ein Gott kann uns retten”, ed. cit., p.198. Un análisis aparte merece la controversial frase presente en el curso de 1935 *Introducción a la metafísica* (publicado solo en 1953). Según la versión impresa, Heidegger escribió: “Lo que hoy se ofrece para colmo en todas partes como filosofía del nacional socialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la verdad interior y la magnitud [grandeza] de este movimiento (a saber, con el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo [moderno]), pesca en las turbias aguas de los «valores» y las «totalidades»”. Heidegger, M. 2001. *Introducción a la metafísica* (trad. Angela Ackermann, en corchetes la traducción de Emilio Estiú). Barcelona, Gedisa, p.179. Si se siguiese a Ott, la frase debiera ser entendida en el contexto de una crítica de Heidegger a la intelectualidad que nada sabía del poder del

1934<sup>74</sup>. Sintetizando -si acaso es viable-, Heidegger creía con firmeza en 1933 en la posibilidad de una renovación espiritual e histórica del pueblo alemán, dentro del impulso nacionalsocialista, mas no de la mano -así lo precisará- del partidismo politizante<sup>75</sup>. Esperaba encontrar en el movimiento, además, una “reconciliación de las contraposiciones sociales y una salvación de la existencia occidental de los peligros del comunismo”<sup>76</sup>.

---

nacionalsocialismo, arrogándose de paso para sí -y quizás sólo para sí- la comprensión cabal de las fuerzas del movimiento. Si se siguiese a Heidegger, en cambio, quien afirma que el paréntesis explicativo se hallaba ya en la versión de 1935 (no así Ott), la frase debiera ser entendida en el contexto de su primeriza interpretación de la técnica (distinta a la expuesta en *La pregunta por la técnica*), y podría incluir, sin más, también al movimiento comunista. Ott, H. 1992. *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid, Alianza, p.34, 148, 288, 307-309; Heidegger, M. “Nur noch ein Gott kann uns retten”, ed. cit., p.204, 206.

<sup>74</sup>Heidegger, M. “Nur noch ein Gott kann uns retten”, ed. cit., p.198. En carta a Jaspers del 7 de marzo de 1950, Heidegger expresa más rotundamente algo así como un íntimo pesar: “Si ya no volví a su casa desde 1933 no fue porque en ella viviese una mujer judía, sino sencillamente porque me avergonzaba [...] A finales de los años treinta, cuando el mal máximo se impuso con las brutales persecuciones, pensé inmediatamente en su esposa [...] Tampoco hoy quiero regresar a Heidelberg antes de que yo me vuelva a encontrar con usted no de una forma buena, sino de un modo que siempre será doloroso”. Ese mismo año, en la carta del 8 de abril, agrega: “Lo que ahora digo no puede disculpar nada; puede sólo aclarar cómo cada año, en la medida en que la maldad se mostraba más, crecía la vergüenza de haber contribuido aquí inmediata o mediatamente a ello”. Heidegger, M. y Jaspers, K. 2003. *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid, Síntesis, p.158-159; 162.

<sup>75</sup>Heidegger, M. “Nur noch ein Gott kann uns retten”, ed. cit., p.198. En la carta a Jaspers recién aludida, del 8 de abril de 1950, Heidegger resume así su posición en 1933, entre la tarea de reorganización universitaria y las redes de presión nacionalsocialista: “Pero incluso cuando yo había dicho ‘sí’, no vi más allá de la universidad ni me di cuenta de lo que pasaba realmente [...] yo soñaba y pensaba en lo fundamental sólo en la universidad en la que tenía las miras puestas. Pero al mismo tiempo me encontré atrapado en la mecánica del cargo, de las influencias, de las luchas de poder y de los grupos partidistas, estaba perdido y atrapado, aunque sólo durante unos pocos meses, como mi esposa dice, en una ‘embriaguez de poder’”. Heidegger, M. y Jaspers, K. *Correspondencia (1920-1963)*, ed. cit., p.161-162.

<sup>76</sup>Marcuse, H. Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of letters, ed. cit., p.30. Traducción propia (con el texto alemán a la vista).

Habiendo esbozado, pues, parte del siempre reanimado -con razón, mas no todas las veces con seriedad- ‘caso Heidegger’, preciso se vuelve indicar el supuesto que determina la lectura que aquí se ofrece de la obra del pensador, aun cuando dicho supuesto no genere constantemente efectos temáticos. Se trata, pues, de la inseparabilidad entre el hombre y el filósofo y que, en la órbita heideggeriana, fue tempranamente expuesta por Herbert Marcuse en su increpante y devastadora carta del 28 de agosto de 1947: “Yo -y muchos otros- lo hemos admirado como filósofo y hemos aprendido infinitamente de usted. Sin embargo, no podemos hacer la separación entre el Heidegger filósofo y el Heidegger hombre, ello va contra su propia filosofía”<sup>77</sup>. Más específicamente, lo que se niega es la posibilidad hermenéutica de considerar la esfera teórica, intelectual y privada -la *vita contemplativa*, si se quiere- y la esfera práctica, política y pública -la *vita activa*- como aisladas e inmunes la una de la otra. Es evidente que en el nombre Heidegger pueden distinguirse ámbitos de interés bien disímiles; no se busca, en efecto, solapar u homogenizar la multivocidad del filósofo, sino reclamar una comprensión unitaria de lo que es, justamente, un único nombre, sin forzar cortes arbitrarios.

Así, aceptado este supuesto, la pregunta decisiva no es ya: ¿fue Heidegger un nazi?; claro es que tal pregunta se posiciona como la primera, abriendo la discusión y explicitando concepciones de lo que sea que signifique ser nazi. Su relevancia no está en duda. No obstante, más allá de la investigación archivística y de la confirmación (o no) de eventos particulares -en un extremo, la participación de Heidegger en las quemadas de libros

---

<sup>77</sup>Marcuse, H. Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of letters, ed. cit., p.29. Traducción propia (con el texto alemán a la vista).

organizadas por las Juventudes Hitlerianas o en la retirada de libros de autores judíos de la biblioteca de la Universidad, su negativa a saludar y atender -en calidad de docente- a miembros de la comunidad judía o el quiebre de sus relaciones con Jaspers y Husserl por motivos antisemitas (todo lo anterior negado por el propio Heidegger<sup>78</sup>); o, en otro extremo, la vigilancia de la SS y la Gestapo sobre el filósofo (exrector), los ataques y sanciones que sus escritos recibieron por orden del Partido o su no exención de trabajos de atrincheramiento en 1944<sup>79</sup>-, más allá de estos eventos<sup>80</sup>, entonces (o, mejor, desde ellos), la pregunta determinante es otra: ¿contiene la filosofía heideggeriana -bajo qué formas<sup>81</sup> y en qué medida- idearios de tipo nacionalsocialista? Esta pregunta, ya de por sí compleja, despliega por lo pronto otras dos de igual calibre: por un lado, ¿es posible desmarcar metodológicamente, en un trabajo receptivo, el pensar ontológico (sobre todo en la década del 30) del pensar ‘político’? ¿o la mutua correspondencia pudiera ser tal que impida el mínimo discernimiento?, y, por otro lado, si se afirma que la filosofía heideggeriana contiene elementos nacionalsocialistas, ¿puede esa filosofía seguir siendo

---

<sup>78</sup>Heidegger, M. “Nur noch ein Gott kann uns retten”, ed. cit., p.198, 199, 201. Arendt, H. y Heidegger, M. 2000. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona, Herder, p.64.

<sup>79</sup>Heidegger, M. “Nur noch ein Gott kann uns retten”, ed. cit., p.204. Heidegger, M. y Jaspers, K. *Correspondencia (1920-1963)*, ed. cit., p.162.

<sup>80</sup>Heidegger aceptaba de buena gana, a este respecto, la imagen propuesta por Jaspers del ‘niño que sueña’. Decía Jaspers: “Me perdonará si le digo que a veces pensé que usted se comportó con relación a los fenómenos nacionalsocialistas como un niño que sueña, que no sabe lo que hace, que se enrola ciegamente y sin pensarlo en una empresa que le parece muy distinta de lo que es en la realidad, luego, muy pronto, está ante un montón de ruinas y se deja arrastrar más allá”. Heidegger, M. y Jaspers, K. *Correspondencia (1920-1963)*, ed. cit., p.159-160; 161. De todos modos, un juicio ético frente a su pertenencia al Partido, por ejemplo, no sólo es válido, sino que incluso indispensable. El error no es puramente intelectual.

<sup>81</sup>¿Exponiendo, analizando, convenciendo, justificando?

concebida *como* filosofía<sup>82</sup>? ¿hasta qué punto dicha filosofía ‘política’ no es sino ideología<sup>83</sup>?

Plantear estas preguntas -y cuántas más- es inexcusable, sobre todo desde la publicación de los *Cuadernos* escritos durante el Tercer Reich y de las cartas entre el filósofo y su hermano Fritz<sup>84</sup>. Lo que aquí interesa no es, sin embargo, responderlas (aún

---

<sup>82</sup>Pablo Oyarzún, comentando la controversia generada a raíz de la publicación del libro de Víctor Farías *Heidegger y el nazismo* (1987), señala la ausencia en ésta de una pregunta esencial: “no ¿cómo es que Heidegger es nazi?, sino: ¿en qué sentido es el nazismo, el fascismo, filosófico?” Oyarzún, P. 1999. Heidegger: tono y traducción; en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago, Universidad de Chile, p.101. En esta línea, Marcuse apuntaba ya -en la carta anteriormente referida- la incompatibilidad entre filosofía y nazismo. Marcuse, H. Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of letters, ed. cit., p.29. Más recientemente, Claude Romano, discutiendo el libro de Peter Trawny *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* (2014), decía tajantemente: “Cuando el antisemitismo, que solo es una expresión de odio basada en fantasías, el testimonio más consumado de la ausencia de pensamiento, se integra al discurso filosófico, no tenemos una filosofía antisemita, sino el completo colapso de toda posibilidad de filosofía” Romano, C. 2014. L'idée d'antisémitisme philosophique est un non-sens. *Critique 811*: 1008-1018, p.1013. Traducción propia.

<sup>83</sup>Sobre el concepto de ideología, entiendo con Arendt: “Las ideologías son sistemas de explicación de la vida y del mundo que pretenden explicarlo todo, el pasado y el futuro, sin necesidad de ulterior contrastación con la experiencia efectiva”. Arendt, H. De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión; en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, ed. cit., p.421. Con un concepto de ideología distinto, más ligado a la ciencia politizada nazi, dirá Trawny: “el pensamiento de Heidegger no es ninguna «ideología» (la rechaza estrictamente), aunque a veces se hace ideológico”. Trawny, P. 2015. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Barcelona, Herder, p.13.

<sup>84</sup>No pueden pasar desapercibidas declaraciones como la del 18 de diciembre de 1931: “Deseo de verdad que examines a fondo el libro de Hitler [*Mi lucha*], que es muy flojo en los primeros capítulos autobiográficos. Ninguna persona perspicaz pondrá en duda que este hombre tiene un extraordinario y seguro instinto político, y lo ha tenido ya cuando nosotros estábamos obnubilados. Al movimiento nacionalsocialista se le añadirán en el futuro otras fuerzas diferentes por completo. Ya no se trata de pequeña política de partido; más bien, está en juego la salvación o el ocaso de Europa y de la cultura occidental. Quien todavía ahora no comprende eso merece ser triturado en el caos”. Heidegger, M. y Heidegger, F. 2018. *Correspondencia 1930-1949*. Barcelona, Herder, p.27.

no es tiempo), sino sostenerlas como fuentes de tensión del asunto a explorar -las transformaciones de la relación hombre-ser-, toda vez que tanto la incursión política de Heidegger como la configuración de su pensamiento de la *Kehre* tienen lugar en el mismo espacio temporal, entremezclándose a ratos bajo la noción de metapolítica (*del* pueblo histórico): lo completamente otro de la filosofía (historia de la metafísica) que ha de surgir, precisamente, desde su final y desde la profundización de la metafísica de la existencia<sup>85</sup>. Pues si bien es cierto que Heidegger negará la presencia de postulados favorables al nacionalsocialismo en su construcción filosófica -así, cuando respondiendo a la carta de Marcuse precisa que sus lecciones del periodo 1934-1944 poseen un punto de vista tan inequívoco respecto a la cuestión que ninguno de sus estudiantes cayó en la ideología nazi o cuando en la entrevista a *Der Spiegel* asegura que sus cursos posteriores al rectorado constituyen una confrontación con el nacionalsocialismo-<sup>86</sup>, también es cierto que en sus escritos personales (que no carecen de elaboración) se insinúa una conexión entre el pensamiento y la ‘revolución’ en curso<sup>87</sup> -así, cuando en carta a Jaspers (un par de semanas antes de la asunción del rectorado) manifiesta su sensación de estar presenciando el surgimiento de una nueva realidad, un tránsito epocal, dependiente de las posibilidades de acción de la filosofía, o cuando en uno de sus cuadernillos escribe que el Führer ha

---

<sup>85</sup>Heidegger, M. *Überlegungen und Winke III*, ed. cit., p.115, 116, 124.

<sup>86</sup>Marcuse, H. *Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of letters*, ed. cit., p.30. Heidegger, M. “Nur noch ein Gott kann uns retten”, ed. cit., p.201, 204.

<sup>87</sup>Por otro lado, el discurso del rectorado pareciera ser ya en sí la pública expresión de tal conexión.

desencadenado una nueva realidad que dota al pensamiento de la fuerza correcta; pensamiento que de otro modo permanecería perdido<sup>88</sup>-.

Sea, entonces, el compromiso político de Heidegger una sombra que se cierne sobre toda su obra<sup>89</sup>, o provoquen ciertos pasajes antisemitas de los *Cuadernos* una contaminación en sus pensamientos<sup>90</sup>, lo primordial a nuestros propósitos es persistir en la atención hermenéutica a los posibles desplazamientos comprensivos que las preguntas arriba formuladas puedan ejercer sobre la textualidad de la obra heideggeriana. Es por ello que procederemos apelando al principio ricoeuriano que considera al autor como muerto y al libro como póstumo. Dirá el francés en *¿Qué es un texto?*:

Me gusta decir a veces que leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo. En efecto, sólo cuando el autor está muerto la relación con el libro se hace completa y, de algún modo, perfecta; el autor ya no puede responder; sólo queda leer su obra.<sup>91</sup>

Tal principio hace patente una elementalidad por lo general inadvertida. Y es que la relación escribir-leer no equivale a la relación hablar-responder: leer un libro no es dialogar con el autor, no hay aquí ningún intercambio de preguntas y respuestas entre lector y escritor<sup>92</sup>. Así, la fuente de sentido -sentido, ya sabemos, siempre roto- se hallará en la palabra compartida en la escritura. Esto no implica negar, sin embargo, que el

---

<sup>88</sup>Heidegger, M. y Jaspers, K. *Correspondencia (1920-1963)*, ed. cit., p.124. Heidegger, M. *Überlegungen und Winke III*, ed. cit., p.111.

<sup>89</sup>Lacoue-Labarthe, P. 2007. *Heidegger. La política del poema*. Madrid, Trotta, p.11-12.

<sup>90</sup>Trawny, P. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, ed. cit., p.15.

<sup>91</sup>Ricoeur, P. 2002. *¿Qué es un texto?*; en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, FCE, p.129.

<sup>92</sup>Ricoeur, P. *¿Qué es un texto?*, ed. cit., p.128.

contexto histórico y biográfico de producción pensante y textual determina y deja huella en lo producido. Lo que se desea es precaver, más bien, los excesos de una arbitrariedad saturadora de intencionalidad. En esta línea, el principio ricoeuriano -específicamente, la admisión del autor como ya muerto- tampoco rompe con el supuesto de la inseparabilidad entre hombre y filósofo; al contrario, se hace cargo de esta inseparabilidad en su justa medida, protegiéndola y activándola solo cuando ella se impone.

## CAPÍTULO PRIMERO: RELACIÓN *DASEIN-SEIN* EN *SER Y TIEMPO*

«Lo que fue elegido y no fue tocado»  
René Char

### I. Hallarse en *aporía*: metafísica, destrucción y fenomenología

¿Desde dónde comienza a articularse y tramarse la relación hombre-ser en *Ser y tiempo*? La actitud arqueológica<sup>93</sup> que esta pregunta impulsa es decisiva, toda vez que Heidegger no irrumpe en el texto exponiendo sin más sus pareceres sobre un asunto que podría o no revestir interés académico, sino que -al contrario- enmarca la totalidad de su obra en un fundamental diagnóstico filosófico e histórico que confiere exigibilidad a la reflexión acerca del hombre y del ser, en vistas a desencadenar -avivar, atizar- una “γυγαντομαχία περι τῆς οὐσίας”<sup>94</sup>, una “lucha de gigantes en torno al ser”<sup>95</sup>.

*Ser y tiempo* arranca, pues, con una cita al *Sofista* de Platón. No hay hipérbole en afirmar que tal fragmento contiene en potencia el despliegue mismo del texto. En efecto,

---

<sup>93</sup>Léase, arqueo-lógica.

<sup>94</sup>Heidegger, M. 2015. *Ser y tiempo*. Santiago, Universitaria, p.27. Cita al *Sofista* de Platón (Platón. 1988. *Sofista*; en *Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*. Madrid, Gredos, 246a).

<sup>95</sup>Rivera, J. y Stiven, M. 2008. *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1 Introducción*. Santiago, Universidad Católica, p.30.

lo ahí dicho actúa como pre-texto<sup>96</sup> -como inicio u origen de la tematización- que da indicio y seña del evento que Heidegger diagnosticará. En voz del Extranjero, apunta Platón:

Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, *pero ahora nos encontramos en aporía*.<sup>97</sup>

Jorge Eduardo Rivera traduce aquí con ‘aporía’ la palabra alemana ‘*Verlegenheit*’, anteriormente traducida por José Gaos con ‘perplejidad’. La diferencia no es sólo terminológica, sino también de alcance filosófico. Y es que con ‘*Verlegenheit*’, Heidegger traduce y comprende el ‘*eporékamen*’ griego. Al respecto escribe Soler:

Con tal palabra [*Verlegenheit*], Heidegger no sólo traduce al alemán el término griego, sino que interpreta lo que le pasó a Platón [...] Interpreta la situación de Platón, es decir, la lleva a su fundamento: la palabra alemana *Verlegenheit*, de *legen*, poner, tiene que ver con *Lógos*; por tanto, dicho brevemente, la aporía platónica es un asunto que a Platón pasó con el *lógos*, una falta de *lógos*.<sup>98</sup>

‘Aporía’ lograría acoger de modo más fiel la riqueza semántico-etimológica de ‘*Verlegenheit*’, bajo el cuidado de no ser juzgada -la aporía- ni como ánimo vacío y significativamente estéril de ‘perplejidad’, ni como posición técnica y teórica de contrariedad lógica (en sentido moderno). La aporía constituye un momento radical de la existencia que expresa -antes que todo- una esencial falta de *lógos*.

---

<sup>96</sup>El término que eligen Rivera y Stüven para referirse al pasaje platónico es, quizás, inmejorable: testimonio. Rivera, J. y Stüven, M. *Comentario a Ser y tiempo*, ed. cit., p.17.

<sup>97</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.25. Cita al *Sofista* de Platón (Platón. *Sofista*, ed. cit., 244a). Destacado propio.

<sup>98</sup>Soler, F. 1983. *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello: Chile, p.92.

Contrariando la traducción latina del término y la consecuente arbitrariedad aprehensiva de la tradición, Heidegger precisará -en el contexto de *Ser y tiempo*<sup>99</sup>- que: “en cuanto decir, *λόγος*, significa tanto como *δηλοῦν*, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir [...] El *λόγος* hace ver algo (*φαίνεσθαι*)”<sup>100</sup>. Ahora bien, la carencia de este poder patentizar -la aporía- es invocada en el fragmento platónico respecto a un asunto en absoluto superfluo: *ὄν*. Se trata de un concepto intrínsecamente ambiguo que apunta tanto al ser del ente como al ente mismo. En una nota al *Hüttenexemplar*, a propósito de la palabra *ὄν*, el filósofo advierte de este doble sentido: por un lado, *ὄν* quiere decir *das Seiend*, *Seiendsein* (lo ente, es decir, el estar siendo) y, por otro lado, *das Seiende* (el ente)<sup>101</sup>. De ahí que *Ser y tiempo* traduzca *ὄν* de diversos modos, dependiendo de la referencia que active en la correspondiente cita griega. Así, Heidegger lo traducirá por el sustantivo *Seiende* (ente), por el sustantivo *Sein* (ser) o -como es el caso en el fragmento del *Sofista*- por el participio presente del verbo *sein*, *seiend* (traducido al español por ente; podría arriesgarse la forma inexistente *siente*, como participio activo de ser).

Esta equivocidad de *ὄν* -para cuya comprensión falta *lógos*- no es, sin embargo, una mera curiosidad lingüística; antes bien, la indistinción de sus significados

---

<sup>99</sup>Sin contradecir esta acepción, Heidegger destacará en otros textos aspectos distintos -incluso más originarios- del *lógos*. Así, en *Introducción a la metafísica*, dirá: “En efecto, encontramos una conexión originaria entre el ser, *φύσις*, y el *λόγος*, sólo que debemos librarnos de la opinión de que *λόγος* y *λέγειν* significaban originaria y propiamente lo mismo que pensar, entendimiento y razón [...] Sólo queremos recordar en este lugar que el nombre *λόγος*, cuando ya hacía tiempo que significaba discurso y enunciación, todavía conservó su significado originario en su sentido de «la relación de una cosa con otra»”. Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*, ed. cit., p.116, 117.

<sup>100</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.57.

<sup>101</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.442.

determinará, para Heidegger, nada menos que el destino del pensar occidental. En *La sentencia de Anaximandro*, texto de 1946<sup>102</sup>, dice:

Así pues, *ὄν* dice «lo que es» [seiend] en el sentido de *ser* un ente; pero *ὄν* nombra al mismo tiempo a un *ente* [Seiendes], que es. En la dualidad del significado participial del *ὄν* se esconde la diferencia entre «lo que es» [seiend] y «ente» [Seiendem]. Eso que, así representado, parece una especie de sofisma gramatical, es en realidad el enigma del ser [...] Exagerando un poco, pero con el mismo peso de verdad, podríamos afirmar que el destino de Occidente pende de la traducción de la palabra *ἔόν* [seiend].<sup>103</sup>

La constatación, entonces, de un estado aporético frente al *ὄν* -padecido por Platón y también, más de dos milenios después, por Heidegger<sup>104</sup>- revela, en cuanto problema ontológico perpetuado en el tiempo, el devenir de la reflexión y el discurso metafísico como olvido fundamental del ser. Tal es el diagnóstico<sup>105</sup> base de *Ser y tiempo*.

Detallando, la metafísica<sup>106</sup> -la historia de la filosofía desde Platón a Nietzsche-, abocada en su totalidad y únicamente a la determinación del ente, esto es, de *lo que es*,

---

<sup>102</sup>Como es evidente, el pasaje que aquí se cita es posterior a *Ser y tiempo*. No obstante, él expresa con plenitud el pre-texto de la obra, su problemática originaria.

<sup>103</sup>Heidegger, M. 2010. *La sentencia de Anaximandro*; en *Caminos de bosque*, ed. cit., p.256.

<sup>104</sup>La aporía acompañará constantemente a Heidegger. Cuarenta años después de *Ser y tiempo*, en la nota preliminar a la serie de textos publicada bajo el título de *Hitos*, escribe el filósofo: “El que se aventura por el camino del pensar es el que menos conoce la razón que le mueve, el asunto determinante que, agarrándolo por así decir por la espalda para tratar de apartarlo, lo atrae hacia sí”. Heidegger, M. 2001. *Hitos*. Madrid, Alianza, p.13.

<sup>105</sup>Incluso en sus últimos años de vida, Heidegger mantendrá y tratará este diagnóstico. Al respecto, véase -como ejemplo- *La falta de nombre sagrados* (1974): “«Olvido del ser», según parece en primera instancia, nombra un defecto, una omisión. En verdad, la palabra es el nombre del destino del claro del ser”. Heidegger, M. *La falta de nombres sagrados*; en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, ed. cit., p.198.

<sup>106</sup>La noción de metafísica no se encuentra tratada explícita y específicamente en *Ser y tiempo*. Ella actúa ahí como supuesto, como referencia, como leitmotiv de la obra, dejando en exposición sus implicancias. Más tarde, sin embargo, Heidegger sí se dedicará con

representa -incluso sin percatarse- al ser mismo como un ente. Ella confunde y solapa, pues, la polisemia de *ἔόν*. Es por este motivo que Heidegger, tempranamente en el texto, y a modo de situar ya *Ser y tiempo* frente a la tradición, presenta dos tesis que operan demarcando los ítems (ente, ser), al tiempo que salvaguardan la mutua reciprocidad. En primer lugar: “ser es siempre el ser de un ente”<sup>107</sup>; en segundo lugar: “el ser del ente no “es”, él mismo, un ente”<sup>108</sup>; el ser, así, determina y atañe a todo ente, no siendo él un género del ente<sup>109</sup>. De ahí que la actitud filosófica clave ante el olvido metafísico del ser radique en “no μῦθόν τινα διηγείσθαι, en “no contar un mito”, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente”<sup>110</sup>. El olvido del ser no es sino, por tanto, el olvido de aquello que poco

---

intensidad a delinear sus aspectos centrales. Así, en *Introducción a la metafísica* (1935), apuntará que la metafísica pregunta por el ente *como tal*, sin inquirir temáticamente por el ser (ser que, *como tal*, se le oculta). Heidegger, M. 1983. *Einführung in die Metaphysik*. GA 40. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.21. En *Carta sobre el Humanismo* (1946), señalará que la metafísica piensa el ser del ente, pero no el ser como tal; la pregunta por el ser escapa a la metafísica justamente por su condición de metafísica. Heidegger, M. 1976. Brief über den Humanismus; en *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.322. En *Introducción a «¿Qué es metafísica?»* (1949), precisará que el representar metafísico es ejercido toda vez y sólo desde la perspectiva del ente, sin advertir su fundamento en la verdad del ser. Por medio de la metafísica, la filosofía abandona el ser (Heidegger emplea a este respecto la imagen del suelo, las raíces y el árbol para figurar la relación entre el ser, la metafísica y la filosofía). Heidegger, M. Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«; en *Wegmarken*, ed. cit., p.365-367. Y en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* (1957) vinculará la metafísica, esencialmente, con la ontología y la teología, en cuanto representar que piensa el ser como fundamento que funda al ente como tal en lo general y primero, y en lo supremo y último. Heidegger, M. 2006. Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik; en *Identität und Differenz*. GA 11. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.63, 66, 68, 76.

<sup>107</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.34.

<sup>108</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.31.

<sup>109</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.6, 38.

<sup>110</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.31. Heidegger se vale aquí, nuevamente, de una cita al *Sofista* de Platón (Platón. *Sofista*, ed. cit., 242c).

tiempo después<sup>111</sup> llamará Heidegger diferencia ontológica, a saber, que el ser no es ente. Olvidar la diferencia ontológica conlleva olvidar, también, que los modos de mostración del ente y del ser, así como sus formas de conceptualización, son esencialmente disímiles<sup>112</sup>.

Por añadidura, el olvido<sup>113</sup> fundamental del ser -del ser como tal- figura históricamente respaldado por una serie de prejuicios anclados en la ontología griega y asimilados hasta hoy sin más. El peligro de estos prejuicios no responde, empero, a su estar fundados sobre ideas presumiblemente erróneas en sí mismas -la universalidad,

---

<sup>111</sup>Me refiero al curso del semestre de verano de 1927, en Marburgo, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Heidegger remitirá a este curso en una nota marginal del *Hüttenexemplar* sobre la segunda mitad del título de la primera parte de *Ser y tiempo* -“la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”-, tema que pertenece a la tercera sección de la primera parte de la obra (no publicada). *Sein und Zeit*, ed. cit., p.440. Asimismo, en el manuscrito del curso de Marburgo, Heidegger escribió junto al título: “nueva elaboración de la tercera sección de la parte primera de *Ser y tiempo*”. Heidegger, M. 2000. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, p.25. La cuestión de la diferencia ontológica es tratada específicamente en el capítulo primero de la segunda parte (incompleta) del curso, y puesta allí en relación sistemática con el plan de *Ser y tiempo*, vale decir, condicionando la posibilidad de su fijación a la comprensión del ser como tal (en su temporalidad) y, previamente, a la comprensión del Dasein (en su temporeidad). Heidegger, M. 1989. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.322-324.

Por lo demás, y a propósito del *Hüttenexemplar*, existen en él tres anotaciones que dicen explícitamente “diferencia ontológica”; tales apuntes incumben a pasajes de *Ser y tiempo* en los que, justamente, Heidegger piensa el problema del ser como la distinción entre ser y ente; *Sein und Zeit*, ed. cit., p.94, 208, 230.

En el Heidegger tardío, la diferencia ontológica será concebida desde el diálogo con la historia de la metafísica, de modo tal que el paso atrás -el movimiento del pensar-deba conducir desde lo impensado (la diferencia) hasta lo por pensar (el olvido de la diferencia). *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, ed. cit., p.58-60.

<sup>112</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.6.

<sup>113</sup>Olvido, en alemán *Vergessenheit*, nombra en dicha lengua un estado, factible de comprender, narrativamente, al modo de un “estar sumergido en el olvido”. Rivera, J. y Stuvén, M. *Comentario a Ser y tiempo*, ed. cit., p.29.

indefinibilidad y evidencialidad del ser-, sino al hecho de amparar malinterpretaciones filosóficas de tales ideas, al punto de promover y legitimar la indiferencia al ser<sup>114</sup>. En efecto, de las tres ideas no se deriva, respectivamente, que el ser sea el concepto más claro, apromblemático y comprensible de suyo; ellas señalan, más bien, su carácter oscuro, inexplicable y enigmático, que antes de dispensar la reflexión, la obliga<sup>115</sup>. Los prejuicios, pese a ello, calan dogmáticamente en la tradición, revistiendo al ser de una engañosa apariencia de obviedad y condenando su problematización al rango de trivialidad superflua e innecesaria<sup>116</sup>.

En concordancia, pues, con el diagnóstico inicial de la obra, Heidegger emprenderá la tarea<sup>117</sup> de *Ser y tiempo* -he aquí el paso del pre-texto al texto- por medio de un doble movimiento -aunque, en estricto rigor, es *un* movimiento doble, dada la mutua implicancia- de *destrucción* de la historia de la ontología y de implementación de la *fenomenología*. Ambos procesos son interdependientes: la destrucción destruye fenomenológicamente, y la fenomenología fenomeniza destructivamente. En el marco de

---

<sup>114</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.2-4.

<sup>115</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.3, 4.

<sup>116</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.2, 3, 4.

<sup>117</sup>Tarea, en alemán *Aufgabe*. Es interesante notar la -al menos- doble significación que esta palabra detenta en alemán: por un lado, el sentido más común de cometido, deber, problema, y, por otro lado, el sentido menos patente de dimisión, renuncia, abandono. (PONS. 1997. *Wörterbuch für die berufliche Praxis. Spanisch-Deutsch, Deutsch-Spanisch*. Stuttgart, Klett). En *Ser y tiempo*, Heidegger se vale constantemente de este término para referir a la problematización del ser y del hombre. No habría que negar, sin embargo, la latencia en ese uso del segundo sentido de la palabra, toda vez que en la tematización del ser subyace -pienso aquí sólo en *Ser y tiempo*, aunque ni hablar de los textos posteriores a la *Kehre*- tanto una renuncia a asuntos 'secundarios' (dado el riesgo de caer en el dominio metafísico), como una renuncia al propio asunto del ser (dada su esencia inabarcable, sobre todo desde el punto de vista del lenguaje con que se lo nombra). Sobre la relación entre lenguaje y ser se volverá más adelante.

la obra heideggeriana, fundamental resulta concebir la una y la otra como claves metódicas<sup>118</sup> en tanto que temáticas, esto es, como medios del filosofar en tanto ellas responden ya a las exigencias de aquello acerca de lo cual propiamente se filosofa.

En efecto, por un lado, la destrucción<sup>119</sup> consistirá en una revisión de la conceptualidad ontológica (o, mejor dicho, óntica) de la tradición, no por creer que ésta haya carecido de las suficientes capacidades cognitivas para determinar las modalidades de ser de los entes<sup>120</sup>, sino por asumir que la dificultad de toda ontología reside, precisamente, en el olvido radical del ser. En este sentido, la labor destructiva es legitimada, además, en cuanto interpretación historiológica, por cuanto el olvido del ser impacta diacrónicamente en la comprensibilidad. Y es que la tradición traspasa su legado

---

<sup>118</sup>Más tarde, el concepto de ‘método’ se volverá complejo para Heidegger, sobre todo en el contexto de su crítica a la modernidad y al peligro que impera en la esencia de la técnica moderna -*das Gestell*, lo *dispuesto*- como destino del ser. En *La falta de nombres sagrados*, dirá el filósofo: “el camino jamás (es) un procedimiento”, contraponiendo así el método -como proceder asediante contra un objeto a fin de volverlo disponible- al camino, ‘camino de bosque’ -como poetizar que prepara el claro del ser-. Heidegger, M. *La falta de nombres sagrados*, ed. cit., p.197, 198.

<sup>119</sup>El plan inicial de *Ser y tiempo* contemplaba dos partes; en la segunda de ellas -llamada ‘Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad’-, Heidegger desarrollaría un encuentro historiológico con tres sistemas fundamentales de la metafísica occidental: el kantiano, cartesiano y aristotélico. Como es sabido, esta segunda parte no llegó a ser publicada, aun cuando los lineamientos generales de la noción de destrucción quedan esbozados en la introducción (§6) a la obra (puede considerarse la primera parte de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, titulada ‘Discusión fenomenológico-crítica de algunas tesis tradicionales sobre el ser’, como una reelaboración de la segunda parte de *Ser y tiempo*). Sin embargo, pese a no contar con el trabajo destructivo concreto que Heidegger proyectaba, las secciones publicadas de *Ser y tiempo* sí despliegan tanto un ánimo como un ejercicio metódico de carácter destructivo en el tratamiento de la cuestión del ser.

<sup>120</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.16.

como si fuese cosa obvia y contenido para la simple reelaboración<sup>121</sup>, interrumpiendo todo intento por acceder a las fuentes originarias de la ontología occidental (ontología que, así, cede a la tradición) y promoviendo, a una con ello, la convicción de que una vuelta a la antigüedad -y a lo que desde ella se desata- es innecesaria<sup>122</sup>. La destrucción se abocará, por tanto, a desmontar<sup>123</sup> los encubrimientos provocados y mantenidos por la tradición<sup>124</sup>, en la forma de categorías irreflexivamente aceptadas. No ha de ser ella entendida negativamente al modo de un desdén que suprime la tradición; antes bien, la destrucción pretende fijar los límites y posibilidades del contenido transmitido, en aras de una apropiación positiva y productiva del pasado<sup>125</sup>. Destruir la historia de la filosofía querrá decir, entonces, y aparente paradoja mediante, preparar las bases para el pensar filosófico hacia el ser.

Por otro lado, la fenomenología consistirá en un modo de inteligibilidad ontológica que no vendrá dictada ni por el legado histórico de la ontología (metafísica), ni por una particular disciplina de la filosofía: antes que una realidad ya dada, la fenomenología

---

<sup>121</sup>En el curso del semestre de invierno de 1923/24, *Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger ya alertaba de los peligros que entraña la tradición (las categorizaciones de la filosofía) para el filosofar (el genuino filosofar fenomenológico). Dice ahí: “Los conceptos fundamentales de la filosofía tal como surgen en el desarrollo histórico no son bienes o posesiones de la filosofía que quepa asir y que puedan darse fuera de este desarrollo. Más bien, se convierten en nuestro propio destino [*Verhängnis*] en la medida en que la consideración y la interpretación de la totalidad de la existencia está imbuida de esos conceptos que no pasan de ser posesión verbal. Suponen el gran peligro de que hoy se filosofe con palabras y no con cosas”. Heidegger, M. 2008. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid, Síntesis, p.31.

<sup>122</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.21, 22.

<sup>123</sup>Rivera, J. Nota de traducción; en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.460.

<sup>124</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.22.

<sup>125</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.21, 22-23.

heideggeriana pretende ser pura posibilidad<sup>126</sup>. Acorde a esto, Heidegger será insistente en reafirmar el carácter metodológico de la fenomenología, contra la pretensión de ver en ella un ‘punto de vista’ o una ‘corriente’; desde la mirada investigativa, la fenomenología no apunta al qué de los objetos, sino al cómo de la aprehensión<sup>127</sup>. Ahora bien, para significar el concepto de fenomenología, Heidegger recurrirá a la etimología<sup>128</sup>. Presenta, así, *φαινόμενον* y *λόγος* como términos que, por separado y en su conjunción, permiten comprender qué sea aquello que mienta el nombre ‘fenomenología’ (al aclarar el concepto de ‘fenomenología’, Heidegger está ya implementando la metódica de la destrucción). En primer lugar, en su voz griega, *φαινόμενον* quiere decir “lo que se muestra, lo autoestrante, lo patente”<sup>129</sup>, esto es, *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*<sup>130</sup>. Más allá de las variaciones semánticas que el propio *φαινόμενον* pudiera experimentar en la lengua griega y, sobre todo, más allá de la confusión reinante en el alemán al asemejarse -en el uso filosófico- el fenómeno a la ‘manifestación’<sup>131</sup>, *Ser y tiempo* reservará el término ‘fenómeno’ para el decir positivo y primero de *φαινόμενον*<sup>132</sup>, en cuanto “forma eminente

---

<sup>126</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.27, 38.

<sup>127</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.27.

<sup>128</sup>La etimología misma es, para Heidegger, fenomenológica: una manera de ir a la esencia de las cosas mediante las señas históricas del lenguaje. De hecho, el filósofo implementará cada vez más en los años siguientes a *Ser y tiempo* una fenomenología de tipo etimológica. Se volverá sobre esto más adelante.

<sup>129</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.53.

<sup>130</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.28.

<sup>131</sup>El concepto de *Erscheinung* es, ciertamente, oscuro; puede él referir a un manifestarse en cuanto anunciarse de algo que no se muestra, a un manifestarse en cuanto lo anunciante mismo que se muestra, a un manifestarse como mostrarse (*φαινόμενον*) y a un mero manifestarse en cuanto lo anunciante velante de lo anunciado, de lo que no se muestra. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.29-30.

<sup>132</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.29.

de la comparecencia de algo”<sup>133</sup>. En el caso de *λόγος*, el rastreo etimológico habrá de vérselas con la deformación de sentido provocada, según Heidegger, por la manipulada traducción que la metafísica ejerció sobre el significante griego. Y es que el término fue interpretado como razón, juicio, concepto, definición, fundamento; conceptos que en lo suyo solo encubren la primera y fundamental significación: *decir* (*ἀποφάνσις*), esto es, un hacer-ver mostrativo<sup>134</sup>. Con los concetos de *φαινόμενον* y *λόγος* evidenciados en su auténtico sentido -en cuanto lo auténtico consista, claro está, en las raíces de la historia de la lengua-, Heidegger construirá el concepto preliminar de fenomenología como: “*ἀποφαίνεσθαι*<sup>135</sup> τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”<sup>136</sup>. Queda, no obstante, un paso que dar. Heidegger se pregunta: “¿qué es eso que la fenomenología debe ‘hacer ver’?”<sup>137</sup>. Se trata, en efecto, de encontrar el concepto fenomenológico de fenómeno, aquel que define el ejercicio del hacer-ver del *λόγος*. Pues bien, lo que ha menester de ser mostrado es aquello que, de uno u otro modo, se oculta. Y lo que se oculta, ya se viene intuyendo, no es un ente, sino el ser del ente. El fenómeno fenomenológico *-lo-que-se-muestra-en-sí-mismo-*

---

<sup>133</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.56.

<sup>134</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.32. En cuanto tal, el *λόγος* se halla firmemente conectado a la noción griega de *ἀλήθεια*, de la verdad como desocultar. De este modo, el ‘ser verdadero’ del *λόγος* apunta al descubrir aquello de lo que se habla, y el ‘ser falso’ apunta al encubrir, en cuanto hacer ver algo como lo que no es. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.33.

<sup>135</sup>Pues *λόγος* viene de *λέγειν*, que quiere decir *ἀποφαίνεσθαι*. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.34. Rivera, J. Nota de traducción; en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.462.

<sup>136</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.59.

<sup>137</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.60.

es, en definitiva, el ser del ente, que inmediata y regularmente, no obstante, no se muestra<sup>138</sup>.

El concepto de fenomenología no es sino, en síntesis, el relato detallado -cargado de nueva potencia en virtud del trabajo etimológico- de la mismísima máxima que verbaliza la intención fenomenológica: “¡a la esencia de las cosas mismas!”<sup>139</sup>. (Este *ir fenomenológico* a la esencia de las cosas mismas remite al *ir destructivo* a las experiencias históricas, toda vez que la esencia es ya en Heidegger histórica-aconteciente<sup>140</sup>). La máxima guía y, antes aún, motiva *Ser y tiempo*. Sucede, sin embargo, que no resulta descabellado acusar a semejante consigna de llana obviedad<sup>141</sup>. De hecho, todo sensato intento del pensar -por diversos que puedan ser los métodos y objetos- parece dirigirse siempre al meollo de su asunto, sitúese este meollo donde sea: ya en lo presente, en lo aparente o en lo ausente. Sin mayor precisión semántico-filosófica, la búsqueda de lo

---

<sup>138</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.35.

<sup>139</sup>Acevedo, J. Introducción a la pregunta por la técnica; en Heidegger, M. *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p.59. En *Ser y tiempo*, la máxima dice: “¡a las cosas mismas!”, ed. cit., p.53. Sin embargo, cuando Heidegger dice aquí ‘cosas’ no está con ello refiriendo a los entes en cuanto materialidades (una cosa perceptible) o en cuanto abstracciones (una cosa cualquiera); ni siquiera está refiriendo al ente solo ópticamente entendido. Por el contrario, la ‘cosa’ -como lugar al que se ha de ir- refiere al ser del ente, a su esencia. Es por este motivo, por la precisión ante eventuales equívocos, que he preferido el modo arriba consignado de la máxima.

<sup>140</sup>El carácter histórico de la esencia es desarrollado por Heidegger en textos posteriores. Véase Heidegger, M. 2005. Hölderlin y la esencia de la poesía; en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Ed. Alianza: España. No obstante, ya en *Ser y tiempo* la esencia es desligada del dominio quiditativo y pensada como expresión de ser. Se volverá sobre este punto más adelante.

<sup>141</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.27-28.

esencial<sup>142</sup> actúa como condición *sine qua non* de cualquier investigación que se precie de seria. ¿Por qué, entonces, explicitar lo evidente? La reivindicación de la máxima obra en *Ser y tiempo* a distintos niveles: en un plano temático, efectúa un guiño crítico a los principios fenomenológicos husserlianos y hermenéuticos diltheianos; en un plano metodológico -no desvinculado del anterior-, deslinda un modo de inquirir límpido, riguroso y sistemático (ciertamente que a su estilo) de actitudes pseudofilosóficas vagas, arbitrarias e injustificadas<sup>143</sup>; y en un plano histórico -que es el que aquí interesa-, patentiza un olvido radical: lo simple, lo elemental, se halla -desde hace más de dos mil años y salvo puntuales luces- perdido, deformado, velado. Lo esencial es lo que ya desde siempre se escapa<sup>144</sup>; resiste al cavilar despreocupado de sí mismo. Desde semejante diagnóstico -el olvido del ser-, vale, entonces, explicitar la obviedad de la máxima. ‘¡A la esencia de las cosas mismas!’ no es una mera proclama; es el compromiso ante una urgencia: *la repetición explícita de la pregunta por el ser*.

En resumen, pues, la inicial admisión del estado aporético respecto al ser, que en tanto tal admisión urde la interpretación de la historia de la filosofía como historia del olvido del ser, y que desde los requerimientos más o menos explícitos de dicho diagnóstico prefigura una actitud fenomenológica-destructiva hacia el ser, configura el *desde dónde*

---

<sup>142</sup>Tal búsqueda es propia incluso de las ciencias ópticas. En *¿Qué es metafísica?* dirá Heidegger: “en las ciencias -y de acuerdo con la idea de cada una- se cumple una aproximación a lo esencial de todas las cosas”. Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?*, ed. cit., p.19.

<sup>143</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.27-28.

<sup>144</sup>Una constante en la obra heideggeriana será, justamente, la afirmación del carácter huidizo de la esencia. Más de veinte años después de *Ser y tiempo*, Heidegger escribirá aún: “todo lo esencial [...] se mantiene velado por todas partes y desde hace mucho tiempo”. Heidegger, M. *La pregunta por la técnica*, ed. cit., p.85.

de la relación hombre-ser en *Ser y tiempo*, en cuanto detona en necesidad -cual no saber<sup>145</sup> sobre algo- la pregunta por el ser.

## II. La performance del preguntar: del ser-preontológico a la ontología contrametafísica

¿Cómo se vinculan -por medio de qué elemento u operación particular- hombre y ser en *Ser y tiempo*? La experiencia de la falta de un concepto no óptico del ser -aunque, en estricto rigor, no cabría ya hablar aquí de concepto<sup>146</sup>-, de una comprensión lo más expresa posible del ser sólo como ser, desencadena, en Heidegger, el deber<sup>147</sup> de elaborar la pregunta por tal ser. El filósofo insistirá constantemente, así, en el rol ‘metódico-crítico’ que la pregunta cumple como proyecto aproximativo al ser; esto, sin embargo, no a razón de posibles rendimientos gnoseológicos (tributarios de la esquemática cognoscitiva sujeto/objeto), sino por constituir ella -la pregunta- una *actuación* fundamental del pensar, es decir, un modo privilegiado de ejercer la filosofía -por ser, quizás, el único que se abre paso<sup>148</sup>- en cuanto afronte a la aporía del ser. Solo el movimiento del preguntar asume,

---

<sup>145</sup>Rivera, J. y Stuvén, M. *Comentario a Ser y tiempo*, ed. cit., p.18.

<sup>146</sup>La noción de ‘concepto’ involucra la fijación de un contenido preciso. El ser, por su parte, lo abarca todo y se abre en múltiples direcciones. Rivera, J. y Stuvén, M. *Comentario a Ser y tiempo*, ed. cit., p.33, 34. También dirá Heidegger: “El ‘ser’ no constituye la región suprema del ente en tanto que éste se articula conceptualmente según género y especie”. Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.28.

<sup>147</sup>Muy pronto en *Ser y tiempo* declara Heidegger: “La pregunta por el sentido del ser *debe* ser planteada”, ed. cit., p.30. Destacado propio.

<sup>148</sup>En los *Prolegómenos* (1925), recordando la primera apertura de la pregunta por el ser en Parménides, Heidegger precisará la identificación que tal pensar realiza entre ser y preguntar: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. «El ser es lo mismo que el percibir [oír,

justamente, la narrativa profunda de la máxima, aquella que advierte la ineludible oscuridad ontológica de las categorías -en principio- más básicas y de suyo comprensibles del comportamiento teórico-práctico occidental. La pregunta halla aquí, pues, su origen y exigibilidad. Ella se erige, ante todo, como una *performance*<sup>149</sup>, esto es, como un modo óntico-ontológico de ser y hacer que sólo en cuanto tal asienta un modo de conocer, constituyendo al propio tiempo -como ya se verá- la *operación* vinculante expresa entre hombre y ser.

Ahora bien, el ser -su esencia<sup>150</sup>- será inquirido en *Ser y tiempo* bajo la forma de un preguntar por su sentido. La expresión ‘sentido’ refiere aquí a lo mentado, a lo significado<sup>151</sup> tanto por la palabra ‘*ser*’ como por el *ser*, lisa y llanamente aludido. De ahí que Heidegger parafrasee también la pregunta al modo de “¿qué quiere decir [*heißt*] ‘ser’?”<sup>152</sup> o ¿qué significa [*bedeutet*] ser?<sup>153</sup>. El sentido, empero -y esto ya se intuye desde lo que se viene diciendo-, no se reduce al significado demarcado por la razón teórica;

---

enterarse, interrogar] lo ente en su ser»”. Heidegger, M. 2006. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza, p.186.

<sup>149</sup>En el *Seminario de Le Thor* (1969), Heidegger esboza muy de pasada una crítica a la noción de *performance* en tanto la entiende como estructura de la subjetividad. Heidegger, M. *Seminario de Le Thor*; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p.197. No es ese en absoluto el sentido en que aquí es utilizada.

<sup>150</sup>En 1953 sugerirá Heidegger que, quizás, sea el ser *la* esencia: “si meditamos más pensativamente que hasta ahora lo que *propiamente*, y quizás *únicamente*, dura...”. Heidegger, M. *La pregunta por la técnica*, ed. cit., p.91. Destacado propio. De ahí que “alcanzar la esencia de algo -o moverse en su cercanía- [consista en] ver su relación con el ser, aquello que determina a todo ente como ente”. Acevedo, J. “Introducción a la pregunta por la técnica”, ed. cit., p.60.

<sup>151</sup>Rivera, J. y Stuvén, M. *Comentario a Ser y tiempo*, ed. cit., p.19, 20.

<sup>152</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.52.

<sup>153</sup>Heidegger, M. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA 3. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.223.

antes bien, el sentido ha de indicar una comprensión<sup>154</sup> anclada a la experiencia<sup>155</sup>, anterior -esta última- a cualquier división metafísica entre teoría y praxis<sup>156</sup>.

El ser, como aquello por lo que se pregunta, es considerado en cuanto tal o, si se quiere, en general (*überhaupt*), a precisión de una salvedad: el ser, se ha observado, no es un género del ente; de serlo, él mismo pasaría a revestir la figura de un ente. Por consiguiente, y como una nota del *Hüttenexemplar* lo clarifica, reparar en el ser en general no quiere decir en “el ser *para* el ente en general [*im allgemeinen*]”<sup>157</sup>; al contrario, *überhaupt* (en general) se vincula a *καθόλου* (universal), en el modo de “*en el total de [im Ganzen]: ser del ente*”<sup>158</sup>. Lo que Heidegger busca remarcar es que la pregunta por el ser debe elaborarse desde y en el ámbito de la diferencia ontológica: del ser que, incumbiendo -ciertamente- siempre a un ente, yace más allá de todo ente<sup>159</sup>.

---

<sup>154</sup>En la sesión del 2 de septiembre del *Seminario de Le Thor* (1969), reflexionado sobre la pregunta por el ser en el contexto de *Ser y tiempo*, dice Heidegger: “¿Qué quiere decir *Sinn von Sein* (sentido del ser)? Eso se comprende a partir del dominio de proyecto (*Entwurfsbereich*) que despliega la comprensión del ser (*Seinsverständnis*). Comprensión, *Verständnis*, debe ser entendida, a su vez, en el sentido primero de *Vorstehen*: estar de pie delante, estar a nivel con, ser de la talla para sostener eso ante lo cual se está. *Sinn* se comprende a partir de *Entwurf*, que se explica por *Verstehen*”. Heidegger, M. *Seminario de Le Thor*; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p.196. Se volverá sobre el comprender más adelante.

<sup>155</sup>Dice Rivera: “Sentido es algo que se ‘siente’; sentido no lo hay fuera de la experiencia humana. Ya en latín, la palabra *sensus*, que puede significar [...] el contenido de una idea o el significado de una frase, expresa también, no sólo la facultad de sentir y la percepción sensible misma, sino -además- el sentimiento o sensibilidad moral, el pensamiento, la opinión e incluso la propia inteligencia”. Rivera, J. 2001. *Heidegger y Zubiri*. Santiago, Universitaria / Universidad Católica, p.15.

<sup>156</sup>Sobre la noción griega de teoría *como* praxis, véase Heidegger, M. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, ed. cit., p.109-110.

<sup>157</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.62. Destacado propio.

<sup>158</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.62. Solo el primer destacado es propio.

<sup>159</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.38.

Se avizoran, sin embargo, problemas lexicales y gramaticales en la formulación de la pregunta por el ser. En efecto, cabe discutir cuál sea el adverbio interrogativo más acorde al ser en cuanto ser y no ente. Si se recuerda el enunciado aristotélico que tanto impacto causó en el joven Heidegger, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (el ente, en lo que respecta a su ser, se manifiesta de múltiples maneras), y las categorías que desde aquí desarrolla el griego, el qué, cuál, cuánto, dónde, cuándo<sup>160</sup>, el acercamiento al ser puede efectuarse por distintas vías inquisitivas. En el afán, no obstante, de hallar una unidad para tal diversidad de manifestaciones, Heidegger preguntará τί τὸ ὄν: *qué es el ente/qué es el ser*<sup>161</sup>. Aun cuando el adverbio *qué* ya presenta complejidad dada su reputación metafísica como intento de captura de la *quidditas* de un ente, la dificultad mayor radica en la sintaxis de la oración ‘¿qué es el ser?’, pues si el ser *es* algo, sea lo que sea que fuere, sería él un ente (*lo que es*). El modo de soportar tal problemática supone afirmar -como el propio Heidegger sugiere en *¿Qué es metafísica?* a propósito de la pregunta por la nada<sup>162</sup>- una cierta imposibilidad formal de la pregunta, mas solo en vistas a no ser despistados por ella<sup>163</sup>. Y es que si bien es cierto que la pregunta por el ser parece convertir al ser mismo en su contrario<sup>164</sup>, esto es, en el ente, de modo tal que “la pregunta se priva a sí misma de su propio objeto”<sup>165</sup>, al punto de que cualquier respuesta sea imposible en la medida que

---

<sup>160</sup>Aristóteles. 2003. *Metafísica*. Madrid, Gredos, 1026a.

<sup>161</sup>En la pregunta por el ente se halla más originariamente la pregunta por el ser. Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., p.223.

<sup>162</sup>Aplico aquí el mismo análisis teniendo en cuenta la tesis heideggeriana que dice: “Ser: Nada: Mismo”. Heidegger, M. Seminario de Le Thor, ed. cit., p.215.

<sup>163</sup>Heidegger, M. Was ist Metaphysik?; en *Wegmarken*, ed. cit., p.108.

<sup>164</sup>Heidegger, M. Was ist Metaphysik?, ed. cit., p.107.

<sup>165</sup>Heidegger, M. ¿Qué es metafísica?, ed. cit., p.23.

asuma que el ser *es* algo, también es cierto, empero, que dicha situación solo es factible si se supone a la lógica -en el sentido general del término- como la rectora del entendimiento; por ello, desistir sin más a la cuestionabilidad total del ser significaría, para Heidegger, caer bajo el dominio de la subjetividad, de la certeza del *ego cogito*<sup>166</sup>.

Estas precisiones sobre la pregunta -la noción de ‘sentido’, de ‘ser’ y la constitución gramatical- develan ya que lo puesto en juego por Heidegger en *Ser y tiempo* no es tanto una pregunta -al modo de un problema verificativo-, como un preguntar -al modo de una performance pensante de la existencia-<sup>167</sup>. Y es que no se tratará solo de acertar una respuesta (quizás ni siquiera se trate de ello), sino de elaborar de modo explícito y suficiente el propio planteamiento de la pregunta<sup>168</sup>. Preguntar por el ser querrá decir, así: desplegar positiva y hacientemente *esa* pregunta, repetirla de un modo

---

<sup>166</sup>Heidegger, M. Was ist Metaphysik?, ed. cit., p.107, 108.

<sup>167</sup>No puede sino recordarse a este respecto la distinción efectuada por Gabriel Marcel entre ‘problema del ser’ y ‘misterio del ser’. Dice el francés: “El problema es algo que se encuentra, que obstaculiza el camino. Se halla enteramente ante mí. Al contrario, el misterio es algo en lo que me encuentro comprometido, cuya esencia consiste, por consiguiente, en no estar enteramente ante mí. Es como si en esta zona la distinción entre lo *en mí* y lo *ante mí* perdiera su significación”. Marcel, G. 2003. *Ser y tener*. Madrid, Caparrós, p.93. El propio Heidegger desarrollará más tarde -en *Serenidad* (1955)- una noción de misterio referida a la esencia o sentido del mundo técnico, como aquello que se muestra y que también escapa. Heidegger, M. 1960. *Gelassenheit*. Pfullingen, Neske, p.25-26. Verdad es que ya previamente en *Carta sobre el humanismo* (1946), decía el filósofo: “Lo único que pretende conseguir el pensar que intenta expresarse por vez primera en *Ser y tiempo* es algo simple. Y como algo simple, el ser permanece lleno de misterio: la simple proximidad de un reinar que no resulta apremiante”. Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., p.42. Que el ser se presente ante todo como un misterio no implica, como ya se evidenciará, que carezca su estudio de sistematicidad. En los *Prolegómenos* (1925) apunta Heidegger: “Que hay que *plantear* la cuestión significa que hay que *suscitarla en cuanto cuestión de la investigación*. Se plantea con vistas a un trabajo de investigación”. Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit., p.179-180.

<sup>168</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.4.

históricamente originario, abrirla a una comprensión temática de sí misma y demorarla en sus requerimientos. Aquí descansa, precisamente, el gesto contrametafísico de la obra: el *diferenciante* reconocimiento de las exigencias fenomenológico-hermenéuticas que una pregunta tal, en cuanto pregunta, impone, y el intento de en ellas mantenerse. Esta actitud contrametafísica no implica, eso sí, una deslegitimación y supresión de la filosofía; bien al contrario, entraña un reconocimiento de lo en ella determinante (pero no patente: el olvido de la diferencia), a fin de bosquejar -como se verá- una ontología fundamental, ya no metafísicamente subordinada. La ontología contrametafísica es el intento, pues, por acceder preguntando al ser en cuanto tal, poniendo coto -en tanto se pregunta- a las falsificaciones metafísicas del ser<sup>169</sup>.

En lo específico, que el preguntar consista en un despliegue haciende viene señalado por el uso del verbo *stellen* (poner, establecer, erigir) para referir la acción que

---

<sup>169</sup>En *Introducción a «¿Qué es metafísica?»* (1949) Heidegger dirá lo siguiente (aplicable todavía al contexto de *Ser y tiempo*): “En la medida en que un pensar emprende el camino que lleva a experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar en la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente, en esa medida, el pensar ha abandonado hasta cierto punto la metafísica”. Heidegger, M. *Introducción a «¿Qué es metafísica?»*, ed. cit., p.70. Más adelante en el mismo texto, el filósofo apuntará que, en cuanto el pensar se dirige al ser como tal, la metafísica le es ya insuficiente, lo cual no implica pensar *contra* ella. Heidegger entiende aquí el *contra* como una operación que desecharía o marginaría la metafísica; el pensar del ser busca, al contrario, el fundamento de la metafísica y, en tanto pensar que piensa el ser, asienta su superación; *Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*, ed. cit., p.367. Señalará, de hecho, que: “El pensar ensayado en *Ser y tiempo* (1927) se encaminaba [recuérdese la crítica a *Ser y tiempo*] a la preparación de una superación de la metafísica así entendida”, ed. cit., p.71. Ante esto, preciso es tener presente que arriba he sostenido la misma convicción: la pregunta por el ser no anula la metafísica, pero sí intenta superarla. La diferencia es que esta convicción la significo con la rúbrica de *contrametafísica*, expresión que -por el momento- me parece la más adecuada, pues veo en el *contra* una confrontación más que una anulación.

compete ante la pregunta; no es ella, en efecto, una sentencia que se enuncia, sino una tarea meditativa que se hace, que se pone en obra y ejecuta<sup>170</sup>. Por su parte, que la pregunta se presente como una repetición histórica implica que ella ha de ser dicha de nuevo, mas de un modo nunca antes dicho. Repetir ha de ser comprendido como re-tomar (*wiederholen* como *wieder-holen*), en este caso, aquello emprendido por los griegos, en un ejercicio -dado el paso de la metafísica- aún más originario y difícil<sup>171</sup>. Repetir es, pues, reactivar radicalmente una pregunta largo tiempo enmudecida<sup>172</sup>. Por otro lado, que la pregunta estribe en una apertura comprensiva de sí misma significa que, en virtud de su olvido -pero, al mismo tiempo y, sobre todo, en virtud de su posición como *la* pregunta de la filosofía, de la ontología fenomenológica universal<sup>173</sup>- ella ha de ser posicionada, por parte de quien pregunta, en toda su problematicidad e impacto. De ahí que Heidegger reclame la necesidad de “despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta”<sup>174</sup>, es decir, para su importancia y urgencia<sup>175</sup>, en cuanto la situación actual del pensar carece de cualquier estado aporético con respecto al ser. Por último, que la pregunta

---

<sup>170</sup>Rivera, J. y Stuvén, M. *Comentario a Ser y tiempo*, ed. cit., p.40.

<sup>171</sup>Rivera, J. y Stuvén, M. *Comentario a Ser y tiempo*, ed. cit., p.19-20. Además, en el apéndice a *Meditación* (1938/39), titulado *Una ojeada retrospectiva al camino* (1937/38), apuntará Heidegger que *Ser y tiempo* surgió como un intento: “de hacer visible la pregunta por el ser en la figura que conduce más allá de todo planteamiento vigente y sin embargo al mismo tiempo reconduce a la confrontación con los griegos y la filosofía occidental”. Heidegger, M. *Meditación*, ed. cit., p.344-345.

<sup>172</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.2. Más tarde, en el cuadernillo *Señas x reflexiones (II) e indicaciones* dirá Heidegger que la pregunta por el ser “desde Platón hasta Hegel deja de ser una pregunta, y lo que haya de venir después ya no cuenta en modo alguno”, ed. cit., p.25.

<sup>173</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.38.

<sup>174</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.25.

<sup>175</sup>Rivera, J. y Stuvén, M. *Comentario a Ser y tiempo*, ed. cit., p.20.

se comporte como una demora requerida quiere decir que su elaboración exige una serie de etapas previas y posturas filosóficas que -y esto es fundamental para la tarea de *Ser y tiempo*<sup>176</sup>- solo en su cumplimiento posibilitan un preguntar expreso y sistemático por el ser en cuanto tal.

Ahora, el paso que determina y decide de una vez para siempre *la* tarea de preguntar por el sentido del ser, y que como tal impulsa todo lo hasta aquí dicho, se encuentra explicitado en el segundo párrafo de la obra. Heidegger expone aquí los momentos estructurales de la pregunta por el ser, en aras de lograr la transparencia de la propia pregunta<sup>177</sup>. En general, sostendrá el filósofo, el preguntar es un buscar que, en cuanto tal, se encuentra previamente orientado -de un modo o de otro- por aquello que busca<sup>178</sup>. A él pertenecen lo puesto en cuestión, lo preguntado y lo interrogado<sup>179</sup>. En el caso radical y particularísimo de la pregunta por el sentido del ser, se tiene que: lo puesto en cuestión (la ‘cosa’ sobre la que algo se pregunta) es el ser mismo, lo preguntado (la cuestión particular a que la pregunta tiende) es el sentido del ser y lo interrogado (a quién

---

<sup>176</sup>O, como se ha hecho ver en la introducción, para su fracaso.

<sup>177</sup>En los *Prolegómenos* (1925), Heidegger expresa la exigencia de transparencia como si en ella se jugara la pregunta toda. Dice ahí: “el inicio de estas indagaciones es inequívoco, pues, una de dos: o planteamos la cuestión acerca del ser de lo ente, o la dejamos sin plantear, y que la respuesta quede en las sombras. Ahora bien, si se prescinde de plantear la cuestión, entonces renuncia uno al derecho a decir jamás algo conceptual o científico acerca del ser y de lo ente en cuanto ente. Si, por el contrario, se va a plantear la cuestión, entonces aquí hay cuando menos un pacto, que hay que elaborar la cuestión de modo que sea diáfana”, ed. cit., p.184. *Ser y tiempo* es la apuesta por la transparencia de la pregunta.

<sup>178</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.5.

<sup>179</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.5.

se pregunta) es el ente, en el entendido, claro está, que el ser -lo puesto en cuestión- es siempre ser del ente<sup>180</sup>. En este marco, la elaboración de la pregunta por el ser exige:

La explicación del modo de dirigir la vista hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente.<sup>181</sup>

Dirigir la vista, comprender, elegir y acceder son comportamientos propios del preguntar y, en cuanto el preguntar es el comportamiento del ente que pregunta<sup>182</sup>, tales actos son además modos de ser de este ente, del ente que detenta la posibilidad de ser de preguntar por el ser, y que será llamado por Heidegger *Dasein*<sup>183</sup>. En consecuencia, “el planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser *exige* la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser”<sup>184</sup>. La pregunta por el ser reclama, así, metodológica y fundamentalmente, atender primero -mas como momento mismo de la elaboración de la pregunta- al *Dasein*<sup>185</sup>.

---

<sup>180</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.6. También, Rivera, J. y Stuvén, M. *Comentario a Ser y tiempo*, ed. cit., p.42-43.

<sup>181</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.32.

<sup>182</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.7, 5. Es revelador notar cómo a lo largo de todo el párrafo 17 de los *Prolegómenos* (1925), titulado justamente *El nexo entre la cuestión del ser y el ente que pregunta (Dasein)*, Heidegger entenderá al *Dasein* como el preguntar mismo en tanto ente. Heidegger, M. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.198-202.

<sup>183</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.7. La expresión técnica *Dasein* ya había sido por Heidegger introducida en su obra, por ejemplo, en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1922), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923) y *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925).

<sup>184</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.32. Destacado propio.

<sup>185</sup>Esclarecer el paso desde la pregunta por el ser al *Dasein* es fundamental, toda vez que -para Heidegger- no es en absoluto evidente de suyo. En los *Prolegómenos* (1925) dirá: “el preguntar es ese ente que se da expresamente con la cuestión, pero al mismo tiempo

El *Dasein* no es, pues, nada extraño; de hecho, él es el ente que somos en cada caso nosotros mismos<sup>186</sup>, los hombres. Al respecto, dos indicaciones. En primer lugar, ha de cuidarse no asimilar el *Dasein* con el yo, el sujeto, el alma, el espíritu, con la razón, la conciencia, la persona o la vida de la elucubración metafísica<sup>187</sup>. Tales conceptos -con sus correspondientes decisiones sobre la verdad y el mundo- no solo esencian de modo distinto al *Dasein* (aun cuando parezcan apuntar a la misma referencia), sino que además posan sobre él un velo de distorsión. En segundo lugar, ha de advertirse que, pese a lo dicho, *Dasein* y hombre no son lo mismo<sup>188</sup>. Con el término *Dasein*, Heidegger apunta -como se verá- al plexo ontológico del hombre, a su existir; *Dasein* es, si se quiere, el ser del hombre<sup>189</sup>, a condición, eso sí, de no asumir sin más la definición del hombre, proyectada por la antropología tradicional, como ζῷον λόγον ἔχον en cuanto *animal rationale*, definición que comporta la figura del ser del hombre como un mero estar-ahí delante<sup>190</sup>. Al fin y al cabo, aparejado al olvido de la pregunta por el ser, la metafísica también olvida preguntar por el ser del ente que pregunta por el ser<sup>191</sup>.

---

se da también de tal modo que de primeras y sobre todo justo se pasa por alto en el acto del preguntar”, ed. cit., p.186.

<sup>186</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.7.

<sup>187</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.22, 46.

<sup>188</sup>Cuando en este trabajo hablo de la relación *hombre-ser*, asumo de entrada estas precisiones.

<sup>189</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.25.

<sup>190</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.48. Sobre la crítica a las nociones tradicionales de ‘hombre’, incluida la visión cristiana, véase Heidegger, M. 2000. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza, específicamente el capítulo “La idea de facticidad y el concepto de ‘hombre’”.

<sup>191</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.49.

El *Dasein*, además, no es un ente cualquiera, sino el único al que “*le va en su ser este mismo ser*”<sup>192</sup>. De ahí que algo así como el sentido del ser se halle continuamente al alcance del *Dasein*, aunque únicamente de modo inexpreso. Y es que el *Dasein* posee esencial e irrevocablemente una comprensión mediana y vaga del ser<sup>193</sup>, en la cual ya desde siempre se mueve y comporta, dice y piensa. Este ente ignora las posibilidades y el significado explícito del ser; su comprensión, no obstante, por más desatendida, indeterminada y cargada de tradición que sea, es un *factum* y un fenómeno positivo<sup>194</sup>. A propósito de ella no pueden sino recordarse -como el propio Heidegger lo hace<sup>195</sup>- las palabras de Agustín sobre el tiempo: “¿qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”<sup>196</sup>.

El *Dasein*, pues, destaca entre los entes; él se caracteriza ónticamente por ser-preontológico<sup>197</sup>, esto es, por comprender su ser, el ser de otros entes y, ante todo, el ser en cuanto tal de un modo medio y vago, sin necesidad de inscribir ninguna ontología temática<sup>198</sup> (el ser puede comprenderse sin conceptualizarse<sup>199</sup>). Dirá Heidegger: “es propio de este ente el que con y por su ser este se encuentre abierto para él mismo”<sup>200</sup>. El

---

<sup>192</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.37.

<sup>193</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.5.

<sup>194</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.5. En los *Prolegómenos* (1925), Heidegger hablará de un “*entenderse previo [del ser] enteramente indeterminado*, con una indeterminación, no obstante, cuyo carácter de indeterminación es algo que se puede captar y concebir fenomenológicamente”, ed. cit., p.180.

<sup>195</sup>Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. cit., p.325.

<sup>196</sup>Hipona, A. de. 1979. *Las confesiones*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, p.478.

<sup>197</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.12.

<sup>198</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.12.

<sup>199</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.183.

<sup>200</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.37.

*Dasein* entea, así, como comprensión del ser. Habida cuenta de esta comprensión preontológica -de la cual puede surgir una visualización del ser y, eventualmente, la pregunta por el sentido del ser<sup>201</sup>-, el *Dasein* se sostiene en una primacía óptica-ontológica frente a todo lo siendo. Él constituye -por comprender medianamente el ser de los entes que no son *Dasein*- la condición de posibilidad de las ontologías y, consiguientemente, de las mismas ciencias ópticas<sup>202</sup>. En virtud de esta múltiple primacía, anclada en la comprensión pre-teórica del ser, el *Dasein* se sitúa como el ente que debe ser primaria y prioritariamente interrogado en *Ser y tiempo*<sup>203</sup>.

La pregunta por el ser no sólo obliga, entonces, a develar previamente al *Dasein* en cuanto ente que propiamente pregunta por el ser, sino que además se dirige a él como el ente ejemplar a interrogar<sup>204</sup>. Contra cualquier pretensión de concebir el carácter

---

<sup>201</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.8, 5.

<sup>202</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.13, 11.

<sup>203</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.14.

<sup>204</sup>En los *Seminarios de Zollikon* (1965), Heidegger expondrá el paso metódico desde la pregunta por el ser a la pregunta por el *Dasein* de un modo distinto, aunque complementario. Señala ahí el filósofo que, en la búsqueda de un hilo conductor para la pregunta, su pensar se dirigió al entendimiento griego del ser. Notó que en Grecia el ser era concebido como presencia (*Anwesenheit*), inmiscuyéndose el fenómeno del tiempo en la determinación del ser. El paso siguiente fue preguntar por la relación entre el hombre y el tiempo. Heidegger, M. 1994. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.155-156. Así, concluirá, “por este camino la discusión de la pregunta por el ser se prepara mediante una interpretación del *Dasein* humano sobre la temporalidad que le es propia. La pregunta surgida necesariamente de esta forma, quién o qué o cómo es el ser humano, es tratada en *Ser y tiempo* exclusiva y constantemente con respecto a la pregunta por el sentido del ser. Con esto ya está decidido que la pregunta por el ser humano en *Ser y tiempo* no es planteada en forma de una antropología filosófica que pregunta: ¿qué es el ser humano en sí y para sí? La pregunta por el ser humano conduce en *Ser y tiempo* a la analítica del *Dasein*”. Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon*, ed. cit., p.175-176.

sobresaliente del *Dasein* en perspectiva subjetivista o dentro de los parámetros de la lógica metafísica, Heidegger aclarará -si bien en notas al *Hüttenexemplar*<sup>205</sup>- que no se trata de leer en el *Dasein* el sentido del ser o de abstraer desde él una representación del ser; antes bien, y por el contrario, el *Dasein* es el ente desde el cual inicia la apertura del ser por morar en él, justamente, la comprensión del ser<sup>206</sup>.

En definitiva, la pregunta por el ser -la *performance* del preguntar en su gestualidad contrametafísica- expresa el *cómo* de la relación hombre-ser en *Ser y tiempo*, la explícita operación vinculante entre el ente privilegiado y el ser. Ahora bien, considerando que la pregunta no es sino la radicalización de una tendencia de ser del *Dasein*<sup>207</sup>, de su comprensión mediana del ser, la relación entre el hombre y el ser, en cuanto atravesada por la pregunta, solo es ontológica *porque* antes es preontológica. Dicho de otro modo: el preguntar -entendido como el más complejo vínculo referencial retrospectivo (del ser al *Dasein*) y anticipativo (del *Dasein* al ser)<sup>208</sup>- descubre la previa intimidad única entre el ser y *lo que es* comprendiendo el ser. El ser, es cierto, se vincula con todo ente en cuanto el ente es. Recuérdese que ser es siempre ser de un ente. No obstante, solo con el ente que posee el modo de ser del *Dasein* y que, por tanto, se halla determinado por la comprensión del ser, puede el vínculo revestir la forma de una relación susceptible de ser abierta: la pregunta. De ahí que Heidegger pueda decir -sin pecar de exageración- que “el ser solo

---

<sup>205</sup>Como se aludió en la introducción, Heidegger criticará más tarde el tipo de exposición que en *Ser y tiempo* realizó sobre el *Dasein*. Véase Heidegger, M. 2015. *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*. Madrid, Trotta. No es de extrañar, pues, encontrar estas aclaraciones en notas posteriores a la publicación de la obra.

<sup>206</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.439, 7.

<sup>207</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.15.

<sup>208</sup> Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.8.

‘es’ en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser”<sup>209</sup>.

### III. Sentido de la relación entre *Dasein* y *Sein*: existencia, *Da*, verdad

¿Cuál es el sentido de la relación hombre-ser en *Ser y tiempo*? La exploración del acto de preguntar (como modo de ser que sólo luego deviene modo de conocer) ha mostrado la mutua dependencia originaria entre el hombre (léase siempre en tanto *Dasein*) y el ser como tal. En efecto, la dependencia metódica -que la correcta elaboración de la pregunta por el sentido del ser requiera previamente una mostración del ente que es el *Dasein*- se funda en una anterior dependencia ontológica, mediada por la comprensión: no hay *Dasein* sin ser, y no ‘hay’<sup>210</sup> ser sin *Dasein*. Desde esta convicción, la exposición del *Dasein* -tarea que es abordada en las dos secciones publicadas de la primera parte de *Ser y tiempo*- no obrará al estilo de una mera enumeración de propiedades, sino bajo la forma de una *analítica existencial* del ente comprensor en sus modos de ser posibles<sup>211</sup>. Dicha analítica, como *ontología fundamental* (por encargarse del ser del ente óntico-ontológicamente privilegiado), y en cuanto enmarcada y dependiente de la elaboración de la pregunta por el ser<sup>212</sup>, se dirige a fenómenos que -en la línea de lectura que aquí se viene ensayando- posibilitan la posibilidad de preguntar y que, por tanto, constituyen el fondo

---

<sup>209</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.208. También Rivera: “el ser ‘serea’ (*sit venia verbo*) en y para el *Dasein* y tan sólo para él. ‘Eso’ que llamamos *ser* sólo lo ‘hay’ en semejante ‘serear’ del ser para el *Dasein*”. Rivera, J. *Heidegger y Zubiri*, ed. cit., p.16.

<sup>210</sup>Lo que en este apartado sigue puede muy bien entenderse como un esclarecimiento del sentido de ese ‘hay’.

<sup>211</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.42.

<sup>212</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.13, 14.

mismo y el sentido de la relación hombre-ser. La analítica se aboca, así, a desentrañar el soporte del *entre* de *Dasein* y ser<sup>213</sup>.

Heidegger trazará el carácter de la analítica fijando de entrada dos consideraciones fundamentales sobre el *Dasein*, entendiendo fenomenológicamente que el modo de tratamiento responde a la ‘cosa’ misma, y no al revés. Así, y en primera instancia, el filósofo establecerá -como punto arquimédico de su ontología<sup>214</sup>- que la esencia del *Dasein* radica en su existencia<sup>215</sup>. No obstante, ni esencia es aquí *essentia*, ni existencia es *existentia*. Pues esencia, por un lado, no refiere en el pensar heideggeriano a ningún fondo sustancial, naturaleza o contenido quiditativo del ente -significaciones corrientes del término en la historia de la metafísica-. De ahí que el filósofo suela usar la expresión ‘esencia’ entre comillas y apuntando: “en la medida en que se puede siquiera hablar

---

<sup>213</sup>De ahí que Heidegger señale en los *Prolegómenos* (1925) -refiriéndose a la labor de la analítica- que el *Dasein* “se elaborará de modo tanto más puro y exclusivo cuanto más originariamente se lo experimente, cuanto más adecuadamente se lo caracterice en términos conceptuales, cuanto más *verdadera y propia* se logre que sea la *relación-de-ser* con él y el modo como se la conciba”, ed. cit., p.185. Destacado propio.

<sup>214</sup>Así como Volpi considera la subjetividad constituyente como el punto arquimédico de la teoría del conocimiento en Husserl, pienso la esencia existencial del *Dasein* como punto arquimédico de la ontología en Heidegger. Es importante precisar, a este respecto, la doble vía por medio de la cual Heidegger construye -según Volpi- el concepto de *Dasein* en su peculiar modo de ser. Por un lado, una crítica a la fijación husserliana del ente constituyente bajo la forma de subjetividad trascendental, conciencia y yo; crítica que se asienta no sólo en la falta de una exposición acabada del modo de ser de tal ente por parte de Husserl, sino que también en la marcada tendencia teórica y racionalista de la determinación del fenomenólogo. Por otro lado, vinculado ciertamente a lo anterior, una recuperación productiva -crítica de Lutero mediante- de intuiciones, conceptos y categorías aristotélicas, en la creencia de que la aprehensión auténtica de la vida humana se juega en los momentos previos a la irrupción de la teoría. Volpi, F. 2012. *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires, FCE, p.91-93.

<sup>215</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.42.

así”<sup>216</sup>. Y es que la idea de esencia en *Ser y tiempo* prefigura ya el entendimiento más tardío<sup>217</sup> del sustantivo en sentido verbal, no señalando un qué, sino -en el caso del *Dasein*- ser: “todo ser-tal [*essentia*, qué] de este ente es primariamente ser”<sup>218</sup>. No es antojadizo, justamente, que la pregunta por el *Dasein* obre en Heidegger como un *quién* y no como un *qué*.

El concepto de existencia, por otro lado, detenta aquí una carga semántica particular, adquirida solo en virtud de adecuaciones terminológicas a la lengua y la tradición. En efecto, en el alemán clásico, la palabra *Dasein* designaba la existencia en el modo usual de *existentia*<sup>219</sup>, esto es, “el acto de la esencia de cualquier cosa”<sup>220</sup>. Heidegger operará, no obstante, un vuelco, asignándole ahora la referencia de *existentia* al término interpretativo *Vorhandensein* (estar-ahí)<sup>221</sup>. Así entonces, la esencia del *Dasein* -*Dasein* no ya en cuanto *existentia*, sino en cuanto ente comprensor del ser- residirá en su

---

<sup>216</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.69.

<sup>217</sup>Su formulación más conocida, en *La esencia del habla* (1957), dice: “Oímos «esencia» como verbo; *wesend*, «esenciante», en el sentido de presente y ausente (*Wesend wie anwesend und abwesend*). «Esencia» significa perdurar, permanecer. Con todo, la expresión *es west*, es «esenciante», dice más que sólo: esto perdura y permanece. *Es west* quiere decir: esto «esencia» en presencia (*es west an*) y perdurando nos concierne, nos encamina y nos de-manda. La esencia entendida de este modo nombra lo que perdura (*das Währende*), lo que viene hacia nosotros y en todo nos concierne porque en-camina”. Heidegger, M. 1990. *La esencia del habla*; en *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, p.180.

<sup>218</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.70. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.42. Dirá Rivera: “El hombre no es que sea tal o cual ‘cosa’, sino que el hombre es ‘lo que’ es”. Rivera, J. *Heidegger y Zubiri*, ed. cit., p.17.

<sup>219</sup>Rivera, J. Nota de traducción; en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.456, 464-465.

<sup>220</sup>Rivera, J. y Stuvén, M. 2010. *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. 2 Primera Sección*. Santiago, Universidad Católica, p.20

<sup>221</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.42.

existencia en el nuevo modo de ex-sistencia (*Existenz*)<sup>222</sup>. Esta existencia propia del *Dasein* ha de ser entendida bajo la forma de un estar fuera de sí mismo<sup>223</sup>, anunciándose su inherente vínculo al mundo y precaviendo contra lecturas de tipo subjetivista. Como su esencia, la ex-sistencia constituye, pues, el ser del *Dasein*<sup>224</sup>, al punto que él “se comprende siempre a sí mismo desde su existencia”<sup>225</sup> (valdría decir: comprensión del ser desde el ser). *Ser y tiempo* buscará sostener constantemente esta delimitación óntico-ontológica entre el ente que existe y la forma de ser de lo *Vorhandenheit*<sup>226</sup>, en el convencimiento de que la metafísica -en su olvido del ser- confunde el estar-ahí y el ser del hombre, ocultando de este modo la verdadera -aunque velada- esencia del *Dasein*<sup>227</sup>.

En segunda instancia, pero en extrema sintonía con el carácter existencial del *Dasein*, Heidegger reconocerá en este ente la condición de *ser-cada-vez-mío*. En sus palabras: “el ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío”<sup>228</sup>. Esto que suena a perogrullada configura en verdad la relación de correspondencia<sup>229</sup> más

---

<sup>222</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.42.

<sup>223</sup>Rivera, J. Nota de traducción; en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.458.

<sup>224</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.42.

<sup>225</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.37.

<sup>226</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.42.

<sup>227</sup>Rivera, J. Nota de traducción; en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.465, 466.

<sup>228</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.70. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.42.

<sup>229</sup>Más tarde esta relación será examinada en profundidad, en el marco del pensamiento post *Kehre*. En *La vuelta* (1949) se apuntará: “Lenguaje es la dimensión inicial, dentro de la cual la esencia-humana puede ante todo corresponder al Ser y a su interpelación y, en el corresponder, pertenecer al Ser. *Este corresponder inicial*, propiamente realizado, *es el pensar*”. La vuelta; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p.117. En *Carta a un joven estudiante* (1950) se escribirá: “Pensar ‘Ser’ quiere decir: hablar sacando la palabra de la interpelación [*Anspruch*] de su retirarse [*Wesen*: esencia]. Tal hablar [*Entsprechen*: corresponder] se origina en la interpelación y se libera hacia ella. Es un retroceder ante la interpelación y, a su vez, un entrar en su lenguaje [*Sprache*]”. Carta a un joven estudiante; *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p.152. Y en *La pregunta por la técnica* (1953) se dirá:

estrecha -mas en nada diáfana- entre el ente privilegiado y el ser (correspondencia que, por ausencia de comprensión, no tiene lugar en el caso del ente que está-ahí presente). De ahí que la alusión al *Dasein* deba llevar implícita siempre la forma ‘yo soy’<sup>230</sup> -reflejando aquí la gramática la constitución ontológica del hombre-. Ahora bien, “el *Dasein* es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser”<sup>231</sup>, de modo que el comportamiento de este ente con respecto a su ser -la existencia- reviste el carácter de un comportarse conforme a su más propia posibilidad. Siendo él su posibilidad, puede el *Dasein*, entonces, ‘escogerse’ o -este ‘o’ es clave- ‘perderse’, fijándose el eje de estas posibilidades en su exclusiva facultad esencial de ser suyo<sup>232</sup>.

Sintetizando, que el ser del *Dasein* sea cada vez el mío involucra -como registra Rivera- que dicho ser es individual: el *Dasein* es (cada vez) esencialmente *Dasein* y no un ente otro. Esta individualidad - activa, no objetiva, es decir, fruto de sus propios actos- diverge de la singularidad de las cosas que están-ahí: la primera nos constituye, la segunda se nos enfrenta. Involucra, también, que el ser del *Dasein* le pertenece a este ente formalmente: el *Dasein* es el único ente que se autoposee. Este vínculo de pertenencia formal implica una variedad -posibilidad- de modos de realización de la estructura del *ser-cada-vez-mío*<sup>233</sup>.

---

“Cuando el hombre, a su manera, dentro del desvelamiento, desoculta lo *presente*, entonces él no hace sino corresponder a la llamada del desvelamiento, aun cuando la contradiga”. La pregunta por la técnica, ed. cit., p.83.

<sup>230</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.42.

<sup>231</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.70.

<sup>232</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.42.

<sup>233</sup>Rivera, J. y Stuvén, M. *Comentario a Ser y tiempo. Vol. 2*, ed. cit., p.21-22.

Estas dos notas fundamentales sobre el *Dasein* -que lo arraigan en su ser como existencia que se posee- convergen en la determinación esencial del tener-que-ser<sup>234</sup>, de la forzosidad de ser: la facticidad del *Dasein*<sup>235</sup>. Esta facticidad apunta a la condición de arrojado del *Dasein* (en la existencia<sup>236</sup>), esto es, al estado de abierto del ser de este ente al factum de *que es y tiene que ser*, sin mayor prescripción de un de-dónde y adónde. El factum de ser que expresa la facticidad no equivale, eso sí, al hecho del *que es* de algo que está- ahí<sup>237</sup>. Por ello dirá Heidegger: “la facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del *Dasein*, asumido en la existencia”<sup>238</sup> y que, por tanto, no reviste la forma de un hecho consumado y ya acabado<sup>239</sup>. Ser fáctico consiste, así, en ser constantemente haciente (*tener-que-ser* como *tener-que-hacer*), ejerciendo cada vez la existencia. El verbo ‘hacer’ es, pues, la clave para comprender la propuesta heideggeriana en torno a la facticidad del *Dasein*<sup>240</sup>.

---

<sup>234</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.42.

<sup>235</sup>Rivera, J. Nota de traducción; en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.464.

<sup>236</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.276.

<sup>237</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.134-135.

<sup>238</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.161. Más adelante en el texto, Heidegger será explícito: “el existir es siempre existir fáctico. La existencialidad está determinada esencialmente por la facticidad”, ed. cit., p.216.

<sup>239</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.179.

<sup>240</sup>Acevedo, J. y Sologuren, J. Nota de traducción; en Fédier, F. Voz del amigo, en Sánchez, C. y Aguirre, M. (comps). 2010. *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*. Santiago, Lom, p.232. Y agregan: “Fédier piensa que traducir ‘Faktizität’ al francés por ‘facticité’ (y, por tanto, al español por ‘facticidad’) es un error. ‘Faktizität’ habría que traducirla a partir del verbo ‘hacer’, porque Heidegger está pensando en este verbo al nombrar lo que caracteriza a la existencia humana en su concreción, es decir, que el vivir no se caracteriza esencial y primordialmente por el hecho de estar dentro del mundo, sino que vivir exige de nosotros que lo hagamos, que tengamos que hacerlo”.

Nada de lo hasta aquí dicho sobre la constitución esencial del *Dasein* autoriza a pensar, sin embargo, que este ente (y su ser) se presenta inmediatamente como dado sin más; pues si bien es cierto que el *Dasein* figura ónticamente cerca -nosotros mismos lo somos cada vez-, también es cierto que él se halla ontológicamente lo más lejano. La comprensión preontológica del ser propia de este ente no surge de ni desemboca necesariamente en una reflexión ontológica explícita del tema ser. Muy por el contrario, el *Dasein* tiende incluso a comprenderse en su ser desde determinaciones categoriales relativas al ente que está-ahí<sup>241</sup>. Escribirá el filósofo:

la primacía óntico-ontológica del *Dasein* es, pues, la razón de que al *Dasein* le quede oculta su específica constitución de ser [...] el *Dasein* es para sí mismo ónticamente ‘cercanísimo’, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño<sup>242</sup>.

La analítica existencial del *Dasein*, por consiguiente, se las habrá de ver con un dominio fenoménico *sui generis*<sup>243</sup>, que precisa -dicho sea- llegar a ser fenómeno<sup>244</sup>. Ya en 1924 advertía Heidegger: “se trata de aprehender fenoménicamente el *Dasein* en su «inmediatez», que a causa de su «obviedad» siempre se pasa por alto”<sup>245</sup>. Es por este motivo que la analítica ontológica es una hermenéutica de la existencia, una interpretación anunciante del ser del *Dasein*<sup>246</sup>.

---

<sup>241</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.15.

<sup>242</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.42.

<sup>243</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.43.

<sup>244</sup>Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. cit., p.202.

<sup>245</sup>Heidegger, M. 2008. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona, Herder, p.29.

<sup>246</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.37, 38. Rivera, J. y Stuvén, M. *Comentario a Ser y tiempo. Vol. 1*, ed. cit., p.120. En los *Prolegómenos* (1925) delimitará Heidegger: “la explicación del *Dasein* no se da porque se tenga especial interés por la psicología del

El primer paso sistemático de la analítica -que brota ya desde la comprensión de la existencia y la facticidad- consiste en asentar la estructura de ser del *estar-en-el-mundo*<sup>247</sup>. Dentro de ciertos límites, podría argüirse -con razón- que no es claro ni evidente el paso desde la existencialidad fáctica cada vez suya del *Dasein* a la estructura del *estar-en-el-mundo* que lo sitúa -al menos en parte- fuera de sí. Heidegger mismo es consciente de que la indicación formal del *Dasein* puede inducir aún al entendimiento erróneo -guiado por el paradigma de la sustancialidad- de este ente en cuanto ‘yo mismo’, ‘sujeto’, el ‘sí’, en el modo de ser del estar-ahí<sup>248</sup>. Empero, es la misma existencia en su carácter de ex-sistencia, el *ser-cada-vez-mío* en su carácter relacional y la facticidad en su carácter de arrojo, las determinaciones que impiden tomar como punto de partida de la analítica la yoidad del *Dasein* y que llevan al filósofo a afirmar que: “no ‘hay’ inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros”<sup>249</sup>. Así, la disposición del *estar-en-el-mundo* se justifica en la esencialidad del *Dasein*. Ella constituye nada menos que su estructura fundamental *a priori*<sup>250</sup>. No se trata aquí de una propiedad que el *Dasein* pueda

---

hombre, ni porque pretendamos dar respuesta a pregunta alguna acerca del sentido y la finalidad de nuestra existencia [...] tampoco nos lleva a esta tarea primordial del análisis del *Dasein* ningún problema pendiente, como, por ejemplo, el de elaborar [...] una antropología filosófica”, ed. cit., p.187.

<sup>247</sup> La traducción de *In-der-Welt-sein* por *estar-en-el-mundo* requiere ciertos cuidados que más adelante, a propósito del momento del estar-en, señalaré. La traducción *ser-en-el-mundo* también es problemática, pues puede inclinar a comprender ese ‘ser’ quiditativamente. La traducción más fiel habría sido, quizás, *estar-siendo-en-el-mundo*. Véase Rivera, J. Nota de traducción; en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.466.

<sup>248</sup> Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.114-115.

<sup>249</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.143. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.116.

<sup>250</sup> Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.41.

o no tener según antojo u ocasión; antes bien, él se halla siempre y en todo contexto vertido al mundo: no puede ser sino en la forma del *estar-en-el-mundo*. Esta forma -como *a priori*- encontrará fácticamente, claro está, muy diversos modos de concreción (recuérdese que el *Dasein* es su posibilidad). Heidegger invierte, así, el cogito cartesiano: del ‘pienso, luego existo’, al existir en el mundo, luego todo.

Ontológicamente, con el *estar-en-el-mundo* es referida una estructura originaria, unitaria y total; metodológicamente, sin embargo, es posible comprender sus momentos con relativa cuota de distinción: mundo, coestar y ser-sí-mismo, y estar-en en cuanto tal<sup>251</sup>. Sin despreciar la cooriginariedad de estos fenómenos, es el momento del estar-en el que dilucidará con más fuerza -como ya se verá- el sentido de la relación entre el hombre - *Dasein*- y el ser, configurando, por tanto, el foco de interés en lo que sigue.

En primera instancia, y en virtud del talante peculiar de la locución ‘estar-en’, impostergable resulta -y Heidegger lo sabe- evitar malentendidos semántico-ontológicos, toda vez que lo buscado es un entendimiento existencial de la *in-idad* misma<sup>252</sup>. Así, negativamente, el estar-en no debe ser pensado al modo de un ‘estar dentro de’ típico de un ente que está ‘en’ otro ente, apuntando este ‘en’ a un vínculo de ser de entes que ocupan un lugar en el espacio. Y es que estos entes que se hallan así ‘dentro’ del mundo detentan el modo de ser del estar-ahí, no de la existencia<sup>253</sup>. El estar-en no mienta, entonces, un

---

<sup>251</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.41, 53.

<sup>252</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.53.

<sup>253</sup>El *Dasein* tiene, ciertamente, un modo de ‘estar-en-el-espacio’ que se funda, sin embargo, en el *estar-en-el-mundo*. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.56.

estar-el-uno-dentro-del-otro de una ‘cosa corpórea’<sup>254</sup> dentro del mundo<sup>255</sup>. Para esclarecer, entonces, su significación positiva, el filósofo recurrirá -como es usual- a la etimología:

‘in’ [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; ‘an’ significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo* [...] el vocablo alemán ‘*bin*’ [‘soy’] se relaciona con la preposición ‘*bei*’ [‘en’, ‘en medio de’, ‘junto a’]; ‘*ich bin*’ [‘yo soy’] quiere decir, a su vez, *habito*, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. ‘Ser’, como infinitivo de ‘yo soy’, e.d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein*<sup>256</sup>.

El estar-en expresa, así, el esencial habitar<sup>257</sup> del *Dasein* en el mundo: no es dado a este ente ser el ente que él es y prescindir de su condición de habitante. Dicho de otro modo, el *Dasein* se ‘relaciona’ con el mundo porque él *es* en el mundo<sup>258</sup>. Este habitar<sup>259</sup>, en lo específico, no debe suponerse como un dimensional ocupar, residir; antes bien, él señala el puro *estar-siendo* del *Dasein*. De ahí que el plano en el que el estar-en se mueve -vale siempre tenerlo presente- es el ontológico, no el epistémico: *Dasein* y mundo no son

---

<sup>254</sup>Sobre la problemática del cuerpo en Heidegger, véase Heidegger, M. 2007. *Seminarios de Zollikon*. Morelia, Utopía.

<sup>255</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.53, 54.

<sup>256</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.82-83.

<sup>257</sup>Dirá Rivera: “Habitar, en latín *habitare*, viene del verbo *habeo*, que quiere decir ‘tener’ no en el sentido de poseer, sino en el sentido de ‘tener bien agarrado’. Habitar es algo así como un *se habere*, que significa ‘tenerse a sí mismo’”. Rivera, J. y Stuvén, M. *Comentario a Ser y tiempo. Vol. 2*, ed. cit., p.40. Habitar es, pues, tenerse a sí mismo en el mundo.

<sup>258</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.57.

<sup>259</sup>Heidegger desarrollará más tarde (1951) la noción de habitar en toda su profundidad y en vínculo con la destinación del ser de la *Unicidad* (*das Geviert*): tierra, cielo, divinos y mortales. Véase Heidegger, M. 2017. Construir habitar pensar; en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago, Universitaria.

primaria ni fundamentalmente sujeto y objeto de conocimiento<sup>260</sup>. Aquel *commercium* entre que parece ligar a uno y otro solo se vuelve ontológicamente revelador si se lo vislumbra en el arreglo: “el *Dasein* es el ser de este ‘entre’”<sup>261</sup>. El estar-en pone de manifiesto, en definitiva, que el *Dasein* es eyección, entre y *Ahí*.

*Ahí*. Este vocablo suele entenderse y utilizarse -y no sin razón- como adverbio demostrativo de lugar, de cierto ‘aquí’ o ‘allí’, como fijador referencial, como indicador de un dónde. Sin embargo, cuando Heidegger instala el término en el relato de su pensamiento, aplica sobre él un triple movimiento: retira el sentido eminentemente espacial-objetivo que el ‘ahí’ arrastra consigo; mantiene su carácter despejado de materialidad y sustancia; agrega -integra en esencia- un sello ontológico fundante. *Ahí* dice, para el filósofo, aperturidad<sup>262</sup>.

Constituido en su ser por el momento estructural del estar-en, el *Dasein* guarda en sí un elemental no-estar-cerrado. Él es el único ente que *es* su *Ahí*. Fácticamente, el ser del *Dasein* es tener-que-ser su *Ahí*. Como ser del *Ahí*, el *Dasein* abre la espacialidad, haciendo posible, derivadamente, cualquier ‘aquí’ o ‘allí’<sup>263</sup>. Todavía en 1965 volverá a señalar Heidegger:

El *Da* en *Ser y tiempo* no significa una información de lugar para un ente, sino que nombra la apertura en la cual un ente puede estar presente para el ser humano, inclusive él mismo para sí mismo. Ser el *Da* distingue al ser-humano [...] el acento correspondiente en alemán no debería ser *Dasein*, sino *Da-sein*<sup>264</sup>.

---

<sup>260</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.58-59.

<sup>261</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.158. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.132.

<sup>262</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.132.

<sup>263</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.132, 133.

<sup>264</sup>Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon*, ed. cit., p.176.

El *Dasein* se encuentra siempre, así, en estado de abierto con respecto al mundo, a otros *Dasein* y, primordialmente -sépalo o no-, con respecto al ser<sup>265</sup>. Se encuentra, además, abierto a sí mismo. Dicha abertura no es, sin embargo, “una ‘con-ciencia’, sino algo más radical que toda conciencia: es el estar en lo abierto del ser y -por consiguiente- un comprenderse a sí mismo como ‘siendo’”<sup>266</sup>.

En la medida en que el *Dasein* -sostenido desde el estar-en al modo de un *entre* ontológico- figura esenciando como su *Ahí*, vale decir, como su aperturidad, su existencia habrá de ser -más patenten que nunca- ex-sistencia: estar fuera en la apertura del *Ahí*<sup>267</sup>.

Ahora bien, la aperturidad que el *Dasein* mismo es como suya, es traducida por Heidegger a la comprensión de que el *Dasein* es la claridad<sup>268</sup> (aun cuando no la produzca), esto es, él es el prisma desde el cual las cosas del mundo se muestran o permanecen ocultas<sup>269</sup>. En este pensamiento -expuesto tan de pasada- se halla, pues, la indicación que vincula -de manera eminente- el *Ahí* con la verdad. Años más tarde, sugiriendo Heidegger las palabras francesas para concebir al *Dasein*, dirá:

‘Da-sein’ es una palabra clave de mi pensamiento y, por consiguiente, también la ocasión para graves malas interpretaciones. Para mí, ‘Da-sein’ no significa tanto ‘*me voilà!*’ como, si puedo decirlo en un francés sin duda imposible: *être le-là*. Y *le-là* es igual a *Alétheia*: desocultamiento-apertura<sup>270</sup>.

---

<sup>265</sup>Estado de abierto que no involucra necesariamente una reflexión temática. Dirá Heidegger en *El concepto de tiempo* (1924): “este abrir no se realiza precisamente en términos de una aprehensión teórica. De hecho, la aprehensión teórica se funda ya en una apertura previa del mundo”, ed. cit., p.44.

<sup>266</sup>Rivera, J. Nota de traducción; en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.477.

<sup>267</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.442.

<sup>268</sup>Claridad: *Lichtung*.

<sup>269</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.133, 442.

<sup>270</sup>Heidegger, M. 1979. Carta al señor Beaufret. *Revista de Filosofía* 17: 131-132, p.132.

Lo cierto es que incluso con anterioridad a *Ser y tiempo*, en 1924, el filósofo escribía:

Los dos fenómenos que definen al *Dasein* -a saber, 1) el hecho de que es su «ahí» y 2) el hecho de que deja comparecer el mundo en cuanto abierto (por tanto, el hecho de que el *Dasein* mismo tiene el carácter del estar-en)- revelan una ulterior constitución fundamental del *Dasein*: el *estar-descubierto*<sup>271</sup>.

En este sentido, también en una nota del *Hüttenexemplar*, Heidegger vincula los conceptos de ἀλήθεια, apertura y claridad<sup>272</sup>. Cabe preguntar, por tanto, qué relación pueden cargar los términos ‘desocultamiento’, ‘estar-descubierto’, ‘claridad’ y ‘alétheia’ con la verdad y, seguidamente, con la aperturidad.

Pues bien, lo primero que se ha de tener en cuenta es que Heidegger -fiel al impulso de la destrucción- rechaza el *entendimiento* tradicional de la verdad como *adaequatio* (*correspondentia, convenientia*) *intellectus et rei*<sup>273</sup>, en cuanto -y solo en cuanto- éste encubre, aun cuando se halle en él como base, el *fenómeno* originario de la verdad.

En lo particular, la filosofía comúnmente afirma que los soportes de la idea de concordancia son el conocimiento y el juicio<sup>274</sup>. Lo que está en concordancia pareciera ser, así, el contenido ideal de un juicio y la cosa real<sup>275</sup>. Heidegger evidencia, no obstante, que la verdad concebida como esta relación de concordancia se sustenta en principios

---

<sup>271</sup>Heidegger, M. *El concepto de tiempo*, ed. cit., p.47.

<sup>272</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.442.

<sup>273</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.214.

<sup>274</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.215, 216.

<sup>275</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.216.

ontológicos<sup>276</sup> no aclarados en absoluto y, por ello, sumamente cuestionables<sup>277</sup>. Y es que analizada la *adaequatio* a fondo -a saber, en atención a su modo de ser- “se comprueba que el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una mostración del ente, *que* el enunciado *descubre* el ente hacia el que está vuelto”<sup>278</sup>. De este modo, y más allá de las pretensiones de las teorías gnoseológicas, la comprobación del conocimiento verdadero se juega en el mismo ente, en su estar-descubierto<sup>279</sup>. Para el alemán, “el *ser-verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor*”<sup>280</sup> que, al propio tiempo, no depende sino de la estructura del estar-en-el-mundo<sup>281</sup>.

Esta última indicación lleva a Heidegger a postular -de la mano del pensar griego- el concepto originario de verdad. Sostendrá:

El ser-verdadero del *λόγος* en cuanto *ἀπόφανσις* es el *ἀληθεύειν* en el modo del *ἀποφαίνεσθαι*: un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento. La *ἀλήθεια* [...] significa las ‘cosas mismas’, aquello que se muestra, el *ente en el cómo de su estar al descubierto*<sup>282</sup>.

La verdad, entonces, ha de ser comprendida -en perspectiva ahora ontológica- como estar al descubierto<sup>283</sup>. La *ἀλήθεια* constituye la no-ocultación<sup>284</sup>. En cuanto la verdad arraiga en el estar-en-el-mundo, ser-verdadero, ser-descubridor, es un modo de ser

---

<sup>276</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.215, 216.

<sup>277</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.216-217.

<sup>278</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.240.

<sup>279</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.217-218.

<sup>280</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.241.

<sup>281</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.219.

<sup>282</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.241-242.

<sup>283</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.219.

<sup>284</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.219.

del *Dasein*<sup>285</sup>, en virtud del cual este ente que existe puede salir al encuentro y desocultar variedad de entes intramundanos, a sí mismo y, también, dentro de ciertos límites, figuras del propio ser. Esta posibilidad develadora del *Dasein* se funda -y este es el punto clave para lo que aquí convoca- nada menos que en su aperturidad, en su condición de abierto. La verdad acontece, así, con la aperturidad y por la aperturidad<sup>286</sup>: la verdad es la propia aperturidad del *Dasein*<sup>287</sup>. Heidegger concluirá que “en tanto que el *Dasein* es esencialmente su aperturidad, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente ‘verdadero’. *El Dasein es ‘en la verdad’*”<sup>288</sup>.

Con estas recientes aclaraciones, se percibe, en síntesis, la conexión esencial entre la verdad como *alétheia* y la aperturidad. El *Ahí* -que el momento del estar-en trajo a discusión- es, pues, el ámbito de descubrimiento en que el *Dasein* habita *siendo*.

Concluyendo, se han puesto de relieve en este apartado las estructuras ontológicas del *Dasein* que de manera más traslúcida muestra el sentido de su relación con el ser: mutuo desocultamiento. En efecto, solo a partir de la ex-sistencia del *Dasein*, de su ser cada vez suyo, de su irrevocable facticidad, de su tener que ser en la aperturidad y de su estar en la verdad, se vuelve comprensible la posibilidad de ser de preguntar por el ser, en la medida que, por un lado, solo hay *Dasein* si hay el ser que lo determina como ente

---

<sup>285</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.220.

<sup>286</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.220-221.

<sup>287</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.223.

<sup>288</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.243. El *Dasein* también está en la no verdad. El entendimiento de este modo implica el análisis de formas de ser -como la caída- que por temas netamente de extensión, no han sido aquí tocados. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.221-222).

comprensor y, por otro lado, solo *'hay'* ser para un ente que habitando la claridad ejercer su comprensión.

## CAPÍTULO SEGUNDO: RELACIÓN DA-SEIN-SEYN EN APORTES A LA FILOSOFÍA

«Muy pronto en mi vida fue demasiado tarde»  
Marguerite Duras

### I. Hallarse en *tránsito*: ontohistoria, destrucción de la destrucción y poesía

¿Desde dónde comienza a articularse y tramarse la relación hombre-ser en *Aportes a la filosofía*? Del mismo modo como ocurría con *Ser y tiempo*, también aquí el pensar heideggeriano brota -eso sí que con llamativa particularidad y extrañeza- del diagnóstico histórico del olvido del ser. Mas el talante del juicio respecto a la ausencia de la pregunta ontológica en la tradición metafísica adquiere ahora dos elementos temáticamente novedosos. Por una parte, y como se señaló en la introducción, una extensión de la crítica al trabajo deficiente de elaboración de la cuestión en *Ser y tiempo*<sup>289</sup> -más allá que Heidegger reconozca que el texto sí se halla en el campo de la pregunta fundamental<sup>290</sup> y que es el propio despliegue de la pregunta el que impone su renovación<sup>291</sup>-. Por otra parte,

---

<sup>289</sup>Heidegger, M. Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen; en *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, ed. cit., p.74-76. En los *Aportes* sostendrá Heidegger que el peligro de malinterpretaciones “es reforzado en *Ser y tiempo* a través de lo múltiple no vencido”, ed. cit., p.84.

<sup>290</sup>Heidegger, M. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.76.

<sup>291</sup>Heidegger, M. Mi camino hasta el presente; en *Meditación*, ed. cit., p.345.

un ánimo en apariencia ambiguo respecto a la situación de la filosofía, que lo lleva a escribir, como ejemplo, sentencias del tipo: “tenemos que salirnos de la «filosofía» filosofando”<sup>292</sup>. Lo que en el fondo asienta esta mirada es la creencia en la posibilidad efectiva de ‘abandonar’ la dependencia categorial a la filosofía (tal como ella ha sido) en la construcción de un pensar lo más enteramente otro. Ambos elementos, en su intrínseco -y esto es fundamental- anclaje histórico, determinan el origen de la relación entre el hombre y el ser en los *Aportes*.

Y es que, en efecto, aquello que detona el proyecto de estos tratados<sup>293</sup> es la certeza en Heidegger de hallarse en un tránsito epocal: desde la metafísica al pensar según la historia del Ser<sup>294</sup>. Este tránsito detenta el carácter de conjugar posibilidad y necesidad, en cuanto se dispone tan abierto en sus decisiones como seguro del hecho de que él está ocurriendo. Como transición misma, no es dado saber su duración, menos aún aprehenderlo historiográficamente; su destino -el pensar del Ser-, aunque admitido formalmente en su posición de adónde, solo se encuentra intuido<sup>295</sup>. Dirá el filósofo: “la época de los ‘sistemas’ ha pasado. La época de la construcción de la forma esencial del ente a partir de la verdad del Ser no ha llegado aún”<sup>296</sup>. En esta indeterminación más o menos dirigida del tránsito, Heidegger advierte que la metafísica aún obrará sobre el

---

<sup>292</sup>Heidegger, M. *Señas x reflexiones (II) e indicaciones*, ed. cit., 25.

<sup>293</sup>Me refiero conjuntamente a la serie de textos conocidos como tratados de la historia del ser: *Aportes a la filosofía* (1936-1938), *Meditación* (1938/39), *La historia del ser* (1938/40), *Koinon. De la historia del ser* (1939/40) y *Sobre el comienzo* (1941).

<sup>294</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.3. Escribiré ‘Ser’ con mayúscula cada vez que corresponda al concepto de *Seyn*. Se volverá sobre él más adelante.

<sup>295</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.4, 20.

<sup>296</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.22.

pensar; ella habrá de ser reconocida, no obstante, como ya impotente en lo referido a la reflexión ontológica sobre los entes<sup>297</sup>. Así entonces, solo entreviendo, el pensar del tránsito se configura como un curso: un camino que en sí mismo anda<sup>298</sup>, siendo el tránsito la separación entre el percibir del ente y la fundación del Ser<sup>299</sup>.

Esta comprensión del tránsito -del estar transitando- sintoniza en Heidegger con una especial mirada respecto al acontecer de la ontohistoria -la historia del ser-, pues en la exigencia de preparar el pensar según el Ser subyace la convicción de estarse alentando un segundo inicio. De ahí que, respecto a la realidad de la filosofía, escriba: “no hay que seguir *adelante* por el cauce de la perdición, pero *tampoco* hay que echarse *atrás* hacia algo anterior, sino que hay que salirse de todo este cauce hacia un segundo inicio”<sup>300</sup>.

El inicio<sup>301</sup> debe, antes que todo, distinguirse del comienzo. Comienzo mienta el surgir de un pensar en un cierto tiempo, es decir, el surgir de la historia en que un pensador funda un lugar de la verdad en una época. Inicio, en cambio, es aquello que, en el pensar griego temprano<sup>302</sup>, es pensado y hay que pensar. En tanto inicio es aquello pensado por el pensador, y el pensador es quien piensa el ser, el ser es, pues, el inicio. En este sentido, no es tanto que los pensadores iniciales piensen el inicio, como que el inicio inicia en

---

<sup>297</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.12.

<sup>298</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.83.

<sup>299</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.177.

<sup>300</sup>Heidegger, M. Reflexiones IV; en *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, ed. cit., p.187.

<sup>301</sup>*Anfang*.

<sup>302</sup>Heidegger solo alude aquí a Anaximandro, Parménides y Heráclito.

ellos<sup>303</sup> (la indecisión del tránsito al segundo inicio no es un inconveniente, sino un requerimiento).

Heidegger afirmará que lo pensado en el primer inicio jamás se ha visto mermado por el paso del tiempo, cronológicamente concebido<sup>304</sup>. Por ello declarará:

Llamamos, por tanto, a lo precedente y a aquello que determina toda la historia: lo inicial. Puesto que no reposa atrás en un pasado, sino que subyace en la anticipación de lo venidero, lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época<sup>305</sup>.

Se entiende, pues, que el inicio sea, también, lo último. Evidentemente, el inicio se da en el comienzo, aunque solo encubierto. Luego de ello, el pensar occidental se distancia y enajena esencialmente de lo pensado en este inicio<sup>306</sup>. Mas en su carácter de inicio, se mantiene como lo próximo<sup>307</sup>.

---

<sup>303</sup>Heidegger, M. 2005. *Parménides*. Madrid, Akal, p.12, 13.

<sup>304</sup>Heidegger, M. *Parménides*, ed. cit., p.5.

<sup>305</sup>Heidegger, M. *Parménides*, ed. cit., p.5.

<sup>306</sup>En particular, desde Platón: “¿Dónde está la *transición* de la pregunta por el ser a la «ontología»? *Platón y Aristóteles: justamente a causa de su grandeza se incrementó la equivocidad de su filosofar*”. *Señas x reflexiones (II) e indicaciones*, ed. cit., p.79.

<sup>307</sup>Heidegger, M. *Parménides*, ed. cit., p.6, 12. Decía ya Heidegger en su discurso rectoral (1933): “el inicio no ha sido en absoluto superado ni reducido a la nada [...] el inicio *es* aún. No está *tras de nosotros* como algo ha largo tiempo acontecido, sino que está *ante* nosotros”. *La autoafirmación de la Universidad alemana*, ed. cit., p.11. Más tarde, en *La pregunta por la técnica* (1953), dirá: “aquello que, con respecto al surgir imperante, es más antiguo, se hace evidente a nosotros los hombres tardíamente. Lo antiguo principal no se muestra al hombre sino últimamente. Por eso, en el ámbito del pensar hay que esforzarse para repensar lo pensado al inicio aún más inicialmente, no con la absurda voluntad de renovar el pasado, sino con la sobria disposición de ánimo de admirarse ante lo venidero de lo antiguo”, ed. cit., p.85.

Heidegger buscará, entonces, tomar la grandeza del primer inicio para abrir la vía al segundo, al *otro* inicio<sup>308</sup>. Éste detendrá el talante -si se quiere- de una re-petición, en el significado que la etimología brinda de esta palabra: ‘pedir, ir, intentar de nuevo’<sup>309</sup>. Si el primer inicio fue griego, el segundo inicio será alemán: “solo a él le está aguardando la asunción de la lejana disposición del inicio”<sup>310</sup>. El hombre debe, así, emprender el tránsito al modo de una misión<sup>311</sup>.

En respuesta al momento de la ontohistoria que lo convoca, el trabajo de los *Aportes* se ejerce, pues, como un *intento* diciente del ser. No es de extrañar que las palabras que inauguran el texto sean las siguientes: “aquí lo contenido en larga vacilación es *indicadoramente* retenido como *guía maestra* de una configuración”<sup>312</sup>. Se trata de indicaciones, señas<sup>313</sup>, de un pensar que es *curso-pensante* y que, como tal, no debe presentarse al estilo de una obra acabada<sup>314</sup>. Todavía en 1949 escribía Heidegger a Jaspers: “los vigías del pensamiento son sólo todavía pocos en la penuria creciente del mundo; sin embargo, tienen que perseverar contra el dogmatismo de todo tipo *sin alcanzar resultado*”<sup>315</sup>. Ahora bien, no por desarrollarse bajo la condición de tentativa, carecen los

---

<sup>308</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.68. Sobre la idea de la grandeza del inicio, véase Heidegger, M. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, ed. cit., p.110.

<sup>309</sup>Merino, A. Nota de traducción; en Heidegger, M. 2010. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. Buenos Aires, Biblos, p.68.

<sup>310</sup>Heidegger, M. *Señas x reflexiones (II) e indicaciones*, ed. cit., p.83.

<sup>311</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.8, 68.

<sup>312</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.17. Destacado propio.

<sup>313</sup>“Señas que, a su vez, siguen señalando lo que a ellas les ha sido señalado”. Reflexiones V; en *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, ed. cit., p.241.

<sup>314</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.3.

<sup>315</sup>Heidegger, M. y Jaspers, K. *Correspondencia (1920-1963)*, ed. cit., p.139. Destacado propio.

*Aportes* de una relativa estructuración<sup>316</sup>. Así como la destrucción y la fenomenología constituían el movimiento doble que desencadenaba el cometido de *Ser y tiempo*, también aquí se hallan en ejecución -en mutua dependencia- dos directrices metódico-temáticas: la destrucción de la destrucción (a falta de un mejor término que le haga justicia) y la poética.

La primera de ellas -la destrucción de la destrucción- se impone en la necesidad de revisar críticamente una serie de conceptos que -en parte- ya destruían la representación metafísica. Lo que Heidegger desea es evitar malinterpretaciones filosóficas justamente por medio de un alejamiento de la ‘filosofía’ existente, logrando corresponder de este modo al esenciar del Ser<sup>317</sup>. No se pretende entonces sino salvaguardar la meditación de las tentaciones disciplinares (corrientes o puntos de vista) en las que cayó *Ser y tiempo*, a causa de no sopesar con más atención la potencia del olvido del ser<sup>318</sup>.

Particularmente, tres son los conceptos cuya (re)destrucción es esencial. En primer lugar, de ser (*Sein*) a Ser (*Seyn*). El evidente cambio en la grafía refleja aquí un cambio -o, mejor, una intensificación- en la semántica. Con *Seyn*, Heidegger agudiza el impacto de la diferencia ontológica (en este sentido, no es un despropósito la traducción de *Seyn*

---

<sup>316</sup>Volpi precisará que los *Aportes* “representan el intento sistemático más orgánico y coherente -tras la «torna», o más precisamente después de la interrupción del proyecto de *Ser y tiempo* y tras el intermedio político del Rectorado de los años 1933/34- de retomar la problemática que debería haber sido tratada en la parte del *opus magnum* que había quedado inédita”. Volpi, F. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.19. El último pasaje de esta cita de Volpi es, sin embargo, cuestionable.

<sup>317</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.56.

<sup>318</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.75-76.

por ‘diferencia de ser’<sup>319</sup>). En esta línea, el filósofo reforzará la idea de que en cuanto el ente ‘es’, el ser no puede ser, pues ello implicaría su posición como un ente o como propiedad de un ente; el Ser solo sería así negado como tal. El ser, consecuentemente, *no es*; ha de ser pensado como la nada, esto es, lo no-ente. No-ente no equivale, sin embargo, a ‘algo’: se corre con esto el riesgo de representarlo aún como un ente, y el Ser no es un ítem presente a la mano<sup>320</sup>. Al contrario, el Ser es lo más extraño, singular y constantemente oculto -no es él nada corriente ni general, tampoco un producto del ‘sujeto’-, y, no obstante, esencia a todos los entes<sup>321</sup>. A modo de resumen de esta concepción acentuada del Ser como lo único y retraído, se apuntará:

Ser -la curiosa herejía, que el Ser tuviera que ‘ser’ siempre, y cuanto más permanente y más tiempo sea, tanto más ‘siendo’. Pero por una parte, el Ser no ‘es’ para nada, sino que se esencia. Y por otra, Ser es lo más insólito, porque único, y nadie estima los pocos instantes en los que se funda y se esencia un sitio<sup>322</sup>.

En segundo lugar, de *Dasein a Da-sein*. Heidegger utiliza en los *Aportes* el término dividido por un guion; con ello se busca dar cuenta de un rasgo ya presente en *Ser y tiempo*, solo que no llevado a lenguaje: el lugar primario que ocupa el existencial de la aperturidad. El filósofo pensará que únicamente sobre el fundamento del *Da-sein* puede el Ser arribar a la verdad: “el *Da-sein* es la fundación de la verdad del Ser”<sup>323</sup>. En tanto fundamento (intensificación del carácter de ente privilegiado), no es el *Da-sein* un mero modo del

---

<sup>319</sup>Véase Heidegger, M. 2015. *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*. Madrid, Trotta.

<sup>320</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.286-287.

<sup>321</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.177, 303.

<sup>322</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.210.

<sup>323</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.146.

hombre presente a la mano. Antes bien, desde el *Da-sein*, el hombre se muestra como buscador del Ser y custodio de la verdad. El *Da-sein* se halla, pues, por medio de su comprensión de ser, vertido a la apertura que muestra y oculta (ἀλήθεια-λήθη), proyectando esta apertura para el acontecer del Ser<sup>324</sup>. Con *Dasein*, Heidegger destruía las categorías tradicionales de sujeto y sustancia. Con *Da-sein*, el filósofo destruye ahora la tendencia ‘existencialista’ de *Dasein*, dirigiendo el pensar a los alcances fundantes del *Ahí* en su vínculo al Ser. Los *Aportes* quieren realizar ya por fin el “cambio esencial del hombre de ‘animal racional’ (*animal rationale*) al *Da-sein*”<sup>325</sup>.

En tercer lugar, de la pregunta por el *sentido* del ser a la pregunta por la *verdad* del ser. En retrospectiva, Heidegger explicará en 1969 que: “para resguardar al *Entwurf* la significación en la que está tomado (la de apertura abriente), el pensar, después de *Ser y tiempo*, reemplaza la locución ‘sentido del ser’ por la de ‘verdad del ser’”<sup>326</sup>. Sabemos ya desde *Ser y tiempo* que verdad no es primariamente para el alemán correspondencia, rectitud ni corrección del representar. No se trata, entonces, de un ‘buen entendimiento’ del Ser -de una subjetivación del preguntar que perpetuara el error de ‘entificar’ al Ser-, sino de su develamiento; la verdad es, pues, lo abierto. De ahí que la comprensión del Ser deba concebirse como proyecto expuesto a la apertura del Ser<sup>327</sup>. Ahora bien, clave es reparar en que Heidegger medita la verdad en su dualidad -tanto desocultamiento como

---

<sup>324</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.240, 241, 293, 294, 295.

<sup>325</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.21.

<sup>326</sup>Heidegger, M. Seminario de Le Thor; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p.197.

<sup>327</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.259, 305.

ocultamiento<sup>328</sup>-, sosteniendo así en los *Aportes* que: “la esencia de la verdad es el aclarante ocultamiento [...] verdad: el claro para el ocultamiento”<sup>329</sup>. Ello explica que a propósito del Ser, Heidegger recuerde continuamente a lo largo de su obra la sentencia de Heráclito: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (B123): es propio de lo que brota a partir de sí mismo el ocultarse”<sup>330</sup>.

La segunda directriz de los *Aportes* -la poética- se erige desde una original apreciación -cierto que también problemática- respecto a las posibilidades ontológicas del lenguaje<sup>331</sup>. Heidegger advierte en principio el deplorable estado en que se halla la lengua y sus palabras esenciales dado el mal uso que de ellas ha obrado, interrumpiéndose las indicaciones auténticas del habla<sup>332</sup>. El filósofo ensayará, por tanto, un decir pensante renovado, acorde a las exigencias del segundo inicio. Frente a pretensiones didáctica, este decir no describe, ni explica, ni enseña; no aprehende el Ser cual si éste estuviera frente a él, sino que corresponde en sí mismo al esenciarse del Ser: “este decir reúne al Ser”<sup>333</sup>. De tal modo, la palabra habrá de patentizar -en la medida que el despliegue del Ser lo permita- al propio Ser. El decir -para cumplir con el resguardo del esenciar del Ser- deberá

---

<sup>328</sup>En *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (1964) dirá: “¿O sucede porque el ocultarse, el ocultamiento, la Λήθη, pertenece a la Ἄ-Λήθεια, no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la Ἀλήθεια?”. Heidegger, M. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*; en *Tiempo y ser*, ed. cit., p.91.

<sup>329</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.277, 278.

<sup>330</sup>Heidegger, M. La proveniencia del arte y la determinación del pensar; en *Experiencias del pensar* (1910-1976), ed. cit., p.167.

<sup>331</sup>La transformación de la concepción heideggeriana sobre el lenguaje será tratada en el capítulo tercero.

<sup>332</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.3

<sup>333</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.4. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.22.

poetizar<sup>334</sup>, toda vez que poetizar no es la composición literaria de versos, sino un decir en la forma de hacer manifiesto<sup>335</sup>. Este interés por un lenguaje no tributario de la tradición no equivale a un mero esfuerzo formal por cambiar la significación de las palabras; antes bien, lo que aquí se juega es el propio destino del hombre y del pensar. De ahí la importancia de saber reconocer que en cuanto el decir del Ser se expresa en palabras y nombres, la malinterpretación es una posibilidad cierta que arraiga en la misma esencia del segundo inicio<sup>336</sup>. En el poema titulado *Da-sein* (1941), Heidegger mismo sintetiza su percepción del decir poético-pensante:

Sea el Da-sein para decir el Ser,/ para extraer de él/ la urgencia/ hacia lo amplio de un alzar la vista lleno de mandamiento./ Sea el Da-sein para aceptar de nuevo/ el Ser en el oído despierto/ de aquel/ que ha elegido el silencio como su recompensa./ Sea el Da-sein para cantar el Ser,/ para traerlo a casa/ por la canción lejana,/ lo que su esencia, como poder, largo tiempo evitó<sup>337</sup>.

En definitiva, volviendo a la pregunta inicial de este apartado, vale indicar que la articulación de la relación hombre-ser en los *Aportes* se gesta desde la convicción filosófico-histórica del tránsito al otro inicio, esto es, desde la eventualidad ontohistórica de configurar una meditación que -en sus exigencias destructivas y poéticas- prepare el sitio para la verdad del Ser.

---

<sup>334</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.68.

<sup>335</sup>Heidegger, M. 2010. *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, ed. cit., p.41.

<sup>336</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.83-84.

<sup>337</sup>Heidegger, M. *Da-sein*, en *Señas*; en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, ed. cit., p.35.

## II. La performance del salto: pregunta fundante, diálogo histórico

¿Cómo se vinculan -por medio de qué elemento u operación particular- hombre y ser en *Aportes a la filosofía*? Aun cuando el horizonte y el temple del filosofar se encuentren dictados por el llamamiento de una misión destinal nunca antes sida, aun cuando los más usuales términos, métodos, juicios y sistemas del pensar devengan ya estériles, y aun cuando las posibilidades de asentar un saber se presenten escasas y débiles, aun así, siempre es movilizadora en Heidegger una única cuestión: el ser. Valdría, entonces, concebirlo mejor a la inversa: porque se trata de lo Mismo, nada puede ser igual. De ahí que, en el contexto de los *Aportes*, si bien el vínculo entre *Da-sein* y Ser seguirá explicitándose desde el quehacer de la pregunta, se exigirá, además, en virtud de los requerimientos propios de la apertura del Ser, una performance pensante inédita: el salto.

Preguntar por el Ser es, ciertamente, ineludible. Heidegger mismo reafirma en los *Aportes* la posición privilegiada y perennemente total que dicho cuestionar retiene:

La pregunta por el ‘sentido’, es decir, según la dilucidación en *Ser y tiempo*, la pregunta por la fundación del ámbito de proyección, en breve por la *verdad del Ser*, es y permanece *mi* pregunta y es la *única* mía, pues ella rige para lo *único por excelencia*<sup>338</sup>.

La ‘maravilla’ del preguntar por el Ser es *la* pregunta de todas las preguntas<sup>339</sup>. No obstante, ya inmediatamente después de *Ser y tiempo* se insinúa para el filósofo el deber de una renovación o, mejor dicho, readaptación. En *Kant y el problema de la metafísica*

---

<sup>338</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.27.

<sup>339</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.10, 11.

(1929) escribirá: “¿es posible permanecer más tiempo en la indeterminación de la pregunta por el ser, o ha de *arriesgarse un paso aún más originario* hacia la elaboración de esta pregunta?”<sup>340</sup> Así entonces, los *Aportes* pretenden llevar a realización este preguntar ‘más originario’, dirigiéndolo otra vez a la fuente de su necesidad. Antes que un simple volver a decir, la repetición de la pregunta asume una voluntad inaugurante: se trata de convertir en apremio, desde su verdad, la singularidad del Ser<sup>341</sup>.

Preguntar por el Ser significará, por tanto, dejarse llevar hacia aquello que - ocultamente- impele, en atención a sus señas<sup>342</sup> y en preparación del otro inicio<sup>343</sup>. No hay aquí, pues, ninguna ambición personal o colectiva, sino solo la asignación a la propia reclamación del Ser; un estar en la apertura que supera toda subjetividad y objetividad<sup>344</sup>. En esta particularidad de la pregunta se afianza la noción de salto. Dirá Heidegger: “la pregunta por el ser es *el* salto al Ser, que el hombre cumple como buscador del Ser, en tanto es un hacedor *pensante*”<sup>345</sup>.

---

<sup>340</sup>Heidegger, M. 1996. *Kant y el problema de la metafísica*. México, FCE, p.189. Destacado propio.

<sup>341</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.73. En la medida en que, además, la pregunta por el Ser y la pregunta por el *Da-sein* se hallan mutuamente fundadas la una en la otra, la renovación que plantean los *Aportes* ha de incumbir también a la pregunta por el *Da-sein*. Heidegger, M. *Mi camino hasta el presente*; en *Meditación*, ed. cit., p.345.

<sup>342</sup>En *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (1934-35) precisará Heidegger sobre las señas: “Ya en la vida diaria la seña difiere del signo, el hacer señas difiere del indicar algo, del mero llamar la atención sobre algo. El que hace señas no sólo llama la atención sobre ‘sí’, quizá sobre el hecho de que él está en tal lugar para encontrarlo, sino que un hacer señas es, por ejemplo, en la despedida, el *retener* en la cercanía a pesar del alejamiento creciente e, inversamente, en la llegada, el *hacer manifiesto* el alejamiento que aún impera en la feliz cercanía”, ed. cit., p.43. Destacado propio.

<sup>343</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.10.

<sup>344</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.4, 303.

<sup>345</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.27.

Se hace preciso aclarar antes, sin embargo -en vistas a una comprensión genuina del salto-, el sello ontológico de este preguntar; en efecto, él se conduce ahora en la forma de una meditación histórica-dialogante. Que la meditación sea histórica no quiere decir que ella se preocupa de las opiniones y teorías historiográficas sobre el Ser, sino, más bien, que recuerda originariamente el acontecer del primer inicio<sup>346</sup>. De ahí que Heidegger proponga una doble postura para el filosofar: por una parte, la interpretación de los antiguos, al modo de una escucha de su decir primerizo; por otra parte, la pregunta, al modo de una asistencia que faculte la irrupción del Ser<sup>347</sup>. La necesidad de la pregunta va de la mano, pues, de la inevitable confrontación con el inicio griego<sup>348</sup>. La pregunta como meditación histórica debe mantener en referencia y asignación recíproca el primer y el otro inicio<sup>349</sup>. Declarará Heidegger: “el pensar en tránsito pone en diálogo lo primero y lo último del Ser de la verdad y el extremo futuro de la verdad del Ser y lleva en él a la palabra la hasta ahora im-preguntada esencia del Ser”<sup>350</sup>.

A este respecto, la concepción heideggeriana del diálogo se urde desde su condición de lector<sup>351</sup> de Hölderlin y, en específico, desde los versos siguientes: “Mucho ha experimentado el hombre./ A muchos de los celestiales ha nombrado,/ desde que somos

---

<sup>346</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.359. Dice Heidegger respecto a la historia (*Geschichte*): “La historia no es aquí el objeto y circuito de una consideración, sino lo que recién suscita y obtiene el preguntar pensante como el sitio de sus decisiones”. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.23.

<sup>347</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.11-12.

<sup>348</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.10.

<sup>349</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.5.

<sup>350</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.23.

<sup>351</sup>Un lector de poesía centrado casi únicamente en el léxico y semántica.

un diálogo/ y podemos escuchar unos de otros”<sup>352</sup>. Interpretando filosóficamente al poeta, Heidegger concebirá que el hombre se halla constituido en su ser por el diálogo y el lenguaje, y ello de modo temporalmente determinado. Como tal, el hombre mismo reviste la figura de un acontecimiento lingüístico que, lejos de ocurrir *en* la historia, la funda. Así, solo hay tiempo e historia desde el acaecer del ser dialogal de los hombres<sup>353</sup>. Ahora, en la medida que Heidegger considera además que es propio de la historicidad del hombre un devenir apatriado, no es posible que un pueblo histórico encuentre la apertura de su esencia en su propia lengua. Se deriva, pues, que dicho pueblo histórico solo *es* en el diálogo con lenguas extranjeras, suponiendo -no es esto poco polémico- que se trate de lenguas esenciales, de lenguas al servicio del Ser<sup>354</sup>.

Pues bien, la performance pensante que lleva a cabo esta intensificación del preguntar en su talante histórico-lingüístico es -ya se ha venido adelantando- el salto. Sirva para presentarlo el poema de Heidegger que lleva tal título:

Toma, lanza y cobija/ y sé el salto/ desde el más amplio recuerdo/ a una región no fundada./ Trae ante ti/ este Quién:/ ¿Quién es el hombre?/ Di sin cesar/ este Qué:/ ¿Qué es el Ser?/ Nunca desatiendas/ este Cómo:/ ¿Cómo es su alianza?/ Hombre, verdad, Ser/ replican desde su incremento/ para el deniego de su esencia/ en el que se conceden.<sup>355</sup>

---

<sup>352</sup>Hölderlin, F. ‘Espíritu reconciliador, en quien nadie creía’; en Heidegger, M. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, ed. cit., p.70.

<sup>353</sup>Heidegger, M. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, ed. cit., p.70-71.

<sup>354</sup>Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, ed. cit., p.79, 80. Escribirá el filósofo: “Aprendemos la lengua griega para que la oculta esencia de nuestro propio inicio histórico se encuentre para nosotros en la claridad de nuestra palabra”, ed. cit., p.81. (Utilizo aquí la traducción inédita de Pablo Oyarzún).

<sup>355</sup>Heidegger, M. *El salto*, en Señas; en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, ed. cit., p.30.

La diferencia entre el primer inicio y la tentativa que proyectan los *Aportes* no es concebida por Heidegger según criterios cronológicos, sino pensantes. La distancia con Grecia no es, pues, solo temporal, sino que remite a la disposición para con el esenciarse del Ser. El movimiento que desde ahí se despliega no es, consecuentemente, un regreso a la antigüedad, sino el intento de alcanzarlos. Así, lo que urge es un salto hacia delante, hacia el origen<sup>356</sup>, en el modo de un preguntar<sup>357</sup>.

Saltar hacia los griegos equivale a saltar hacia el Ser. De ahí que la pregunta por el Ser no deba fijarse tanto en el existir como sí en el inicio, en un arrojamiento a la apertura donde el Ser se esencia<sup>358</sup> (en esta línea, el salto es, también, una intensificación no existencialista de la condición de arrojado). Como el atrevimiento meditativo que es, el salto desatiende toda ocupación práctica, productiva y teórica referida al ente -al menos por el momento- y procura el puro ingreso en la verdad del Ser<sup>359</sup>. Sintetizará Heidegger: “el salto es el riesgo de un primer abrirse paso en el ámbito de la *historia del ser*”<sup>360</sup>.

---

<sup>356</sup>Téngase en cuenta el parentesco entre las palabras salto (*Sprung*) y origen (*Ursprung*).

<sup>357</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.45. En La sentencia de Anaximandro (1946), Heidegger escribirá: “la traducción pensante hacia aquello que en la sentencia llega a lenguaje, es el salto por encima del abismo. Tal abismo no consiste sólo en la distancia histórico-cronológica de dos milenios y medio. El abismo es mucho más grande y profundo. Si es tan difícil saltarlo es, sobre todo, porque nos encontramos excesivamente cerca de su borde. Estamos tan cerca del abismo que no tenemos la suficiente distancia para tomar impulso para dar el salto y por eso puede ocurrir fácilmente que nuestro salto se quede corto, suponiendo que la falta de una base suficientemente firme y amplia nos permita dar algún salto”. La sentencia de Anaximandro; en *Caminos de bosque*, ed. cit., p.245.

<sup>358</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.94.

<sup>359</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.227.

<sup>360</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.189.

Ahora bien, más allá de cierta apariencia arbitraria o artificiosa, el salto tiene, ciertamente, su razón de ser. Heidegger estima, en efecto, que desde la pregunta conductora -la pregunta metafísica por el ente que rige la historia de la filosofía postgriega- no es posible un progreso -un camino inmediato- hacia la pregunta fundamental -la pregunta por el Ser-<sup>361</sup>. Si se pregunta auténticamente por el Ser, entonces lo que habrá de darse es un salto al claro (y ocultamiento) del Ser, un promover otro inicio. Y es que solo y únicamente el salto faculta la posibilidad del esenciarse del Ser<sup>362</sup>.

Este salto -es importante consignarlo- no implica una arremetida *contra* o *sobre* el Ser<sup>363</sup>. En tanto gesto metódico-fundante, pudiera -con relativa razón- ser percibido como un violento capturar: el mismo uso de la palabra ‘saltar’ parece indicar una acción absolutamente alejada de la meditación (aun cuando meditar no sea, de todos modos, una pasividad). Lo que sustenta, sin embargo, la esencia del saltar es una sencilla actitud de dejarse interpelar. Es por ello que en *Introducción a «¿Qué es metafísica?»* (1949) se dice: “que al propio ser le atañe un pensar y cómo ocurre esto es lo que lleva al pensar a ese *salto* gracias al cual él mismo sale fuera del ser mismo a fin de *corresponder* como tal al ser”<sup>364</sup>.

---

<sup>361</sup>No obstante, “viceversa, el despliegue de la pregunta fundamental da al mismo tiempo el fundamento para retomar el todo de la historia de la pregunta conductora”. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.76.

<sup>362</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.75-76.

<sup>363</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.3.

<sup>364</sup>Heidegger, M. *Introducción a «¿Qué es metafísica?»*; en *¿Qué es metafísica?*, ed. cit., p.72. Destacado propio.

Finalmente, Heidegger hará notar -mas no con desconsuelo- que el buscador del Ser por excelencia es el poeta<sup>365</sup>: quien erige al Ser en la palabra, quien lleva a sus últimas consecuencias el diálogo histórico: “pero lo que permanece lo fundan los poetas”<sup>366</sup>. La tarea de los ‘actuales’ consiste, entonces, en alistar las bases del tránsito que dirija desde lo venidero a nada más que al Ser<sup>367</sup>. Escribe el filósofo en sus *Cuadernos*: “¿Saltaremos nosotros el salto? Ya es suficiente con que franqueemos aspectos esenciales del trecho de la carrerilla y con que forcemos al salto. *Ya vendrá el saltador del salto*”<sup>368</sup>.

En definitiva, el salto -como disposición radical del preguntar- figura como la operación vinculante entre *Da-sein* y Ser en la órbita de los *Aportes*. Es claro: se salta porque ya hay -o habrá- un saltador y un sitio que acoja el salto; mas solo el salto -la conjunción activa de meditación, interpretación y diálogo- expresa y lleva a realización la pertenencia recíproca (pensante-diciente) entre el ente que salta y la verdad por la que salta. Adicionalmente, en la perspectiva de la obra heideggeriana, el salto responde el afán de superar de buena vez el dominio óptico en pos de un inicio otro para la filosofía.

---

<sup>365</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.11.

<sup>366</sup>Hölderlin, F. Memoria; en Heidegger, M. 2005. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid, Alianza, p.90.

<sup>367</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.11.

<sup>368</sup>Heidegger, M. Reflexiones IV; en *Cuadernos negros*, ed. cit., p.185-186. Destacado propio.

### III. Sentido de la relación entre *Da-sein* y *Seyn: Ereignis*

¿Cuál es el sentido de la relación hombre-ser en *Aportes a la filosofía*? En 1969, en Le Thor, Heidegger realiza la siguiente declaración (no recogida en los protocolos del seminario): “desde la *Carta sobre el humanismo* sigo diciendo *Sein*, pero pienso *Ereignis*”<sup>369</sup>. *Ereignis* será el concepto que -esbozado por primera vez de modo ‘sistemático’ en los *Aportes*- condensará la preocupación pensante del Heidegger más tardío, sobre todo en su esencial vínculo con el diagnóstico del destino del ser como dominio técnico planetario<sup>370</sup>. En lo que aquí concierne, *Ereignis* no es sino el nombre de la relación misma entre *Da-sein* y Ser.

*Ereignis* es uno de aquellos términos intraducibles, y no precisamente por negligencia. En el alemán común significa evento, acontecimiento, incidencia, acaecimiento. Las traducciones al castellano de los *Aportes* utilizan las fórmulas evento y acontecimiento<sup>371</sup>. También debe prestarse cuidado a la forma *Er-eignis*, traducida por evento-apropiador y acontecimiento apropiante, que en la separación destaca el sentido del verbo *eignen*: apropiarse, apropiar. En *El principio de identidad* (1957), Heidegger explicará:

La palabra *Ereignis* ha sido tomada de la lengua actual. *Er-eignen* significa originariamente: asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, a-propiar.

---

<sup>369</sup>Beaufret, J. 1985. *Dialogue avec Heidegger*; en Pöggeler, O. 1993. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, p.537.

<sup>370</sup>Véase *La pregunta por la técnica*; en Heidegger, M. 2017. *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago, Universitaria.

<sup>371</sup>En las traducciones de Dina Picotti y Breno Onetto respectivamente. Aprovecho de señalar que en este capítulo me he valido de ambas, y también de la versión original alemana. Las citas textuales corresponden a la traducción de Dina Picotti.

La palabra *Ereignis*, pensada a partir del asunto indicado, debe hablar ahora como palabra conductora al servicio del pensar. Pensada como palabra conductora, se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega, *λόγος*, o la china, *Tao*. La palabra *Ereignis* ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de acontecimiento [*Geschehnis*], algo que sucede [*Vorkommmis*]. La palabra se utiliza ahora como *singulare tantum*. Lo que nombra acontece [*ereignet*] sólo en la unidad, esto es, ni siquiera en un número, sino de modo único<sup>372</sup>.

Desde los *Aportes*, decir el *Ereignis* mienta la primera respuesta a la pregunta fundamental. Y es que en la medida en que el ente *es* y el Ser -en cambio- se esencia, tiene éste que ser meditado únicamente desde sí mismo, sin préstamos metafísicos<sup>373</sup>. Desde sí, al Ser solo le pertenece la apertura de su verdad. *Ereignis* es el nombre, justamente, de tal esenciarse del Ser<sup>374</sup>.

Ahora bien, ¿por qué el esenciarse del Ser debe experimentarse -si acaso llega a suceder tal experiencia- como *el Ereignis*? La razón se halla en que los hombres -posibles saltadores (al origen, al Ser, a su *Ahí*)- desconocen la misión de su historia<sup>375</sup>, vale decir, están en desarraigo con respecto al primer inicio y en displicencia -o tránsito imprevisible- respecto al segundo. El esenciarse solo puede desplegarse, así, como *singulare tantum*: único y solo. En efecto, el Ser como *Ereignis* constituye lo más singular, extraño,

---

<sup>372</sup>Heidegger, M. 1990. El principio de identidad; en *Identidad y diferencia*. Barcelona, Anthropos, p.85, 87.

<sup>373</sup>En *Tiempo y ser* (1962), Heidegger seguirá manteniendo: “se trataba [la conferencia] de pensar a Ser en lo suyo propio, perescrutando a través del tiempo propio -desde el acontecimiento-apropiador- sin respecto a la relación de lo Ser con lo ente”, *Tiempo y ser*; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p.188.

<sup>374</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.6, 7.

<sup>375</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.11.

incomparable, irrepresentable, insólito e inesperado; no obstante, acaece en verdad -desde el ocultamiento- como lo más cercano e íntimo<sup>376</sup>.

Heidegger trabaja el *Ereignis* admitiendo de entrada el limitado campo de lo que sobre él puede decirse, sobre todo desde el constructo de la lógica tradicional. Se impone como un deber el renunciar al usual representar que siempre tiene a su disposición lo representado<sup>377</sup>. Pues el *Ereignis* no *es* ni lo *hay*, sino que acontece-apropia. No posee un de dónde ni adónde, salvo, claro está, el ser mismo<sup>378</sup>. Concebido formalmente, el *Ereignis* es un acometer contra el olvido de la diferencia ontológica. Por añadidura, no hay una época que competa al *Ereignis*, sino que desde el *Ereignis* se muestra la historia del ser como tal<sup>379</sup>.

Donde la noción de *Ereignis*, empero, adquiere una significación filosóficamente más completa y fructífera, es en su entendimiento como *Er-eygnis* en la relación al *Da-sein*, tanto así que el filósofo escribirá: “inmedible es la riqueza de la virada referencia del Ser al *Da-sein* por él acaecido, incalculable la plenitud del acaecimiento”<sup>380</sup>. Heidegger sostendrá entre uno y otro -Ser y *Da-sein*- una mutua referencia<sup>381</sup>: el Ser requiere del

---

<sup>376</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.252, 260.

<sup>377</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.251.

<sup>378</sup>Heidegger, M. *Tiempo y ser*, ed. cit., p.188.

<sup>379</sup>Heidegger, M. Seminario de Le Thor; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p.218. Recuérdense, a este respecto, las figuras históricas del envío destinal del ser: φύσις, λόγος, Ἔν, ἰδέα, Ἐνέργεια, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad. Heidegger, M. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, ed. cit., p.72-73.

<sup>380</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.24.

<sup>381</sup>Puntualizará Heidegger sobre esta referencia: “en *Ser y tiempo* por primera vez concebida como ‘comprensión de ser’, siendo *comprender* tomar como proyecto y la

hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al Ser en pos de efectuar su esencia como *Da-sein* (apertura). Se trata aquí de una contraposición, un contraimpulso, entre necesitar y pertenecer -no se trata ni de dependencia ni de subordinación-, que configura -en su oscilación- el esenciarse del Ser, esto es, el *Ereignis*. Así, el *Ereignis* solo se ‘completa’ por medio de la referencia del uno al otro<sup>382</sup>. Sostendrá el filósofo: “la referencia del *Da-sein* al Ser pertenece al esenciarse del Ser mismo, lo que también puede ser dicho así: el Ser necesita al *Da-sein*, no se esencia para nada sin este acaecimiento”<sup>383</sup>.

Preciso es, también, evitar malentendidos. En primer lugar, la referencia del *Da-sein* al Ser no ha de ser representada como si el Ser fuese un ‘enfrente’; el *Ereignis* -el acontecimiento apropiante- es todo lo contrario a una relación metafísica entitaria entre sujeto y objeto<sup>384</sup>. No pretende él exponer ningún tipo de conocimiento sobre algo, ni generar desde el vínculo algún producto o útil, ni prescribir reglas de comportamiento. Antes bien, el *Ereignis* es solo mutua ‘esenciación’: dejar ser en el claro-ocultamiento.

Indica Heidegger:

el acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica<sup>385</sup>.

---

proyección como *arrojada*, y ello quiere decir perteneciente al acaecimiento-apropiador [Er-eignung] a través del Ser mismo”. Aportes a la filosofía, ed. cit., p.208.

<sup>382</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.251, 254.

<sup>383</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.210.

<sup>384</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.252, 254.

<sup>385</sup>Heidegger, M. El principio de identidad, ed. cit., p.89.

En segundo lugar, la referencia no debe juzgarse procedimentalmente como si el Ser se esenciara primero solo por sí y luego adviniera el *Da-sein* a la relación<sup>386</sup>. Opuestamente, lo que en el *Er-ignis* está en juego es la transpropiación fundante recíproca. Más allá de estos equívocos, existe, pese a todo, un peligro cierto: que el *Ereignis* se rehúse a causa de la falta de disposición del hombre, que vertido al ente desestima la realización de su *Da-sein*. De ahí que la tarea del pensar según la historia del Ser implique no solo conocer de este peligro, sino generar la aptitud para su superación<sup>387</sup>.

Adicionalmente, Heidegger pensará que el *Ereignis* no incumbe solamente a hombre y Ser, sino que también a lo ente, en el siguiente sentido: por virtud del acontecimiento-apropiador, la verdad del Ser es custodiada por el *Da-sein*, y solo a partir de esta verdad despunta históricamente el ente<sup>388</sup>. Consecuentemente, se entiende ahora que sea el mismo *Ereignis* quien determine los modos de presencia y el rango de la diferencia ontológica en la historia occidental.

En definitiva, es el *Ereignis* el sentido de fondo de la relación entre *Da-sein* y Ser en los *Aportes*: una referencia en co-pertenencia erectora de esencia, que se dibuja con la mira puesta en el segundo inicio eventualmente venidero de la filosofía, por intervención del salto cuestionante-dialogante. Es indicador al respecto que el *Ereignis* no radique en la esencia como tal del Ser, sino en su *esenciarse*, vale decir, en el ámbito del claro en el que el hombre halla su morada en correspondencia a la seña del propio Ser.

---

<sup>386</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.254.

<sup>387</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.8.

<sup>388</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.260.

### CAPÍTULO TERCERO: PENSAR Y DECIR COMO *SUBVERTIR*

«Buscando infatigable un lago quieto  
en donde refrescar su tarea ineludible»  
Vicente Huidobro

Guardando en atención lo hasta aquí dicho sobre la relación hombre-ser en el contexto de *Ser y tiempo* y en el contexto de los *Aportes*, son planteadas ya las tres transformaciones que en un ejercicio filosófico-comparativo se perciben entre uno y otro momento. Ellas se asientan -en general, no tematizadas como tales- en la propia perspectiva heideggeriana sobre el asunto. Y es que comentando en los *Aportes* el camino entre *Ser y tiempo* y el *Ereignis*, dirá el filósofo: “porque en el pensar del Ser todo se dirige a lo único, ¡aquí las subversiones son en cierto modo la regla!”<sup>389</sup>. Estas transformaciones conciernen a procesos de diverso dominio, mas hallándose en mutua dependencia. Procedemos, entonces, con estas transformaciones: poetización, de preguntar a saltar, y *Kehre*.

---

<sup>389</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.82.

## I. Transformaciones del lenguaje: poetización

Según señala Jean Beaufret, “Gadamer decía de su maestro: ‘es Hölderlin quien le ha desatado la lengua’”<sup>390</sup>. ¿Qué hay, pues, de la comprensión de Heidegger *sobre* la lengua? ¿qué hay de *su propio* comportamiento lingüístico? ¿qué papel juega aquí Hölderlin?

En la órbita de *Ser y tiempo*, el último párrafo del parágrafo 7 indica -casi en modo anecdótico- el entendimiento que entonces detentaba el autor sobre la lengua y el decir. En efecto, Heidegger advertirá ahí una diferencia entre el discurso narrativo sobre el ente y el discurso ontológico que busca descubrir el ser del ente, pues este último carecería -en general- de las palabras e, incluso, de la gramática adecuada para su tarea. Como ejemplo de ello, recurre al caso de los textos de Platón y Aristóteles, aludiendo a las exigencias lingüísticas que tales filósofos hicieron a sus contemporáneos griegos. De tal modo, Heidegger justifica así lo que él considera la poca belleza, la dureza y la complejidad conceptual de *Ser y tiempo*<sup>391</sup>.

No obstante, ya antes del tratado de 1927 es posible encontrar análisis semejantes. En una nota a pie de página de *El concepto de tiempo* (1924), Heidegger plantea exactamente lo mismo, y agrega todavía: “el lenguaje tiende primariamente a nombrar y expresar el ente, no a esclarecer su ser”<sup>392</sup>.

---

<sup>390</sup>Heidegger, M. Seminario de Le Thor, ed. cit., p.207. No deja de ser llamativo que tal indicación haya sido dada en el contexto de una sesión en que Heidegger venía de admirar el trabajo de Wilhelm von Humboldt.

<sup>391</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.38-39.

<sup>392</sup>Heidegger, M. *El concepto de tiempo*, ed. cit., p.26.

Esta visión del lenguaje -si se quiere, pesimista- concibe los elementos de la lengua como anclados a un terreno óntico, revistiendo, entonces, la condición de signos y estructuras escasamente dados para la proyección semántica del ser. Sin embargo, ya en el cuadernillo correspondiente a los años 1931/32 comienza a variar esta concepción. Heidegger considerará ahí haber encontrado la ‘palabra decible’, desde la cual podría llegar a tener lugar un silencio<sup>393</sup> provechoso, esto es, la ausencia de parloteo en pos de un verdadero hablar. Se referirá, también, a las palabras de la filosofía -ciertamente no cualquiera- como la ‘poesía del ser’, sosteniendo ya que el ser se manifestaría en el poetizar de los poetas<sup>394</sup>. Se percibe en el texto, pues, la formación de una convicción cada vez más poética que relacionaría ser y lenguaje en recíproca intimidad. Tal es la índole del giro que el filósofo escribirá: “Ser: no sin lenguaje. Pero precisamente por eso el ser *no* es «lógico». Lenguaje: no sin ser”<sup>395</sup>. En concordancia, también en *Introducción a la metafísica* (1935) Heidegger señalará que tanto el ser como la esencia hablan en el

---

<sup>393</sup>No puede dejar de recordarse la frase presente en *El habla* (1950): “El habla habla en tanto que son [campaneo, *Geläut*] del silencio” y su intertextualidad con el siguiente pasaje del breve escrito *Del secreto del campanario* (1954): “La juntura en la que las fiestas eclesiásticas, los días de vigilia y el paso de las estaciones y las horas de todas las mañanas, mediodías y tardes se ensamblaban de modo tal que *un* toque atravesaba continuamente los jóvenes corazones, sueños, rezos y juegos -*también* esa juntura cobija uno de los más encantadores, salvos y duraderos secretos de la torre para regalarlo, siempre transformado e irrepetible, hasta el último repique [*Geläut*] en el cobijo del Ser”. El habla; en *De camino al habla*, ed. cit., p.27; Del secreto del campanario; en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, ed. cit., p.77.

<sup>394</sup>Heidegger, M. Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen, ed. cit., p.10, 15, 68.

<sup>395</sup>Heidegger, M. Señas x reflexiones (II) e indicaciones, ed. cit., p.17.

lenguaje, pues ser y lenguaje se hallan esencialmente encadenados. El filósofo invocará, de hecho, la necesidad de una revolución de nuestra relación con el lenguaje<sup>396</sup>.

Esta ‘retractación’ tocará incluso a *Ser y tiempo*. En el párrafo 18, mientras Heidegger propone que las significaciones abiertas por el *Dasein* fundan la posibilidad del lenguaje<sup>397</sup>, una nota del *Hüttenexemplar* comentará de manera tajante: “Falso. El lenguaje no es un segundo piso sobre otra cosa, sino que *es* el originario desplegarse de la verdad como Ahí”<sup>398</sup>.

En el *Seminario de Le Thor* (1969), Heidegger reconocerá que el lenguaje de *Ser y tiempo* es falto de seguridad, al propio tiempo que se expresa aún con arreglo a la metafísica. Puntualizará, además -y esto es central- que por medio de Hölderlin se percató de que no solo la composición de términos nuevos<sup>399</sup> era inútil, sino que lo fundamental consistía en retornar a la simplicidad del lenguaje<sup>400</sup>.

Efectivamente, la apropiación heideggeriana de la poesía de Hölderlin -el poeta del poeta<sup>401</sup>- constituye la clave hermenéutica para comprender las mutaciones del pensamiento del filósofo respecto al lenguaje, vale decir -y visto en retrospectiva-: de la insuficiencia del lenguaje metafísico (*Ser y tiempo*) a las posibilidades del lenguaje poético (*Aportes a la filosofía*). La lectura del poeta es condensada -básicamente- en tres

---

<sup>396</sup>Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., p.57-58.

<sup>397</sup>Heidegger, M. *Sein und Zeit*, ed. cit., p.87.

<sup>398</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.116.

<sup>399</sup>Algunas investigaciones calculan en doscientas las nuevas expresiones, véase Schöfer, E. 1962. *Die Sprache Heideggers*. Pfullingen, Neske.

<sup>400</sup>Heidegger, M. *Seminario de Le Thor*, ed. cit., p.207.

<sup>401</sup>Heidegger, M. 1981. Hölderlin und das Wesen der Dichtung; en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.34.

textos, que cronológicamente se condicen con el paso entre las dos obras fundamentales del alemán. Se trata de *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (1934/35), *El origen de la obra de arte* (1935/36) y *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936).

En los textos señalados, entonces, Heidegger concebirá al lenguaje en el marco de su poderío ontológico. En primer lugar, distinguirá expresamente entre la determinación correcta y la interpretación verdadera del lenguaje<sup>402</sup>. La primera apunta a lo que se presenta frente a la vista, estando ahí delante, esto es, el lenguaje como medio de comunicación e información, como instrumento de expresión de estados de ánimo y pensamientos. La segunda, en cambio -y la que le interesa-, se dirige al desocultamiento de la esencia del habla.

En *Hölderlin y la esencia de la poesía*, el filósofo establecerá -desde la interpretación de cinco palabras guía del poeta<sup>403</sup>- que el lenguaje ha sido dado al hombre como un bien, mas no primariamente para entenderse, sino para exponerse en la apertura y patentizar lo que es<sup>404</sup>. La palabra, justamente, muestra al ente en cuanto ente, señala hacia su esencia. En *El origen de la obra de arte*, se indicará:

---

<sup>402</sup>Heidegger, M. 1985. Die Sprache; en *Unterwegs zur Sprache*. GA 12. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.13.

<sup>403</sup>“1. Poetizar: «La más inocente de todas las ocupaciones», 2. «Para eso se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje...para que dé fe de lo que es», 3. «Mucho ha experimentado el hombre. A los celestiales, a muchos ha nombrado, desde que somos habla y podemos oír unos de otros», 4. «Pero lo que permanece lo fundan los poetas» y 5. «Lleno de mérito, mas poéticamente, mora el hombre sobre la tierra»”, Hölderlin y la esencia de la poesía; en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, ed. cit., p.37.

<sup>404</sup>Heidegger, M. Hölderlin und das Wesen der Dichtung, ed. cit., p.37-38.

El lenguaje no se limita a conducir hacia adelante en palabras y frases lo revelado y lo oculto, eso que se ha querido decir: el lenguaje es el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente [...] En la medida en que el lenguaje nombra por vez primera a lo ente, es este nombrar el que hace acceder lo ente a la palabra y la manifestación.<sup>405</sup>

La esencia del lenguaje radica, pues, en su posibilidad de desplegar el ser. El verbo ha de llevar a presencia al ente, albergando y custodiando su ser. De ahí que la conocidísima sentencia heideggeriana: “el lenguaje es la casa del ser”<sup>406</sup>, no sea -como bien apunta Soler<sup>407</sup>- una mera metáfora.

Ahora bien, la esencia del lenguaje -tal como será comprendida por Heidegger desde mediados de los años 30- debe ser pensada siempre desde la esencia de la poesía. Contrario a lo que puede y, de hecho, suele creerse, el lenguaje no constituye una materia preexistente a la poesía y de la cual ésta se sirviera para, propiamente, poetizar<sup>408</sup>. La poesía “no [es] un decir cualquiera, sino precisamente ese decir mediante el cual aparece previamente en lo abierto todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano”<sup>409</sup>. La poesía es fundación donadora del ser<sup>410</sup>; es ella, pues, quien faculta el acaecer -en un sentido eminente- del lenguaje.

*Desde* esta concepción poética-trascendental del lenguaje, Heidegger implementará cada vez con mayor fuerza filosófica una fenomenología etimológica, que tendrá como referencia cardinal -por no decir única- la lengua griega, en el

---

<sup>405</sup>Heidegger, M. El origen de la obra de arte; en *Caminos de bosque*, ed. cit., p.53.

<sup>406</sup>Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., p.11.

<sup>407</sup>Soler, F. Prólogo; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p.52.

<sup>408</sup>Heidegger, M. Hölderlin und das Wesen der Dichtung, ed. cit., p.43.

<sup>409</sup>Heidegger, M. Hölderlin y la esencia de la poesía, ed. cit., p.47-48.

<sup>410</sup>Heidegger, M. Hölderlin und das Wesen der Dichtung, ed. cit., p.43.

convencimiento de que la verdad se halla en las señas históricas de las palabras. El testimonio más nítido de tal vocación se lee en un breve texto tardío titulado *Signos* (1969):

Lo asombroso de los griegos de la Antigüedad sigue siendo que, desde un anticipado recato, fueron capaces de divisar ya lo por decir en su velamiento. Fueron capaces de ello porque su lenguaje -la casa por edificar de la presencia de lo presente- los esperaba para habitar en él edificando.<sup>411</sup>

En definitiva, es posible apreciar cómo la concepción heideggeriana del lenguaje deviene un proceso de creciente poetización, que lleva al filósofo desde la falta de palabras para captar el ser a la instauración del ser por la palabra, es decir, a una proyección ontológica de la lengua y en la lengua. Tal poetización se halla atravesada por lectura de Hölderlin y la interpretación de hechos lingüísticos como eventos filosóficos<sup>412</sup>.

Adicionalmente, los efectos de la poetización deben ser entendidos desde dos ángulos. Por un lado, está el planteamiento que Heidegger realiza de sus ideas -lo que dice (con el lenguaje) sobre el lenguaje- y que, evidentemente, permea toda su propuesta filosófica. Así, pensar y presentar la filosofía como un meditar instituyente del ser y como un diálogo histórico de lenguas -la base de la propuesta del tránsito al otro inicio en los *Aportes*- no era, simplemente, posible antes de Hölderlin. Por otro lado, está el ejercicio que Heidegger obra desde sus ideas -lo que hace con el lenguaje- y que definen no solo un nuevo estilo de escritura y textualidad (aforismos, poemas, relatos, notas), sino que

---

<sup>411</sup>Heidegger, M. *Signos*; en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, ed. cit., p.169.

<sup>412</sup>Claro, A. 2019. Comunicación personal.

también -y por sobre todo- una nueva intención: ya no hablar sobre el ser, sino que decir el ser. Pues recuérdese: “El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado”<sup>413</sup>.

En consecuencia, y para lo que en este escrito interesa, la relación hombre-ser es también ‘afectada’ por la poetización del pensamiento heideggeriano y se transforma en virtud de ella. De nuevo aquí es preciso pensar la poetización en sus dos niveles: planteamiento y ejercicio. Desde el primero, el sentido de la relación hombre-ser en *Ser y tiempo* como mutuo desocultamiento -mediado por la aperturidad y la eventualidad de la pregunta- no se halla determinado ni dirigido por una concepción del lenguaje que sitúe al habla misma como detonante de la explicitación de la relación. Es cierto que el *Dasein* habla y que Heidegger trata la noción de lenguaje en su vínculo a la comprensión, la interpretación y el enunciado, y como derivado del discurso, mas no como la operación que permita referir *Dasein* a ser y viceversa<sup>414</sup>. Como sí vimos, tal operación viene dada en primerizo lugar por la anterior condición de la comprensión preontológica del ser. En los *Aportes*, sin embargo, el sentido de la relación hombre-ser como acontecimiento-apropiador -mediado por la referencialidad y la eventualidad del salto- sí se fija desde la lengua y por ella, entendida, eso sí, como mostración poética del ser. El impacto de la interpretación de Hölderlin se deja sentir en la fundamental idea del diálogo histórico de lenguas, toda vez que la posibilidad de la vía al segundo inicio del pensar pende de la confrontación con el decir griego. El lenguaje sí es aquí, pues, la base que llena de

---

<sup>413</sup>Heidegger, M. Epílogo a «¿Qué es metafísica?», en *¿Qué es metafísica?*, ed. cit., p.62.

<sup>414</sup>Es por tal motivo, porque el lenguaje no responde a las preguntas guías de cada apartado, que él no fue tratado en la exposición de *Ser y tiempo*. Sí se trató, en cambio, en el contexto de los *Aportes* y de la lectura de Hölderlin, pues ahí sí genera consecuencias al evidenciar la relación hombre-ser.

contenido la performance del salto y que resulta componen instaurador del *Ereignis* mismo, en cuanto condición para el acaecer de la copertenencia.

Desde el segundo nivel -el ejercicio-, el impacto de la poetización es absolutamente expreso. Lo recorrimos en parte al hacer ver -como destrucción de la destrucción- las mutaciones semántico-ontológicas que Heidegger imponía a *Dasein* - como *Da-sein*- y a *Sein* -como *Seyn*-. En la medida que el filósofo hace suya la concepción poética del lenguaje y la aplica, su modo de *relacionar* (relatar) hombre y ser constituye una puesta marcha de decir -él mismo en cada caso- el ser. De ahí la percepción de los *Aportes* como trazos de una escritura oculta y personal, pues en ella se juega -en la propia palabra- el destino de la filosofía.

## II. Transformaciones del gesto metódico: de preguntar a saltar

En una carta enviada a Jaspers en abril de 1950, escribe Heidegger: “cuanto más sencillas se hacen ‘las cosas’ tanto más difícil es pensarlas y decirlas adecuadamente”<sup>415</sup>. Tal declaración constituye, ciertamente, un testimonio de los avatares metódicos que la filosofía heideggeriana hubo de experimentar en el curso de su andar. No parece exagerado señalar, en efecto, que en tanto el tema capital del alemán es el ser, y su afronte se expresa al modo de un preguntar por, el trabajo *del* método configura una de las tareas fundamentales -si no la más- de su pensar (casi a la par del trabajo *del* concepto, siendo el método mismo constantemente tematizado). Es preciso indicar aquí que con método no

---

<sup>415</sup>Heidegger, M. y Jaspers, K. *Correspondencia (1920-1963)*, ed. cit., p.163.

entiendo -con Heidegger- el proceder técnico apresante, sino la gestualidad de la meditación en su modo -su cómo- de acercamiento a los fenómenos, en correspondencia al carácter que se conciba ellos tienen.

Así pues, se observa en *Ser y tiempo* -como se trató en el segundo apartado del capítulo respectivo- una concepción del método regida por los parámetros de la performance de la pregunta, esto es, un buscar cuestionador del sentido del ser a partir de la analítica fenomenológica del ente privilegiado. Este buscar -la concretización del método- se halla sistematizado estructuralmente (lo puesto en cuestión, lo preguntado, lo interrogado), caracterizado en el despliegue de un hacer histórico comprensivo, y prefigurado en su meta por la interpretación del tiempo (al menos implícitamente). No es, entonces, una mera introducción a la obra el que Heidegger diga: “la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ‘*ser*’ es el propósito del presente tratado”<sup>416</sup>.

No obstante, y como el análisis de la crítica a *Ser y tiempo* presente en los *Cuadernos* dejó al descubierto, Heidegger considerará metódicamente malogrado el intento del 1927. De ahí que en los mismos *Cuadernos* lleve a cabo una profunda meditación sobre el preguntar como tal y, en específico, sobre su ejecución y sus posibilidades. Dirá Heidegger:

No me gusta forzar la respuesta, siempre tengo que limitarme a circundar la pregunta [...] Toda pregunta no solo quiere respuesta, sino que sobre todo exige un *atrevimiento* [...] Esa respuesta a la que tanto se apela nunca es más que el último paso del preguntar en la serie de muchos pasos precedentes de la pregunta [...] Las *preguntas reales*, es decir, las preguntas como proceso de avance, son más poderosas que las respuestas.<sup>417</sup>

---

<sup>416</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.25.

<sup>417</sup>Heidegger, M. Reflexiones IV, ed. cit., p.166, 181, 185, 198.

Se entrevé en este conjunto de citas la opinión que ya de camino a los *Aportes* forjaba Heidegger sobre la pregunta. La oportunidad de una respuesta comienza a quedar desplazada en favor de la necesidad de una formulación auténtica del preguntar, que antes de procurar taxativas resoluciones aisladas, debe insistir en preguntarse, vale decir, en entenderse como *momentum*, como movimiento del meditar.

Así, Heidegger comprenderá la pregunta como un deber que únicamente reviste tal carácter a condición de servir al esenciar del ser. En esta línea, ella es más rupturista e intensa que el ‘pensamiento’ y más apasionante y templante que el sentimiento<sup>418</sup>.

En los *Aportes*, el filósofo va a desarrollar su propuesta ontohistórica de superación de la metafísica, en aras de la preparación del *Ereignis*, desde la perspectiva de una “creciente abismosidad de la pregunta por el Ser mismo”<sup>419</sup>. La pregunta por el ser no solo no ha sido resuelta ni planteada correctamente -como diagnosticaba *Ser y tiempo-*, sino que tampoco mentada y comprendida en su carácter de pregunta y en la forma de su direccionalidad al ser<sup>420</sup>.

Preguntar por el ser en los *Aportes* significa, por tanto, pensar la pregunta misma como problema, no exclusivamente como método, y ello en directa referencia al ser<sup>421</sup>. Y es que preguntar no consiste en un indagar epistémico -como aún resuena muy vagamente

---

<sup>418</sup>Heidegger, M. *Winke x Überlegungen (II) und Anweisungen*, ed. cit., p.74, 83.

<sup>419</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.82.

<sup>420</sup>Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*, ed. cit., p.85.

<sup>421</sup>Dirá Pöggeler: “la cuestión del ser no es ya el preguntarse por el ser (como en *Ser y tiempo*), sino pensar el ser mismo como *Frage*: cuestión, problema, pregunta”. Pöggeler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, ed. cit., p.537.

en *Ser y tiempo*-, sino en un ejercicio de acontecimiento de la verdad. Es por ello que Heidegger indica:

el preguntar es concebido como aquella acción originaria del *Da-sein*, gracias a la cual se da previamente el ámbito de la transfigurabilidad del ente desde el Ser. Este preguntar nunca puede ser interpretado -según el entendimiento habitual- a partir del dudar y hasta de la negación<sup>422</sup>.

Sintetizando, la transformación del gesto metódico puede expresarse en la fórmula siguiente: del preguntar por, al preguntar por el preguntar. Se trata de una transformación atravesada de punta a cabo por una comprensión histórica de la posición de la metafísica y del momento del segundo inicio. Pues lo que se diagnostica respecto a la pregunta es que ella ‘falla’ por no corresponder del modo adecuado al llamado destinal del ser. Si lo que se pretende es que tal cometido halle lugar en el acontecimiento de transpropiación, fundamental resultar exigir previamente la transparencia del preguntar mismo. Es la misma reclamación que Heidegger demandaba ya en 1923 de no hablar “παρὰ τὰ φαινόμενα”<sup>423</sup> (de espaldas a los fenómenos), solo que ahora es la pregunta misma la que precisa mostrarse como tal.

Esta transformación, evidentemente, ‘toca’ la relación del hombre con el ser y, nuevamente, desde dos niveles. Desde la óptica de la propuesta filosófica de Heidegger, el cambio en la posición metódica del *Dasein* ‘frente’ al ser, se asienta en el paso desde la pregunta (a secas, si se quiere) a su intensificación en el salto: desde la tematización de

---

<sup>422</sup>Heidegger, M. Anexo a deseo y voluntad (Sobre la conservación de lo intentado); en *Meditación*, ed. cit., p.354.

<sup>423</sup>Heidegger, M. *Introducción a la investigación fenomenológica*, ed. cit., p.29.

una tendencia de ser del *Dasein* -la comprensión preontológica fundada en la existencialidad y facticidad- a la meditación histórica-dialogante -la fundación por la palabra de la pertenencia al Ser-.

Desde la óptica del gesto metódico del propio Heidegger, la transformación se traduce en el paso de la tríada pregunta-fenomenología-analítica, a la tríada pregunta-poetización-meditación. En otras palabras, desde el preguntar como la descomposición articuladora de los caracteres de ser del *Dasein*, al preguntar como el decir conjunto *del* -no 'sobre'- *Da-sein* y Ser en el pensar del tránsito.

### III. Transformaciones del proyecto filosófico: *Kehre*

Escribe Franco Volpi sobre *Kehre*:

Normalmente, la palabra se refiere a esas curvas muy angostas de las carreteras de montaña, llamadas «recodos», que, aunque suponen un cambio de dirección, conducen a la misma meta, a la cumbre de la montaña. Después de la guerra [...] Heidegger utilizó esta metáfora para indicar el cambio de perspectiva acontecido tras *Ser y tiempo*. De este modo, él mismo sugirió y avaló la idea de que la «torna» [*Kehre*] era antes que nada una circunstancia de su propia biografía intelectual.<sup>424</sup>

*Kehre*<sup>425</sup> es el concepto que por excelencia suele poner de manifiesto aquel 'giro' que la filosofía heideggeriana experimenta luego de *Ser y tiempo*, no por un simple capricho, sino por el empuje siempre renovado que promueve la pregunta por el ser, en su

---

<sup>424</sup>Volpi, F. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.52.

<sup>425</sup>Como señala la cita de Volpi, me refiero aquí al concepto de *Kehre* en su aplicación biográfica-intelectual, no en el sentido filosófico que adquiere en los *Aportes* en tanto explicación de la transpropiación del *Ereignis*.

esencial -si se quiere- carecer de respuesta en sentido tradicional y lógico. Ahora bien, el término 'giro' no es del todo justo, pues pudiera implicar también la posibilidad de girar volviendo al mismo punto de partida -sabido es que no es el caso-. Lo mismo pasa con el término 'torna'. La opción 'vuelta', por el contrario, posee un rico sentido si se la comprende no como volver a donde ya se estaba, sino justamente en el ámbito de referencias propio de lo que es un camino (de carretera, de campo), esto es, como recodo de *un solo* camino. Y es que el proyecto filosófico de Heidegger no solo se halla referido a lo Mismo -el ser- en medio de las más diversas aproximaciones, sino que mantiene -a pesar de las críticas- la mira puesta en el trayecto ya sido. Si se trata, pues, de romper con *Ser y tiempo*, se rompe *con*, es decir, la obra se mantiene en su posición de hito del camino.

En lo específico, y como todo este trabajo ha dejado entrever, el proyecto filosófico heideggeriano en *Ser y tiempo* se concibe como el despliegue de una ontología fundamental del ente comprensor, por medio de su analítica existencial -método fenomenológico-hermenéutico-destructivo mediante-, en pos de hacer patente el sentido del ser de este ente y luego, puede o no creerse, el sentido del ser en general. Más allá de la inclusión del proyecto, lo que en él prima es el intento de proceder de una buena vez con un asunto -qué es el ser- tantas veces olvidado en la metafísica. Fiel a este ánimo inquisitivo y descubridor, el tratado se presenta -lingüística y metódicamente- tributando aún a las formas y estilos clásicos de la disciplina filosófica. Es interesante notar, no obstante, que ya en el párrafo 6 Heidegger realiza -muy de pasada- la siguiente declaración: "semejante preguntar [la investigación] se obliga constantemente a sí mismo a enfrentar la posibilidad de abrir un horizonte aún más originario y universal, de donde

podría venir la respuesta a la pregunta: ¿qué quiere decir ‘ser’?”<sup>426</sup>. Es decir, *Ser y tiempo* no se concebía de modo alguno como un proyecto cerrado, pese a la sistematicidad y a las fuertes conjeturas en que se basaba. Así, como acometida que despertaba y elaboraba la pregunta por el ser, la eventualidad de nuevos proyectos era cierta; mas, presumiblemente, una meditación de la radicalidad y diferencia que implican los *Aportes* no estaba en los planes.

En la serie de textos que Heidegger publica entre una y otra de las obras principales, se aprecia ya cómo su intelección de temas particulares comienza a variar: ya desechándose ideas (la concepción más bien óptica del lenguaje), modificándose (la concepción sobre la metódica de la pregunta) o sumándose (la concepción de la técnica moderna). Sin embargo, es posible también percibir un cambio más estructural, referido a la meta -en todo caso, siempre en vínculo al ser- de su pensar. De ahí que en el cuadernillo *Reflexiones IV* pronuncie: “la revolución que conduce al *Da-sein* como consecución de la verdad del ser: esta es mi única voluntad”<sup>427</sup>.

Se trata, efectivamente, de un proyecto otro del pensar -la vuelta del recodo- que concentra en los *Aportes* su formulación más completa. Como proyecto, pretende la meditación filosófico-histórica que prepare la vía para el tránsito al segundo inicio, en la determinación del fin de la metafísica, de la penuria del filosofar, y del advenir -supuesto- del Ser como esenciarse verdadero en la referencia al *Da-sein*. Un proyecto, en palabras de Heidegger, “sin precursores y sin apoyo”<sup>428</sup>.

---

<sup>426</sup>Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. cit., p.52.

<sup>427</sup>Heidegger, M. *Reflexiones IV*, ed. cit., p.204.

<sup>428</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.22-23.

En lo concerniente a la relación hombre-ser, es dado señalar -desde todo lo hasta aquí dicho- que ella no se ve ‘afectada’ o ‘tocada’ por la transformación proyectiva del pensar heideggeriano -como si constituyera una relación ya fija y previa que simplemente recibe singulares modificaciones-; antes bien, la relación hombre-ser se funda respectivamente en el tipo de proyecto que el filósofo pone a realización. Dicho de otro modo: la transformación del proyecto intelectual heideggeriano es en sí misma la transformación de la relación hombre-ser, en la medida en que -como se registró en la introducción- tal relación constituye el primer desglose de la pregunta por el ser. El *desde dónde*, el *cómo* y el *sentido* del vínculo se rigen por la intención filosófica de Heidegger: o bien desde el diagnóstico del olvido del ser, o bien desde la convicción de la posición ontohistórica; o bien por medio de la pregunta contrametafísica, o bien por medio del salto poético; o bien en tanto desocultamiento, o bien en tanto *Ereignis*.

Valga señalar siempre, empero, que pese a la *Kehre*, el camino se mantiene. A cualquier proyecto subyace la dignificación de la pregunta: “en la dignificación de esto cuestionable [el ser] tiene la filosofía su indeducible e incalculable dignidad. Desde la salvaguarda de esta dignidad y *como* salvaguardas de esta dignidad se producen todas las decisiones sobre su proceder”<sup>429</sup>.

---

<sup>429</sup>Heidegger, M. *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p.23.

## A MODO DE CONCLUSIÓN: CONTRA EL HOMBRE, CONTRA EL SER

«Me retiro ante algo que aún no es y me inclino,  
mil años antes que él, ante su espíritu»  
Heinrich von Kleist

Ya aquí preguntamos: ¿cuál es el contenido, los supuestos y los alcances de la transformación de la relación hombre-ser desde *Ser y tiempo* a *Aportes a la filosofía*?

En primer lugar, el contenido: se trata aquí de la conjugación de las tres transformaciones -del lenguaje, gestual metódica y del proyecto filosófico (ésta con un carácter integrador)- que se esbozaron desde el inicio de este escrito y que fueron sintetizadas en el capítulo precedente. Desde el punto de vista del lenguaje, la transformación de la relación recibe el nombre de poetización, pues en ella obra el convencimiento creciente del rol fundante del decir poético-dialogal del hombre en correspondencia al llamamiento del ser y en vistas a la apertura del claro. Adicionalmente, tal poetización incumbe también a la relación escritural de los términos, esto es, a la mutación semántico-ontológica que el decir heideggeriano opera sobre ellos. Desde el punto de vista del gesto metódico, la transformación de la relación del hombre respecto al ser acontece en el paso desde la pregunta buscadora-descubridora a la performance del

salto (intensificación meditativa e histórica de la pregunta). La relación también se transforma desde la metódica del propio Heidegger, vale decir, desde el preguntar que requiere de la analítica existencial al preguntar que requiere la meditación poética. Y desde el punto de vista del proyecto filosófico, la transformación de la relación equivale a la *Kehre*, en tanto el *desde dónde*, el *cómo* y el *sentido* de la relación como un todo (desocultamiento, *Ereignis*) se rige por la intencionalidad proyectiva de la propuesta filosófica heideggeriana: o bien la realización de una ontología fundamental, o bien la preparación del tránsito al segundo inicio.

En segundo lugar, los supuestos: la transformación de la relación hombre-ser responde a un diagnóstico onto-histórico atravesado por interpretaciones filosóficas, poéticas, políticas y técnicas. En efecto, la transformación se motiva no solo por las legítimas críticas que Heidegger efectúa al trabajo de *Ser y tiempo* -en particular, a la elaboración de la pregunta-, sino que también por una percepción -del filósofo- de hallarse en un momento epocal que, por un lado, reviste una condición decante para la disciplina filosófica -la penuria del pensar-, pero que también, por otro lado, asiste a la posibilidad del advenir de una forma -en confrontación con el inicio griego- enteramente otra de pensar. En tal panorama, se entretajan esencialmente -casi al modo de condiciones de posibilidad de la transformación- la lectura interpretativa de Hölderlin, la opinión heideggeriana del destino alemán y la configuración naciente de una reflexión sobre el dominio planetario de la técnica.

En tercer lugar, los alcances: la transformación de la relación hombre-ser cimenta las bases -pues el trayecto intelectual no acaba en los *Aportes*- del pensar tardío de

Heidegger. No porque defina un sistema conceptual y de ideas que influya inalterablemente en los años venideros, sino porque -incluso desde su mismo inacabamiento- configura líneas matrices en constante re-comprensión del *unum* que no enfrenta *aliud*, esto es, el ser. Así, y a modo de ilustración, Heidegger retomará más tarde la discusión relativa al lugar de la metafísica (*Introducción a «¿Qué es metafísica?»*, 1949), a la esencia del lenguaje (*El Habla*, 1950), a la ambigüedad donante y ocultante del ser (*La pregunta por la técnica*, 1953) y al propio *Ereignis* (*Tiempo y ser*, 1962).

Así entonces, la transformación de la relación hombre-ser en la filosofía heideggeriana puede muy bien entenderse como un continuo *contra el hombre, contra el ser*; no al modo de una oposición que desdeñe, sino al modo de una lucha fecunda del pensar por abrir -en su caminar- aquello que siempre le rehúye. Desde ahí se leen las palabras de Heidegger en 1937:

Nunca este camino era sabido de antemano sino que permanecía vacilante y cambiado por retrocesos y extravíos erróneos. Pero siempre de nuevo el buscar fue instado a *una* vía y forzado a creciente claridad. Por cierto a ningún peldaño de la meditación le es dado saber lo que propiamente va ante sí. Lo experimentado e intentado permanece siempre sólo la prestación de servicio para lo enteramente otro, lo que tal vez un día tenga que devenir hasta algo ‘evidente’<sup>430</sup>.

En su filosofar -provechosamente errante y en contraposición, destructor y erector- Heidegger ensayará también -en una actitud que ya se perfila en los *Aportes*- los requerimientos que habrá de soportar el hombre y el pensador venidero. Ello en el contexto de un panorama poco alentador para aquel pensar que no tributa a los parámetros del

---

<sup>430</sup>Heidegger, M. Mi camino hasta el presente; en *Meditación*, ed. cit., p.343.

cálculo y que busca sostenerse ante la arremetida de la opinión confusa. Cabe preguntar qué forma adquirirá la relación del hombre con el ser en el futuro próximo, tanto desde la óptica del acontecimiento efectivo, como desde la óptica de la meditación filosófica. Ante tal interrogación, Heidegger esboza -sobre todo desde su tematización de lo *Gestell*- algunas líneas de fuga: “pero, donde hay peligro/ crece también lo salvador”<sup>431</sup>, “sólo un dios puede aún salvarnos”<sup>432</sup>, “¿cuándo volverán a ser palabra/ las palabras?”<sup>433</sup>. Lo cierto es que la situación de la relación hombre-ser luego de los *Aportes* se torna ardua de pensar. El filósofo optará, entonces, por practicar una mirada atenta a los fenómenos y, por sobre todo, una escucha a las señas del ser. Para concluir, basten estas palabras que Heidegger comparte a Jaspers en una carta de 1950 y que resuenan en los versos de von Kleist arriba citados:

Pese a todo, querido Jaspers, pese a la muerte y a las lágrimas, pese al sufrimiento y la atrocidad, pese a la pobreza y la pena, pese al extrañamiento y el exilio, *en esta carencia de hogar* no ocurre nada; en ella *se esconde un advenimiento*, cuyas señales más lejanas quizá todavía nosotros las podemos experimentar en un ligero dolor como de parto y tenemos que recogerlas a fin de preservarlas para un futuro, que ninguna construcción histórica, y menos que cualquier otra la actual, de pensamiento sobre todo técnico, descifrará<sup>434</sup>.

---

<sup>431</sup>Hölderlin, F. Patmos, en Heidegger, M. La pregunta por la técnica; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p.89.

<sup>432</sup>Heidegger, M. Conversación de *Spiegel* con M. Heidegger, ed. cit., p.71.

<sup>433</sup>Heidegger, M. Lenguaje; en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, ed. cit., p.191.

<sup>434</sup>Heidegger, M. y Jaspers, K. *Correspondencia (1920-1963)*, ed. cit., p.163.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABENSOUR, M., LÉVINAS, E. y DERRIDA, J. 2006. Tres textos sobre Heidegger. Santiago, Metales Pesados.
- ARENDT, H. 2005. Ensayos de comprensión. Madrid, Caparrós.
- ARENDT, H. y HEIDEGGER, M. 2000. Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados. 2ª ed. Barcelona, Herder.
- ARISTÓTELES. 2003. Metafísica. Madrid, Gredos.
- AUBENQUE, P. 1987. Otra vez Heidegger y el nazismo. Revista de Filosofía 1: 157-169.
- CLARO, A. 2012. Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre 'la tarea del traductor'. Santiago, Ediciones UDP.
- 2014. Las Vasijas Quebradas (límites, hospitalidad, sobrevida y contagio entre lo extranjero y lo propio). Escrituras Americanas 2: 46-75.
- FÉDIER, F. 2017. Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger. Santiago, UDP.
- FREUD, S. 1991. Obras completas XVI (1916-17). Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III). 2ª ed. Buenos Aires, Amorrortu.
- GADAMER, H-G. 2003. Los caminos de Heidegger. 2ª ed. Barcelona, Herder.
- HEIDEGGER, M. 1959. Introducción a la metafísica (trad. Emilio Estiú). 2ª ed. Buenos Aires, Nova.
- 1960. Gelassenheit. Pfullingen, Neske.
- 1976a. "Nur noch ein Gott kann uns retten". SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966. Der Spiegel, Hamburgo, Alemania, 193-219.
- 1976b. Wegmarken. GA 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 1977. Holzwege. GA 5. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 1979a. Carta al señor Beaufret. Revista de Filosofía 17: 131-132.
- 1979b. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. GA 20. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 1981. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. GA 4. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 1983a. Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976. GA 13. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

- 1983b. Einführung in die Metaphysik. GA 40. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 1984. Hölderlins Hymne »Der Ister«. GA 53. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 1985. Unterwegs zur Sprache. GA 12. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 1989a. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). GA 65. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 1989b. Die Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 1990a. De camino al habla. Barcelona, Serbal.
- 1990b. Identidad y diferencia (Edición bilingüe). Barcelona, Anthropos.
- 1991. Kant und das Problem der Metaphysik. GA 3. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 1994. Zollikoner Seminare. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 1996. Kant y el problema de la metafísica. México, FCE.
- 2000a. Los problemas fundamentales de la fenomenología. Madrid, Trotta.
- 2000b. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. GA 16. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 2000c. Tiempo y ser. 2ª ed. Madrid, Tecnos.
- 2001a. Hitos. Madrid, Alianza.
- 2001b. Introducción a la metafísica (trad. Angela Ackermann). Barcelona, Gedisa.
- 2002. Serenidad. Barcelona, Serbal.
- 2005a. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Madrid, Alianza.
- 2005b. Parménides. Madrid, Akal.
- 2006a. Aportes a la filosofía: acerca del evento. 2ª ed. Buenos Aires, Biblos.
- 2006b. Carta sobre el Humanismo. Madrid, Alianza.

- 2006c. *Identität und Differenz*. GA 11. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 2006d. *Meditación*. Buenos Aires, Biblos.
- 2006e. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza.
- 2006f. *Sein und Zeit*. 19ª ed. Tübingen, Max Niemeyer.
- 2007. *Seminarios de Zollikon*. Morelia, Utopía.
- 2008a. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona, Herder.
- 2008b. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid, Síntesis.
- 2009. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid, Tecnos.
- 2010a. *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza.
- 2010b. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. Buenos Aires, Biblos.
- 2014a. *Experiencias del pensar (1910-1976)*. Madrid, Abada.
- 2014b. *¿Qué es metafísica?* 2ª ed. Madrid, Alianza.
- 2014c. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. GA 94. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- 2015a. *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*. Madrid, Trotta.
- 2015b. *Ser y tiempo*. 5ª ed. Santiago, Universitaria.
- 2017. *Filosofía, ciencia y técnica*. 6ª ed. Santiago, Universitaria.
- HEIDEGGER, M. y HEIDEGGER, F. 2018. *Correspondencia 1930-1949*. Barcelona, Herder.
- HEIDEGGER, M. y JASPERS, K. 2003. *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid, Síntesis.
- HIPONA, A. de. 1979. *Las confesiones*. 7ª ed. Madrid, Biblioteca de autores cristianos.
- HUMBOLDT, W. von. 1991. *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona, Península.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. 2007. *Heidegger. La política del poema*. Madrid, Trotta.
- LÖWITH, K. 2006. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires, FCE.

- MARCUSE, H. 1991. Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of letters. *New German Critique* 53: 28-32.
- OTT, H. 1992. Martin Heidegger. En camino hacia su biografía. Madrid, Alianza.
- OYARZÚN, P. 1999. De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea. Santiago, Universidad de Chile.
- PLATÓN. 1988. Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político). Madrid, Gredos.
- PÖGGELER, O. 1993. El camino del pensar de Martin Heidegger. 2ª ed. Madrid, Alianza.
- RICHARDSON, W. 2003. Heidegger: through phenomenology to thought. 4ª ed. New York, Fordham University Press.
- RICOEUR, P. 2002. Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II. 2ª ed. México, FCE.
- RIVERA, J. 2001. Heidegger y Zubiri. Santiago, Universitaria / Universidad Católica.
- RIVERA, J. y STUVEN, M. 2008. Comentario a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Vol. 1 Introducción. Santiago, Universidad Católica.
- \_\_\_\_\_ 2010. Comentario a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Vol. 2 Primera Sección. Santiago, Universidad Católica.
- ROMANO, C. 2014. L'idée d'antisémitisme philosophique est un non-sens. *Critique* 811: 1008-1018.
- SÁNCHEZ, C. y AGUIRRE, M. (comps). 2010. Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano. Santiago, Lom.
- SCHÖFER, E. 1962. Die Sprache Heideggers. Pfullingen, Neske.
- SOLER, F. 1983. Apuntes acerca del pensar de Heidegger. Santiago, Andrés Bello.
- TRAWNY, P. 2015. Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos. Barcelona, Herder.
- VOLPI, F. 2010. Martin Heidegger. Aportes a la filosofía. Madrid, Maia.
- VOLPI, F. 2012. Heidegger y Aristóteles. Buenos Aires, FCE.