

TESIS DOCTORAL

AÑO 2018

**EL PREGUNTAR FUNDAMENTAL COMO
ACCESO A LA KEHRE DE MARTIN HEIDEGGER**

MIKEL GORRAIZ EQUISOAIN

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
MARIA TERESA OÑATE Y ZUBIA (CATEDRÁTICA UNED)**

Agradecimientos:

Mis más sinceros agradecimientos a Teresa Oñate por su tutela, guía y acompañamiento a lo largo de todos estos años, además de por su incesante aportación y difusión del pensamiento heideggeriano.

También debo agradecer a los miembros del departamento de Filosofía de la UNED su paciencia y atención por todas las ocasiones en que he requerido su consejo y ayuda.

De una forma especial también debo agradecer a Susana Hernando su implicación a nivel filológico y personal.

Este trabajo de investigación está asimismo en deuda con todos aquellos que con sus escritos y trabajos acerca de Heidegger me han posibilitado la inmersión, acercamiento y comprensión del pensamiento de éste.

Por último, deseo mostrar mi gratitud hacia todas aquellas personas cercanas que, de un modo directo o indirecto, me han acompañado a lo largo de este dilatado recorrido.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	11
---------------------	----

PARTE I

<i>Capítulo 1- Mapa Doxográfico o estado de la cuestión</i>	25
1.1. <i>Introducción</i>	25
1.2. <i>Exposición temporal de las recepciones de la Kehre del pensamiento de Heidegger</i>	
1.2.1. <i>Década de 1950</i>	27
1.2.1.1. <i>Karl Löwith</i>	27
1.2.1.2. <i>Manuel Sacristán Luzón</i>	35
1.2.2. <i>Década de 1960</i>	37
1.2.2.1. <i>William J. Richardson</i>	38
1.2.2.2. <i>Otto Pöggeler</i>	46
1.2.2.3. <i>Friedrich-Wilhelm von Herrmann</i>	51
1.2.2.4 <i>Karl-Otto Apel</i>	53
1.2.3. <i>Década de 1970</i>	57
1.2.3.1. <i>Jürgen Habermas</i>	57
1.2.3.2. <i>Gianni Vattimo</i>	60
1.2.3.3. <i>Alberto Rosales</i>	67
1.2.3.4 <i>Hans-Georg Gadamer</i>	71
1.2.4. <i>Década de 1980</i>	76
1.2.4.1. <i>Franco Volpi</i>	76
1.2.4.2. <i>Félix Duque Pajuelo</i>	80
1.2.4.3. <i>Jean Grondin</i>	84
1.2.5. <i>Década de 1990</i>	90
1.2.5.1. <i>Richard Rorty</i>	90
1.2.5.2. <i>Pedro Cerezo Galán</i>	91
1.2.5.3. <i>John D. Caputo</i>	93
1.2.5.4. <i>Ramón Rodríguez</i>	100
1.2.5.5. <i>Juan Manuel Navarro Cordón</i>	104

1.2.5.6. <i>Rüdiger Safransky</i>	105
1.2.6. <i>Década del 2000</i>	108
1.2.6.1. <i>Peter Sloterdijk</i>	108
1.2.6.2 <i>Arturo Leyte Coello</i>	112
1.2.7. <i>Década del 2010</i>	116
1.2.7.1 <i>Teresa Oñate y Zubía</i>	116
1.3. <i>Diálogo con las recepciones de la Kehre del pensamiento de Martin Heidegger</i>	121
1.4 <i>Heidegger y las autorreferencias a la Kehre de su pensamiento</i>	147
1.5 <i>Propuesta interpretativa de la investigación</i>	153

PARTE II

<i>Capítulo 2 - El preguntar metafísico o conductor de la filosofía y el preguntar fundamental por el ser</i>	157
2.1 <i>La pregunta metafísica o conductora de la filosofía</i>	158
2.2. <i>La pregunta por el ser</i>	165
2.3. <i>Conclusiones</i>	196
<i>Capítulo 3 - La pregunta por la esencia de la verdad y su respuesta: la esencia de la verdad es la verdad del ser</i>	199
3.1. <i>La esencia de la verdad</i>	201
3.2. <i>La verdad de la esencia</i>	206
3.3. <i>La esencia de la verdad es la verdad de la esencia</i>	215
3.4 <i>Conclusiones</i>	216
<i>Capítulo 4 - Acontecimiento, historia y torna; la vertebración de los “Aportes a la filosofía: acerca del Evento”</i>	220
4.1. <i>Preparación a la pregunta fundamental y su comprensión</i>	223
4.1.1. <i>Primer origen</i>	225
4.1.2. <i>La pregunta conductora de la filosofía</i>	226
4.1.3. <i>El rehúso</i>	227
4.1.4. <i>La indigencia</i>	228
4.1.5. <i>La remoción</i>	230
4.1.6. <i>La decisión</i>	231
4.1.7. <i>Las decisiones</i>	231

4.1.8. <i>El salto</i>	233
4.1.9. <i>La disposición fundamental</i>	235
4.1.10. <i>El ser-ahí</i>	237
4.1.11. <i>Acontecimiento y verdad del ser</i>	239
4.1.12. <i>El pensar inicial y el otro comienzo</i>	240
4.2. <i>Exposición de los distintos ensambles del ensamblaje del ser</i>	244
4.2.1. <i>La resonancia</i>	244
4.2.2. <i>El pase</i>	253
4.2.2.1. <i>El primer comienzo</i>	255
4.2.2.2. <i>El tránsito y el salto del primer al otro comienzo</i>	256
4.2.2.3. <i>El otro comienzo</i>	258
4.2.3. <i>El salto</i>	260
4.2.4. <i>La fundación</i>	267
4.2.5. <i>Los futuros</i>	272
4.2.6. <i>El último dios</i>	272
4.3. <i>Acontecimiento, historia y torna</i>	276
4.3.1. <i>Acontecimiento</i>	276
4.3.2. <i>Historia</i>	278
4.3.3. <i>Torna</i>	281
4.4 <i>Conclusiones</i>	283
<i>Capítulo 5 - La Carta sobre el Humanismo o el despliegue de la verdad del ser en su preguntar acerca de la determinación esencial del hombre en su pertenencia al ser</i>	287
5.1. <i>La vista atrás en el camino</i>	289
5.2. <i>La pregunta por el Humanismo y las dos posibles respuestas</i>	291
5.3. <i>La ex-istencia</i>	295
5.4. <i>El lenguaje es la casa del ser</i>	297
5.5. <i>Conclusiones</i>	298
<i>Capítulo 6 - Una mirada en lo que es es una mirada en el ser</i>	301
6.1. <i>La cosa</i>	301
6.1.1. <i>El pensar el ser en el pensar la cosa</i>	302
6.1.2. <i>Indicaciones acerca del pensar el ser en el pensar la cosa</i>	306
6.1.3. <i>Conclusiones</i>	307
6.2. <i>Das Ge-Stell o La pregunta por la técnica</i>	308
6.2.1. <i>¿La pregunta por la esencia de la técnica o el preguntar por la verdad del ser?</i>	312

6.2.2 Conclusiones	321
6.3 El peligro de la verdad	324
6.3.1. Hacia la verdad a través del peligro	325
6.3.2. Conclusiones	334
6.4. El tornar de la Kehre	335
6.4.1. Volviendo de la Kehre, con la Kehre y a la Kehre	336
6.4.2 Conclusiones	345
Capítulo 7 - Diferencia e Identidad	349
7.1. La recuperación de la diferencia ontológica	351
7.2. Desde la diferencia a la identidad	356
7.3. Conclusiones	360
Capítulo 8 - La conjunción de Tiempo y Ser o la expresión del acontecer	363
8.1. El acceso al sentido originario del Ereignis a través de la conjunción copulativa de las expresiones “Ser y Tiempo” y “Tiempo y Ser”	364
8.2 Conclusiones	373
Capítulo 9 - La verdad de Ser y Tiempo	375
9.1. La propuesta radical de Heidegger para pensar y preguntar por el sentido del ser	
9.2. El planteamiento del problema del ser y la verdad en el despliegue del preguntar por el sentido del ser	380
9.3. Conclusiones	388
Capítulo 10 - Libertad, fundamento y verdad	393
10.1. El problema del fundamento, el ámbito de la pregunta por el fundamento y la esencia del fundamento	393
10.2. Conclusiones	399
Capítulo 11 - La pregunta por el sentido del ser es la pregunta por la verdad del ser	401
11.1. La pregunta por el sentido del ser o la verdad del ser	401
11.2. Conclusiones	406
Consideraciones finales	407
La Kehre del pensamiento de Martin Heidegger	407
La Kehre del ser	412
La Kehre del pensar	417
El Er-eynig o acontecimiento apropiador	420

<i>Bibliografia</i>	421
<i>Bibliografia primaria</i>	421
<i>Bibliografia secundaria</i>	423

Introducción

El gran pensador de la primera mitad del siglo veinte, discípulo de Husserl, autor de *Ser y Tiempo*, rector de la universidad de Friburgo en los años 1933 a 1934, afiliado al partido nazi, solitario, relegado, dislocado, sacralizador del arte y del ser, etc., son algunas de las perspectivas y encasillamientos en que el poliédrico Martin Heidegger suele ser presentado. Este pensador profundo, oscuro y enigmático pero ante todo pensador del ser es también dividido como Heidegger I y Heidegger II, o primer y segundo Heidegger, por quienes ya se han posicionado respecto de la división cronológica de su vida y la ordenación temático-temporal de sus escritos y publicaciones, optando muchas veces por la aclamación del primero en menosprecio del segundo o por la veneración del segundo en contraposición al primero. Entonces, ¿qué es lo que hay entre estos dos Heidegger cuando en realidad es uno? ¿Qué se ha producido y es necesario comprender para no errar y pensar que se habla de dos personas diferentes, dos pensamientos inconexos y contradictorios, de una obra dislocada? ¿En dónde confluyen todos estos interrogantes y dónde pueden encontrar respuesta? En este trabajo se demostrará que es en la *Kehre*.

La *Kehre* en sus diferentes acepciones, comprensiones, localizaciones y traducciones terminológicas es el nombre de ese intento de pensar aquello que tiende a quedar obviado cuando se habla divisorio e inconexamente del pensamiento de Martin Heidegger. El estímulo que guía la presente investigación es el de comprender y seguir la propuesta radical de pensar el ser desplegada en el proyecto heideggeriano de un *preguntar fundamental*, un cuestionar cuyas transformaciones e intentos de acceso y expresión del ser han dado lugar a diferentes intentos, tanto sistemáticos como asistemáticos que, lejos de mostrar incoherencia alguna, reflejan la constancia heideggeriana por pensar el ser y el ahondamiento en la verdad de éste. A ello se debe que la *Kehre* sea concebida como ese punto de inflexión, *torna* y transformación del preguntar y del pensar llevados a cabo por Martin Heidegger. Por tanto no cabe hablar de un Heidegger primero y un Heidegger segundo en referencia a dos pensamientos inconexos e independientes puesto que ambos son la persistencia en la búsqueda originaria de respuesta al sentido y *verdad del ser*.

Para todo estudioso e interesado en la figura y pensamiento de Martin Heidegger, bien por la radicalidad de su propuesta filosófica o por la derivas filosóficas, teológicas,

estéticas o ecológicas de su pensamiento, la reflexión acerca de la *Kehre* se evidencia como necesaria y propia de todo intento sincero de comprender y de participar de esa propuesta heideggeriana de pensar el ser teniendo en cuenta sus presupuestos. En una hermenéutica ontológica esto equivale a la imposibilidad de separar el intento de pensar el ser de la participación en el despliegue esenciante del mismo. Por ello toda sistematización, disección e incluso análisis de la obra y pensamiento de Heidegger que no tenga en cuenta esta referencia o correlación originaria de ser y pensar no pueden acceder al sentido último de la propuesta heideggeriana, puesto que conciben su filosofía como mera teorización y descripción de la realidad con la que no cabe relación alguna. Esta incompreensión de la dimensión hermenéutica de la filosofía de Heidegger es lo que impide a esas recepciones concebir la participación del ser humano en la relación con el ser ni la *torna* de ésta.

De acuerdo con la perspectiva hermenéutico-ontológica de Heidegger, la *Kehre* acontece y participa sincrónicamente en la relación de ser y pensar y en el despliegue esenciante del ser, de ahí la exigencia de rastrear y pensar esta *Kehre* en su doble dimensión en consonancia con la propuesta heideggeriana de un preguntar originario, el cual va a transitar en esta investigación a través de diferentes hitos de su camino de pensamiento desde *Ser y Tiempo* hasta *Tiempo y Ser*, pero no precisamente en ese orden.

Antes de posicionarse respecto al pensamiento de Heidegger y su división en primero y segundo hay que tener presente, además de todo lo referido anteriormente, esa transición o ese *entre* que parece dotar a ambos de una unión de correlación. Para ello también hay que tener en cuenta que dentro de su obra se encuentran el proyecto inacabado de *Ser y Tiempo* y la comprensión de tal imposibilidad expuesta treinta y cinco años más tarde en *Tiempo y Ser*. Estas obras y lo expuesto en ellas evidencian la transformación de ese interrogar propuesto por Heidegger, quien ha cambiado a lo largo de su vida pero se ha mantenido constante en el pensamiento del ser bajo la forma de un *preguntar fundamental* por el sentido y la *verdad del ser*.

El propósito de esta tesis es determinar qué es exactamente la *Kehre* del pensamiento propuesto por Martin Heidegger a través del despliegue de su propuesta de un *preguntar fundamental*, el cual exige inquirir por la esencia de la verdad y mostrar del fenómeno originario de ésta.

De acuerdo con los presupuestos hermenéutico-ontológicos del pensamiento del filósofo suabo, sincrónica y paralelamente a la profundización en la verdad originaria ha

de tener lugar una transformación en el pensar y el preguntar que participan de ese desvelamiento originario de la *verdad del ser*. En consonancia con esta relación hermenéutico-ontológica de ser y pensar, la *Kehre* no puede ser concebida de un modo unilateral como la *Kehre* del pensamiento o como la tematización de la obra de un autor, ni exclusivamente como la *Kehre* del acontecer de la *verdad del ser*, ni como el devenir del despliegue de ésta sin relación alguna al ser humano, es decir, sin repercusión, transformación, ni participación alguna del pensamiento.

Desde esta perspectiva de la correlación entre el despliegue esenciante del ser en su verdad y la transformación del pensar y del preguntar llevados a cabo participativamente en el ahondamiento en su verdad, se pretende transitar en este trabajo un camino de pensamiento que recorra algunos de los textos o hitos de Martin Heidegger gracias a los cuales comprender la *Kehre* y en consecuencia, quizá de un modo no absolutamente conclusivo pero sí suficientemente claro y seguro, dar respuesta a todas aquellas preguntas que han surgido a lo largo del recorrido.

El itinerario de los textos a través de los cuales va a transitar la presente investigación acerca de la *Kehre* del pensamiento de Heidegger está demarcado por el despliegue del *preguntar fundamental* por la *verdad del ser* y por las preguntas que surgen y han de desarrollarse a raíz del mismo. Hay que advertir que la selección de los textos aludidos en esta tesis responde también al reflejo e intento de reconstrucción de la experiencia personal del investigador. Es decir, lejos de ser una selección arbitraria de textos, la elección, ordenación y exposición de éstos responde al intento de transmitir y compartir el modo de acceso y la perspectiva desde la que se ha conseguido comprender el pensamiento del filósofo alemán y repensarlo en su articulación a fin de experimentar la *Kehre*.

Este carácter vivencial o experiencial que se pretende compartir a través de este trabajo de comprensión y acceso a la *Kehre* del pensamiento de Heidegger se articula fundamentalmente en tres momentos.

En el primero, el pensamiento de Heidegger se presenta inicialmente como un círculo hermético y aparentemente asistemático donde tiene lugar la reflexión acerca de un conjunto de temáticas recurrentes, relacionadas, imbricadas y ensambladas entre sí, en cuyo tratamiento finalmente se aprecian una profundización y evolución sistemáticas en torno a dichos temas.

El segundo momento permite el acceso al pensamiento de Heidegger a través del descubrimiento de la propuesta de un *preguntar fundamental* por el ser. La comprensión

de esta propuesta revolucionaria evidencia la coherencia de Heidegger, quien lejos de arbitrariedad alguna y a través del despliegue del preguntar metafísico en que se encuentra inserto como deudor de la tradición metafísica de la filosofía, propone la radicalización o despliegue de tal preguntar hasta sus límites, donde descubre un pensar originario y anterior ontológica pero no temporalmente. El despliegue de este preguntar originario abre las posibilidades de un pensar alternativo y no metafísico, así como de repensar toda la tradición filosófica en lo que tiene de propio e impensado desde la comprensión de la esencia misma de la metafísica y de acuerdo a la profundización en la dimensión originaria de la verdad. Este acceso muestra que el aparente círculo con que se había representado inicialmente del pensar de Heidegger no era tal sino una espiral por recorrer al hilo del preguntar por la *verdad del ser*.

El tercer momento consiste en el tránsito o profundización en la espiral mediante el despliegue de la *verdad del ser*, el carácter destinal de éste y el simultáneo juego de ocultamiento y desocultamiento, envío y *rehuso*, que acontece histórico-metafísicamente en la historia del ser. El punto de inflexión de dicha historia o *Kehre* revela el límite de la dimensión negativa del ser en el despliegue de su abandono (*Abkehr*) y una *torna* del mismo, el cual ha de volverse ahora contra sí (*gegenkehren*) y hacia sí (*sichkehren*) en el despliegue de su verdad. Esta *torna* de la dirección del despliegue epocal del ser solo es posible en la medida en que la participación del ser humano en la *verdad del ser* cumple esa *Kehre* del pensamiento al tornar del preguntar metafísico al preguntar por la *verdad del ser* como realización del *salto* al pensamiento del ser.

Esta tesis sostiene la hipótesis de una doble dimensión de la *Kehre* en tanto que es una *Kehre* del ser y del pensar. En consonancia con los presupuestos hermeneúatico-ontológicos del pensar de Heidegger y su propuesta de un *preguntar fundamental* por la *verdad del ser* como pensar participativo del ser, se propone en la presente investigación vislumbrar esa doble dimensión de la *Kehre* a través de la relación de co-pertenencia de ser y pensar desde la perspectiva del despliegue del preguntar por la *verdad del ser* y la profundización en la concepción originaria de ésta.

Lejos de poder localizar este despliegue o realización del preguntar por la *verdad del ser* en un instante y texto únicos, el esfuerzo hermenéutico se va a centrar en seguir aquellas huellas de pensamiento o textos que puedan indicar o revelar los diferentes momentos y esfuerzos de preparación, acercamiento y participación de esta torsión simultánea del preguntar o pensar participativo del ser y su despliegue esencial o

verdad. Este cuestionar pensante y participativo del ser tiene su proyecto originario en la pregunta por el *sentido del ser* y sus consiguientes transformaciones y despliegues, mediante los cuales se irá transformando en la pregunta por la *verdad del ser*, cuyo desarrollo constituirá al mismo tiempo el hilo de la participación pensante del acontecer de la misma.

Metodológicamente, la presente investigación recurre a un primer acercamiento al pensamiento de Heidegger y a la concepción de la *Kehre* de su pensamiento de una forma indirecta a través de las diferentes interpretaciones y recepciones que ha habido de su obra y su posicionamiento respecto de la *Kehre*. El acceso directo a la *Kehre* y al pensamiento del filósofo alemán se realiza en un segundo momento del trabajo y consiste en el establecimiento de un itinerario de textos, cuya interpretación al hilo del despliegue del preguntar fundamental permite transitar por el pensamiento de Heidegger y experimentar la *torna*. Como se ha indicado anteriormente, la selección de textos responde al intento de reflejar y compartir esa experiencia vivencial de acceso al pensamiento de Heidegger a través del proyecto fundamental, de ahí que el orden de los textos o itinerario no sea necesariamente cronológico.

En coherencia con la metodología seguida en esta investigación, el cuerpo del presente trabajo se divide principalmente en dos partes bien diferenciadas. La primera consiste en la realización de un mapa doxográfico o estado de la cuestión, donde se exponen aquellas recepciones del pensamiento de Heidegger que muestran un posicionamiento respecto de la *Kehre*. A su vez, esta parte de la investigación se subdivide en cuatro partes, una primera en la que se son expuestas cronológicamente el conjunto de las recepciones de la *Kehre* del pensamiento heideggeriano y una segunda en la que se procede al establecimiento de un diálogo con dichas recepciones a fin de marcar las tensiones y limitaciones de las mismas en relación a la propuesta del presente trabajo, una tercera en la que se exponen las principales autorreferencias de Heidegger a la *Kehre* de su pensamiento, y una cuarta en donde se expone la perspectiva interpretativa de la investigación.

La segunda parte de la investigación versa acerca de los textos del propio Heidegger y acerca de su lectura e interpretación realizada desde la perspectiva del despliegue de la pregunta por la verdad en relación a la *Kehre*. Ello supone un transitar a través de aquellos textos o hitos seleccionados en que se vislumbra la *Kehre* paralelamente a la transformación y el despliegue participativo de la *pregunta fundamental* y al ahondamiento en la verdad originaria o *verdad del ser*.

A su vez, cada uno de los textos que conforman el itinerario de la segunda parte da lugar un capítulo, presentado bajo un título con el que se pretende hacer referencia al título del texto heideggeriano interpretado y a la idea principal que puede extraerse de él. La estructura de los capítulos consiste en una presentación inicial del texto por trabajar seguida de una explicación o justificación de la elección del texto en relación con la *Kehre* en tanto que es la temática de la tesis. A continuación se establecen los objetivos que se persiguen con la lectura del texto dentro del marco del *preguntar fundamental*. Tras esto se da paso a la exposición de la interpretación realizada acerca de cada texto, donde se indicarán aquellos elementos o clarificaciones que permitan seguir el paralelo preguntar y desplegar la *verdad del ser* en relación a la *Kehre*, el cual va a guiar y redirigir la investigación de un texto a otro y de un capítulo a otro. Por último al final de cada capítulo se recogen aquellas consideraciones y clarificaciones que espolean y requieren la continuidad del preguntar en otro texto. Finalmente, el cuerpo del trabajo se cerrará con la exposición de las consideraciones finales acerca de la *Kehre* alcanzadas a través de la investigación llevada a cabo.

A modo de itinerario previsto, se pueden adelantar los hitos y aportaciones principales de cada uno de los textos a través de los cuales se va a seguir la huella del pensamiento de Heidegger.

El primer texto interpretado y expuesto en la investigación es *Introducción a la Metafísica*, ya que brinda el acceso al pensamiento de Heidegger mediante la propuesta alternativa de pensar el ser de un modo no metafísico, que ha de llevarse a cabo a través de un *preguntar fundamental* por el sentido o *verdad del ser*. Es importante resaltar que tal propuesta de un preguntar no metafísico no es una propuesta arbitraria ya que surge desde la base de una instalación y pertenencia del pensar a la tradición metafísica del preguntar conductor de la filosofía por el ser del ente. Instalado en la tradición de este pensar se encuentra Heidegger, quien a su vez propone llevar el preguntar metafísico hasta sus límites, donde va a hallar un preguntar originario y no metafísico, cuyo despliegue va a constituir la radical propuesta heideggeriana para pensar el ser.

El segundo texto, titulado *De la Esencia de la Verdad*, es la puesta en marcha de ese despliegue del *preguntar fundamental* por la *verdad del ser*, el cual llevará a la apertura de una dimensión originaria de la verdad, en cuya esencia se desvela una relación inherente de no-verdad y verdad con la preeminencia y originariedad de la *lethe* constitutiva de la *alétheia*. Este desvelamiento originario de la verdad es el mismo que al final de la conferencia instará al paso de *la verdad del ser* al *ser de la verdad* como

expresión de la *Kehre* tal y como indica el propio autor en una autorreferencia a pie de página en el texto original, por lo que se puede afirmar que esta conferencia abre inexorablemente el ahondamiento y el despliegue de toda la profundidad de la verdad originaria.

Esta propuesta tiene una respuesta y un tratamiento más amplio y profundo en *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, texto donde se exponen de un modo estructuralmente sistemático los ensamblajes del ensamble del ser y el consecuente acontecer de éste como ese juego de imbricación, pertinencia, co-pertenencia y referencialidad en que se despliega simultánea y paralelamente la relación de ser y pensar a través del desarrollo del preguntar por la *verdad del ser*. Este ahondar es un participar en el acontecer de ese ensamblaje del ser en el cual se cumplen sincrónicamente la *torna* del pensar y el despliegue del ser en su historia.

El inquirir originario por la *verdad del ser* abre la posibilidad interpretativa de la historia metafísica del ocultamiento del ser dirigida por el preguntar conductor y metafísico de la filosofía como respuesta participativa de la dimensión negativa o no-verdad originaria del ser en tanto que desocultamiento ocultador. Esto implica que en la relación del ser con el ser humano, éste ha sido dispuesto afectivamente en un estado de pérdida, es decir, de admiración y arrobamiento ante el ente y en medio del ente, así como de distracción u olvido respecto del ser, lo que supone la pérdida o impropiedad esencial del ser humano.

Desde esta nueva perspectiva de la historia del ser, se puede volver la mirada atrás y repensar lo acontecido histórico-metafísicamente en su esencia, es decir, a la luz del cumplimiento metafísico como olvido del abandono (in)esencial del ser a causa de su no-verdad originaria como desocultamiento ocultador. En este acontecer el ser se ha perdido respecto de sí en su (im)propio despliegue metafísico, el cual ha contado con el ser humano, quien desde la instalación afectiva de pérdida respecto de sí mismo y del ser en que ha sido dispuesto participa del ocultamiento metafísico del ser con su preguntar conductor. El despliegue participativo de esta doble pérdida del ser respecto de sí en su abandono metafísico y del ser humano encuentra la posibilidad de su *torna* en la *remoción* del pensar en respuesta a la silente llamada del ser en su *rehúso* u ocultamiento esencial.

De ahí surge la necesidad de los despertadores, los futuros o advenideros, aquellos que responden a la llamada silente del ser en la *remoción* hacia un tránsito y *salto*, fundante-fundamentado, al abismo. Esta llamada al despliegue participativo del pensar

del ser que es posibilitado y accedido en el propio preguntar errado y metafísico de la tradición filosófica adquiere una dimensión destinal que Heidegger irá desarrollando progresivamente a través de sus diferentes reflexiones.

La *Carta sobre el Humanismo* permite dar un nuevo paso a través del despliegue y la reflexión acerca de la pregunta por la *verdad del ser* desde su transformación en el preguntar por la esencia del ser humano. A la luz de la determinación esencial del ser humano por el ser y teniendo en cuenta su dimensión ex-istencial, la esencia humana es comprendida en este texto con mayor profundidad. En el marco de la historia del ser y desde la interpretación de la metafísica como instante de la dimensión negativa del ser, en tanto que *rehúso* u ocultamiento acorde con su no-verdad esencial, el ser humano se encuentra ante la posibilidad de tornar la impropiedad esencial de su relación con el ser a través de la decisión en favor del ser. Dicha decisión ha de ser llevada a cabo como respuesta a la llamada del ser en el despliegue de un preguntar por su verdad. Este compromiso con el pensar del ser implica una *torna* del despliegue esenciante del ser en su historia desde su no-verdad a su verdad y una *torna* ex-istencial del ser humano a su propiedad esencial como *pastor del ser* y guarda de su verdad. Esta doble *torna* tiene lugar en la *remoción* ex-istencial realizada por el ser humano como respuesta a la exhortación del ser en la *torna* del preguntar conductor y metafísico al *preguntar fundamental*.

La dicotomía en que se encuentra el ser humano a causa de la apertura en que existe, y en que está en juego la propiedad o impropiedad de sí y de la relación de co-pertenencia al ser, hay que contextualizarla dentro de la historia del ser. Más en concreto, en el instante del ocaso metafísico de la actualidad, comprendido como el momento de mayor velamiento y pérdida del ser respecto de sí en la forma del olvido del abandono del ser, que constituye el límite o momento de máximo peligro del darse destinal del ser en el *rehúso* y donde ha de acontecer el fin de la perpetua continuación del *olvido del ser*. Esta dilatación del ocaso metafísico del ser y el *errar* humano en la impropiedad de su relación sitúa al ser humano ante el abismo de la erradicación de toda apertura hermenéutica para el acontecer del ser como forma extrema del nihilismo o la *remoción* al compromiso del pensar del ser y la propiedad respecto de sí como respuesta al ser.

En el ciclo de conferencias presentado bajo el título *Una mirada en lo que es*, Heidegger continúa la profundización en ese instante metafísico del olvido del abandono del ser en que el *rehúso* y la ausencia de éste instan silentemente al ser

humano a una *remoción*. En este caso, el despliegue de la pregunta por la *verdad del ser* es abordado principalmente desde la pregunta por la esencia de la técnica, *Ge-Stell* o estructura de emplazamiento, la cual se va a desvelar como la forma peligrosa, destinal e (in)esencial del ser a causa de su no-verdad. El *peligro* de esta velación del ser acontece en el actual momento del dominio de la calculabilidad planetaria, como modo único y monopolístico de todo acceso del ente a la presencia bajo la forma de existencias intercambiables o piezas dentro de esa gran maquinación o relación de provocación y disposición de la técnica moderna y su esencia.

Al desvelar este despliegue epocal del ser en la técnica moderna como estructura de emplazamiento en tanto que acontecer de esa dimensión negativa y originaria del ser en su no-verdad, se abre la esperanza de que ahí donde acontece el *rehúso* del ser, en la esencia de la técnica y donde está presente el *peligro*, también crezca, inherentemente y en co-pertenencia, lo que salva. Aquí reside la posibilidad de la decisión ex-istencial a favor del ser y del compromiso con el pensar del ser como posibilidad de la *torna* en que ha de participar el ser humano mediante el *salto* al pensar la *verdad del ser*. Esta *Kehre* no es otra cosa que la asunción de la interna posibilidad de no-verdad y verdad de la esencia de la *verdad del ser*, su destinación y la participación del ser humano en ella, donde están en juego la propiedad e impropiiedad pertinentes y respectivas de ser y pensar en su relación.

Tras esta revelación destinal del ser y de la co-pertenencia esencial de *peligro* y *salvación*, Heidegger apuesta por el compromiso con el pensar del ser, el cual pasa necesariamente por la recuperación de la *diferencia ontológica* y el *Ereignis* gracias a la propuesta del paso atrás o *Schritt zurück*. Esta doble propuesta heideggeriana, presentada bajo el título de *Identidad y diferencia*, se recoge en dos conferencias, tituladas *El Principio de Identidad* y *La constitución onto-teológica de la Metafísica* respectivamente, las cuales constituyen el nuevo emplazamiento a que se dirige el itinerario de este trabajo.

En base a la recuperación de la diferencia entre ser y ente y de la mismidad de ser y pensar, reunidas bajo lo que de Heidegger denomina la *diferencia ontológica*, se propone el paso atrás consistente en repensar lo que había quedado sin pensar en el pasado, para sacar a la luz esa doble posibilidad del despliegue del ser. La primera posibilidad alumbrada por Heidegger es la de un cambio de rumbo del despliegue del ser. Este cambio parte desde el inicial abandono del ser desplegado en la forma de un *wegkehren* como cumplimiento de su originaria no-verdad y es llevado a cabo en la

torna o *Kehre* del ser como un *gegenkehren*, es decir, una vuelta con respecto al sentido inicial de su despliegue en dirección al abandono de sí. Esta *torna* como cambio de dirección del despliegue supone un cese del abandono de sí del ser y el comienzo de un esenciarse del ser llevado a cabo como un *sichkehren* en dirección a su propiedad y al despliegue de su verdad. Esta posibilidad inherente a la esencia de la *verdad del ser* solo puede ser factible en la medida en que, a causa de la mismidad de ser y pensar, el ser humano, por su propia esencia co-perteneciente al ser, es llamado y dispuesto a la participación del despliegue de la pérdida, abandono o expropiación del ser respecto de sí mismo o de la apropiación de ambos, ser y ser humano, en el acontecer de esta apropiación de sí mismo en la relación con el otro.

Tras las indicaciones de la tarea del pensar como compromiso y decisión a favor del pensar del ser, la pregunta por la *verdad del ser* se centra ahora en el acontecer, el cual viene expresado en la *y* de *Tiempo y Ser*. En este texto Heidegger intenta expresar la originariedad del ser y del tiempo desde el acontecer de su mutua correlación del destinarse, un destinar en que el ser acontece como don o dádiva que se retiene en la propia destinación de sí en el dejar-venir-a-la-presencia, conforme a su esencial desocultamiento ocultador, en la apertura del espacio-tiempo propia de la tetradimensionalidad originaria del tiempo. Todo ello es vislumbrado y participado por el ser humano desde la atingencia simultánea de la presencia y la ausencia, con lo que se intenta dar expresión a esa reapropiación de ser y de tiempo en lo que tienen de propio, es decir, en su relación y mutua determinación, cuya donación y regalía determinan relacional y esencialmente al ser humano a la participación pensante en el acontecer de la apropiación. Todo esto es expresado por Heidegger bajo la formulación “*el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente*”, lo cual no es nada nuevo puesto que desde la Antigüedad lo dicho está contenido ya en aquello que designa la verdad como $\Lambda\text{-}\lambda\eta\epsilon\iota\alpha$. Esta afirmación última acerca del acontecer y la verdad obliga a retrotraer la mirada desde *Tiempo y Ser* a *Ser y Tiempo*, más en concreto a la noción de verdad y al grado de despliegue, comprensión y originariedad alcanzados por Heidegger en 1927.

Este nuevo paso en el itinerario previsto camina a través de *Ser y Tiempo* en atención al modo en que es propuesta la pregunta por la *verdad del ser*, derivada a partir del despliegue de la pregunta por el sentido del ser, y a la profundización en la noción originaria u ontológica de la verdad. El *preguntar fundamental* por el *sentido del ser* parte de la evidencia heideggeriana de que el *olvido del ser* ha acontecido en la historia

de la filosofía en tanto que ésta ha preguntado por el ser a raíz del ente y como fundamento de éste, lo que ha dado en llamarse el preguntar conductor de la filosofía.

La propuesta radical de Heidegger consiste en la pregunta por el *sentido del ser* y el acceso a éste a través de un ente determinado y privilegiado, óptica y ontológicamente, como es el ser humano en tanto que comprensor del ser o *Dasein*. El hecho de que el *Dasein* se encuentre en una relación inherente al ser por cuanto posee una comprensión preontológica y de que no esté determinado *quiditativamente* sino que su esencia, es decir, sus posibles modos de ser propios o verdaderos se puedan realizar o no fácticamente en la existencia, hacen que necesariamente haya que desplegar un análisis existencial que revele la *Ontología Fundamental* del *Dasein* a través de la cual obtener un conocimiento del ser del *Dasein*, es decir, del ser del *Dasein* en cuanto tal y del ser en general.

Al hilo del análisis existencial como despliegue de la pregunta por el *sentido del ser*, salen a la luz la apertura y el ser-en-el-mundo como modos propios y constitutivos del ser del *Dasein* como *ahí*, y es precisamente ahí donde se plantea el problema del ser y la verdad, problemática que no será desplegada en su preguntar hasta el análisis de la relación de *Da-sein*, aperturidad y verdad. Partiendo de la noción habitual y dislocada de la verdad como adecuación o concordancia localizada en el juicio, Heidegger va a mostrar la existencia de tres niveles o grados de verdad como son respectivamente la verdad predicativa, la verdad óptica o antepredicativa y la verdad ontológica. Esta verdad ontológica y originaria, condición de posibilidad de las respectivas verdades ante y predicativas, sale a la luz en el análisis de la apertura constitutiva del *Dasein* y de la referencia originaria al ser-en-el-mundo, ya que ambas posibilidades constitutivas del ser del *Dasein* en el *ahí* lo disponen simultáneamente en la verdad y la no-verdad.

El tratamiento de la verdad ontológica desde la perspectiva adoptada en *Ser y Tiempo* es continuada en el escrito *De la Esencia del Fundamento*, donde se profundiza en la verdad desde su relación a la libertad del *Dasein* y como fundamento de la verdad óptica. El límite de la profundización en la verdad ontológica alcanzado desde el *preguntar fundamental* por el *sentido del ser* abre la duda de si realmente el preguntar por el sentido y la verdad del ser son el mismo *preguntar fundamental* con que se pretende pensar el ser.

Esta pregunta será el *leitmotiv* del último capítulo, titulado *La pregunta por el sentido del ser es la pregunta por la verdad del ser*, basado en la *Introducción* añadida por Heidegger en la edición de 1949 al texto de 1929 *¿Qué es Metafísica?*

Tras la visión de Heidegger acerca de su propio proyecto de un *pensar fundamental* y los intentos de llevarlo a cabo mediante el preguntar por el sentido y *verdad del ser*, se procederá finalmente a la exposición de las *consideraciones finales*, donde se esclarecerá lo aprehendido y se contestará de forma afirmativa a la hipótesis propuesta en el trabajo.

Una apreciable ausencia o limitación del presente trabajo, en coherencia con la perspectiva adoptada, el itinerario de interpretación y de acceso a la *Kehre* desde la pregunta por la *verdad del ser* y el carácter vivencial de la investigación, es la tematización del nazismo de Heidegger. El hecho de que no aparezca un tratamiento explícito acerca de dicha temática en este trabajo se debe a que ése no es el tema, ni la perspectiva o clave interpretativa desde la que es abordada o propuesta la investigación. Esta postura queda refrendada por el hecho de no haber encontrado en el despliegue del preguntar por la *verdad del ser* indicio alguno de ideología nacionalsocialista en el pensamiento o en la propuesta del autor que haya dado pie a una redirección de la investigación y de la perspectiva interpretativa de la *Kehre* en un nuevo sentido.

Que el presente trabajo no discurra por esa clave interpretativa y temática en su tratamiento de la *Kehre* no significa que no exista un debate en torno al nacionalsocialismo de Heidegger, el cual ha vuelto a reabrirse tras la reciente publicación de los *cuadernos negros* dando origen a múltiples posicionamientos a favor o en contra de la influencia del nazismo en su filosofía y pensamiento.¹

¹ La publicación de los denominados *cuadernos negros* ha reabierto la disensión acerca del denominado *caso Heidegger*, es decir, la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo y la implicación de éste en su filosofía. A este respecto resulta especialmente esclarecedor y enriquecedor el texto de Jesús Adrián Escudero, titulado *Heidegger y los Cuadernos Negros. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista*, donde se aborda el tema de la aparición de los *cuadernos negros* de Heidegger, se realiza un mapa doxográfico y finalmente se expone la perspectiva interpretativa del propio Escudero acerca del *caso Heidegger*. La exposición comienza con una explicitación acerca de qué sean los recientemente y en parte publicados *cuadernos negros*. Éstos son un conjunto de treinta y cuatro cuadernillos que datan de 1931 a 1976 y en los cuales Heidegger redactó apuntes y reflexiones a modo de diario filosófico. La reciente publicación de estos catorce primeros cuadernos lleva por título *Reflexiones (Überlegungen)* y en ella se exponen los textos que abarcan el periodo de tiempo de 1931 a 1941. De la publicación de estos cuadernos cabe destacar por un lado la relevancia y necesidad de cómo preguntar por el ser para traer a la palabra el sentido del ser. Por otro lado, que es el que ha reabierto el debate, están los juicios del propio Heidegger sobre el nacionalsocialismo y los duros comentarios sobre el judaísmo. A juicio de Escudero las evidencias documentales son más que suficientes para reabrir la discusión y no dar cabida a un posicionamiento y a una concepción apolítica del pensamiento de Heidegger.

El estado de la cuestión reconstruido por Escudero muestra las diferentes oleadas interpretativas y posicionamientos acerca de la obra de Heidegger que han tenido aparición en las décadas de 1980 - 2010. La primera recepción y apertura del debate fue llevada a cabo en los ochenta por los trabajos pioneros de Derrida con *Del espíritu, Heidegger y la pregunta*; Víctor Farías con *Heidegger y el nazismo*, Lyotard con *Heidegger y los "Judíos"*; y de Hugo Ott con *Martin Heidegger. De camino a su Biografía*. En la siguiente década tomaron el relevo los trabajos de Nolte con *Heidegger. Política e Historia en vida y pensamiento*; Otto Pöggeler, con *El camino de pensamiento de Martin Heidegger*; Rockmore, con *Nazismo y filosofía en Heidegger*; Sluga, con *La crisis de Heidegger: Filosofía y Política en la Alemania nazi*; Richard Wolin, con *La controversia de Heidegger. Una lectura crítica*; y, por último, Young con *Heidegger, filosofía, nazismo*. La tercera oleada del debate tomó fuerza en la década de 2000 con la aportación de nuevos documentos implicatorios de Heidegger en el

Para finalizar esta parte introductoria hay que advertir, en referencia a la bibliografía utilizada y al modo en que ha sido citada, que siempre han sido utilizadas las versiones de los textos existentes en castellano y cuando éstas o bien no existen o no se han encontrado, se ha recurrido a la cita de los textos en sus respectivas lenguas originales (como son el caso del alemán en Heidegger, el inglés en William Richardson y John D. Caputo, y el francés en Jean Grondin respectivamente) acompañadas de su traducción, localizada a pie de página y expuesta tras la indicación [N.T.].

nacionalsocialismo. Dichos documentos fueron expuestos en diferentes textos como son la edición ampliada de *Heidegger y el nazismo* de Victor Farias, la publicación de *Heidegger y la introducción del nacionalsocialismo en la filosofía* de Feye y la aparición del volumen coordinado por Tauereck, donde se establece la comunión de intereses de Heidegger y del nacionalsocialismo, titulado *¿Inocencia política?* y subtítulo *En la cosa Martin Heidegger*. Esta publicación, según Escudero, muestra una visión demasiado unilateral y politizada del asunto además de algunos errores documentales, los cuales fueron puestos de manifiesto por Denker y Zaborowsky en *Heidegger y el nacionalsocialismo*, Grosser con *Revolutionen Denken*. Heidegger und das Politische, Xolocotzi con *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, y por último Zaborowsky con *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger y el nacionalsocialismo*.

Frente a la demostración de las relaciones de Heidegger con el nacionalsocialismo realizada desde una perspectiva ahistórica, Escudero defiende la necesidad de una contextualización del nacionalsocialismo como movimiento político e ideológico-social de carácter dinámico, así como de una resituación de los textos de Heidegger en el momento de la caída de la República de Weimar y del desarrollo incipiente del nacionalsocialismo. En el seno de esta contextualización se propone también una interpretación de los conceptos de pueblo (*Volk*), tierra natal (*Heimat/ Heimatland*) y arraigo (*Bödenständigkeit*), los cuales son comprendidos por Heidegger en relación a una concepción del espíritu alemán, según la cual éste está constituido por el arraigo y la pertenencia a la comunidad y la historia más que a una determinación político-espacial del suelo o una concepción biologicista o racial. En este contexto el empoderamiento de estos conceptos en el pensamiento de Heidegger lleva a éste a una interpretación de la República de Weimar al modo de un *Kairós* como posibilidad óptima para la apertura de un espacio histórico y ontológico del despliegue de las posibilidades del *Dasein* en el seno de la comunidad y como comunidad, la cual ha de ser llevada a cabo mediante la creación y el arraigo a esa tierra natal.

Esta defensa de la pertenencia espiritual a un pueblo y una tierra natal a las cuales hay que permanecer arraigado ha de ser tenida en cuenta como contexto para comprender el sentido y la profundidad de las afirmaciones de Heidegger, duras en algunos casos y ambivalentes en otros, acerca del pueblo judío. De ahí que Escudero plantee la pregunta acerca de Heidegger y la interpretación de su participación en el nacionalsocialismo como antijudía o antisemita. Se entiende aquí por antijudaísmo la tradición de hostilidad, surgida en el siglo I, contra los judíos como miembros de una comunidad religiosa, lo que manifiesta un rechazo religioso y cultural. A diferencia del antijudaísmo, el antisemitismo implica un rechazo político-social, hacia los judíos como raza.

Ante esta dicotomía Escudero afirma que las evidencias documentales y las ambivalencias de Heidegger respecto al judaísmo no permiten afirmar la existencia de un antisemitismo sistemático en su filosofía a nivel racial-biologicista, pero sí un antisemitismo de carácter “religioso”, “cultural” o “espiritual” basado en la falta de “arraigo” propia de este pueblo y en la interpretación metafísica de ésta en el marco de una historia del ser destinal, como materialización histórica del instante de máximo ocultamiento del ser en la época del dominio de la calculabilidad del mundo. La posición de Escudero es clara al respecto cuando pregunta y afirma “¿Antijudaísmo en Heidegger? Sin duda. ¿Antisemitismo? Sí, siempre y cuando no se asocie de manera directa con la interpretación racista del pueblo y la política de exterminio ejercida por el nacionalismo” Cfr. Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y los Cuadernos Negros. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista [en línea]Differenz, Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. <http://institucional.us.es/uploads/differenz/numero0/adrian1.pdf>

PARTE I

Capítulo 1- Mapa Doxográfico o estado de la cuestión

1.1. Introducción

La finalidad del presente apartado es establecer un mapa doxográfico que muestre las principales recepciones de la *Kehre* del pensamiento de Heidegger y permita, a su vez, entrar en diálogo con ellas para mostrar las aportaciones, limitaciones y ausencias en cada uno de estos esfuerzos hermenéuticos. Con ellos está precisamente en deuda la presente investigación por cuanto las recepciones precedentes van a constituir una guía orientativa tanto directa como indirecta para un posicionamiento interpretativo propio respecto del pensamiento de Heidegger y su *Kehre*.

Dicha tarea se va a llevar a cabo en diferentes fases:

- a) La primera de éstas consiste en la exposición pormenorizada de las principales recepciones del pensamiento de Heidegger.
- b) La segunda fase consistirá en la clasificación y alineación de dichas interpretaciones de la *Kehre* heideggeriana así como en la apertura de un diálogo con ellas.
- c) La tercera fase está formada por la exposición de las escasas autorreferencias de Heidegger acerca de su camino de pensamiento y la *Kehre* de éste.
- d) La fase final de este mapa doxográfico es la propuesta de una perspectiva interpretativa desde la cual comprender el pensamiento de Heidegger y su *Kehre*. Dicha propuesta interpretativa, lejos de ser arbitraria, es deudora del diálogo entablado con las recepciones anteriores por cuanto intenta salvar y dar respuesta a las limitaciones y huecos encontrados en ellas o advertidos por las mismas en dicho diálogo. Debido a ello la propuesta interpretativa sugerida va constituir ese acercamiento al pensar de Heidegger, a cuya luz se pueda dar respuesta a aquellas preguntas que hayan quedado abiertas en el diálogo con las diferentes interpretaciones.

Para la exposición de las diferentes recepciones del pensamiento de Heidegger y su *Kehre* se procederá a la exposición de éstas por décadas. Si bien algunos de los intérpretes han tratado el pensamiento de Heidegger de modo sistemático y constante a lo largo de su vida, lo que ha dado lugar a la publicación de diferentes textos en

diferentes décadas, se procederá a situarlos en la década en que hayan defendido inicialmente su interpretación de la *Kehre* heideggeriana siempre y cuando su posicionamiento interpretativo no haya cambiado a lo largo del tiempo, hecho ante el cual se procedería a indicar el cambio de perspectiva, la década y el texto en que ello hubiese tenido lugar.

La ordenación de las diferentes recepciones para el establecimiento del diálogo se va a desarrollar en torno a dos vías interpretativas principales:

- a) La primera de estas líneas interpreta la *Kehre* en base a la inconclusión de *Ser y Tiempo* y el abandono o superación de ese proyecto inicial de acceso al ser a través del *Dasein* o filosofía del sujeto trascendental. A su vez y dentro de las recepciones de esta vía interpretativa hay que diferenciar claramente aquellas que conciben la *Kehre* como infundamentada y consistente en el abandono arbitrario de la filosofía del sujeto frente a las que defienden la *Kehre* como una superación fundamentada y necesaria del subjetivismo del que adolece la propuesta inicial heideggeriana.
- b) La segunda gran línea interpretativa de la *Kehre* está formada por todas aquellas recepciones que orbitan en torno al acontecer histórico del ser en su verdad. Por su parte dentro de esta vía se pueden encontrar diferentes recepciones, las cuales van desde las que afirman un cumplimiento destinal e inexorable de la *Kehre* hasta aquellas que apuntan a la posibilidad del cumplimiento de ésta en una *lucha* participada por el pensar.

Al mismo tiempo y dentro de cada uno de los alineamientos y sus subposiciones con respecto de la *Kehre*, se realizará una exposición cronológica de las diferentes recepciones habida cuenta de su pronta aparición y la consecuente carencia de recepción de algunos textos póstumos y fundamentales para la comprensión del pensamiento de Heidegger. En aquellos casos en que una recepción se haya dilatado a lo largo del tiempo debido al estudio y aportación del pensador a la recepción de la obra éste será incluido cronológicamente en el orden en que haya tenido lugar la aparición de su recepción primera del pensar del filósofo suabo, siempre y cuando se haya mantenido fiel a su tesis inicial con respecto de la *Kehre*.

De forma simultánea al lineamiento de dichas recepciones se va a establecer un diálogo a fin de indicar las aportaciones, limitaciones y ausencias de cada una de estas

perspectivas y establecer así un lugar propio desde el cual proponer una lectura que permita dar respuesta a tales limitaciones y silencios.

1.2. Exposición temporal de las recepciones de la Kehre del pensamiento de Heidegger

1.2.1. Década de 1950

El hecho de obviar las anteriores y sumamente prematuras interpretaciones de corte existencialista del pensamiento de Heidegger, de las cuales éste hubo de desligarse, se debe sobre todo a que dichas lecturas de su pensamiento y obra, lejos de comprender o exponer lo que tiene de propio el proyecto expuesto en *Ser y Tiempo*, lo tergiversan y dificultan. Esto junto con la falta de una distancia temporal suficiente para la comprensión de la radicalidad de la propuesta heideggeriana y el acceso a los textos, cursos y conferencias de Heidegger de la década del treinta en adelante, hace inviable un posicionamiento interpretativo por parte de estas recepciones con respecto de la *Kehre*, motivo por el cual dichas interpretaciones carecen de un interés directo para el presente trabajo.²

1.2.1.1. Karl Löwith

La recepción y el posicionamiento de Löwith con respecto del pensamiento y la obra de Heidegger es bastante prematura. No obstante ello no impide que en la defensa de su interpretación de la *Kehre* haya referencias a diferentes textos que reflejan la lectura de la obra de Heidegger desde *Ser y Tiempo* hasta la *Carta sobre el Humanismo*. Por este motivo no se le podría acusar de un acceso parcial a los textos heideggerianos a la hora de tratar el cambio o transformación del pensar de Heidegger y su plasmación en las obras.

Löwith afronta el pensamiento de Heidegger y sostiene que su *Kehre* es una *vuelta (Umkehr)* o inversión de la trayectoria de pensamiento realizada por el Heidegger *tardío* y consistente en el desplazamiento o permuta del fundamento *Dasein* por el fundamento ser, la cual no se desprendería de los presupuestos ni del punto de partida de la filosofía de éste. Ello se manifiesta en la irreconciliación entre el sentido inicial de los

² El lector interesado en dichas recepciones prematuras, parciales y de corte existencialista del pensamiento de Heidegger puede acudir a la exposición realizada por Gianni Vattimo en la sección titulada "Historia de la crítica", contenida en *Introducción a Heidegger*. Trad. cast. de A. Báez. Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 131-139.

existenciales pertenecientes a *Ser y Tiempo* y el nuevo sentido que han adquirido éstos tras la reinterpretación realiza por el Heidegger *tardío*.

Ateniéndose principalmente al pensamiento de Heidegger expuesto en *Ser y Tiempo* (1927), los escritos realizados entre 1935 y 1946, publicados bajo el título *Caminos del bosque* (1950) y en la *Carta sobre el Humanismo* (1947), Löwith articula su exposición de la *Kehre* heideggeriana. Para ello se apoya en diferentes puntos:

El primer punto es la imposibilidad de conciliar dentro de la obra de Heidegger el cambio operado por éste en diferentes aspectos fundamentales como son la concepción de la filosofía y el asunto de ésta.

El segundo punto es la contradicción entre el proyecto inicial de preguntar por el *sentido del ser*, realizado por y desde el sujeto, y el posterior cambio de sentido y reinterpretación de los *existenciales* realizado por el Heidegger *tardío* tras la publicación inconclusa de *Ser y Tiempo* y la acusación de subjetivismo al pensamiento contenido en dicha obra.³

Una de las primeras evidencias de esta *vuelta* es el cambio que tiene lugar en la concepción y el asunto propios de la filosofía y el pensar, el cual se manifiesta en la sustitución de la *Ontología Fenomenológica* universal, sistemática y programática de *Ser y Tiempo* por el pensar del ser o *andenken* propio del Heidegger *tardío*, caracterizado por la falta total de sistematicidad expositiva, así como por las escuetas explicaciones o demostraciones fenomenológicas y su sustitución por señales e indicaciones crípticas.

La piedra angular de la crítica de Löwith a Heidegger consiste en la contradicción existente entre la propuesta inicial de un preguntar por el *sentido del ser* y la posterior crítica de subjetivismo al pensamiento de Platón, cuando según Löwith la postura de fondo de ambos es la misma, lo que le lleva a plantearse:

¿Cómo se concilian estas tesis fundamentales de *Ser y Tiempo*, que en conjunto refieren la relatividad existenciaría del ser y su verdad a un *Dasein* humano, existente con la afirmación posterior de Heidegger de que él ya había abandonado en *Ser y Tiempo* toda “subjetividad” humana porque el hombre y todo “humanismo” –romano, cristiano, marxista, existenciarío- no sería de ningún modo lo esencial, ya que el hombre estaría distinguido desde el ser? La conciliación de la posición de partida con la afirmación posterior es llevada a cabo por Heidegger mediante la reinterpretación consecuente de los existenciaríos de *Ser y Tiempo* desde el punto de vista alcanzado al final. Mientras que en *Ser y Tiempo* el ser es comprendido

³ Cfr. LÖWITH, K.: *Heidegger pensador de un tiempo indigente*. Trad. cast. de R. Setton. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 156.

desde el fundamento del *Dasein*, ya que sólo a partir de él es accesible, ahora, por el contrario se piensa la esencia del hombre en su procedencia de la verdad del ser.⁴

Esta permuta del fundamento *Dasein* por el fundamento ser y sus consecuencias es expuesta por Löwith en atención a la reinterpretación heideggeriana de los siguientes existencialistas⁵: *Dasein* existente y ser, proyección del *Dasein* y yección del ser, facticidad existencial y “Se da” ser, verdad existencial y *verdad del ser*, finitud y eternidad y cambio de sentido del proyecto inicial de la *Ontología Fundamental*.

La primera reinterpretación del *Dasein* es criticada por Löwith debido a la imposibilidad de reconocer la concepción original de éste, propia de *Ser y Tiempo*, con el nuevo sentido que ha adquirido en la *Carta sobre el Humanismo*, donde se afirma que:

El principio conductor de *Ser y Tiempo* según el cual la llamada esencia del *Dasein* reside en su existencia significa allí que su esencia no es en absoluto una quiddidad universal, sino un ocasional y en cada caso propio *que-es* [Daß-sein], “que es y tiene ser”; en la *Carta sobre el Humanismo* se reinterpreta el sentido de esta definición en la dirección de que el ser humano esencia de tal modo que es el *ahí* [Da], es decir, el claro “del ser”. Sólo que este ser del *ahí* tendría el carácter fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático habitar-en propio de la verdad o apertura del ser.

Con ello Löwith pretende reflejar el abandono de esa concepción inicial del *Dasein* como ser *ahí* en-el-mundo y para sí mismo en pos de un ser-ahí, es decir, ser un *ahí* en el claro del ser y para el ser.

⁴ Ibid. p. 176.

⁵ Es preceptiva la aclaración terminológica acerca de vocablos alemanes propios de la filosofía de Martin Heidegger y sus diferentes traducciones al castellano para evitar malentendidos. El caso que nos ocupa en este momento es la aclaración acerca de la traducción al castellano de los términos alemanes *existenziell* y *existenzial*. Para ello se va tomar como justificación interpretativa la aclaración realizada por Jorge Eduardo Rivera en su traducción de *Ser y Tiempo* donde aclara que “hemos traducido por “existensiva” la palabra *existenziell*, que Gaos traduce por existencial. Nuestra traducción no es original; ya había sido utilizada por otros autores antes. Tiene la ventaja sobre la palabra “existencial” de que indica mejor lo óntido de la existencia, que es lo que quiere decir Heidegger con la palabra *existenziell*. En cambio, existencial indica más una estructura, y por eso la hemos reservado nosotros para traducir la palabra alemana *existenzial* que es la correspondiente palabra ontológica, que Gaos traduce por existencial, término que no hemos utilizado por parecernos extraño y ambiguo”. HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*. Trad. cast. de J. E. Rivera. Editorial Trotta, Madrid, 2003. p. 456

Acorde a esta decisión adoptada y en coherencia con las citas y referencias a otros autores y las traducciones de sus textos en la presente investigación se respetará la terminología traducida en cada cita. Sin embargo hay que dejar claro que los términos utilizados en castellano para hacer referencia a la filosofía de Heidegger y su propuesta fundamental ontológica siguen las pautas propuestas por J. E. Rivera, por lo que se utilizarán respectivamente los términos existencial y existensiva para hacer referencia a las palabras alemanas *existenzial* y *existenziell*. No obstante y para evitar incongruencias cada vez que se respete una cita con una traducción diferente a la propuesta por J. E. Rivera se realizará una anotación a pie de página en la que se haga referencia a esta cita para justificar la convivencia puntual del uso de dos traducciones terminológicas diferentes en la investigación.

La segunda de las reinterpretaciones consiste en la transformación de la proyección del *Dasein* en la yección del ser. La proyección inicial del *Dasein* consiste en que éste comprende su ser en la existente proyección de sus posibilidades, cuyo fundamento abismal reside en la imposibilidad de un retroceso más allá de su condición de arrojado, como fundamento de su poder-ser. Sin embargo esta concepción proyectante del *Dasein* en *Ser y Tiempo* ha cambiado en la *Carta sobre el Humanismo*, donde se muestra ahora con un nuevo sentido.

El carácter de arrojada proyección, junto con el concepto de existencia, son repensados hacia y desde el ser. *Existencia* no significa más un trascender de sí mismo en el proyectar del mundo, sino ex-istencia como salida hacia la verdad del ser. El *ser* mismo soporta ahora la ex-istencia, en tanto que la “mantiene en sí y la reúne hacia él”. El *Dasein* existente ya no está *arrojado* como en *Ser y Tiempo*, por ser sin lugar ni patria, sin origen ni meta, y por tener que ser, sino porque esencia en la *yección del ser* considerado como lo “histórico-destinal que destina”. La *existencia* ya no es más el punto de partida y la meta, sino que el ser mismo es la procedencia y la meta. Del mismo modo se transforma el sentido de la *proyección*. Ya no es una determinación de la existencia del *Dasein* arrojado en su ahí, sino una relación extática con el *claro del ser*. Lo *yectante* en el proyectar no es de ningún modo el ser humano, sino el ser mismo, que destina al ser humano a la ex-istencia como su esencia.⁶

En la distinción entre la concepción de la facticidad existencial y la expresión “Se da ser” Löwith denuncia que la relación entre *Dasein* y ser ha basculado desde la posición inicial, en que el *Dasein* es la condición necesaria para la comprensión del ser y la consecuente posibilidad del “Se da ser”, a la concepción final y destinal del *Dasein* impelido por el ser y acontecido por éste, tras lo cual se advierte la reinterpretación de la expresión *comprensión del ser*.

Si bien la concepción inicial de la relación de *Dasein* y ser está basculada a favor del *Dasein*, quien es condición o fundamento óntico de la comprensión del ser y sin cuya existencia no sería posible en consecuencia el “se da ser”, ésta no solo va a desplazarse a favor del ser, sino que va a ser reinterpretada por el Heidegger *tardío* a raíz de un nuevo sentido de la expresión “comprensión del ser”, la cual treinta años después de *Ser y Tiempo* habría pasado a significar que “el hombre de acuerdo con su esencia, se encuentra en lo abierto de la proyección del ser y soporta este comprender así referido. Del mismo modo se invierte el sentido del *temple* o *estado de ánimo*, que

⁶ LÖWITH, K.: *Heidegger pensador de un tiempo indigente*, Op. cit. p. 178.

en *Ser y Tiempo* designa el modo de encontrarse propio del *Dasein* y más tarde la voz *del ser*, que determina y templa nuestro corresponder oyente”.⁷

Esta interpretación retrospectiva está en la misma línea que la expuesta en la *Carta sobre el Humanismo*, realizadas ambas ya desde ese desplazamiento del foco interpretativo al ser y la consiguiente basculación de la relación *Dasein* y ser hacia el ser. Para apoyar esta visión de la *torna* heideggeriana Löwith recurre a la reinterpretación realizada por el Heidegger *tardío* de la frase de *Ser y Tiempo* “sólo en tanto hay *Dasein*, se da ser” interpretada ahora desde el ser, según lo cual se alegraría que el “Se” que da sería el ser mismo. De acuerdo con esto Löwith advierte que “se invierte la frase de *Ser y Tiempo* en una afirmación enteramente distinta. Sólo en tanto el ser se da, hay también ser-ahí. El “da” nombraría lo donante, su verdad o esencia del ser que posibilita su desocultamiento. El ser mismo no sería nada sino un tal darse a lo abierto, lo cual por supuesto supone nuevamente que hay un ente que pueda abrirse a lo abierto y recibir su donación”.⁸

La verdad recibe en el pensamiento de Heidegger un trato ambiguo bajo el cual se da ese desplazamiento del fundamento interpretativo que va a dar lugar al paso de la *verdad existencial* a la *verdad del ser*. El tratamiento inicial de la verdad en *Ser y Tiempo* revela una concepción de la *verdad existencial* como descubrimiento al hilo de la aclaración del sentido originario de la fenomenología, más en concreto del “fenómeno” y del “logos”, donde es recuperada la noción griega de la verdad como *alétheia* o desencubrimiento. No obstante la reflexión sistemática y relevante de la verdad tiene lugar en la profundización de ésta en su relación con el comportamiento del *Dasein* y cómo es precisamente en este proyectarse del *Dasein* en la existencia donde la investigación acerca de la verdad primaria se adentra en el *Dasein* óntico, en tanto éste es quien descubre y abre. La condición de arrojado por la que el *Dasein* se proyecta a sí mismo lo constituye originaria y simultáneamente como encubridor y descubridor. A ello se debe en consecuencia que tanto la verdad como la falsedad le sean relativas y solo sean posibles en tanto que existe un *Dasein* que posibilite la apertura o desencubrimiento del ente.

Frente a esta interpretación inicial de la verdad como *verdad existencial* Löwith contraponen la *verdad del ser*, propia del Heidegger *tardío*, la cual evidencia un cambio

⁷ Ibid. p. 180.

⁸ Ibid. p. 182.

de sentido por cuanto ahora ésta es esencialmente un cuidar del ser que ha de ser realizado por el hombre como *pastor del ser*.

Löwith explica el doble sentido de la expresión del siguiente modo :

El genitivo de la expresión, *cuidado del ser* es utilizado con dos sentidos, como perteneciente al propio ser y, a la vez, al ver del que dice la verdad. Pero de lo que se trata ahora ante todo ya no es, como en *Ser y Tiempo*, del fundamento, ligado al sujeto y peculiar del *Dasein*, de la verdad, sino del ser mismo, que en su presencia y ausencia es la verdad misma; la da y concede o la retira y la niega, con lo cual el *Dasein* es rebajado, mejor dicho, promovido a “localidad” de la *verdad del ser*.⁹

En este proceso de permuta o desplazamiento del fundamento propio de la *Kehre*, tal y como defiende Löwith, se advierte consecuentemente una mutación en el sentido y el proyecto inicial de la *Ontología Fundamental*. Este análisis de los existenciales y del preguntar por el *sentido del ser* propio del pensamiento de Heidegger ha acabado transmutándose en el pensar del ser como consecuencia de ese intento de ir originariamente más allá de la metafísica, de sus causas y de sus principios en la búsqueda de ese fundamento inherente a la metafísica misma que permita ahora repensarla en su verdad. Esta nueva concepción del pensar impele sincrónicamente a un cambio en la concepción misma del hombre, quien ha pasado de ser sujeto fundamental a *pastor del ser*.¹⁰

Según Löwith este procedimiento heideggeriano de recurrir a expresiones genitivas y ambiguas del ser como *pastor del ser (Der Hirt des Seins)* y *pensar del ser (Das Denken des Seins)* quieren significar que “el pensamiento es “del” ser, en tanto que el pensamiento, acontecido por el ser, corresponde al ser. El pensamiento es al mismo tiempo *pensamiento del ser*, en tanto que el pensamiento correspondiente al ser, escucha al ser. El pensamiento, como lo correspondiente al ser en tanto que lo oye, es aquello que es según su procedencia esencial”.¹¹

Dicho recurso expresivo revela para Löwith la presencia de una lógica dialéctica del corresponder en el pensamiento de Heidegger, lo que explicaría la existencia de dos principios o fundamentos, como son respectivamente el *Dasein* y el ser, los cuales actuarían al mismo tiempo en el pensar de Heidegger, en cuyo transcurso la preeminencia interpretativa habría ido desplazándose desde el *Dasein* a favor del ser. Estos principios dialécticos son respectivamente el *Dasein* o fundamento, gracias al cual

⁹ Ibid. p. 184.

¹⁰ Cfr. Ibid. p. 194.

¹¹ Ibid. p. 195.

“Se da” el ser, y el ser, principio en virtud del cual es posible el *Da-sein*. No obstante la crítica de Löwith no se ampara tanto en la relación de ser y *Dasein* ni en el consecuente cambio del fundamento interpretativo. El núcleo principal de la crítica de Löwith a este intento de pensamiento no metafísico y viciado por una dialéctica del corresponder se centra en el siguiente aspecto:

Que el mismo estado de cosas pueda ser considerado desde dos perspectivas opuestas sería, sin embargo, sólo una solución aparente del problema contenido en la dialéctica del corresponder. La posibilidad de una mirada doble, desde aquí y desde allá, significaría un mero cambio de posición en la dirección subjetiva de la mirada, del punto de vista, y por lo tanto, no sería un cambio fundamental en la esencia del ser humano. Las oscuridades e indeterminaciones reales o supuestas en las formulaciones de Heidegger no se dejan aclarar mediante un mero cambio de perspectiva, sino que, de este modo, sólo se las arroja a un lado. La contradicción dialéctica entre la analítica existencial del *Dasein* óntico y la topología del ser no óntico es, antes bien, constitutiva, ya que la “correspondencia” de ser y *Dasein* no elimina su diferencia, sino que la incluye. A diferencia de la absoluta distinción teológica entre un creador eterno y una criatura finita, la diferencia óntico-ontológica entre ser y *Dasein*, este elemento central del pensamiento de Heidegger, es más significativa que la diferencia y que la relación de cualquier ente con su entidad o su modo de ser, pero también menos que una absoluta trascendencia del ser.¹²

La principal crítica a esta interpretación de la *Kehre*, como una *vuelta* (*Umkehr*) injustificada e incoherente del pensamiento del Heidegger *tardío* sobre lo ya pensado en *Ser y Tiempo*, realizada por Karl Löwith es la carencia de un principio que explique la causa o motivo de la *vuelta* como permuta del fundamento *Dasein* por el fundamento ser en el pensamiento tardío de Heidegger. Esta crítica se matiza con la anotación a pie de página en que Löwith se defiende de anteriores malinterpretaciones de su posición respecto del pensamiento de Heidegger al mismo tiempo que se contradice al afirmar ahora que la *Kehre* tiene una cierta coherencia interna como consecuencia de una inversión del planteamiento de la cuestión, todo ello como continuación del pensamiento en el mismo camino en el cual se realiza una inversión dialéctica. La perplejidad ante esta anotación crece en el momento en que Löwith afirma que su crítica al pensamiento de Heidegger consiste simplemente en la injustificada autointerpretación que éste pretende hacer de sí mediante el oscurecimiento de los conceptos fundamentales de su pensamiento, dando a entender que la *vuelta* habría sido realizada

¹² Ibid. p. 196.

ya antes de la vuelta misma, pero que ésta no había sido expresada con claridad, lo que afectaría a la propuesta y exposición del pensamiento de *Ser y Tiempo*.¹³

1.2.1.2. Manuel Sacristán Luzón¹⁴

La división del pensamiento de Heidegger en dos etapas es más que obvio para Manuel Sacristán Luzón, quien afirma que pese a las diferencias que existen entre ambas partes de la obra de Heidegger, la continuidad de ésta no viene dada sólo por el esfuerzo constante a lo largo de toda su obra por desontologizar el ser, sino por la comprensión de las dos etapas de su pensamiento como el *verso* y el *reverso* del acontecer del ser, en cuyo *salto*, de uno a otro, consiste la *Kehre*, lo que da una sensación de circularidad. Debido a esta concepción circular Sacristán Luzón aborda el estudio del desarrollo del pensamiento de Heidegger dejando de lado toda posible comparación entre términos de la primera y de la segunda etapa que solo muestren un cambio en el lenguaje pero no ayuden a comprender realmente la transición o *salto* acontecidos propiamente en el pensar.

La preocupación por la validez de las formulaciones del Heidegger *tardío* y la posibilidad de que su preguntar recoja y repita originariamente, en tanto que *reverso*, las propuestas de la cara inicial expuestas en el ciclo de obras en torno a *Ser y Tiempo* son el principio que guía la investigación de Sacristán Luzón acerca de la *Kehre* heideggeriana.¹⁵ Dar respuesta a esta preocupación exige exponer el tránsito que lleva a ese *salto* a la filosofía del ser perteneciente al segundo Heidegger, donde la insuficiencia del lenguaje de la metafísica impele al pensamiento a la búsqueda de un nuevo lenguaje como reapropiación originaria del anterior.

Ser y Tiempo es el *verso*, la preparación de la cuestión del ser donde Heidegger muestra la precomprensión que tiene de él y advierte contra todo equívoco de pensar el ser como substancia. De ahí la interpretación de los *existenciales* como los modos primeros en que el ser se aparece al hombre, concibiendo así a éste como el lugar de iluminación en que el ser es. Esta venida del ser a la presencia en el *ser ahí*, como su lugar viene dada por la angustia como experiencia de la *nada*. Sacristán Luzón presta especial atención a este punto ya que la doctrina de la *nada* es para él uno de los ejes

¹³ Cfr. Ibid. p. 170.

¹⁴ La localización tan temprana y aislada de este pensador español y su interpretación de la *Kehre* se deben a que el texto titulado *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, editado por el CSIC en 1959 y reeditado en 1995 por la Editorial Crítica, no es otro que la publicación de su tesis doctoral.

¹⁵ Cfr. SACRISTÁN LUZÓN, M.: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Crítica, Barcelona, 1995. p. 147.

principales de la transición del pensar de Heidegger. Para Sacristán Luzón esta *nada* es aclarada con una frase citada por Heidegger en el epílogo de la cuarta edición de *¿Qué es Metafísica?* donde se recoge que:

La doctrina de *Sein und Zeit* y *Was ist Metaphysik?*, según la cual el *mundo* se instituye a través de la experiencia de la Nada en la *angustia*, que suscita la cuestión del sentido de lo ente. En 1934 enseña Heidegger –añade, podría decirse– que esa experiencia de la Nada, la angustia esencial, es enviada por el Ser al hombre, porque <<la Nada, como lo otro-que-el-ente, es el velo del Ser>>.

Que la doctrina de la Nada, tan característica de la época de *Sein und Zeit*, ha sido en el desarrollo de la filosofía de Heidegger “puente” de la mayor importancia– o “trampolín” para filosófico *salto* (*Sprung*)– lo prueba el que aún palpita en los *Holzwege* y en *Der Satz vom Grund*. En los *Holzwege* se dice que la zona iluminada en que es lo ente rodea a éste como lo rodea la *Nada*, apenas conocida. Hay además motivos para admitir que el <<puente>> o <<trampolín>> no fue arbitrariamente construido después de superar el abismo *Was ist Metaphysik?* termina con la pregunta: <<¿Por qué hay, en último término, ente, y no más bien Nada? Porque la *Nada*– parece contestar el *Epílogo* de 1934– no es sino el velo del Ser, y este es ser de lo ente, como seguirá siempre enseñando Heidegger>>. ¹⁶

Con esta transición en la que se muestra la *nada* como condición de posibilidad de la experiencia del ser, entendiendo al hombre como lugar tanto de la *nada* como del ser, Luzón sostiene que se puede apreciar un cambio interpretativo por parte de Heidegger referente a los existenciales, manteniendo la estructura formal pero cambiando el foco y afirmando ahora su naturaleza de cara fundada en un reverso. ¹⁷

Otro de los puentes entre las dos partes del pensamiento de Heidegger la constituye la defensa que hizo éste de sus ideas en contra de las acusaciones de antropologismo, donde las contra argumentaba basándose no solo en los peligros que implica una interpretación antropológica, sino también en la imposibilidad de realizar una buena interpretación de su propuesta sin tener en cuenta el punto de partida: el ser. No obstante el punto de inflexión entre las dos partes es, según Sacristán Luzón, la conferencia *De la Esencia de la Verdad*. Ya que en este texto Heidegger da el paso definitivo y abandona todo intento de transición para dar paso a un nuevo lenguaje que exprese su pensamiento. Para mantener su tesis acerca de la continuidad del pensar de Heidegger, teniendo en cuenta la transición y la *Kehre*, Sacristán Luzón se apoya en los *Holzwege* donde se manifiesta que:

¹⁶ Ibid. pp. 149-150.

¹⁷ Ibid. p. 153.

<<el carácter ekstático del estar es, sin embargo, para nosotros la correspondencia primariamente experimentable del carácter epocal del Ser>> Esto sí puede ser tomado como un intento de explicación de por qué el pensamiento de Heidegger se ocupó mucho antes del estar que de la *ἐποχή* del Ser. Esa anterioridad en la experiencia filosófica determina, en general, que <<todo cuestionar por el “Ser”, incluso aquel que pregunta por la verdad del Ser, tenga que introducirse como un cuestionar “metafísico”>>. Por eso no habría podido evitar en *Sein und Zeit* pensar el Ser como lo trascendente en sí mismo, lo que trasciende a cada ente en el *Todo* como representación del Ser inevitablemente metafísica, todavía dominada por el inicial imperio de lo ente.

Pero que tal punto de partida fuera inevitable para el pensamiento de Heidegger no quiere decir que esa necesidad se redujera a una necesidad expositiva o didáctica. Si de mera dificultad propedéutica se trataba, afectaba, empero, tanto al propio pensador como a sus lectores, pues venía provocada por el imperio de la lengua de la metafísica, por el modo en que la metafísica habita en el Ser. Habitación poco satisfactoria y <<lengua desvalida y provisional>> la de *Sein und Zeit*. Y no sólo la de *Sein und Zeit*, sino la de todo su ciclo; también, por ejemplo, la de *Vom Wesen des Grundes*, que aún habiendo visto hechos verdaderos sobre la cuestión del fundamento, es un paso en falso. No, cierto, por torpeza personal de su autor, sino por torpeza –como se ha indicado– de la lengua de la metafísica, por lo inmediato de lo que se ve. Y así, cuando el filósofo se disponía a <<invertirlo todo>> en la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*– que debía titularse <<*Zeit und Sein*>>– tuvo que renunciar a su tarea porque <<el pensamiento fracasó al intentar decir suficientemente esa inversión, y no pudo salir adelante con ayuda del lenguaje de la metafísica.¹⁸

Para finalizar la interpretación que tiene Sacristán Luzón acerca del pensamiento y la *Kehre* heideggeriana se reproducen aquellas palabras en que finalmente el intérprete parece haber conciliado en cierta manera la tonalidad del Heidegger *tardío* con su propuesta filosófica inicial.

El último Heidegger enseña, en efecto, que la presencia necesita del hombre y usa de él, colocándole en la duplicidad de la *diferencia ontología* entre Ser y ente, realidad supuesta pero no pensada por la metafísica. El que la presencia necesite usar del hombre establece entre aquélla y éste una relación un tanto más recíproca de lo que podría pensarse cuando se aplica de manera simplista el esquema de la “inversión” para explicar la “filosofía del Ser” de las obras de Heidegger posteriores a *Vom Wesen der Wahrheit*, intentando arrojar, como si ello fuera posible, la “cara” analítico-existencial de la moneda y considerándola anulada por el *reverso* contemplativo del Ser. El que la presencia necesite del hombre es doctrina cuyo *pathos* no se

¹⁸ Ibid. pp. 154-155.

aleja abismáticamente de la proposición “el Ser sólo es donde hay existencia”. La así apuntada aproximación estilística y tonal de las últimas obras del filósofo al ciclo de *Sein und Zeit* revela mayor envergadura si se atiende a la razón por la cual la presencia necesita del hombre.¹⁹

1.2.2. Década de 1960

Varios pensadores relevantes y conocedores de la persona, el pensamiento y la obra de Heidegger, como son William Richardson, Otto Pöggeler y Friedrich-Wilhelm von Herrmann, van a irrumpir en esta década con trabajos monográficos acerca del pensamiento y la filosofía de Heidegger en los cuales se van a posicionar con respecto de la *Kehre*.

Dos aspectos son relevantes tanto en los autores citados como en sus respectivos posicionamientos:

El primero es el contacto que tuvieron con Heidegger, lo que se ha reflejado respectivamente en el hecho de que el padre Richardson a partir de su contacto con Heidegger tuviese en su haber una carta, publicada a modo de prefacio en su obra *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, donde el propio Heidegger en respuesta a sus preguntas ofrece autorreferencias a diferentes aspectos de su pensamiento y de la *Kehre*. Consecuencia de la cercanía y el contacto es también el hecho de que Pöggeler hubiera tenido un acceso privilegiado en esta época a los manuscritos de los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, texto que se publicaría póstumamente décadas después y que se revelaría como uno de los textos capitales del pensamiento de Heidegger. Por último está el caso de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, quien fue asistente personal de Martin Heidegger entre los años 1972 y 1976, tiempo en que ayudó a fraguar el proyecto de la edición integral de las obras de Heidegger y de la cual es actualmente el principal coordinador.

El segundo aspecto relevante es que los posicionamientos de estos pensadores respecto de la *Kehre* heideggeriana se sitúan en la misma vía interpretativa de la concepción histórico-destinal de la *verdad del ser* y que, mostrando un conocimiento y acceso a los principales textos de los diferentes momentos del pensamiento y obra de Heidegger, públicos en aquel momento, localicen la *Kehre* en el texto *De la Esencia de la Verdad*.

¹⁹ Ibid. p. 156.

1.2.2.1. William J. Richardson

Richardson es citado en muchos libros como el estudioso que realizó la división del pensamiento de Heidegger en *temprano* o primer Heidegger y *tardío* o segundo Heidegger. El autor realiza esta división del pensamiento de Heidegger en dos partes afirmando que existe una total coherencia entre ambas, la cual no viene justificada simplemente porque se traten los mismos temas o porque el segundo Heidegger continúe con el intento de dar expresión a esa experiencia originaria del primer Heidegger que dio lugar a *Ser y Tiempo*, obra inacabada, tal y como explicará posteriormente el propio Heidegger, debido al lenguaje metafísico en que su pensamiento y la redacción de la obra por aquel entonces se encontraban inmersos, motivo por el cual no consiguió dar cuenta de lo que debía haber sido pensado en la tercera sección de *Ser y Tiempo*, la cual debía llevar por título *Tiempo y Ser*.²⁰

A pesar de que Richardson afirma la coherencia y continuidad del pensamiento de Heidegger también mantiene la existencia de una diferencia entre Heidegger I y Heidegger II, quienes a pesar de ser el mismo Heidegger sin embargo no son iguales. Con ello pretende mostrar la existencia de un cambio o *reversal*, como él lo denomina, de un Heidegger respecto del otro. Este *reversal* consiste en el cambio de dirección o desplazamiento del punto de reflexión del pensamiento desde el ser-ahí hacia el ser, el cual no es considerado como un cambio arbitrario, sino como el requerimiento intrínseco del propio proceso de pensamiento que intenta dar expresión del ser mediante la reflexión acerca de la verdad y la no-verdad (negatividad, finitud).²¹

Una vez concebida la *Kehre* de Heidegger como *reversal*, el padre Richardson localiza este giro del pensamiento que da lugar a la aparición del segundo Heidegger en la conferencia de 1930 titulada *De la Esencia de la Verdad*. Acerca de ésta afirma:

Although published late (1943), the text dates initially from 1930. The author admits to several subsequent revisions, which, however, left the point of departure, fundamental position and basic structure of the original work unchanged. Taking him at his word, we assume that the text represents his thought as of 1930, and, although the matter would be very illuminating, must leave to historians the task of disengaging what alterations were made when.²²

²⁰Cfr. RICHARDSON, W.: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, The Haye, 1963, p. 625.

²¹Cfr. *Ibid.* p. 624.

²²*Ibid.* pp. 213-214. Nota: Al no haber traducción castellana de la obra escrita por William Richardson y titulada *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* ofrecemos la nuestra. A partir de ahora se hará referencia a la traducción especificándolo bajo la advertencia: [N.T.]: A pesar de que se publicó más tarde (1943), el texto data inicialmente de 1930. El autor admite algunas revisiones posteriores, las cuales, como siempre, dejan el punto de partida, la posición fundamental y las estructuras básicas del trabajo original

Tras zanjar toda posible discusión acerca del sentido y validez del texto tratado en su investigación Richardson establece un recorrido a través del cual seguir el pensamiento de Heidegger y que discurre a través de *Ser y Tiempo*, algunos trabajos menores y *Kant y el problema de la Metafísica*, pertenecientes todos ellos al denominado Heidegger Temprano, la conferencia *De la Esencia de la Verdad*, texto clave de la *Kehre* como paso al segundo Heidegger, e *Introducción a la Metafísica*, texto que constituye el asentamiento del segundo Heidegger donde se revelan las líneas de pensamiento que va a seguir en este segundo periodo.

Tras la demarcación de los principales textos a través de los cuales acceder al pensamiento y obra de Martín Heidegger Richardson afronta la relación de coherencia y cohesión entre los denominados Heidegger I y II desde la perspectiva de que no son iguales pero son el mismo. Con ello quiere remarcar la existencia de una diferencia en ambos periodos del pensamiento de Heidegger como consecuencia del mismo impulso de pensamiento que da lugar a toda la obra. Esta diferencia consiste en el desplazamiento de posición desde el ser-ahí al ser operada por la *Kehre*, mientras que la igualdad se basa en el tratamiento reiterativo que hace Heidegger de varios temas presentes a lo largo de todo su camino de pensamiento.

Hay que resaltar que la noción que utiliza Richardson para mostrar el seguimiento y coherencia sin ruptura del pensar heideggeriano es la noción de *re-trieve*. “The success consists in having found a way to bring to-expression that in the author’s original experience which SZ did not and could not say. In other words, we understand the whole of Heidegger II to be a *re-trieve* of Heidegger I”.²³

Esta concepción refleja el hecho de que Richardson entiende el Heidegger *tardío* como consecuencia lógica del proceso de pensamiento del ser, lo que a su vez solo es posible dentro de una comprensión global de su obra como coherente. Por ello también afirma Richardson:

If the analytic is valid, we must conclude that the thinking of Being as it is discerned in Heidegger II is not simply the term of an odyssey that began with the phenomenology of SZ. It is this phenomenology –the very same process of hermeneutic interpretation– transformed into a new modality. What is more, this transformation is not an arbitrary thing, determined by extrinsic circumstances. Much less is it an escape into a new

intactas. Tomándole la palabra, suponemos que el texto representa su pensamiento tal y como era en 1930 y, a pesar de que este hecho resultaría iluminador, habría que dejar a los historiadores la tarea de descifrar qué tipo de alteraciones se realizaron en aquel momento.”

²³ Ibid. p. 625. [N.T.]: “El logro consiste en haber hallado una vía con la que expresar aquella experiencia originaria del autor, que no fue dicha y no podía verse en el lenguaje de *Ser y Tiempo*. En otras palabras, se entiende que la totalidad del Heidegger II es un intento de reformulación del Heidegger I.”

problematic necessitated by the dereliction of the old. Rather, the transformation of Heidegger I into Heidegger II is born out of a necessity imposed by the original experience of Being as *finite* (negative).²⁴

Con esta apreciación Richardson quiere mostrar cómo el segundo Heidegger no abandona el impulso del primer Heidegger sino que lo continúa, de ahí la coherencia y el hecho de que vuelva sobre los mismos temas pero utilizando distintos métodos. “The same problem preoccupates both (the effort to overcome, sc. Ground, metaphysics by endeavouring to think the sense of Being-as-truth); that in both cases the effort as to overcome the subject-object polarity by letting come-to-pass the negated process of non-concealment (truth); that the method characteristic of Heidegger II is the process of thought, of Heidegger I the process of phenomenology”.²⁵

El método fenomenológico del primer Heidegger, emprendido en *Ser y Tiempo*, caracteriza la naturaleza de los entes como trascendentes en el sentido de existencia o *ser-en-el-mundo*, acentuando la negatividad o finitud de la trascendencia como característica específica que muestra su apertura al ser del ser-ahí. Por contra, el método del segundo Heidegger, iniciado en *De la Esencia de la Verdad*, se caracteriza por resaltar la finitud del ser-ahí como ex-istente. Pese a que la estructura del proceso es la misma en los dos, el proceso del Heidegger I es el proceso del ser-ahí mientras que el proceso del segundo Heidegger es el del ser. Por ello uno culmina en el *re-solve* como el encuentro del hombre consigo mismo o culminación de la libertad y el otro culmina con el *thought*.²⁶

Para profundizar en estas estructuras Richardson realiza una exposición de las características del análisis del ser-ahí poniendo especial atención en la trascendencia, la finitud y la historicidad a fin de evidenciar no solo la coherencia que existe dentro del pensamiento del Heidegger *temprano*, sino también para mostrar como estos mismos temas son retomados por el Heidegger *tardío* y cómo lo único que cambia en los diferentes análisis es la perspectiva desde la que son tratados. De hecho mientras el

²⁴ Ibid. p. 624. [N.T.]: “En el caso de que el análisis fuera válido, deberíamos concluir que el pensamiento del ser, tal y como se discierne en Heidegger II, no es simplemente el término de una odisea que comenzó con la fenomenología de *Ser y Tiempo*. Es esta fenomenología –el mismo proceso de la interpretación hermenéutica-transformado en una nueva modalidad. Es más, esta transformación no es un elemento arbitrario determinado por circunstancias extrínsecas y mucho menos un escape hacia una nueva problemática requerida porque la anterior quedó obsoleta. Más bien, la transformación de Heidegger I en Heidegger II nace impuesta por la necesidad de la experiencia originaria del ser como finitud (negatividad).”

²⁵ Ibid. p 623. [N.T.]: “El mismo problema preocupa a ambos (el esfuerzo de superar el Fundamento y la Metafísica mediante el intento de pensar sobre el sentido del Ser-como-verdad). Lo que es en ambos casos el esfuerzo de superar la relación de Sujeto-Objeto mediante el dejar-llegar-a-ser de la negatividad del proceso de no-ocultamiento (verdad). El método característico de Heidegger II es el proceso de pensar, al igual que en Heidegger I era el proceso de la fenomenología.”

²⁶ Cfr. Ibid. p. 624.

primer Heidegger ponía todo el énfasis en el ser-ahí, tras la *Kehre*, el segundo Heidegger aborda estos mismos temas desde el ser:

By the early Heidegger (Heidegger I) we understand principally the Heidegger of SZ as interpreted by himself in KM and explicitated in the minor works of 1929. The principal task of SZ, as we saw, was to analyse There-being, the coming-to-pass of truth. It is only plausible, then, that an analysis of the essence of truth (WW) will contain certain clear echoes of the analysis of that process by which it comes-to-pass (SZ).²⁷

La trascendencia es la primera de las características del análisis de ser-ahí que va a tratar Richardson en el pensamiento de Heidegger I, donde es definida como “the passage beyond beings to Being”²⁸, lo que refleja la existencia de dos dimensiones, la ontológica o del ser y la de los entes u óntica, amén de la superioridad óntica del ser-ahí con respecto del resto de entes con los que entra en relación en la apertura. Richardson muestra que lo que fue entendido en *Ser y Tiempo* como trascendencia, es decir, el *mundo* o el conjunto de relaciones que formaban el horizonte de las posibilidades del ser-ahí, no es en sí mismo un ente, sino el ámbito en el que el ser-ahí y el resto de los entes pueden entrar en relación. En *Kant y el problema de la Metafísica* Heidegger comprende la *trascendencia* como ese conocimiento ontológico que constituye el horizonte de la objetividad que permite el encuentro y la relación entre los entes, mientras que en *De la esencia de la Verdad* la trascendencia es caracterizada como lo abierto en que está situado el ser-ahí y que constituye el ámbito de posibilidad de relación del ser-ahí con los entes mediante el comportamiento (ex-istencia), consiguiendo así en el desocultar que los entes se muestren tal y como son en la apertura de lo abierto.²⁹ Según Richardson en el Heidegger II se parte también de la misma definición de trascendencia pero desplazando el foco de atención sobre el ser. “The passage beyond beings to Being, sc. The manifestation of beings *as* beings, therefore the disclosure of the Being of beings”³⁰.

La finitud es el segundo de los existenciales de *Ser y Tiempo* analizados por Richardson, quien va a prestar especial atención a la evolución de la concepción que

²⁷ Ibid. p. 230. [N.T.]: “Entendemos principalmente por el Heidegger temprano (Heidegger I) el Heidegger de *Ser y Tiempo*, tal y como fuera interpretado por sí mismo en *Kant y el problema de la Metafísica* y explicitado en los trabajos menores de 1929. El principal asunto de *Ser y Tiempo*, tal y como vimos, fue analizar el ser-ahí, el llegar-a-ser de la verdad. En este caso, esto solo sería plausible, cuando el análisis de la esencia de la verdad (*De la Esencia de la Verdad*) manifestase ciertas evidencias del análisis del proceso por el que la verdad viene-a-ser (*Ser y Tiempo*).”

²⁸ Ibid. p. 230. [N.T.]: “El pasar más allá de los entes al Ser.”

²⁹ Cfr. Ibid. p. 231.

³⁰ Ibid. p. 272. [N.T.]: “El pasar más allá de los entes al Ser. La manifestación del ente en cuanto ente, por tanto la desocultación del Ser de los entes”.

tiene Heidegger del proyecto arrojado, el ser-para-la-muerte y a la condición de caído del ser-ahí. Si bien el ser-para-la-muerte es el límite o finitud que tiene el ser-ahí por delante, que al mismo tiempo le posibilita y le llama a la proyección de sí en tanto que posibilidad límite e irrealizable, el proyecto arrojado es por su parte el límite hacia atrás hasta el cual puede retro-traerse máximamente el ser-ahí. Para Richardson es de especial interés el hecho de que se encuentre en esta condición de arrojado la posibilidad del ser-ahí de estar en la verdad y la no-verdad. No es exclusivamente la condición de arrojado del ser-ahí la que hace referencia a la finitud de éste y su localización en la no-verdad, sino que también el ser-ahí se encuentra caracterizado por su condición de caído, con la cual se advierte la pérdida del ser-ahí respecto del ser y de sí mismo debido a su caída entre los entes y el ente en totalidad, encontrándose así perdido en la inautenticidad y la cotidianidad. Esta condición de la no-verdad en la que se encuentra el ser-ahí debido a su finitud en tanto que caído consiste en el simultáneo ocultamiento y desocultamiento, es decir, que los entes son desocultados en la medida en que simultáneamente se oculta el ser mismo, lo que revela el desencubrimiento como un encubrimiento.

Este tratamiento que ha tenido la no-verdad desde la perspectiva de las condiciones de arrojado y caído por el Heidegger *temprano* tienen continuidad en *Kant y el problema de la Metafísica*, donde se da paso al problema de la no-verdad como parte de la problemática de la finitud, ya que el conocimiento ontológico y esencialmente finito posee junto con la verdad la correspondiente no-verdad. Heidegger muestra así cómo la finitud afecta al conocimiento del ser-ahí, afirmando que la revelación que tiene lugar en el conocimiento es también una no-revelación de la dimensión en la que el ser sobrepasa la capacidad de revelar del ser-ahí. Esta finitud del conocer es una no-penetración en la revelación u ocultamiento simultáneo e inherente al dejar-ser del proceso mismo de desocultamiento de los entes tras el cual se oculta el ser.³¹

El problema de la negatividad y la finitud adquiere gran relevancia en *De la Esencia de la Verdad*, ya que aquí lo que se manifiesta con la afirmación del problema de la no-verdad es el problema de la finitud de la verdad. La localización del ser-ahí en la no-verdad como consecuencia de su finitud se muestra en esa ex-istencia insistente en que consiste el *errar* como un ir de ente a ente en el desocultamiento pero sin ser consciente del *misterio* u ocultamiento del ser que tiene lugar en el desocultamiento de los entes particulares.

³¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 233-234.

El Heidegger *tardío* retoma en *Introducción a la Metafísica* los aspectos de la finitud del ser-ahí mostrando una fuerte correspondencia con la exposición hecha en los primeros trabajos. En este trabajo se muestra el desplazamiento de la primacía del ser sobre el *ahí* en el pensamiento de Heidegger, por ello Richardson afirma que el ser-ahí es lanzado a la fuerza ya que el ser se lanza o establece por la fuerza en su propio *ahí*, por lo que el ser domina y preserva el *ahí* en el propio ser que es. Con ello pretende mostrar ahora la primacía del ser sobre el *ahí*, a diferencia del modo en que esta relación tenía lugar en el análisis del arrojamiento realizado en los trabajos del Heidegger *temprano*. Esta nueva visión de la finitud del ser-ahí muestra que el “There is thrown, to be sure, but we must remember that it is a thrown *There*, sc. disclosure of Being (ek-sistence). Now it is this disclosing of Being accomplished in the *There* by reason of the Being which permeates it that one may call project, for it is in illuminating the Being of beings that *There-being*”.³²

El tratamiento de la finitud del ser-ahí y su pertenencia trascendental a la verdad y a la no-verdad a través de las cuales se pretendía acceder a la comprensión del ser del *ahí* han pasado a ser tratadas de tal modo que ahora el *ahí* es el lugar requerido por el ser para su verdad, lo que muestra el desplazamiento o primacía del ser respecto del *ahí* en Heidegger II.³³

La *temporalidad* es otro de los puntos en que Richardson se apoya para mostrar el cambio de perspectiva del ser-ahí al ser que tiene lugar en el pensamiento de Heidegger. A pesar de la importancia que tiene el tiempo en el análisis del ser-ahí de *Ser y Tiempo* solo es en *De la Esencia de la Verdad* donde éste adquiere su relación con la verdad. Heidegger parte de la idea de que el ser-ahí es ex-istencia finita porque es temporal y pretende mostrar cómo la dimensión temporal del hombre se convierte en histórica desde el momento en que realiza la pregunta originaria por el ser. Ese es el instante en que el ser-ahí entra en el modo de ser de la ex-istencia y experiencia la verdad o no-ocultamiento de los entes al preguntar por ellos, paso que se realizó en el inicio del pensamiento occidental, con el preguntar griego por el ser, y que dio lugar al comienzo de la historia.³⁴ A este respecto Richardson defiende que el tratamiento que hace el Heidegger *tardío* de la temporalidad consiste en concebir que la “History itself is first

³² Ibid. p. 274. [N.T.]: “El Ahí es lanzado, esto es evidente, pero debemos recordar que se trata del lanzamiento del Ahí, desvelamiento del Ser (ek-sistencia). Ahora es este desvelamiento del Ser propicio en el Ahí por razón del Ser, el que determina aquello que podría ser llamado proyecto, donde el ser de los entes es iluminado en el Ser-ahí.”

³³ Cfr. Ibid. p. 277.

³⁴ Cfr. Ibid. p. 238.

opened up, therefore begins, when the There forces Being into open-ness, so that it is *as history* that Being first emerges into presence in and through its There”.³⁵ Y concluye afirmando que con el curso *Introducción a la Metafísica* “Heidegger II has taken full possession. To be sure, he is as much concerned about grounding metaphysics as ever (the title itself makes this clear), but if the essential elements of SZ are still unmistakable (structure of There-being: transcendence, finitude, temporality), the accent is different, for now Being maintains the primacy over There”.³⁶ Con esta exposición acerca de los existenciales del ser-ahí Richardson pretende poner de relieve la coherencia del pensador a lo largo de sus caminos de pensamiento y mostrar cómo en un momento dado se ha producido un desplazamiento desde el ser-ahí al ser, el cual es localizado en *De la Esencia de la Verdad* y denominado *Kehre*.

La posición que mantiene Richardson con respecto de la *Kehre* heideggeriana es la de la consecuencia necesaria y coherente de un pensar que necesita romper con la metafísica en la que está situado y que no le permite dar expresión al pensamiento del ser, siendo así necesario y coherente este *giro* o *torna* en el pensar que lleva al desplazamiento del foco desde el ser-ahí hacia el ser como consecuencia necesaria y no como ruptura o desplazamiento arbitrario. Por ello afirma que la *Kehre* o *reversal* se realiza cuando Heidegger piensa la negatividad de la verdad como tal y es consciente de la importancia y del carácter originario que tiene la no-verdad como ocultamiento anterior al desocultamiento en el venir a manifestarse de la *alétheia*. Esto explica el desplazamiento interpretativo del ser-ahí al ser como esa apertura en la que el ser-ahí se encuentra y en la que es posible el desocultamiento de los entes y del ser-ahí en sí mismo, pero que simultáneamente solo es posible sobre la base del ocultamiento mismo. Así se concibe la no-verdad no solo como parte de la esencia de la verdad, sino como más originaria que la verdad.

Richardson expresa este momento clave al afirmar:

For the shift of focus from There-being to Being (Which, as far as we can see, characterizes the decisive difference between the two periods) was demanded by the exigencies of the hermeneutic analytic itself, as soon as it became clear that the primacy in the Being-process belongs to Being itself. And when was this? Precisely when the author began to meditate the

³⁵ Ibid. p. 279. [N.T.]: “La Historia en sí misma es la primera apertura, entonces comienza, cuando el Ahí fuerza al Ser hacia la apertura, de manera que es como Historia que el ser emerge inicialmente hacia la presencia en y a través de su Ahí.”

³⁶ Ibid. 296. [N.T.]: “Heidegger II ha tomado posesión completa. Con mayor seguridad, él es mucho más consciente que nunca de la fundamentación de la Metafísica (el propio título lo evidencia), pero si los elementos esenciales de *Ser y Tiempo* son ya desvelados (estructura del Ser-ahí: trascendencia, finitud, temporalidad), el acento es diferente, ya que ahora, el ser mantiene la primacía sobre el Ahí.”

negativity of truth *as such*. This we take to be the genuine sense of the “reversal” in WW, for it was then that he began to appreciate the full import of what it means for concealment somehow to precede non-concealment in the coming-to-pass of *Alétheia*. But a transformation it was! And it would be just as erroneous to claim that Heidegger II is the “same” as Heidegger I³⁷

Este cambio de foco o *shift* del primer Heidegger respecto del segundo se deja notar en la diferencia de planteamiento con respecto de *Ser y Tiempo*, donde se recurría al análisis de la comprensión del ser del ser-ahí desde la perspectiva del ser-ahí, mientras que el ser mismo era concebido como el *mundo* en tanto que proyecto del ser-ahí. Sin embargo en *De la Esencia de la Verdad* se realiza un cambio radical de perspectiva desde el ser-ahí al ser. Un ejemplo de esta posición se encuentra en el trato diferente que recibe el pensamiento del ser en *Ser y Tiempo* y en *De la Esencia de la Verdad*.

That the thinking of Being takes place in the moment of re-solve; that whereas in SZ re-solve is the culminating moment in the coming-to-pass of There-being when There-being it accepts *itself*, in WW re-solve occurs when There-being accepts the *negative ensemble* of beings-as-such (*as itself*, sc. in its Being and as negative); that common to both is the basic intuition: There-being must accept in a moment of re-solve the fact that the truth of Being is filtered through negativity (finitude). The difference: only one of focus. In SZ, it fell on There-being; now it falls on Being.³⁸

Por ello Richardson plantea el tema del *viraje* o *torna* y del cambio de foco afirmando que “WW is the breakthrough. Here (1930), Heidegger II emerges out of Heidegger I. How new is the new? It seems impossible to deny that there is something new. The shift of focus from There-being to Being is more than a change in terminology; it is a genuine transformation of thought”.³⁹

³⁷ Ibid. p. 624. [N.T.]: El cambio de focalización que va del Ser-ahí al Ser (lo cual, tal y como podemos observar, caracteriza la diferencia decisiva entre los dos periodos) fue determinado por las exigencias del propio análisis hermenéutico, tan pronto como este dejó claro que la primacía en el proceso del Ser pertenecía al Ser en sí mismo. ¿Y cuándo ocurrió esto? Precisamente cuando el autor comenzó a reflexionar sobre la negatividad de la verdad como tal. De aquí se deriva el sentido genuino de la *reversal* (*De la Esencia de la Verdad*), por lo que él entonces comenzó a apreciar la total importancia que aquello significaba para el ocultamiento, de algún modo, el preceder al desocultamiento en el venir a ser de la *Alétheia*. ¡Pero la transformación ya estaba hecha! Y esto sería tan erróneo como afirmar que Heidegger II es el “mismo” que Heidegger I.

³⁸ Ibid. pp. 646-647. [N.T.]: El pensamiento del ser tiene lugar en el momento de la resolución: mientras que en *Ser y Tiempo* éste era el momento culmen del venir-a-ser del Ser-ahí, cuando el Ser-ahí se acepta a sí mismo, en *De la Esencia de la Verdad* la resolución ocurre cuando el Ser-ahí acepta la negatividad del ensamblaje de los entes-como-tal (como sí mismos, en el propio Ser y en su negatividad); lo común a ambos es la básica intuición de que el Ser-ahí debería aceptar en el momento de la resolución el hecho de que el Ser es filtrado a través de la negatividad (Finitud). La diferencia solo es el foco. En *Ser y Tiempo*, esto recaía en el Ser-ahí, sin embargo ahora lo hace en el Ser.

³⁹ Ibid. p 643. [N.T.]: *De la Esencia de la Verdad* es la brecha, en ésta (1930), Heidegger II emerge de Heidegger I. ¿Cómo de nuevo es lo nuevo? Parece imposible negar que haya algo nuevo. El cambio de foco del Ser-ahí al Ser es mucho más que un cambio de terminología. Se trata de una transformación genuina del pensamiento.”

William Richardson se pronuncia en referencia a la coherencia y continuidad de la *Kehre* del pensamiento de Heidegger al afirmar que “must be said about the orientation of Heidegger I in SZ (1927), the experience which comes to expression in Heidegger II (Where Being in simultaneous revealment-concealment holds the primacy over thought) dates at least from 1921, when he was already engaged in what he later calls the historical process of thought-full dialogue”.⁴⁰ Y concluye que esta misma intuición que dio estímulo al pensamiento de Heidegger es la que se ha mantenido constante a lo largo de toda la obra y la que ha dado paso al cambio de perspectiva como consecuencia de la necesidad intrínseca del propio proceso de pensar el ser.

1.2.2.2. Otto Pöggeler

La interpretación de Pöggeler acerca de la *Kehre* heideggeriana parte de la constancia y coherencia del pensar de Heidegger a lo largo de toda su vida y obra. Ello no quiere decir que Pöggeler no se haga cargo de los cambios y transformaciones que muestran el pensamiento y el preguntar por el ser a lo largo del tiempo, el cual no siempre ha sido idéntico ya que ha sufrido diferentes giros y transformaciones en la búsqueda de lo propio y originario del ser, pasando así del preguntar por el *sentido del ser*, al preguntar por la *verdad del ser* y finalmente al preguntar por el lugar o *topología del ser*.⁴¹

Acorde a esta visión de coherencia del pensamiento de Heidegger, Pöggeler afirma la *Kehre* como ese *giro* necesario del pensar ante el abismo del nihilismo, el cual permitirá la transformación del pensar y el cambio de guía de éste, el cual tiene lugar en el cambio de la pregunta del *sentido del ser* a la pregunta por la *verdad del ser*. Esta concepción de la *Kehre* es ejemplificada por Pöggeler con la imagen metafórica del esquiador de montaña que vira para continuar en su camino y evitar así precipitarse al abismo o extraviarse en la montaña.⁴²

Para Pöggeler la *Kehre* del pensar heideggeriano encuentra ya una vía abierta en *Ser y Tiempo* y sin embargo no es en esta obra donde se completa dicha *torna*, por ello y aunque se encuentren en los textos de Otto Pöggeler frases que afirman que “en verdad

⁴⁰ Ibid. p. 632. [N.T.]: “Debería decirse sobre la orientación de Heidegger I en *Ser y Tiempo* (1927) que la experiencia que llega a expresión en Heidegger II (cuando el Ser en simultáneo ocultamiento y desocultamiento mantiene la primacía sobre el pensamiento) data al menos de 1921 cuando él ya estaba sumergido en aquello que más tarde denominaría el proceso histórico del diálogo razonado”.

⁴¹ Cfr. PÖGGELER, O.: *Filosofía y política en Heidegger*. Trad. cast. de J. Colina. Alfa, Barcelona, 1984. p. 20.

⁴² Cfr. PÖGGELER, O.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. cast. de F. Duque. Alianza Editorial, Madrid, 1986. p. 174.

aparece toda la agudeza de la *Kehre* sólo en el paso de la primera parte a la segunda de *Ser y Tiempo* (es decir, en el paso de la construcción “sistemática” a la destrucción histórica): en este paso se retrocede a la siempre rectora suposición de que la tradición ontológica misma nos obliga hoy a preguntar por lo en ella olvidado, es decir, por el tiempo y el ser”.⁴³

Por tanto hay que tener en cuenta que en Heidegger la *Kehre* hace referencia tanto al ser-ahí, como círculo y horizonte de comprensión existencial y temporal del preguntar por el *sentido del ser*, como a la tarea de repensar lo anterior en su verdad en el apartarse (*Abkehr*) y el volver (*Zukehr*) en la historia del ser.

Para comprender esta propuesta de Heidegger hay que tener en cuenta lo siguiente:

La destrucción debe eliminar aquello que en la tradición de nuestro pensar desvía de la experiencia del sentido del ser y de su *temporalidad*. Pero esta destrucción, al igual que la “fenomenología” y que todo preguntar trascendental –hermenéutico, no ha sido aún pensada según la historia acontecida del ser. La investigación fenomenológica aparece como aquello que remite a un término último y encubierto; la destrucción, como actuación enérgica sobre este término último y encubierto, como demolición de la tradición que desvía de la experiencia del ser, pero no como un insertarse en la historia acontecida de la *verdad del ser*.⁴⁴

Pöggeler ve aquí de forma temprana una apertura a la *Kehre* del pensar, la cual no obstante no va a culminar en dicha obra puesto *Ser y Tiempo* nace con la idea de exponer la pregunta por el ser de una forma más originaria y fundamental que la tradicional pregunta metafísica por el ser del ente. Por ello la pregunta por el *sentido del ser* que comienza en *Ser y Tiempo* es un intento de fundar la doctrina del ser consistente en una *Ontología Fundamental* gracias a la cual se intenta acceder al *sentido del ser*, es decir, a la *verdad del ser* entendida en referencia a la metafísica como su fundamento verdadero y oculto.⁴⁵

Esta pregunta por el *sentido del ser* no se limita a *Ser y Tiempo*, sino que abarca las obras inmediatamente posteriores a 1927 en las que Heidegger, en su intento de salir de la metafísica, sigue encerrado en ella. En estos intentos, Heidegger se pregunta por la esencia de la metafísica e intenta explicar el problema de ésta en controversia con Kant. Por ello lleva la tradicional pregunta metafísica por el ser del ente a una nueva etapa más originaria, en la que se cuestiona a partir de dónde podría ser planteada en general la pregunta por el ser. En respuesta a esta reflexión acerca de la esencia de la metafísica

⁴³ PÖGGELER, O.: *Filosofía y política en Heidegger*, Op. cit. pp. 114-115.

⁴⁴ PÖGGELER, O.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Op. cit. pp. 176-177.

⁴⁵ Cfr. Ibid. p. 188.

Heidegger establece como su fundamento el *estar*, determinándolo como el *ahí* del carácter abierto del ente tal y como acontece en el hombre.

Estos intentos de fundar la doctrina del ser y de dar respuesta a la pregunta por el *sentido del ser* son proyectos fracasados desde su inicio, porque en ellos se encuentra ya la petición de principio o *voluntad de fundamento*, la cual imposibilita al ser en su abismaticidad fundamental. Debido a ello Otto Pöggeler afirma:

No se ha debido a circunstancias extrañas, del tipo que fueren, el que *Ser y Tiempo* no haya sido terminado, sino a que el planteamiento de esa obra entrañaba la necesidad de su fracaso; por una parte, es verdad que el pensar de *Ser y Tiempo* estaba en camino a la verdad del ser, pero por otra, y de un modo más metafísico, buscaba la verdad del ser de una forma que nunca podría ser experimentada, o sea, como fundamento último, como el fundamento que aportara el asentamiento a la doctrina del ser.⁴⁶

Pöggeler concibe el escrito *De la Esencia del Fundamento* como el lugar en el que Heidegger “lleva al pensar a abandonar la voluntad de fundar y a intentar experimentar en un salto la mismidad de ser y pensar según el cómo que hoy le compete”.⁴⁷ Este cambio en el pensamiento no ocurre de forma espontánea puesto que en *Ser y Tiempo* se encuentra ya una vía abierta a la búsqueda de la *verdad del ser* consistente en el paso de la existencia a la ex–istencia. Este paso comporta paralelamente una profundización en la *nada* desde la comprensión de ésta como vacío hasta el descubrimiento originario de la misma como el abismo en la *verdad del ser*, es decir, su abismaticidad, donde la *nada* se muestra esencial y originariamente como lo oculto en el desocultar del ser, aquello que no se deja explicar y que simultáneamente pertenece a la esencia no desplegada del ser.⁴⁸ Sin embargo dicha experiencia del ser en su verdad y abismaticidad solo es posible en la medida en que la experiencia de la impotencia de la existencia da lugar a la transformación de ésta en ex–istencia, la cual es definida como el soportar esa verdad que “da cobijo a la recusación y ocultación como centro, como corazón y misterio de la verdad”.⁴⁹

Este paso de la existencia a la ex–istencia implica un desplazamiento de la perspectiva interpretativa de la mismidad de ser y pensar desde la existencia hacia la verdad. Por ello ahora debe ser pensado lo anterior nuevamente y en otro sentido. Así por ejemplo:

⁴⁶ Ibid. p. 191.

⁴⁷ Ibid. p. 191.

⁴⁸ Cfr. Ibid. p. 184.

⁴⁹ Ibid. p. 184.

Viene a ganarse de nuevo aquello que, en el nivel de *Ser y Tiempo*, seguía siendo un problema insuficientemente explicado. *Ser y Tiempo* intenta, por ejemplo, avanzar a través de una explicitación de la temporalidad e historicidad del estar, hacia la temporalidad del sentido del ser, e intenta, a partir de un ente conocido: el hombre en cuanto estar, pensar algo impensado y desconocido. Pero este intento fracasó. Ahora el sentido o verdad del ser es experimentado como acaecimiento propio acontecido.⁵⁰

Este repensar lo pensado es posible gracias a la torsión que Heidegger ha hecho de la metafísica y su esencial querer recurrir a un fundamento. Tras el descubrimiento de que el saber o *estar* humano es concebido modernamente como un querer que impide que la *verdad del ser* sea en lo que tiene de propio, Heidegger ve la necesidad de recurrir a un pensar alternativo que no sea una petición de principio o voluntad de fundamentación, sino un pensar o saber invocado por la *verdad del ser*,⁵¹ ya que “solamente es posible salir del círculo en que están encerrados el entendimiento del ser propio de la existencia y el *sentido del ser* cuando el pensar abandona la voluntad de fundar de la metafísica y el modo en que ésta aporta los fundamentos, es decir, cuando experimenta el fundamento en su otra esencia: como abismo”.⁵²

Tras el descubrimiento de la necesidad de abandonar el pensar metafísico referente a una voluntad de fundar se asienta un nuevo pensamiento de transición orientado a la búsqueda de la *verdad del ser*. En esta transición el nuevo pensar consiste en un tornar, el cual, al experimentar de forma distinta la mismidad del ser y del *estar*, consigue volverse sobre sí y pensar lo que había sido dejado impensado en lo ya pensado. Esta *Kehre* del pensamiento descubre lo infundado de la fundación de sí mismo, y solo es posible cuando la propia *verdad del ser* deja experimentar el previo desvío de su esencia originaria, descubriendo así que en lo que tiene de originario viene supuesta ya una *torna desviada*, como previa a la *torna* de la *verdad del ser*.⁵³ De este modo se comprende que el *olvido del ser* es algo propio de éste y que lo oculto del ser forma parte del propio desocultar del ser, porque “ya cuando el ser se determinó como ser (como constante asistencia) ocultó su verdad, es decir, quedó a la vista solamente como carácter abierto del ente, pero no como ocultar y enclaustrar”.⁵⁴

Hay que pensar la *torna* como una *torna* del *olvido del ser*, consecuencia de la propia esencia de la *verdad del ser* que se define como el yacer abierto y el ocultar.

⁵⁰ Ibid. p. 186.

⁵¹ Cfr. Ibid. p. 183.

⁵² Ibid. p. 193.

⁵³ Cfr. Ibid. p. 183.

⁵⁴ Ibid. p. 193.

Pöggeler entiende esta *torna* del pensar como una doble *torna* o *torna* de la *torna* desviada y la define del siguiente modo:

Una torsión del desvío tornadizo: según el *análisis existencial*, una *torna* del *tornar* del estar que lo desvía de su carácter de propio; según la historia acontecida del ser, una torsión del desvío tornadizo del ser respecto de su verdad. Esta nueva *torna* no es ninguna nueva fundamentación del ser, sino que partiendo de la abismaticidad de éste, dirige el pensamiento sobre lo anteriormente pensado y no-pensado, asumiendo así el *olvido del ser* como una *torna* desviada, propia de la esencia misma de la *verdad del ser*. Por ello al hospedarse la *torna* en la *verdad del ser*, elimina el olvido de la *verdad del ser*, debido a que forma parte de este *olvido del ser*, de la diferencia decisiva de la *verdad del ser*.⁵⁵

Esta recepción positiva del *olvido del ser*, como parte de la *torna* consiste en la comprensión del *olvido* de la *verdad del ser*, es ampliada y profundizada por Heidegger y el sentido originario de la guarda o *misterio* de la *verdad del ser*.

Tal y como advierte Pöggeler en su investigación:

Heidegger piensa la *verdad del ser* como misterio permanente. Cuando llama acaecimiento propicio no está poniendo entonces de relieve en ella una esencia constante, su ser-fundamento último. Más bien está intentando llevar a palabra la experiencia de esta verdad que nos es posible hoy a nosotros; la experiencia de la verdad, históricamente acontecida en sí misma, no puede saltar fuera de la esencia históricamente acontecida de la verdad, ni puede pretender ser ella misma algo ahistórico.⁵⁶

En consecuencia un pensar que parte del abismo fundante del ser, que cumple la *torna* y guarda el olvido de la *verdad del ser* como *misterio* de su verdad, no puede ser comprendido desde un pensar metafísico que piensa el ser como fundamento del ente.

Para reforzar su posicionamiento respecto de la *Kehre*, Pöggeler critica y desecha otras posibles recepciones del pensamiento heideggeriano y afirma:

En ningún caso se trata en la *Kehre* de hacer jugar el pensamiento griego o el presocrático en contra de la filosofía moderna. La división del pensamiento después de la *Kehre* (en un Heidegger I y en un Heidegger II, tal como la formula William J. Richardson en su libro sobre aquel) no sólo conduce muy fácilmente a una inadecuada delimitación de las fases de la vía del pensamiento de Heidegger sino también a que la única cuestión que se mantiene a lo largo de su pensamiento quede desgarrada en diferentes cuestionamientos.⁵⁷

Además de esta recepción de la *Kehre* de Heidegger, Pöggeler también rechaza la interpretación de la *Kehre* de Karl Löwith, quien la presenta como contradictoria a

⁵⁵ Ibid. p. 194.

⁵⁶ Ibid. p. 195.

⁵⁷ PÖGGELER, O.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Op. cit., pp. 115.

causa del desplazamiento o sustitución del fundamento existencia por el fundamento ser.⁵⁸

1.2.2.3. Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica el principal coordinador de la edición integral de la obra de Martin Heidegger, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ofrece una interpretación de la *Kehre* como el cumplimiento esencial del acontecer de la verdad de la relación de ser y *Dasein*.

Para una mayor acotación de la participación de ser y *Dasein* en esta relación y su esenciarse coparticipativo Von Herrmann aclara lo siguiente:

El *acaecimiento-propicio* es el ímpetu recíproco del arrojamiento *propiciador-apropiador* y el proyecto *propiciado-apropiado*, y que en lo que respecta al Ser y su verdad, esta inflexión es el modo más propio del acontecimiento, (es) su esenciación. La inflexión de la que habla Heidegger en la *Carta sobre el Humanismo* es la inflexión en el acaecimiento propicio, que se muestra al pensar con un enfoque del carácter de acaecimiento propicio del Ser. Sólo a partir de ahora puede decirse que el pensar *ontológico-fundamental* del ser hace una inflexión (*kehrt*) hacia el pensar de la Historia del Ser.⁵⁹

Esta concepción de la *Kehre* como la inflexión del esenciarse del ser en su verdad implica consecuentemente en el pensamiento y obra de Heidegger un cambio o desplazamiento desde un planteamiento *transcendental-horizontal* a un planteamiento de la historia del ser y del pensar propicio. Esta traslación es comprendida desde una perspectiva integradora y de continuidad de la obra y el pensar de Heidegger tal y como defiende Von Herrmann:

No es que en este tránsito las *cuestiones y temas* de la *Ontología Fundamental* y de la *Metaontología* vengán a ser abandonadas a favor de algo diferente y nuevo. No se dice adiós ni a las concepciones de la analítica del *ahí-ser* ni a las cuestiones fundamentales inherentes a *Tiempo y ser*. Lo que se altera, no son tanto las cuestiones y las concepciones en cuanto tales, sino *la perspectiva transcendental-horizontal* hasta entonces aceptada, en la que se ha desarrollado la analítica del *ahí-ser* y se han elaborado las cuestiones fundamentales. La *transición de la perspectiva transcendental-horizontal a la perspectiva de la historia del ser del pensar-propicio* es consecuencia de la visión, en la que la referencia del ser al *ahí-ser* viene a ser experimentada y concebida de un modo aún más originario.⁶⁰

⁵⁸ Cfr. Ibid. p. 192.

⁵⁹ VON HERRMANN, F-W.: "Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl" en *La segunda mitad de Ser y Tiempo*. Trad. cast. de I. Borges-Duarte. Trotta, Madrid, 1997. p. 92.

⁶⁰ VON HERRMANN, F-W.: "Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger" en *La segunda mitad de Ser y Tiempo*, 0p. cit. p. 69

Esta visión de un corpus cohesionado de la obra y el pensar de Heidegger desde la cual la segunda parte solo puede ser entendida desde la primera y a su vez la primera solo puede ser comprendida originariamente desde la segunda es defendida por Von Herrmann, quien sostiene la continuidad y coherencia del pensar de Heidegger. Para él la primera elaboración de la pregunta por el *sentido del ser* en el proyecto de la *Ontología Fundamental* fue realizada de forma sistemática en *Ser y Tiempo* y en *Los Problemas fundamentales de la Fenomenología*, mientras que en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* la pregunta por el ser pasó a ser realizada de forma sistemática pero desde la nueva perspectiva de la historia del ser. Este cambio de perspectiva no es algo externo o forzado al propio preguntar sino una consecuencia de la propia *Ontología Fundamental* tal y como señala Von Herrmann:

Esta mutación inmanente se pone en movimiento en la experiencia fenomenológica, al no agotarse el carácter de *yecto* de la apertura del ser, descerrada en la comprensión existente del ser, en el mero carácter de *facticidad*, sino que el *estar-yecto* procede del *arrojo* (*Zuwurf*) de la verdad del Ser, arrojo que es interceptado en el proyecto. En el *arrojo*, el Ser se apropia y propicia el hombre como *Ahí-ser* (*Da-sein*), como relación extática y proyectante al *ahí*, a la verdad de Ser una y otra vez *propiciada-apropiada*. En la unidad de *arrojo propiciador-apropiador* y de proyecto *propiciado-apropiado* acontece la esenciación de la verdad del Ser, esenciación a la que Heidegger llama *Ereignis*, *acaecimiento propicio*. En tal *propiciar apropiador* (*Er-eignen*), el hombre en cuanto *Ahí-ser* se convierte en posesión propia (*Eigentum*) del Ser. En tal propiciar-apropiándose reside el que el Ser en su verdad se sirva del hombre como *Ahí-ser* en su ser proyectante propiciado.⁶¹

Este desplazamiento desde la perspectiva transcendental-horizontal hacia la historia del ser realizado como consecuencia del acontecer-apropiador de la *verdad del ser* no solo se muestra como una mutación coherente realizada a partir de la posición inicial de la pregunta por el ser en la *Ontología Fundamental*, sino que advierte contra todo error interpretativo de la *Kehre* como consecuencia de una inflexión exclusiva del pensar, por lo que, según Friedrich-Wilhelm von Herrmann, deben ser rechazadas todas las interpretaciones que no tengan esto en cuenta. Para apoyar esta aserción acerca de la interpretación del pensamiento y de la *Kehre* heideggeriana Von Herrmann añade:

El término *Kehre* –que Heidegger empleó por primera vez públicamente en su *Carta sobre el Humanismo*– designa un complejo temático (*Sachverhalt*) que no caracteriza primariamente al pensar, sino a la referencia de la *verdad del ser* al *ahí-ser* comprendiente del ser y a la

⁶¹ VON HERRMANN, F-W.: "Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl" en *La segunda mitad de Ser y Tiempo*, 0p. cit., pp. 91-92.

relación del *ahí ser* a la *verdad del ser*. En este sentido, en la carta al padre William J. Richardson de 1962, Heidegger escribe lo siguiente: <<La inflexión no es en primera línea un suceso en el pensar cuestionante; pertenece al complejo temático mismo que se nombra como *Ser y Tiempo*, *Tiempo y Ser*. [...] La inflexión está en juego en el complejo temático mismo. Ni ha sido inventada por mí, ni tiene que ver sólo con mi pensamiento>>. La esencia histórica de la verdad del ser en su copertenencia al *ahí-ser* existente, que está en la verdad del ser, es la *inflexión del arrojador propiciador-apropiador y del proyecto propiciado-apropiado*. Sólo con base en la visión de este carácter-de-inflexión que tienen la referencia del ser y del ahí-ser y la relación del ahí-ser a la verdad del ser, es posible hablar de una mutación inmanente (*immanenter Wandel*) del pensar de Heidegger.⁶²

1.2.2.4 Karl-Otto Apel

Para Karl-Otto Apel la *Kehre* supone la confirmación de la insostenibilidad de la interpretación filosófico-trascendental de la diferencia entre *temporalidad originaria* y *vulgar*, la cual habría dado lugar en el pensamiento de Heidegger a una destrucción de la filosofía trascendental en pos de una primacía del tiempo. Para Apel este paso queda reflejado en el abandono del análisis de la existencia del *Dasein*, basado en la comprensión del ser y las condiciones de sentido de éste, en pos de un acontecer destinal del ser en su historia.

Este paso de una filosofía trascendental a una filosofía destrascendentalizada tiene lugar para Apel desde el momento en que Heidegger, en su interpretación de Kant, va injustificadamente más allá de éste al establecer entre las condiciones de sentido y comprensión del ser la diferencia entre *tiempo originario* y *tiempo vulgar*, la cual se vuelve irreconciliable con la concepción kantiana del tiempo y el papel de éste dentro de la *síntesis pura* de la razón.

La lectura que realiza Apel de la obra de Heidegger tiene siempre dirigida su mirada a la filosofía trascendental de Kant, lo que le lleva a una interpretación de *Ser y Tiempo* como radicalización del pensamiento kantiano, desde el cual Heidegger intenta fundar su proyecto transformador y superador de la filosofía de aquel.

El hecho de que Heidegger proponga en su proyecto de una *Ontología Fundamental* la pregunta por el *sentido del ser* y busque la comprensión de éste, condicionada ónticamente desde el *Dasein*, se considera trascendental en tanto que la relación con el ser no es pensada como la relación entre dos entes, sino que es

⁶² VON HERRMANN, F-W.: "Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger" en *La segunda mitad de Ser y Tiempo*, Op. cit. pp. 70-71.

concebida desde la perspectiva de que la relación con el ser implica el problema *trascendental* de establecer cuáles sean las condiciones de comprensión y sentido de éste en la proyección del *Dasein* sobre el horizonte del *mundo*. Desde esta perspectiva Heidegger comprende la *diferencia óntico-ontológica* de su *Ontología Fundamental* en analogía con la *diferencia empírico-trascendental* de Kant, aunque Heidegger defiende la necesidad de su proyecto como transformación *ontológico-fundamental* de la filosofía de aquel para ir más allá de toda reducción del ente a un sujeto no-cósico e indeterminado en su ser.⁶³

Según indica Apel es en *Kant y el problema de la Metafísica* donde se plantea la siguiente disyuntiva entre ambos planteamientos:

[...] la relación del planteamiento heideggeriano con la filosofía de la “razón” pura respecto de una filosofía trascendental que presupone al *Dasein* humano en su “temporalidad” e “historicidad” como condición “óntica” de posibilidad de la comprensión del ser. La filosofía trascendental de procedencia kantiana tiene que preguntar inmediatamente cómo debe ser puesta en general en relación la preestructura del ser-en-el-mundo histórico-temporal –la estructura del “proyecto-yecto”– con la estructura base de la “razón pura”, o bien, del “sujeto trascendental” como conciencia del objeto presupuesta por Kant.⁶⁴

A este respecto Apel sostiene que Heidegger intenta solucionar este problema al interpretar a Kant más allá de Kant e incluso contra la autointerpretación crítica del mismo Kant, presente en las correcciones de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* con respecto de la primera. Para Apel es evidente que ello se debe al hecho de que Heidegger habría interpretado la *razón pura* de Kant como *razón finita*, localizando en consecuencia el origen de la *síntesis trascendental* de la comprensión del ser en la imaginación y en la *temporalidad originaria* del proyecto trascendental del mundo.

Basándose en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Heidegger interpreta la *imaginación trascendental* como facultad de la *síntesis pura* o facultad del *proyecto figurativo*, gracias a la cual se constituiría todo horizonte de comprensión del ser previo a la posibilidad de afección del ente. Esta fuerza *figurativa* se caracterizaría por la diferenciación entre la facultad referida al presente de la formación de imágenes, la referida al pasado o reproducción de éstas y la referida al futuro o preformación de

⁶³Cfr. APEL, K-O.: “Constitución y justificación de la validez: Heidegger y el problema de la filosofía trascendental” en NAVARRO CORDÓN, J. y RODRIGUEZ, R. (Comp): *Heidegger o el final de la filosofía*. Editorial Complutense, Madrid, 1993. pp. 22-23.

⁶⁴Ibid. p. 24.

imágenes. Gracias al carácter triple y uno del formar de la imaginación, Heidegger encuentra un asidero para acceder a los tres éxtasis de temporalización propios de la *temporalidad originaria* del *Dasein* e interpreta la fuerza de la imaginación como el origen del horizonte tiempo de tal modo que el formar, reproducir y preformar simultáneos abra la posibilidad de la sucesión pura de los ahora o *temporalidad vulgar* y de la posibilidad del darse de los objetos. En virtud de esta identificación de la *imaginación trascendental* con el *tiempo originario*, Heidegger pretende haber conceptualizado el fundamento más profundo de la filosofía trascendental en respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la ontología.

Sin embargo, en su segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant suprime y reelabora algunos de los pasajes en que se ha basado Heidegger para tal identificación a fin de determinar la función de la *síntesis pura* del entendimiento. Con esta aclaración Kant quiere especificar que de ningún modo la *razón pura*, en cuanto facultad puramente inteligible, se halla sometida a la forma del tiempo ni en consecuencia a las condiciones de la serie temporal. Ante esto Heidegger reacciona con una crítica a la concepción limitada y *vulgar* del tiempo por parte de Kant y su concepción de la forma tiempo como forma posible de la *intratemporalidad*.

Apel es tajante en este aspecto y lo manifiesta al afirmar que:

Heidegger, en su libro sobre Kant, lo intenta todo para reconstruir el tema central de la filosofía trascendental a la luz del planteamiento de *Ser y Tiempo* –y esto significa: a la luz del concepto de “tiempo originario”- y hacer uso de ella como apoyo para su propio planteamiento. Sin embargo se plantea aquí la pregunta acerca de si la adaptación de Heidegger de su propia distinción entre tiempo “originario” (“extático”) y “vulgar” es sostenible de la mano de la distinción kantiana de la “síntesis trascendental” y la temporalidad empírica *qua* “intratemporalidad”.⁶⁵

Será precisamente la insostenibilidad de la interpretación filosófico-transcendental diferenciadora entre *temporalidad originaria* y *vulgar* la que da lugar a la *Kehre* del pensamiento de Heidegger y su consecuente destrascendentalización.

En opinión de Apel, se encontraría ya en el libro sobre Kant una separación contraintuitiva de la *intratemporalidad* y del *tiempo extático* de la *síntesis pura*, la cual finalmente habría dado lugar a la voladura o destrucción de la arquitectónica kantiana por parte de Heidegger con la introducción en su pensamiento de la expresión

⁶⁵ Ibidem.

acontecer. Tal término haría referencia a una dificultad que ya estaba presente en el análisis del tiempo de *Ser y Tiempo* cuando, según Apel:

Se intenta establecer una analogía entre la “diferencia óntico-ontológica” y la “diferencia empírico-transcendental” de Kant. Heidegger asegura reiteradamente que el “tiempo originario” que constituye la esencia de la *síntesis trascendental* es radicalmente distinto del tiempo en el sentido de la *sucesión intratemporal de ahora* pues subyace a ella siempre ya como condición configuradora de horizonte. Es cuestionable, sin embargo, que se pueda hablar con pleno sentido en ese caso de un “acontecer” de la “transcendencia” entendida como síntesis trascendental configuradora de horizonte.⁶⁶

Apel defiende la noción kantiana de los ahora o *intratemporalidad* al afirmar que esta concepción en Heidegger es derivada de la noción de *tiempo originario* pero no se encuentra presente en este éxtasis de presente, pasado y futuro expresado en el *acontecer*, lo que implica en consecuencia que la concepción heideggeriana del tiempo es estática y carecería así de toda movilidad. Según afirma Apel, esto trae consigo el fracaso de la interpretación heideggeriana de la *síntesis trascendental* del *tiempo originario*, la cual vendría confirmada por la *Kehre* y las consecuentes modificaciones de la arquitectónica filosófica inherentes a ésta, lo que conlleva el abandono de toda filosofía de la *subjetividad*. Dicha torsión de la filosofía heideggeriana supone para Apel una renuncia evidente por parte de Heidegger a:

La comprensión cuasi-transcendental del tiempo (originario) y con ello también a la distinción adaptada a Kant del tiempo extático y la intratemporalidad. Abiertamente se habla ahora de un “acontecer” del “despejamiento” (y a la vez) “ocultamiento” del ser y, en esa medida, de una “historia del ser”. Es ciertamente innegable que Heidegger quisiera seguir pensando, con el “acaecimiento apropiación” del envío iluminador-ocultador del ser, la “temporalización” (y “espaciación” del horizonte de sentido de un mundo de la vida como un acaecimiento dentro del mundo ya temporalizado. En esta medida se transforma la concepción trascendental o existencial de la temporalización *qua* constitución de sentido mediante el proyecto de mundo en la concepción del envío del ser constitutivo de sentido y de mundo. Pero es también igualmente innegable que Heidegger habla ahora de acaecimientos apropiadores “epocales” (iluminadores-ocultadores) de la historia del ser que *se siguen unos a otros* y que pueden ser puestos en correspondencia con las épocas intratemporales e intrahistóricas de la historia de la filosofía.⁶⁷

⁶⁶ Ibid. p. 30.

⁶⁷ Ibid. p. 31.

De este modo la *Kehre* es entendida por Apel como:

[...] ese “retornar” desde el análisis todavía filosófico *quasi*-trascendental del *ser-ahí* a un pensar desde la pertenencia a la historia del ser que ya no admite compromiso metodológico-normativo. Si interpretamos ya la “apertura del *ser-ahí*” en *Ser y Tiempo* como un acontecer anónimo del “despejamiento” (*Lichtung*) que no guarda relación alguna con un “pre-ser-se” de la “comprensión pre-ontológica del ser”, sobre cuya validez conceptual se debe reflexionar, entonces puede entenderse el “retorno” como desarrollo consecuente de un enfoque filosófico-trascendental, pero no en sentido kantiano.⁶⁸

Para finalizar la visión que tiene Karl-Otto Apel acerca de la filosofía de Heidegger basta citar el modo en que la sentencia al afirmar que “no hace falta negarla o infravalorarla, para percibir el carácter unilateral y vacilante de una filosofía que en definitiva, desearía derivar su propia legitimación del “Kairós” del destino del ser que acontece”.⁶⁹

1.2.3. Década de 1970

La aparición de obras acerca del pensar de Heidegger y su *Kehre* en italiano y español revela la apertura, el acceso e interés suscitado por el pensar de Heidegger en nuevos ámbitos, lo que en consecuencia dará lugar al estudio y apertura de nuevas líneas interpretativas en estas culturas. Un aspecto relevante de dichas aportaciones es el conocimiento de las líneas interpretativas y recepciones anteriores de la *Kehre* de Heidegger y la profunda lectura de los principales textos heideggerianos, anteriores y posteriores a la década de 1930, en su posicionamiento con respecto de la *Kehre* operada en éste.

1.2.3.1. Jürgen Habermas

Habermas afronta la *Kehre* del pensar heideggeriano de los años treinta desde una doble perspectiva, interna y externa. Internamente Habermas interpreta la *Kehre* como el *giro* que realizó Heidegger para no caer en esa filosofía trascendental del sujeto de la cual había intentado escapar en *Ser y Tiempo* mediante la propuesta de un preguntar por el *sentido del ser*. Desde la perspectiva biográfica o externa del pensamiento del filósofo suabo, Habermas interpreta los motivos este *giro* de su filosofía como consecuencia de la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo. Este hecho tuvo

⁶⁸ Ibid. p.38.

⁶⁹ Ibidem.

principalmente dos consecuencias; el cambio de significación de la noción de *Dasein* y el abandono o desplazamiento de éste, en su filosofía, en pos de la historia del ser. Según Habermas habría sido la toma de conciencia por parte de Heidegger de su error político lo que habría llevado a éste a adoptar una nueva perspectiva desde la que interpretar todo lo ocurrido como un acontecer de las épocas del ser.

La interpretación interna de la *Kehre* se basa en el abandono de la noción transcendental del *sujeto*, de la cual intenta librarse Heidegger en *Ser y Tiempo* con el proyecto de un preguntar por el *sentido del ser*. En esta obra el primer Heidegger trata de eliminar toda fundamentación *onto-teo-lógica* de la existencia del *Dasein* y fundamentar así la historicidad y totalidad de la existencia desde sí mismo. Este proyecto de autofundamentación, denominado por Heidegger *Ontología Fundamental*, presenta al *Dasein* como ese ente diferente y privilegiado a causa de su inherente capacidad de comprensión del *sentido del ser*, lo cual le sitúa simultáneamente en un *mundo* que es su propio proyecto y en el cual trae los entes al ser.

Según Habermas éste es el momento en el que Heidegger cae en el mismo subjetivismo del que inicialmente pretendía alejarse, pues ahora el *Dasein* ocupa el lugar del sujeto transcendental, el cual al hacer inteligible el *mundo* en su proyectar se convierte en un primer principio desde el cual fundamentar el ser. El problema llega cuando Heidegger descubre la imposibilidad del *Dasein* de autofundamentarse en tanto que no es capaz de fundamentar por sí mismo su existencia. Esta imposibilidad de la autofundamentación ontológica de la existencia humana inherente al proyecto de *Ser y Tiempo* es abandonada y torsionada ya en 1935 cuando Heidegger afirma que quien “hace violencia, el creador que avanza hacia lo no dicho, que irrumpe en lo no pensado, que fuerza a lo sucedido y que hace aparecer lo no visto, este violento se mantiene en todo momento en el arrojado. El sujeto que quería fundamentarse a sí mismo hace aquí experiencia de su impotencia y desde ese momento el Ser obtiene la primacía. De su mano ha de recibirse a sí misma la existencia como un destino”.⁷⁰ Ello evidencia el *giro* hacia una concepción destinal del ser en que el ser humano es destinado y desde la cual le es dada la existencia. Este cambio supone también un abandono de todo análisis y pretensión de fundamentación en pos de un pensar rememorativo en que experimentar el acontecer del ser y expresarlo narrativamente sin poder explicarlo argumentativamente.

⁷⁰ Cfr. HABERMAS, J.: *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. cast. de M. Jiménez Redondo. Taurus, Madrid, 1975. pp. 69-70.

En opinión de Habermas, Heidegger habría podido elegir otro rumbo para su filosofía, en vez de entregarse a ese destino de la historia del ser, el cual habría consistido en:

Pasar de las estructuras del *Dasein* fijadas ontológicamente, de los llamados *existenciaros*, a las experiencias extraídas de la situación concreta, a lo existencial. Con ello podría haber puesto la filosofía, en términos de la crítica ideológica, en conexión con la historia de esa situación concreta, en conexión con el desarrollo de la trama de la vida social. Pero en lugar de eso emprende la famosa *vuelta* de la historia de los *existenciaros*, a la historia del ser.⁷¹

Otro de los cambios internos de la filosofía de Heidegger operados por la *Kehre* es la transformación del *Dasein*, quien habría pasado de esa actitud proyectiva de sí en las proyecciones de *mundo* y a cuya luz el ente podía venir a la presencia, a una actitud pasiva, donde la creación de sentido abridora de *mundo* ha pasado al ser y es ahora el *Dasein* quien se pliega a la autoridad de un *sentido del ser* que no está a su disposición.

Otro de los puntos que señala Habermas como consecuencia de esta transformación interna del pensamiento de Heidegger es la crítica de fundamentalismo a todo pensar, tanto a las formas tradicionales de la metafísica como a la filosofía trascendental de Kant y Husserl.⁷²

Habermas aborda la perspectiva externa de la *Kehre* desde la relación de Heidegger con el régimen nazi y mantiene la tesis de que la vuelta de su pensamiento se debe a su incapacidad de retractarse de su error político, lo cual provocó el desplazamiento de su filosofía desde el *Dasein* hacia la historia del ser, perspectiva desde la cual sería interpretado y justificado todo lo ocurrido como un acontecer o destino del ser que permitiría a Heidegger reinterpretar y eludir toda responsabilidad respecto de lo ocurrido.

Este desplazamiento de las concepciones iniciales de *Ser y Tiempo* y el nuevo carácter que ha adquirido el *Dasein* tienen lugar de forma paralela al desplazamiento desde la autoafirmación de la existencia individual hacia la colectiva. En referencia a esta misma época Habermas advierte:

En 1933 Heidegger se limita a llenar de un nuevo contenido los conceptos básicos de su *Ontología Fundamental*, sin tocarlos en su estructura. Si hasta entonces había utilizado inequívocamente el término <<*Dasein*>> para referirse al individuo existencialmente aislado al haber de

⁷¹ Ibid. p. 68.

⁷² Cfr. HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la Modernidad*. Trad. cast. de M. Jiménez Redondo. Taurus, Madrid, 1989. p 186.

“precursar la muerte”, lo que ahora hace es sustituir este *Dasein* “en cada caso mío” por el *Dasein* colectivo del pueblo “nuestro-cada-caso” que en su existir ha de saber afrontar, y hacerse con, su destino. Todos los existenciaríos siguen siendo los mismos y, sin embargo, cambia de golpe el sentido y no sólo el horizonte semántico de sus connotaciones estético-expresivas.⁷³

Según Habermas estas implicaciones filosóficas junto con la nulidad de Heidegger para reconocer su participación y responsabilidad política con el nacionalsocialismo hacen que éste no entienda “la *vuelta* como resultado de un esfuerzo por resolver determinados problemas de su pensamiento, no la entiende como resultado de un proceso de investigación, sino como acontecer objetivo de una superación de la metafísica, anónimamente escenificada por el Ser”.⁷⁴

Esta vuelta o *Kehre* estimulada tanto por las circunstancias externas como por los límites internos y propios del pensar de Heidegger también tiene como consecuencia el desarraigo de la verdad proposicional como cumplimiento de la historia del ser, ya que en tanto que acontecer de la verdad ésta se ha convertido en la apertura originaria en que las cosas vienen a ser, haciendo así de la verdad proposicional una derivación cuya esencia consiste en la adecuación o correlación. Sin embargo, en opinión de Habermas, esta crítica a la verdad proposicional como infundamentada y dislocadora de la verdad originaria es un error ya que consiste en la equivocación de haber tomado la apertura originaria y de sentido por la verdad. Este error es denunciado por Habermas cuando afirma:

[...] “aquel estado de no-oculto” (*Unverborgenheit*), previo a la verdad proposicional, pasa ahora de la proyección que a conciencia realiza el individuo en la *cura* por su existencia a un destino del ser, anónimo, que exige sumisión, que es contingente, que prejuzga el decurso de la historia concreta. La *vuelta* consiste en esencia en que Heidegger, en términos que dan lugar a un plétora de equívocos, dota del atributo del acontecer de la verdad a la instancia metahistórica que es ese poder originario fluidificado en el tiempo (el Ser).⁷⁵

1.2.3.2. Gianni Vattimo

Vattimo expone su interpretación del pensamiento de Heidegger en varias de sus obras, sin embargo es en *Introducción a Heidegger* donde lleva a cabo de forma sistemática una exposición de las obras y caminos del pensar del filósofo suabo y donde

⁷³ Ibid. pp. 190-191.

⁷⁴ Ibid. p. 190.

⁷⁵ Ibid. pp. 188-189.

manifiesta su interpretación de la *Kehre*. De hecho defiende la continuidad del pensamiento de Heidegger y sostiene que es el rechazo de la reducción metafísica del ser a presencia y objetividad lo que lleva a éste a replantear el problema del ser y su relación con el tiempo, búsqueda que se convertirá en una constante de su pensamiento y obra. Este permanente preguntar por el ser se mantiene también para Vattimo pese a la inconclusión de la obra *Ser y Tiempo*, puesto que su interrupción se debería a la insuficiencia del lenguaje metafísico para expresar el ser y al hecho de que son los resultados obtenidos los que van a guiar todo el pensamiento posterior de Heidegger en su indagación del ser. Con todo ello Vattimo mostrará como la *Kehre* o *giro* no se muestra como el abandono de la posición inicial de *Ser y Tiempo*, sino como la continuación y la profundización del discurso iniciado en aquella obra, tal y como Heidegger defiende.⁷⁶

La totalidad de la obra de Heidegger se encuentra comprendida por Vattimo en atención a tres momentos constitutivos de la filosofía heideggeriana, los cuales no se dan de forma consecutiva sino sincrónica. Un claro ejemplo de esto es el hecho de que tras la analítica existencial de *Ser y Tiempo* y la reflexión sobre la historia de la metafísica, cuyo culmen es la obra sobre Nietzsche, no cabe hablar de un tercer periodo cronológicamente distinto a los anteriores, ya que éste se desarrolla al comienzo paralelamente con el segundo, aun cuando los temas del tercer periodo se hacen predominantes, sobre todo en las obras posteriores a la segunda guerra mundial. Este hecho evidencia la dificultad de establecer una rígida periodización cronológica de la obra y el pensamiento de Heidegger debido a razones internas relacionadas con el contexto mismo del pensamiento y no a razones externas. Un ejemplo de este fenómeno es el hecho de que se encuentre en la obra de Heidegger la elaboración de un proyecto del *sentido del ser* alternativo y no metafísico, el cual se desarrolla principalmente en los mismos escritos sobre la historia de la metafísica o en escritos contemporáneos.⁷⁷

El primero de estos tres momentos está constituido por el pensar de Heidegger que tiene lugar en *Ser y Tiempo* dentro del marco del proyecto de un preguntar por el *sentido del ser* que es capaz de dar una explicación acerca de los fenómenos de la vida y la historicidad, ya que la tradicional concepción metafísica del ser del ente, como presencia, no lo ha conseguido. A pesar de que esta obra, en la que se estudia la relación

⁷⁶ Cfr. VATTIMO, G.: *Introducción a Heidegger*. Op. cit. p. 95.

⁷⁷ Cfr. Ibid. p. 94.

ser-tiempo, queda inacabada es en este punto donde Vattimo localiza un giro fundamental:

Los dos problemas indicados en la parte final de *Ser y Tiempo* se revelan radicalmente unidos: la metafísica como herencia de un lenguaje y de un conjunto de esquemas mentales aparece como el principal impedimento para pasar de la comprensión implícita del ser (que el *Dasein* siempre tiene) a una comprensión filosófica. En estos dos términos de la cuestión –significado e historia de la metafísica, comprensión del ser y lenguaje apropiado a esa comprensión- se puede ver indicada en resumen la tarea que los resultados de *Ser y Tiempo* proponen a la posterior reflexión heideggeriana.⁷⁸

El segundo momento del pensar de Heidegger, según Vattimo, es la continuación del pensar que sigue los resultados obtenidos en *Ser y Tiempo* y que trata el problema del fundamento en relación con la *diferencia ontológica*, el problema de la *nada* y el problema de la verdad. Este posterior desarrollo de la historia de la metafísica comienza con el escrito *De la Esencia del Fundamento*, en el cual Heidegger ahonda acerca del principio de causalidad o del principio de razón suficiente subyacente a todo pensamiento metafísico. Es debido a la apertura del *mundo*, por parte del *Dasein*, como conjunto de entes, sistema de significados, referencias y fundamentaciones por lo que el principio de razón suficiente tiene validez en tanto que fundado por el *Dasein*, quien en su comprensión del ser abre el horizonte en que aparecen todos los entes y en el cual a su vez también los trasciende. Sin embargo el *Dasein* no es un fundamento en sentido metafísico como fundamento fundado o fundamento último.

El *Dasein* no es un fundamento fundado porque es quien abre el *mundo* como relación de fundamentación de los entes y no es fundamento último o presencia pura y absoluta porque él mismo es proyecto. Por ello afirma Heidegger que el *Dasein* es fundamento infundado, es decir, es *Grund* en tanto que *Ab-grund*, siendo así esta negatividad o ausencia de fundamento lo propio de la positividad del *Dasein* como fundamento, en tanto que apertura del *mundo* para los entes. En esta negatividad radica la *diferencia ontológica* del ser respecto del ente, ya que mientras el ente aparece gracias a la positividad fundante del ser, el ser en tanto que no es el ente solo puede aparecer en la forma de la negatividad. En consecuencia el ser es trascendencia e iluminación que ilumina al ente en el proyecto del *Dasein*.⁷⁹

⁷⁸ Ibid. p. 57.

⁷⁹ Cfr. Ibid. pp. 64-66.

Tras esta indagación acerca de la relación entre la negatividad del *Dasein* y el ente, Heidegger busca en el escrito *¿Qué es metafísica?* una experiencia de la *nada* desde la dimensión emotiva del *Dasein*. Aquí encuentra una experiencia de la *nada* como angustia, es decir, como manifestación del miedo ante la *nada*. Heidegger muestra con ello la experiencia de miedo del *Dasein* ante la existencia en la medida en que éste está posicionado frente a su propia trascendencia. Gracias a ello el *Dasein* se sabe situado en la trascendencia de la apertura del *mundo* y no como un ente más. Esto muestra la *nada* como condición de posibilidad para que el ente se revele en el *mundo* en relación con el *Dasein*. Esta relación del *Dasein* con el ente no elude que lo que se oculta es una relación más originaria, la relación de la *nada* con el ser.⁸⁰

En el tercer texto de este segundo momento, titulado *De la Esencia de la Verdad*, Vattimo localiza el *giro* o *Kehre* del pensar de Heidegger. Este texto cierra el ciclo de conferencias formado junto a *La Esencia del Fundamento* y *¿Qué es Metafísica?* para dar paso al desarrollo del sentido de la historia de la metafísica ligado a los problemas del fundamento, la *diferencia ontológica*, el problema de la *nada* o negatividad y el problema de la verdad.⁸¹ De hecho, es en *De la Esencia de la Verdad* donde indaga acerca de esta relación originaria. Para ello Heidegger parte de la noción tradicional de verdad como adecuación de la proposición a la cosa y muestra cómo esta noción es posibilitada a su vez por la propia apertura en la que el *Dasein* se relaciona con el ente. Esta forma específica investigada por Heidegger a través de la enunciación y la adecuación tiene lugar en virtud de la libertad, entendida aquí como esencia de la verdad. Esta *libertad* constituye una apertura originaria en la que el *Dasein* se relaciona con el ente libremente en la forma de adecuación a la cosa como norma. Sin embargo la *libertad* no es una propiedad del hombre, sino aquello que dispone del *Dasein* mismo y lo constituye como apertura, siendo así que el hombre está situado en una comprensión del ser, la cual lo constituye o determina en sus posibilidades como *Dasein*.

Tras haber visto que la *libertad* como dejar-ser al ente pertenece a la esencia misma de la verdad, Heidegger piensa en la posibilidad contraria de no dejar-ser al ente, en el sentido de enmascararlo u ocultarlo, y concluye que esta posibilidad debe ser buscada en la propia estructura originaria de la apertura, debido a que ésta no es algo que dependa del *Dasein*, sino algo por y en lo que el *Dasein* es dispuesto, lo que implica que la no-verdad pertenece a la esencia misma de la verdad. Vattimo continua la explicación

⁸⁰ Cfr. Ibid. pp. 67-69.

⁸¹ Cfr. Ibid. p. 64.

de esta idea haciendo referencia al modo en que Heidegger ahonda en la concepción de la verdad como *a-letheia*, la cual hace referencia a la dimensión propia de la verdad como un ocultarse originario del cual procede la verdad en tanto que revelación.

Esta relación originaria de verdad y no-verdad consiste en el ocultamiento del ser tras la manifestación de los entes individuales, de ahí la relación de la esencia de la verdad con la existencia inauténtica del *Dasein*, ya que éste en su existencia *inauténtica* conoce al ente en su revelarse pero no al ser en su relación originaria de ocultación.⁸²

Dicha existencia inauténtica o *errar* del *Dasein* en su libertad no es algo arbitrario o dependiente de él pero ello solo es comprensible desde la toma de conciencia de la disponibilidad del *Dasein* a causa de la esencia de la verdad. Desde esta perspectiva se comprende que el *Dasein* en su libertad es constituido y dispuesto en la apertura a la vez que situado en el error, lo cual es debido a la pertenencia originaria de la no-verdad a la esencia de la verdad. Ello significa que el *Dasein* no es responsable del *olvido del ser* constitutivo de la metafísica, sino que este olvido es inherente al ser mismo. Por tanto la metafísica puede ser considerada como historia del ser que, en tanto que apertura histórica, dispone del *Dasein* y lo sitúa en el olvido del mismo.

Este ser consciente del *olvido del ser* y de la metafísica como instante de la historia del ser implica ya un estar inmerso en un proyecto del *sentido del ser* no metafísico, desde el cual se alumbró la esencia de la historia. Este descubrimiento del *olvido del ser* como historia del ser no es a su vez una propiedad de la que pueda disponer el *Dasein*, sino una apertura histórica en la que éste está dispuesto, lo que supone el final o acabamiento de la metafísica y la necesidad de comprender “que el ser tiende por fin a revelarse en lo que es: ocultamiento precisamente de aquello que empero el pensamiento puede cobrar plena conciencia”.⁸³

El intento, iniciado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, de buscar el *sentido del ser* está en total continuidad y coherencia con este desarrollo posterior por cuanto el tema de la historia de la metafísica es un intento de concretar aquel análisis existencial de *Ser y Tiempo*, ya que lo que sea el *Dasein* no puede pensarse en términos de *propiedades* o de caracteres de una esencia del hombre mediante los cuales éste se defina y se dé a conocer. Ahora este *programa* enunciado en *Ser y Tiempo* se realiza teniendo en cuenta que el *Dasein* no es otra cosa que la apertura histórica que lo constituye, la cual no le

⁸² Cfr. Ibid. pp. 70-74.

⁸³ Ibid. p. 91.

pertenece pero a la cual pertenece él mismo en tanto que inserto en la historia del ser.⁸⁴ Sincrónicamente a este momento de salida de la metafísica, Heidegger propone el *Schritt zurück* o paso atrás con el fin de tomar distancia de la metafísica y ser capaz de situarse en un punto de vista que permita ver a ésta como historia y descubrir así ese origen oculto del cual proviene y que siempre está siendo olvidado y encubierto.⁸⁵ Teniendo en cuenta todo lo anterior, Gianni Vattimo afirma que la *Kehre* o *giro* del pensamiento heideggeriano consiste principalmente en el paso del análisis existencial de *Ser y Tiempo* a la historia de la metafísica como historia del ser.⁸⁶

En consecuencia Vattimo afirma que la *Kehre*:

Ya no se manifiesta como un abandono de las posiciones de *Ser y Tiempo*, sino que se revela –como el mismo Heidegger la entiende– como una continuación y una profundización del discurso iniciado en aquella obra. El hecho de que, como se dice en la *Carta sobre el Humanismo*, el pensamiento se mueva no en un plano en el cual está exclusivamente el hombre, sino en un plano en el cual está principalmente y ante todo el ser, expresa sencillamente el paso que va del análisis preparatorio de *Ser y Tiempo* a la elaboración del problema del sentido del ser al que debía servir aquella preparación.⁸⁷

Este *giro* del pensamiento implica la necesidad de una nueva forma de pensar alternativa, no continuadora ni superadora de la metafísica, por lo que no cabe concebir la *Kehre* simplemente, tal y como advierte Vattimo, como una:

Radicalización de la historicidad del proyecto arrojado y el posicionamiento del problema sobre el plano del *Geschick* del ser, que es cuanto sucede en el cambio de dirección, en la *Kehre* del pensamiento heideggeriano a partir de los primeros años treinta. Pero la *Kehre* no se deja reducir a una recuperación más o menos velada del historicismo sólo si se individualiza claramente en ella el procedimiento de la fundación hermenéutica, la cual comporta como un corolario la explícita enunciación de una ontología del declinar. El sentido de la *Kehre* es el salir a la luz del hecho de que pensar significa fundamentar, pero que el fundamentar sólo puede tener un sentido hermenéutico.⁸⁸

Es importante ver la coherencia y continuidad del pensamiento de Heidegger para evitar así toda interpretación de la *Kehre* como ruptura o paso del subjetivismo al objetivismo, consecuencia de un cambio de fundamento que pasa del *Dasein* a la historia del ser. Para evitar precisamente este peligro advierte Vattimo que:

⁸⁴ Cfr. Ibid. pp. 78-79.

⁸⁵ Cfr. Ibid. pp. 90-91.

⁸⁶ Cfr. VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*. Trad. cast. de T. Oñate. Paidós, Barcelona, 1991. p. 136.

⁸⁷ VATTIMO, G.: *Introducción a Heidegger*. Op. cit., p. 95.

⁸⁸ VATTIMO, G.: *Más allá del Sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. cast. de J-C. Gentile. Paidós, Barcelona, 1989. p. 58.

Después de *Ser y Tiempo*, el paso decisivo dado por Heidegger en la dirección (que aquí nos interesa) de determinar la esencia del pensamiento y su relación con el ser es el paso atestiguado en la conferencia *De la Esencia de la Verdad* que, como se vio, permitió pensar la historia de la metafísica como historia del ser mismo. Esta tesis, cuyas premisas ya están en *Ser y Tiempo* y en su problematización del concepto de ser, entendido como simple presencia, no representa un puro y simple vuelco del “subjetivismo” de la filosofía moderna. No se trata de sustituir una perspectiva en la cual todo depende del sujeto (la ontología de la voluntad de voluntad) por una perspectiva en la que todo “dependa”, en cambio, del ser entendido sólo como aquello que se contrapone al sujeto. La presencia preponderante del objeto es para Heidegger un aspecto tan inseparable de la metafísica como el mismo subjetivismo. Al subjetivismo y al objetivismo metafísicos se contrapone, antes bien, un proyecto del sentido del ser que lo concibe trascendiendo la totalidad del ente, pero que está también en una relación peculiar con el hombre, la cual constituye, como ha aclarado *Ser y Tiempo*, el *Da*, el *ahí* en el cual las cosas al aparecer llegan al ser.⁸⁹

Dentro de esta línea de aclaración del pensamiento de Heidegger es importante anotar la concepción heideggeriana de *epoché* para comprender la continuación de este proyecto inicial, expuesto en *Ser y Tiempo*, y en cuya compleción se ha volcado la continuación del pensamiento de Heidegger. Para Vattimo la *epoché* de Heidegger consiste en:

El carácter del ser por el cual el ser se da y se oculta al mismo tiempo en el aparecer de los entes (es decir, de las cosas y de las personas que pueblan el mundo). El ser, en efecto, se da en cuanto que es la luz dentro de la cual los entes aparecen; y por otra parte, precisamente para que los entes puedan aparecer, subsistir de algún modo en el horizonte que él instituye, el ser mismo como tal se sustrae. Hace aparecer los entes y los *deja* aparecer: les hace sitio, podríamos decir, dando a la expresión todo el significado ambiguo de que es susceptible. El ser hace sitio a los entes porque abre el horizonte en el cual llegan al ser, es decir, son; y les hace sitio en el sentido de que los deja libres, se retrae, no llamando la atención sobre sí.

Esta forma de expresarse es bastante inadecuada porque supone que habría “un espacio” que el ser podría ocupar en lugar de los entes y viceversa, de modo que el ser, pensado así, es aún una especie de ente, aunque el ente supremo. En cambio, lo esencial de la teoría heideggeriana de la *epoché* es la acentuación de la diferencia: el reconocimiento de que el ser, aquello por lo que los entes son, no se confunde nunca con los entes, no puede ser pensado como un ente, ni siquiera como el ente supremo entre ellos.⁹⁰

⁸⁹ Ibid. pp. 96-97.

⁹⁰ VATTIMO, G.: *Poesía y ontología*. Trad. cast. de A. Cabrera. Servei de publicacions Universitat de Valencia, Valencia, 1993. p. 26.

1.2.3.3. Alberto Rosales⁹¹

Para Alberto Rosales la *Kehre* o *giro* del pensamiento de Heidegger consistiría en la superación de las limitaciones inherentes al planteamiento de *Ser y Tiempo*, las cuales finalmente habrían llevado a Heidegger a un cambio en los presupuestos de su pensamiento en vías de una solución. Consecuencia de este planteamiento es la división que hace Rosales del pensamiento y obra de Heidegger en dos periodos. Un primero giraría en torno a *Ser y Tiempo*, el cual iría de 1920 a 1932, para desembocar en ese *giro* o *Kehre*, que daría paso al segundo periodo, el cual dataría de 1933 a 1976.⁹²

La limitación o crisis de *Ser y Tiempo* que habría de dar lugar al *giro* de la filosofía de Heidegger radica en el planteamiento mismo, a través del cual Heidegger habría intentado desligarse de la tradición subjetivo-trascendental con la introducción en su filosofía trascendental de la concepción de la verdad como *alétheia* o desocultamiento. Sin embargo dicha propuesta entrañaba inherentemente un conflicto entre las implicaciones de la concepción originaria de la verdad, por la cual las posibilidades de ser procederían de un ocultamiento previo, y la tradición filosófico-trascendental, según la cual las posibilidades de ser provendrían del *Dasein*.⁹³

De este conflicto interno a la propuesta de *Ser y Tiempo* habría dado noticia Heidegger, según refiere Rosales, en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* al llamar la atención sobre el peligro de objetivar el ser mismo y seguir con dicho planteamiento. Según Rosales:

En efecto, en los primeros años después de la aparición de *Ser y Tiempo*, hasta 1929, Heidegger trata de proseguir el desarrollo del mismo proyecto, con la finalidad de tematizar, es decir, de convertir al Ser en objeto de una ontología. Sus obras publicadas hasta ese año revelan que él consideraba factible ese proyecto, pero que a la vez trataba de aclarar aún más *la esencia de la patencia (verdad) del Ser*, de la cual dependía su realización. En la lección *Los Conceptos fundamentales de la Metafísica* (GA 29/30) del semestre de invierno 1929/30 se hacen expresas por primera vez las dudas acerca de la posibilidad de objetivar al Ser. Lo que hace cuestionable ese proyecto es que la patencia del Ser debe consistir, según *Ser y Tiempo*, en su desocultación a partir de un ocultamiento previo. ¿Puede algo así oculto ser un objeto? ¿No son más bien *incompatibles* la

⁹¹ El lector interesado en la lectura que realiza Alberto Rosales de la *Kehre* heideggeriana puede encontrar en el texto: "Heideggers Kehre im Lichte Ihrer Interpretationen" en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* vol. I. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M, 1991. pp. 118-140, una confrontación con las principales recepciones de la *Kehre* heideggeriana desde la década de 1960 hasta 1990. Tal y como advierte Rosales en el texto, lo expuesto no es un mapa doxográfico de las recepciones de la *Kehre* de Heidegger, sino la confrontación que él mantiene con las principales lecturas que se han expuesto de ésta.

⁹² Cfr. ROSALES, A.: "Heidegger y la pregunta por el ser" en *Revista Filosofía N° 19*. Universidad de los Andes, Venezuela, 2008. p. 26.

⁹³ Cfr. ROSALES, A.: "Analogía y diferencia en Heidegger" en XOLOCOTZI, A. y GIBU, R. (Coords) *La aventura de interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi*. Eón, México, 2011. p. 7.

verdad del comprender que hace patente un objeto y la verdad como desocultación de un ocultamiento?⁹⁴

La consecuente actuación de Heidegger ante tal situación desemboca a ojos de Rosales en tres caminos o reacciones, como son: la retención y no publicación de la determinación temporal del ser, la cual debía ser expuesta en la sección tercera de *Ser y Tiempo*, la apertura de una nueva vía de interpretación de la verdad y el análisis de la teoría de la *verdad del ser* en Platón.

La primera de estas reacciones habría consistido, según afirma Rosales, en la no publicación y destrucción por parte de Heidegger de la sección tercera de la primera parte de *Ser y Tiempo*, la cual había sido inicialmente terminada junto con las anteriores y se encontraba ya impresa en pruebas de página. Acerca de dicho suceso se tendría noticia según una nota marginal de la lección publicada bajo el título *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, dictada en el verano de 1927 casi simultáneamente a *Ser y Tiempo*.

El segundo camino tomado por Heidegger habría sido buscar nuevas vías de interpretación para la *verdad del ser* con independencia de la determinación temporal, sin embargo todos los intentos presentes en sus trabajos menores hasta 1930 continuaban dentro de los presupuestos y concepciones de *Ser y Tiempo*, lo que implicaba pensar la patencia o *verdad del ser* de forma independiente a esa concepción relativa propuesta en *Ser y Tiempo*.

La tercera vía seguida por Heidegger consistió en la reflexión y el análisis de la teoría de la *verdad del ser* en Platón. Rosales establece aquí la *Kehre* o *giro* de la filosofía de Heidegger, que determinará todo su pensamiento y obra posteriores. Debido a la falta de testimonio acerca de la secuencia de razones que habría llevado a Heidegger a tal *giro*, Rosales expone su particular interpretación de la *Kehre*, la cual habría tenido lugar en entre los años 1932 y 1933 en el semestre de invierno cuando Heidegger dictó un nuevo curso acerca de la doctrina de Platón sobre la verdad en una nueva dirección, ya que lo planteado ahí realmente era un problema único y propio de Heidegger, ajeno realmente al pensamiento de Platón, consistente en el ahondamiento en la esencia de la verdad, la cual, según se mostraría, debería emerger de un ocultamiento originario y absoluto.

⁹⁴ Cfr. ROSALES, A.: "Heidegger y la pregunta por el ser" en *Revista Filosofía* N° 19. Op. cit., pp. 68-69.

Esta nueva concepción de la verdad como desocultamiento en términos absolutos implica a colación de lo dilucidado anteriormente que, si el hombre con su comprender puede poner el ser delante de sí como horizonte, éste en consecuencia no puede ser una realización o hechura del hombre, puesto que ello implicaría que el ser es dependiente del hombre y solo podría presentarse en una velación y ocultamiento relativo y no absoluto u originario. Por ello la comprensión del ser por parte del hombre se debe en última instancia a esa necesaria relación con él por parte del ser, en la medida en éste lo reclama esencialmente en tanto que el ocultamiento absoluto y originario requiere también para ser tal de ese *topos* o *ahí* en que desocultarse o hacerse patente. Este paso más allá de *Ser y Tiempo* y sus presupuestos en camino hacia el *giro* y la esencia originaria de la verdad exige una explicación acerca de la relación entre el ser y el comprender, la cual es abordada por Rosales en atención prioritaria al ser, que en tanto que ocultamiento previo y absoluto, solo él mismo puede salir de su ocultamiento para mostrarse al comprender. Para Rosales esta prevalencia del ser en su relación con el *Dasein* se basa en que solo puede haber ocultamiento si también hay una dimensión patente de la que sustraerse, por lo que el ser estaría originariamente oculto al mismo tiempo y en la medida en que puede hacerse patente en su relación con el *Dasein* para el comprender. Debido a ello se concluiría que el ser es al mismo tiempo ocultamiento y patencia, lo cual se traduciría en que el ser es esencialmente la fuente oculta de la patencia y de las figuras, formas, o modos del ser que se hacen patentes al comprender a lo largo del tiempo en virtud del despliegue de su desocultación.⁹⁵

Este cambio de presupuestos para superar la crisis de *Ser y Tiempo* ha revelado una concepción nueva y más profunda de la esencia de la verdad, la cual es referida por Rosales del siguiente modo:

<<A la esencia de la verdad pertenece también el ocultamiento>>, no como algo que hay que superar y eliminar, sino como el ocultamiento del Ser, <<que es origen de la patencia misma. La no-verdad es entonces más originaria que la verdad>>. La no-verdad deja de ser una mera privación y por lo tanto un “fenómeno” derivado de la verdad. Para poder ser pensado solo como Ser, esto es, a distinción de todo ente, él tiene que ser pensado <<puramente como su ocultarse y desocultarse>>. Sin embargo, tal Ser no es una luminosidad inasible que flota por encima de todos los entes, sino <<él mismo es una referencia al *Dasein*>>. Pues en tanto desocultarse, él es una dimensión de patencia (Da) *para* el hombre. El Ser no es algo por sí solo, que luego le pusiera en relación con el hombre, sino al desocultarse él *yecta* esa dimensión, en la cual el hombre puede comportarse con respecto

⁹⁵ Cfr. Ibid. pp. 70-72.

de los entes. Y este es el modo como el Ser se hace patente al hombre: no como una idea o figura que se le pusiera delante, sino por así decirlo <<desde atrás, en tanto él arroja al hombre a proyectar desde sí posibilidades y a interpretar desde ellas a los entes>>. A esa referencia del Ser al hombre corresponde <<una referencia, de dirección inversa, del hombre al Ser>>, en tanto aquél alberga en esas posibilidades y en los entes así descubiertos, la figura de Ser en la que ha sido echado.⁹⁶

Dicho albergar las figuras del ser, consistente en la recíproca relación de hombre y de ser a favor del ocultamiento de éste, es el acaecer de la *verdad del ser*, cuyo movimiento circular consiste en una *vuelta* o *Kehre*, que surgiendo del ocultamiento originario del ser va hacia la patencia para retornar subsiguientemente al ocultamiento. Dicha relación circular, dinámica y originaria de la relación entre ser y *Dasein* es acuñada por Heidegger con el término *Ereignis*.

Esta nueva concepción del acaecimiento-apropiador como *Ereignis* no quiere decir otra cosa que “la escisión entre el ocultarse y el desocultarse del Ser en la diversidad interior del mismo. Esa alteridad tiene un carácter dinámico, es la pugna entre dos potencias que se fundan y desfundan y a través de esa pugna se posibilitan entre sí”.⁹⁷

Tras el esclarecimiento del acontecer de esta co-pertenencia dinámica de ser y pensar a la luz de la diferencia inherente al ser y su movimiento circular, el pensamiento de Heidegger experimenta también una nueva transformación en la concepción de la relación tiempo y ser, abandonando la perspectiva de un despliegue de los éxtasis del tiempo a partir del *Dasein* para afirmar que el tiempo es una dimensión de la presencia o patencia para el hombre que se despliega a partir del ser y de su ocultamiento originario en tanto que crea esa dimensión y con ella posibilita al hombre mismo. Esta conexión del tiempo con el ser como figura epocal tiene a su vez un carácter de envío o destinación como esa apertura de espacio-tiempo o *mundo* en que los entes pueden ser accesibles al hombre y el cual no es algo distinto de la patencia epocal de las figuras o formas del ser y las posibilidades a raíz de las cuales puede comprender el hombre su existencia.

En consecuencia la historia del ser no sería una sucesión de estas figuras epocales o mundos, sino la estructura misma del ocultarse patentizador de la que emanan las diferentes figuras epocales, ya que el ser, en virtud de su diferencia inherente y esencial,

⁹⁶ Ibid. p. 72.

⁹⁷ ROSALES, A.: “Analogía y diferencia en Heidegger” en XOLOCOTZI, A. y GIBU, R. (Coords) *La aventura de interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi.*, 2011. Op. cit., p. 9.

es al mismo tiempo ocultamiento originario y patencia de la diversidad de sus mundos.⁹⁸

1.2.3.4 Hans-Georg Gadamer

Gadamer afirma la coherencia de los caminos del pensamiento de Heidegger y argumenta que la *Kehre* no es una ruptura sino un *viraje* o *retorno* a una experiencia originaria del ser. Por ello entiende que el sentido del *viraje* heideggeriano lejos de ser una ruptura, es un intento de éste por liberarse de una autoconcepción inadecuada y trascendental, fruto de la influencia de Husserl. La interpretación que realiza Gadamer acerca del pensar y la obra de Heidegger como coherente y continuada se refleja en la forma de dirigirse a los diferentes momentos de la obra de Heidegger como *escritos de juventud* y del Heidegger *tardío*, pero nunca separando o estableciendo una división entre un Heidegger I y un Heidegger II. Esta visión queda manifiesta en su aceptación de la comprensión de Schürman sobre Heidegger y el abandono radical de la distinción entre Heidegger I y Heidegger II introducida por Richardson, lo que posibilita pensar a Heidegger desde Heidegger y la verdadera actuación del pensamiento mismo, el cual se experimenta como no prescriptivo, es decir, que no es consecuencia de principios.

Gadamer defiende que la *Kehre* del pensar de Heidegger se realizó en la década de 1930 y principios de 1940, periodo en el que la actividad filosófica de Heidegger se realizó en seminarios y conferencias. Por tanto hasta la publicación de la *Carta sobre el Humanismo* y la posterior edición de las conferencias de los años treinta bajo el título *Caminos del bosque*, no hay una referencia escrita sobre lo que incidió en el camino de pensamiento de Heidegger.⁹⁹

Respecto al escrito en que se establece la *Kehre*, Gadamer afirma que es en *De la Esencia de la Verdad* donde se muestra la conexión interna de la autenticidad e inautenticidad de la existencia y del desocultamiento y ocultamiento como el verdadero núcleo de la pregunta por el ser. Esta relación interna de autenticidad e inautenticidad de la ex-istencia en su referencia participativa del ocultamiento y desocultamiento del ser es manifestada por Heidegger con la concepción de *yerro* o *errar* insistente y propio de la ex-istencia humana y su inherente participación de la no-verdad o dimensión negativa y originaria del ser.¹⁰⁰

⁹⁸ Cfr. Ibid. p. 45.

⁹⁹ Cfr. GADAMER, H-G.: "El camino al viraje" en *Los caminos de Heidegger*. Trad. cast. de A. Ackermann. Herder, Barcelona, 2002. p.119.

¹⁰⁰ Cfr. GADAMER, H-G.: "El lenguaje de la Metafísica" en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit., p. 77.

Este *viraje* del pensamiento heideggeriano acontecido en *De la Esencia de la Verdad* tiene para Gadamer un precedente fundamental, el cual no es otro que la temprana experiencia del pensar del ser recogido por Heidegger en la expresión *mundea* (*es weltet*) y que fue el *viraje* del *viraje*, cuya fuerza y novedad reside en que la expresión carece de referencia alguna a un yo, sujeto o conciencia. Con ello Heidegger intenta mostrar una estructura básica del ser que se experimenta en el *mundo* como apertura.¹⁰¹ Esto ocurrió ya “diez años antes de que Heidegger superara su auto-comprensión trascendental y su inspiración en Husserl, por medio del llamado *viraje* [*Kehre*], cuando encontró así una primera palabra que no partía del sujeto y de la *conciencia trascendental* en general, sino que expresaba el acontecimiento del *claro* en el *mundear* a modo de un presagio”.¹⁰²

Otro precedente del *viraje* reside en el descubrimiento por parte de Heidegger de los prejuicios ontológicos que subyacían al pensamiento del neokantismo, de Husserl y de su propia filosofía bajo los conceptos de conciencia y subjetividad trascendental. Heidegger descubrió esto gracias a sus interpretaciones de la metafísica y la ética de Aristóteles, donde comprendió que estos prejuicios consistían en que la subjetividad era una transformación de la sustancialidad y un derivado último de las nociones aristotélicas de ser y esencia. Por ello Heidegger habló del *Dasein* o ser-ahí como un intento de elevar a concepto el horizonte temporal del ser humano y de superar la subjetividad, la autoconciencia y el ego trascendental.¹⁰³

Este nuevo punto de partida consistente en el acceso al ser a través del hombre en virtud de su superioridad ontológica y existencia finita, cuyo planteamiento sistemático recibe el nombre de *Ontología Fundamental*, tiene lugar en *Ser y Tiempo*. En base a este proyecto y a la concepción de la existencia humana y al entendedérselas del *Dasein* con respecto de su ser, gracias a su finitud y temporalidad, Heidegger establece la pregunta por el ser dentro del horizonte del tiempo. Ello evidencia ahora que la concepción del ser ya no es la del ser presente o a la vista, sino que se ha producido un cambio y ahora no es sino existencia histórica finita. Este nuevo punto de partida para pensar el ser, consistente en poder comprender todo desde la certeza de la temporalidad humana, encontró sin embargo unos conceptos o experiencias límite. Sus límites se deben a que hay algunas formas de ser que no son históricas o que no están puramente a la vista,

¹⁰¹ Cfr. GADAMER, H-G.: “Un camino de Martin Heidegger” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit., p. 283.

¹⁰² GADAMER, H-G.: “La dimensión religiosa” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit., p. 153.

¹⁰³ Cfr. GADAMER, H-G.: “El camino al viraje” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit., p. 111.

como por ejemplo las matemáticas, la naturaleza, el arte y lo inconsciente, los cuales muestran unos conceptos límite al margen de la existencia histórica del *Dasein*, quien se las entiende consigo mismo.¹⁰⁴

Teniendo en cuenta estos precedentes de la *Kehre* Gadamer rechaza que el *viraje* del pensamiento de Heidegger consista en algún tipo de inversión dialéctica y para comprenderla afirma:

Hay que partir del hecho de que ya la autocomprensión trascendental-fenomenológica de *Ser y Tiempo* es esencialmente diferente de la de Husserl. Especialmente en el análisis husserliano de la constitución de la conciencia del tiempo se puede mostrar que la autoconstitución de la presencia originaria (que Husserl podría definir tal vez como una especie de potencialidad originaria) está plenamente basada en el concepto de esfuerzo constitutivo, y por ello queda referida al ser de la objetividad vigente. La auto-constitución del ego trascendental, un problema que se puede seguir respectivamente hasta la quinta *Investigación Lógica*, se mantiene, por tanto, plenamente dentro de la concepción tradicional del ser, a pesar de e incluso debido a la horizontalidad absoluta que debe constituir el fondo trascendental de toda objetividad.¹⁰⁵

No obstante la autocomprensión trascendental de *Ser y Tiempo*, pese a ser diferente de la de Husserl, continúa estando dentro del pensamiento de fundamentación trascendental, por lo que el fáctico ser-ahí heideggeriano no es en última instancia algo totalmente diferente del ego trascendental neokantiano.

No es de extrañar, en consecuencia, que Gadamer defienda que la *Kehre* consista en el necesario abandono de toda subjetividad trascendental y de toda conciencia para posibilitar la recuperación de la pregunta por el ser. Esto es comprendido por Gadamer de la siguiente forma:

<<La destrucción del concepto de “conciencia” es, en verdad, la recuperación de la pregunta por el ser>>. Lo revolucionario de la empresa de Heidegger consiste en que no cuestiona la conciencia en el sentido que lo hicieron, a su manera, la psicología profunda y la crítica a la ideología, sino que plantea la pregunta radical acerca de qué es lo que hay que entender, en general, por “ser” y que no se vuelve accesible si sólo nos retiramos a la presunta autenticidad de la conciencia y del ser consciente de sí mismo. De este modo, Heidegger inició el retorno a la pregunta platónico-aristotélica por el ser.¹⁰⁶

En consecuencia, Gadamer afirma que en *Ser y Tiempo* no se encuentra aún la pregunta por el ser, sino una preparación para la pregunta por el ser que se da en el

¹⁰⁴ Cfr. GADAMER, H-G.: “La verdad de la obra de arte” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit., pp. 97-98.

¹⁰⁵ GADAMER, H-G.: “El lenguaje de la Metafísica” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit., p. 76.

¹⁰⁶ GADAMER, H-G.: “Heidegger y el lenguaje” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit. p. 318.

viraje, el cual en cuanto abandono de toda subjetividad trascendental tiene lugar en la conferencia *De la Esencia de la Verdad*, cuando Heidegger afirma que la *verdad del ser* es la no-verdad. Aquí el concepto de verdad utilizado por Heidegger es el concepto de *alétheia* o verdad como desocultamiento, con el cual no se hace referencia al juicio o comportamiento del hombre respecto del ente como lugar de la verdad, sino que por el contrario localiza éste en el ente, caracterizando la *alétheia* como el ser del ente mismo. En ese sentido se comprende la verdad como ese sacar de lo oculto, es decir, de la oscuridad para traer a la luz. Esta misma verdad comprendida de un modo más profundo y originario se revela como *verdad del ser* y el consistir de éste en ese contenerse, retrotraerse u ocultarse del ser mismo en el desocultamiento del ente en su venida a la presencia, lo cual pone de manifiesto esa relación o conexión interna entre el ocultarse y el mostrarse, entre el empuje a la autenticidad y la inautenticidad.¹⁰⁷

Tras esa recuperación del lugar originario de la verdad Gadamer descubre no solo el cambio del ser respecto de la noción tradicional y metafísica del ser del ente, sino el total abandono de la autocomprensión trascendental desde la que anteriormente se había sido concebido éste. Esto se muestra en el distanciamiento con respecto de la *Ontología Fundamental* que Heidegger había mantenido en *Ser y Tiempo*, puesto que aquí:

La estructura fundamental de la temporalidad de la existencia humana era capaz de abarcar todas las características temporales de lo ente –lo contingente, lo necesario, lo pasajero y lo eterno- como condición de su posibilidad, el ser que constituye el propio ser-ahí, el ser de este *ahí*, no era a su vez otra condición trascendental de la posibilidad de la existencia. El ser mismo es lo que acontece cuando el *ser-ahí* es.¹⁰⁸

Con el *viraje* Heidegger ha pasado del ser-ahí al que importa su ser a un nuevo pensar alternativo en el que se esclarece el ser y en el cual se piensa en el *ahí* o lugar del acontecer del ser. En este desafío de pensar el *ahí* se aprecia sincrónicamente el abandono del lenguaje metafísico por parte de Heidegger y su búsqueda de un nuevo lenguaje que permita expresar el acontecer. En el *Origen de la Obra de Arte* Heidegger encuentra un nuevo lenguaje con el que esclarecer el *ahí*, y establece que “como concepto contrapuesto a *mundo*, *tierra* no era un campo de referencia puramente orientado al ser humano. El giro atrevido, que abrió nuevos caminos al pensamiento, significaba que sólo en el juego conjunto de *tierra* y *mundo*, en la relación recíproca de

¹⁰⁷ Cfr. GADAMER, H-G.: “Ser, espíritu, Dios” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit. pp. 173-174.

¹⁰⁸ Ibid. pp. 171-172.

la tierra que abriga y que oculta y el comienzo del mundo se podía obtener un concepto filosófico del *ahí* y de la verdad”.¹⁰⁹

Este abandono del lenguaje de la metafísica como paso necesario en la pregunta por el ser exige necesariamente la creación de un nuevo lenguaje y el abandono de esos conceptos metafísicos que todavía dominan el pensamiento. A este respecto Gadamer expone:

Análogo había sido el camino que había recorrido el pensamiento griego que creó la metafísica: interrogar la afirmación, la frase, el juicio, acerca de su contenido objetivo para verificar, al final, en el reflejo de la frase definitoria, el ser de lo ente, el qué del ser o la esencia. Y, sin duda, fue uno de los grandes resultados de la indagación de Heidegger el haber reconocido en esta temprana respuesta de la metafísica el origen de todas las clases de querer saber que se han plasmado en la ciencia occidental, en su ideal de objetividad y en la cultura técnica mundial basada en él. También se puede ver que el grupo lingüístico al que pertenece el griego y del que surgió el pensamiento europeo ejerció el efecto de una preformación de la metafísica. Debido al hecho de que la lengua griega distinguía el sujeto y sus accidentes, tenía una predisposición para pensar la substancia y sus accidentes.¹¹⁰

Como consecuencia de todo lo expuesto, Heidegger buscó un lenguaje metafórico que le permitiese dar un nuevo sentido a los conceptos de la metafísica y fue en la poesía de Hölderlin donde encontró un lenguaje que se mostraba válido para ese nuevo pensamiento.

Con el *viraje* del pensamiento de Heidegger se da un giro hacia nuevos temas y un nuevo lenguaje, además de una orientación hacia los inicios del pensamiento griego presocrático y premetafísico con la finalidad de mostrar lo originario de la experiencia del ser, de la que aún estaban cerca estos primeros pasos del pensamiento griego. Sin embargo y según Gadamer “todos estos intentos incansables de invocar a los presocráticos como testigos, a la larga, no podían engañar a Heidegger sobre el hecho de que una verdadera concepción de la *alétheia*, es decir, la dimensión en la que el ser se desoculta y que por tanto también es la dimensión en la que se esconde, no se encuentra en ninguna parte en el pensamiento griego”.¹¹¹

En su estudio sobre el pensamiento de Heidegger, Hans-Georg Gadamer no se conforma con exponer estos caminos y *virajes* del pensar, así que va más allá al advertir de las críticas e interpretaciones erróneas acerca del pensar de Heidegger. Entre ellas,

¹⁰⁹ Ibid. p. 173.

¹¹⁰ Ibid. p. 170-171.

¹¹¹ GADAMER, H-G.: “Recuerdos de los comienzos de Heidegger” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit., p. 304.

establece que las más frecuentes afirman que después de *Ser y Tiempo*, la gran obra de Heidegger en la que se apela a la autenticidad del ser, toda su obra posterior no tiene ninguna fundamentación y que tras su error político y el *viraje* de su pensamiento se convirtió en un místico del ser que solo habla de cosas infundadas y no comprobables, un poeta que habla del ser que se da y de la *nada* que *nadea*.¹¹²

1.2.4. Década de 1980

Aunque es a finales de esta década cuando se hace pública la edición de los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, hay que señalar que la mayoría de las recepciones iniciadas en este momento, gracias a su prolongación hasta la actualidad, van versar de modo sistemático sobre la *Kehre* y el pensar de Heidegger teniendo muy presente este texto y en especial la dimensión de *curso-pensante* propuesta en él por Heidegger al hilo del preguntar por la *verdad del ser*.

1.2.4.1. Franco Volpi¹¹³

Franco Volpi secunda la existencia de la *Kehre* o *torna* del pensamiento de Heidegger, la cual se articula en torno a un cambio del punto de partida del pensar, lo que a su vez supone una transformación del sentido del *Dasein* y un cambio en la actitud de Heidegger respecto de la metafísica.

El nuevo punto de partida propio de la *Kehre* es consecuencia del paso de la *Ontología Fundamental* a la historia del ser o concepción histórico-destinal de éste. Esta permuta supone un abandono del inicial acceso al problema del ser a raíz del esclarecimiento de la estructura ontológica del *Dasein* como ente privilegiado capaz de plantearse el problema del ser, en pos de la reflexión y tematización acerca de la estructura misma del acontecer del ser. Esta nueva perspectiva exige inherentemente una reconsideración de la concepción y sentido del *Dasein* o ser-ahí, el cual ha dejado de ser considerado en su modo de ser fundamental y desde su estructura *quasi-*

¹¹² Cfr. GADAMER, H-G.: "Martin Heidegger en su 75 cumpleaños" en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit., p. 32.

¹¹³ Nota aclaratoria acerca de los textos de Franco Volpi citados en español: Para no caer en un error en el desarrollo de la recepción de la *Kehre* heideggeriana realizada por Franco Volpi hay que advertir acerca de la publicación real de los textos citados y publicados póstumamente. Si bien la edición en castellano de Heidegger y Aristóteles ha salido a la luz en el año 2012 hay que advertir, tal y como hace el editor del libro, que dicho texto fue publicado inicialmente en 1984 en la pequeña editorial de Padua llamada Daphne. Veintitrés años después de la exigua difusión de esta obra primera tuvo lugar el rechazo, por parte de la editorial Adelphi, de la publicación de la introducción que Franco Volpi había escrito para la edición italiana de los *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*, lo que puso en marcha el proyecto de la traducción al castellano y publicación, en el año 2010, de dicha introducción rechazada bajo el título "¿Aportes a la filosofía? El diario de un naufragio" y contenida en *Martin Heidegger. Aportes a la Filosofía*.

transcendental para ser comprendido desde el horizonte del acontecer histórico-epocal del ser en que ha sido ubicado, es decir, acontecido-apropiadamente por el ser como el *entre* o esa apertura de espacio-tiempo que necesita el ser para esenciarse. Acorde a esta perspectiva es el cambio de actitud que adopta Heidegger con respecto de la metafísica, la cual en un primer momento era apropiada críticamente por éste, quien la concebía como *olvido del ser*, en el sentido de un pensar insuficientemente radical del ser, pero que tras la *Kehre* y el cambio de perspectiva pasó a ser comprendida propiamente como el *olvido del ser* inherente a la estructura del acontecer del ser en su no-verdad. Este cambio de actitud con respecto de la metafísica se manifiesta paralelamente en el paso de la inicial reapropiación crítica de la metafísica en confrontación con Aristóteles, Kant y Husserl a su posterior abandono en virtud de un interés creciente por el pensamiento de los presocráticos, anteriores a la decisión metafísica, Nietzsche, el consumidor de la metafísica misma, y Hölderlin, el incitador a un ir más allá de la metafísica misma.¹¹⁴

Según Volpi la articulación de esta *torna* del pensamiento de Heidegger encuentra sus precedentes ya en la obra de 1927 *Ser y Tiempo*, donde Heidegger habría dado lugar a un sobrepasamiento de la analítica existencial del *Dasein*.

El problema de la finitud y la facticidad del *Dasein*, captado en *Ser y Tiempo*, lleva por su propia dinámica más allá de la analítica existencial. El punto crítico se alza hacia el final de la parte publicada de la obra, en el párrafo 72, cuando al invertir la perspectiva seguida hasta ese momento, que analiza el *Dasein* en su proyección futura hacia lo posible, y hasta ese posible-límite que es la muerte, Heidegger se pregunta si la investigación no debería incluir, para ser completa, también el análisis de la procedencia del *Dasein*. He aquí su argumentación: Es posible que el cuestionamiento relativo a la integridad del *Dasein* haya alcanzado una auténtica claridad ontológica. Es posible que la pregunta haya encontrado incluso su respuesta en virtud de la orientación del *estar vuelto hacia el fin*. Pero la muerte no es sino el “término” del *Dasein* o, dicho formalmente, *uno* de los “términos” que encierran la integridad del *Dasein*. El otro “término” es el “comienzo”, el “nacimiento”. El todo que buscamos no es otra cosa que el ente que se despliega “entre” nacimiento y muerte. De esta manera, la orientación tomada por la analítica, a pesar de su tendencia al estar-entero *existente*, y de la genuina explicación del modo propio e impropio del estar vuelto hacia la muerte, ha sido hasta este momento “unilateral”. El *Dasein* fue tematizado tan sólo en cuanto existe, por así decirlo, “hacia delante”, y deja “tras de sí todo lo sido”. Heidegger se plantea por lo tanto la cuestión de la procedencia del *Dasein*: ¿de qué inalcanzable origen derivan la existencia finita y la facticidad en las que se encuentra arrojado el *Dasein*? ¿Puede este

¹¹⁴ Cfr. VOLPI, F.: *Heidegger y Aristóteles*. Trad. cast. de M-J. De Ruschi. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012. pp. 155-157.

último alumbrar la dimensión que lo condiciona si por principio ésta se sustrae a su vista y a su disponibilidad?¹¹⁵

Volpi expone la presencia de estos precedentes de la *Kehre* en *Ser y Tiempo* e interpreta la *torna* teniendo en cuenta la posterior publicación de los cursos y conferencias de aquella época, así como la información relativa a ellas dada por el propio Heidegger en anotaciones y correcciones. Por ello Volpi defiende su articulación del pensar de Heidegger apoyándose en textos como las lecciones del semestre de verano de 1927, las cuales, publicadas bajo el título *Problemas fundamentales de la Fenomenología* según indicación del propio autor, constituirían una nueva elaboración de lo que debería haber tenido lugar en la inédita sección tercera de la primera parte de *Ser y Tiempo*, la cual habría llevado por título *Tiempo y Ser* y debería haber completado la exposición sistemática. La aparición de conceptos como metaontología y metafísica del *Dasein*, presentes respectivamente en los cursos de 1928 y en la obra de 1929 *Kant y el problema de la Metafísica*, además de la *torna* de la filosofía de Heidegger en las lecciones de comienzos de 1930, muestran cómo éste sigue reelaborando los conceptos principales de *Ser y Tiempo* pero ahora, sobre todo tras el Rectorado, desde una dimensión histórica del ser, entendido como *acaecimiento-apropiación* bajo la expresión *Ereignis*. De hecho, Volpi establece el texto de 1935 *Introducción a la Metafísica* como aquel en que llega a su culmen el cumplimiento de ese paso de una perspectiva ontológico-trascendental a una histórico-destinal.¹¹⁶

Esta nueva perspectiva encuentra su intento de sistematización orgánica en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, texto que no pretende ser la segunda parte de *Ser y Tiempo*, sino un tránsito hacia esa superación de la metafísica. A este respecto Volpi se interesa por la correspondencia epistolar de Heidegger con Elisabeth Blochman y Hannah Arendt, a fin de poder bosquejar cuál sea el sentido que tiene para Heidegger ese intento inédito, en vida del autor, presentado bajo el título de *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, escrito entre 1937 y 1938, y que supone simultáneamente el abandono de la línea de pensamiento e investigación planteada en *Ser y Tiempo*, así como la toma de una nueva perspectiva de pensamiento y cuestionamiento dejada en suspenso, ya que como el propio Heidegger afirma “la analítica del estar (*Dasein*) todavía constituye un continuado andar por una cresta, donde existe tanto al amenaza de

¹¹⁵ Cfr. VOLPI, F.: “¿Aportes a la filosofía? El diario de un naufragio” en *Martin Heidegger. Aportes a la Filosofía*. Trad. cast. de. A. Iadicco y F. Volpi. Maia Ediciones, Madrid, 2010. pp. 22-24.

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.* pp. 22-26.

caer hacia el lado del subjetivismo meramente modificado como hacia el otro de la *alétheia* aún impensada –la cual sigue siendo del todo inaccesible desde el pensamiento metafísico–”.¹¹⁷

Dentro de esta segunda etapa del pensamiento de Heidegger, más en concreto en la *Carta sobre el Humanismo*, éste ofrece una autointerpretación de la *Kehre* comprendida como el paso desde la perspectiva de la *Ontología Fundamental*, basada en el *Dasein* y propuesta en *Ser y Tiempo*, a ese otro pensamiento del ser entendido como *Ereignis*. Precisamente es aquí donde se explicita que ya desde 1936 y al comienzo de la redacción de los *Aportes a la Filosofía: Acerca del Evento* es la concepción del ser como *Ereignis* la que va a guiar todo su pensamiento posterior.

No obstante, Volpi no acepta la benévola autointerpretación de Heidegger y su *torna* acontecida en el proyecto pensante y cuestionador del ser, por lo que afirma:

Tras abandonar la comprensión trascendental del *Dasein*, basada en su auto determinarse y proyectarse en posibilidad, la atención se vuelve a la inmemorial procedencia de la existencia. Sin embargo, para remontarse al origen de la finitud y facticidad, es preciso ese horizonte que al *Dasein* le parece infinito, pero que Heidegger quiere captar como tal en su fraccionarse histórico-eventual, sin reducirlo a un “infinito malo”. El camino tomado por Heidegger es el del pensamiento del ser como *Ereignis*, “acaecimiento-apropiación”, es decir, como co-pertenencia de Ser y *Dasein* en su recíproca imbricación en una alternancia de donaciones y sustracciones, concesiones y rechazos, manifestaciones y ocultaciones, que marcan el ritmo de las “épocas” de la historia entre un primer comienzo griego, el advenimiento de la metafísica y “otro comienzo” anunciado por el paso al “último Dios” y preparado por los “advenideros”.¹¹⁸

Esta concepción del *Ereignis*, central y presente en el pensamiento y expresión de Heidegger tras los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, es concebida por Volpi como el concepto guía con que se hace mención a la co-pertenencia de ser y *Dasein*, acontecida en el acaecimiento-apropiación, bajo la cual se ha producido ya una transformación de la comprensión de la relación entre el ser y el *Dasein*, a la par que un abandono de la comprensión del *Dasein* como esa autoproyección y condición de posibilidad ontológico-trascendental del *sentido del ser*, a causa de la cual pasa a conocerse ahora el *sentido del ser* en la inescrutable gratitud del darse junto con las cosas, es decir, que el ente es y se da junto con el ser.

Esta nueva perspectiva manifestada bajo el término de *Ereignis* se mantiene a lo largo del tiempo y del pensamiento a través de textos como la *Carta sobre el*

¹¹⁷ Ibid. p. 31.

¹¹⁸ Ibid. pp. 35-36.

Humanismo y La Cosa del Pensar. Sin embargo será en *Tiempo y Ser* donde se dará un nuevo paso de pensamiento que afectará a la concepción del *Ereignis*, que pasa a ser ahora la co-pertenencia de *mortales e inmortales, tierra y cielo* en vez de la anterior exclusiva co-pertenencia de ser y *Dasein*.¹¹⁹

Tras esta interpretación del pensamiento de Heidegger Volpi va más allá en la explicitación del término *Kehre* y critica la inocente caracterización metafórica que hace Heidegger de la *Kehre* como recodo propio de las carreteras de montaña que llevan a quien las transita a un cambio de dirección inicial para finalmente llevarlo hasta la misma meta. Asimismo, Volpi afirma que el término *Kehre*, traducido por *torna*, tiene una gran profundidad filosófica, la cual apunta a la oposición entre *Widerwendigkeit* y *Gegenwendigkeit* que se da en el acontecimiento-apropiación entre los dos polos o caras de la co-pertenencia de ser y *Dasein*, ya que según Heidegger el *acontecimiento-apropiación* como correlación de ser y *Dasein* no es algo fijo, sino algo que *gira* que da *la vuelta* de un término a otro, en donde el ser mismo pasa de la donación a la sustracción, de su manifestación a su ocultación y viceversa. Heidegger expresa este movimiento propio del ser al afirmar que éste es *kehrig* y que toma al *Dasein* como el eje o punto de giro y *torna*, en el ir de un lado al otro, en el verso y re-verso de un cara a otra, en el contra-juego de la llamada y la pertenencia.¹²⁰

1.2.4.2. Félix Duque Pajuelo

Para Félix Duque la *Kehre* heideggeriana es esa *torna* de recíproca co-pertenencia entre ser y hombre acontecida en la realización del *paso atrás* y del final de la filosofía o cumplimiento metafísico de la planetarización científica regida por la cibernética como acontecimiento del acabamiento de la filosofía desde su inicio griego. Al mismo tiempo es gracias al paso atrás que se comprende el cumplimiento esencial de la metafísica, como *olvido del ser* y el final de la filosofía como cumplimiento destinal que da sentido a la filosofía como ese *errar* en la comprensión y reducción del ser al ente, su fundamentación a través de la historia de ésta y sus diferentes momentos históricos, los cuales no dejan de ser más que una *epoché* en la historia del ser.¹²¹

Este salir a la luz de la comprensión del cumplimiento de la metafísica y su esencia nihilista, la cual se da históricamente como *olvido del ser* y como ese no pensar el ser,

¹¹⁹ Cfr. Ibid. pp. 47-48.

¹²⁰ Cfr. Ibid. pp. 42-53.

¹²¹ DUQUE, F.: "Los últimos años de Heidegger" en *El camino de pensar de Heidegger*. Op. cit., p. 37.

es la respuesta al clamor del ser, presente en la retirada o presencia de la ausencia de sí mismo. Esta velación o retirada del ser encierra en sí, simultáneamente, la posibilidad de una meditación sobre dicha época en la que sea posible *otro inicio* en el cual el ser salga del desocultamiento como crucificado.¹²² Tal meditación, como respuesta a la llamada o clamor del ser, es propiciada por la apertura del espacio de resolución en que, a través del lenguaje, el arte y el pensamiento, el hombre pueda abrirse a la donación de un ser que por su propia esencia siempre queda pendiente. Esto revela el hecho de que el hombre mora en ese filo o posibilidad en que ha sido instalado, la cual constituye la línea o límite entre el velamiento o la *nada* del ser y el desocultamiento o la *verdad del ser*.

La interpelación en que se encuentra inherentemente instado el hombre en su relación coparticipativa con el ser es explicitada por Duque del siguiente modo:

<<La a-sistencia se vuelve en cuanto tal hacia el ser humano (*Menschenwesen*), en el cual, por vez primera, llega a cumplimentación esa acción-de-volverse-a (*Zuwendung*), en la medida en que aquél, el ser humano, para mientes (*gedenkt*) en esa acción. El hombre es así esencialmente la memoria del Ser, pero del Ser. Esto significa: que el ser humano [lit.: la esencia del hombre] copertenece a aquello que en la tachadura del Ser en forma de cruz requiere al pensar en forma de un exhorto más inicial>>. Hay “algo” denominado por Heidegger “acaecimiento propicio”, *Ereignis*, no es algo así como el fundamento común de ambos, sino el doble movimiento *asimétrico* de la donación (del “volverse” el ser al hombre, asistiéndolo en su penuria) y del parar mientes, del *acordarse* (también en el sentido antiguo de “poner el corazón en algo”) de esa llamada, ya presente en *Ser y Tiempo* como: “Voz del Amigo, que todo estar (*Dasein*) porta cabe sí”. Esa voz silente *necesita* ser escuchada para *ser*; así el ser, en cuanto apertura de los *posibles*, campo o comarca (*Gegend*) que *da juego* al *Dasein*, precisa que éste se *vuelva* a ese “volverse” del ser a él. Ambos son pues *finitos*, ya que son portadores en la relación (*Verhältnis*) y se tienen y com-portan (*sich verhalten*) en ella. El *Ereignis* es esa *dis-tensión*.

Ahora bien, en cuanto que *ha lugar* tal doble vuelta (tanto el sentido heideggeriano del *Ereignis* como “localidad”: la *Ortschaft*), por un lado se “desengancha” el hombre, así a-cordado al ser, de su trajín y de su “caída” en el ente intramundano. Y, por otro lado, comienza a entrever el ser como mera *entrega*, sin respecto alguno con el ente, y más: como *recusación* (*Verweigerung*) del ente. El ser, tachado (luego denominará Heidegger *Seyn-eseyer*– a esa donación retráctil, a ese “volverse recusando”), es por lo tanto una negación activa del ente: es lo no-ente, o en italiano *niente*, la nada como el retirarse (*sich entziehen*) del ser, en el doble sentido del genitivo subjetivo (es el ser mismo el que se retira) y objetivo (se retira... de sí mismo en cuanto ser-del-ente). O dicho de otro modo (un modo

¹²² DUQUE, F.: *El cofre de la nada, deriva del nihilismo en la modernidad*. Adaba Editores, Madrid, 2006. pp. 88-89.

homónimo al hegeliano, más radicalmente distinto en espíritu y función): la *nada* es la *negación del ser*, también en el doble sentido del genitivo: es el ser *mismo* el que se niega, se *anonada*, y es él también el que niega, *reniega* de sí mismo como fundamento del ente y como ente en total. Lo que se vuelve a la esencia, al ser del hombre es justamente esa *recusación*: se entrega a la vez la retractilidad del ser y la indisponibilidad última del fondo del ente, porque el ente mismo *en nada* descansa.¹²³

Precisamente es en el acontecimiento de esta *torna* y transformación pensante o meditativa de la relación entre ser y hombre, donde se da la posibilidad del *otro inicio* y donde la disposición fundamental ha *tornado* de la admiración inicial de pérdida, ante y en medio del ente a una nueva disposición en respuesta a la llamada del ser como “*Entsetzen* (de-posición) y *Erschrecken* (término cuyo sentido habitual de “terror” obtura el literal de “sobre-salto”: saltar a un plano distinto, de otro modo que lo óptico y aun lo ontológico); responder –digo- como *pasiva* preparación y predisposición (*Bereitschaft*), como un “dejar ir” (al sujeto planificador) un “dejarse ir” para salir al encuentro de ese envío otro del *Seyn* o *eseyer*”.¹²⁴ En este encuentro el hombre acontece esencialmente en su pasivo estar sujeto a la donación del ser, concretada en cada caso como *Ereignis*, en cuyo acaecimiento el ser se retira y retrotrae al donar la conjunción de ente y palabra, ya que no es ni ser del ente ni ser humano, sino aquello que los mantiene a ambos como respectos o pertinentes.

Para entender en profundidad la dimensión destinal de esta *torna* de la relación de co-pertenencia entre el ser y el hombre que tiene lugar en el pensamiento de Heidegger Duque recuerda que:

El carácter destinal del ser en tanto se entrega o consigna al hombre para su guarda, hasta que al fin –según propia confesión, a partir de 1936– se abra también la raíz del ser –en cuanto *eseyer* o *Seyn*, sin respecto a lo ente– como un extraño “lugar” igualmente compuesto de tendencias, también a él antitéticamente constituido: el *Ereignis*, el “acaecimiento propicio” que literalmente *hace al caso* pero que, por eso mismo, no tiene ya *destino*. El *Ereignis* no es, ni siquiera “se da” (lo que se da es el ser, en virtud del *Ereignis*): se limita a propiciar y apropiar los destinos del ser con las respuestas, con la correspondencia de *Dasein* (o mejor, en esta etapa tardía, del *Augenblicksstätte*: de la “sede del instante”) Pero, en cuanto propiciador y destinal, él mismo está por así decir a la “intemperie” (no en vano es un *Zu-Fall*, un “a-caso”: algo que hace al caso pero a la vez es azaroso). Por eso el *Ereignis* es también pura “expropiación” de sí mismo: *Ent-eignis*. Aquello que permite todo “portar” (*tragen*) y toda “diferencia”

¹²³ Ibid. pp. 91-93.

¹²⁴ DUQUE, F.: *Residuos de lo sagrado, tiempo y escatología, Heidegger/Levinas-Hölderlin/Celan*. Adaba Editores, Madrid, 2010. pp. 11-12.

(*Unterschied*) es él mismo (si es que aquí se puede hablar de “sí-mismo” para lo irreflexivo por excelencia) *Aus-trag*, *Unter-Scheidung* (como si dijéramos: “exportación”, llevar algo desde sí fuera de sí, o diferenciación>> en cuanto <<escisión-entre>> dos respectos que se copertenecen).¹²⁵

Para acabar de exponer la recepción realizada por Félix Duque acerca de la *Kehre*¹²⁶ y el pensamiento de Martin Heidegger, se hace imprescindible la acertada síntesis que ha llevado a cabo del camino de pensamiento del filósofo suabo al indicar:

[...] desde la vida (hermenéutica de la facticidad) el ser humano y su temporalidad (fenomenología como analítica del *Dasein*) como fundamento *quasitrascendental* y base de precomprensión del ser en su “maduración” o *Zeitigung* (*Ontología Fundamental*), hasta el abandono de la metafísica mediante la retorsión (*Verwindung*) hacia sus presupuestos impensados en la dirección a “otro” inicio del ser-meditado en su separación de lo ente y de la presencia, y por ende jánicamente abierto al futuro y al pasado, a lo pendiente y a su despliegue esencial. Más allá, pues, de toda metafísica y de toda ontología y, por ende, más allá de cuanto hasta ahora ha sido considerado como filosofía, ofreciéndose al hombre el *eseyer*, al cabo de la calle de la metafísica, en cuanto *Ereignis* que ad-viene, como siendo “de otro modo que ser” y, en cuanto *Wesung* que deja aflorar el pasado, sólido y atemporal (“eso que ya era ser”, en Aristóteles), desplegado en una proposición predicativa, en la que –como dijera Leibniz-: *praedicatum inest subjecto*, o sea en la que el significado verbal del predicado se recoge idealmente en la integridad lógica del sujeto en cuanto hombre; la meta de este intenso recogimiento sería la intuición intelectual, la cual, en definitiva, expresa la identidad del ser y del pensar, la cumplimentación final de la cerrada totalidad de eso mismo que para el ser y el pensar (Parménides *dixit*) “hay”.¹²⁷

¹²⁵ DUQUE, F.: “Heidegger y la ética originaria” en OÑATE, T., CUBO, O., NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*. Dykinson, Madrid, 2012. p. 40.

¹²⁶ Se considera imprescindible citar la siguiente frase de Félix Duque, tanto por lo que tiene de aclaratoria a la hora de interpretar la *Kehre*, como de la tarea que se abre y hace posible al pensar y al habitar, cuando éste ha afirmado que “la *Kehre* se hará desde el ser, no desde el hombre. Se tratará de una ética, pues, no de una antropología. Pero lo será *tornando* al antiguo sentido griego del *êthos*, esto es: de la morada.” DUQUE, F.: “Heidegger y la ética originaria” en OÑATE, T., CUBO, O., NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*. Op. cit. p. 129.

Se hace imprescindible indicar la lectura de los siguientes textos en que Félix Duque expone la propuesta de una *Ética Originaria* como tarea del pensar y el habitar que sólo puede ser llevada a cabo y propiciada desde el cumplimiento de la *Kehre*. Dichos textos a los que se hace referencia son: DUQUE, F.: *Residuos de lo sagrado, tiempo y escatología, Heidegger/Levinas-Hölderlin/Celan*. Op. cit. y el anteriormente citado DUQUE, F.: “Heidegger y la ética originaria” en OÑATE, T., CUBO, O., NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*. Op. cit.

¹²⁷ DUQUE, F.: *Residuos de lo sagrado, tiempo y escatología, Heidegger/Levinas-Hölderlin/Celan*. Op. cit. pp. 15-16.

1.2.4.3. Jean Grondin

El trabajo monográfico de Jean Grondin, titulado *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, ofrece un acercamiento a la *Kehre* desde una doble perspectiva filológica y filosófica en función de las autorreferencias del propio Heidegger a la *Kehre* de su pensamiento.

La perspectiva filológica tiene su punto de partida en las referencias explícitas del filósofo suabo a la *Kehre* contenidas en la *Carta sobre el Humanismo*, la *Carta al padre Richardson* y la conferencia *De la Esencia de la Verdad*, textos de los que Grondin extrae la existencia de una *Kehre onto-crónica* y otra *Kehre aletheio-esencialista*. Acerca de éstas el pensador francés advierte:

La Kehre n'incarne pas un événement biographique ou psychologique. Elle n'élit pas d'abord domicile dans l'évolution de la pensée de Heidegger. Nous pouvons peut-être en pressentir la nature à l'aide d'une image: la Kehre ressemble à un tournant qu'on rencontre sur la route. Le virage a que j'aperçois devant moi n'existe pas seulement dans ma tête; la courbe se trouve bien devant moi, dans la chose même, c'est-à-dire dans la géographie du pays. La Kehre réside dans l'objet. Mais cette Kehre <<objective>> (pour l'opposer à un phénomène purement <<subjectif>>) me réquisitionne, elle attend quelque chose de moi: elle m'invite à épouser la courbe du chemin, à tourner le volant pour correspondre à la chose de la route. Ces remarques peuvent paraître triviales, mais elles nous envoient un clin d'oeil qu'il ne faut pas laisser passer: le tournant caractérise un événement qui a trait à la chose même. Il s'agit d'un tournant <<thématique>> (sachlich) ou <<objectif>>. Ce tournant appelle cependant une réponse, une métamorphose de la pensée, qui sera le tournant <<biographique>> (ou <<subjectif>>), une Kehre dans la pensée de Martin Heidegger.¹²⁸

La *Kehre onto-crónica* enmarcada dentro del proyecto de *Ser y Tiempo* consistiría en el paso de una temporalidad del *Dasein* a una *temporalitas* del ser, la cual debería haber tenido lugar en la sección titulada y no publicada *Tiempo y Ser*. Para Grondin la obra de 1927 es concebida como una investigación de la relación entre ser y tiempo, la cual va a ser abordada desde el tiempo como horizonte trascendental de comprensión del ser. Ésta a su vez va a tener lugar en el marco de una *Ontología Fundamental*, la

¹²⁸ GRONDIN, J.: *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Presses Universitaires de France, Paris, 1987. p. 24. [N.T.]: "La *Kehre* no encarna un acontecer biográfico o psicológico, no tiene cabida para empezar en la evolución del pensamiento de Heidegger. Podemos quizá presentir su naturaleza con la ayuda de una imagen: la *Kehre* asemeja a un viraje que encontramos en la carretera. El viraje que percibo ante mí no solo existe en mi cabeza, la curva se encuentra tanto en mí como en la cosa misma, es decir, en la geografía del país. La *Kehre* reside en el objeto. Pero la *Kehre* "objetiva" (para contraponerla con un fenómeno puramente "subjetivo") me inmoviliza, ella espera algo de mí, me invita a adaptarme a la curva del camino, a girar el volante para responder a la cosa de la carretera. Estas observaciones pueden parecer triviales pero nos hacen un guiño que no debe pasarnos desapercibido: el viraje caracteriza a un acontecer que se refiere a la cosa misma. Se trata de un viraje "temático" (sachlich) u "objetivo". Sin embargo este viraje llama a una respuesta, una metamorfosis del pensamiento, que será el viraje "biográfico" (o "subjetivo") una *Kehre* en el pensamiento de Martin Heidegger."

cual permite sacar a la luz esa temporalidad inherentemente humana y propia del *Dasein*, a través de la cual llegar a la comprensión o apertura del ser, es decir, dar paso a su *temporalitas*.

Según Grondin:

L'hypothèse de Heidegger, c'est que le temps constitue ce dénominateur commun. C'est du temps que l'être reçoit toutes ses déterminations: "*Le Dasein est de telle manière que, étant, il comprend quelque chose de tel que l'être. Gardant cette relation sous les deux, il devra être montré que ce à partir de quoi le Dasein peut implicitement comprendre et expliciter quelque chose de tel que l'être est le temps. Celui-ci devra être mis en lumière et véritablement compris comme l'horizon de toute compréhension et de toute explicitation de l'être*".¹²⁹

Esta propuesta de acceso al ser a través del proyecto de una *Ontología Fundamental* está acompañada de una comprensión revolucionaria del tiempo, la cual se posiciona frente a la habitual y dominante reducción de éste a presente. Esta concepción dominante del tiempo presente en el acceso al ser a raíz del ente y su consecuente cosificación metafísica supone un "<<cercle ontochronique>>, le cercle de l'être et du temps, où le temps est interprété sur la base d'une expérience de l'être qui s'enracine elle-même dans le temps. <<Être et temps>> veut être le parcours de ce cercle qui est resté implicite en métaphysique".¹³⁰ De ella se propone salir Heidegger gracias a una nueva y radical concepción del tiempo, es decir, a través de la temporalidad del *Dasein*, la cual ya no consiste en comprender el tiempo desde el presente, sino desde el futuro. Esta propuesta heideggeriana es explicitada por Grondin, quien afirma:

Le futur ne veut pas indiquer ici un instant qui se réalisera "à un moment donné". Faire du futur un présent qui n'est pas encore, c'est, estime Heidegger, le confiner à une ontologie de l'étant-subsistant-sous-la-main, donc à la métaphysique qui fige l'être, c'est méconnaître sa structure existentielle et, partant, objectiver un pouvoir-être qui se montre rebelle à toute objectivation. Heidegger est en voie de découvrir une conception plus originaire du temps. Le temps ne sera plus interprété à la lumière de l'ontologie métaphysique, lourde de choix ontochroniques non réfléchis,

¹²⁹ Ibid. p. 37. [N.T.]: La hipótesis de Heidegger es la de que el tiempo constituye ese denominador común. El ser recibe del tiempo todas sus determinaciones: el *Dasein* es de tal modo que siendo comprende cualquier cosa como el ser, guardando esta relación que subyace a los dos deberá mostrarse que aquello a partir de lo cual el *Dasein* puede comprender implícitamente y explicar algo como el ser en el tiempo, eso deberá ser puesto de relieve y comprendido verdaderamente como el horizonte de toda comprensión y explicitación del ser en el tiempo. Eso deberá ser puesto de relieve y comprendido verdaderamente como el horizonte de toda comprensión y explicitación.

¹³⁰ Ibid. p. 47. [N.T.]: "Círculo onto-crónico", el círculo del ser y del tiempo, donde el tiempo es interpretado sobre la base de una experiencia del ser que se arraiga ella misma en el tiempo. "Ser y tiempo" pretende ser el recorrido de este círculo, que se deja permanecer implícito en la metafísica.

mais à partir de la facticité du *Dasein*. Le pari révolutionnaire de Heidegger consistera à conduire une interprétation du temps axée sur le *futur*.¹³¹

Para Grondin esta nueva concepción del tiempo propuesta por Heidegger y concebida a partir del futuro se materializa del siguiente modo:

Le concept de “maturation” ou de “temporalisation” renferme l’idée d’un déploiement qui se produit de lui-même (*Geschehen*). Il y a donc un se-produire originaire de l’expérience temporelle, que Heidegger fera ressortir à l’aide de trois locutions:

- le futur es un “advenir vers soi ...” (*Auf-sich-zukommen*)
- l’avoir-été un “retour sur...” (*Zurück zu*)
- le présent un “séjourner auprès de...” (*Sich-aufhalten-bei*).

<<Ces caracteres du vers-soi, du retour-sur et de l’auprès-de relèvent de la consitution fondamentale de la temporalité. Dans la mesure où la temporalité est déterminée par ce vers-soi, ce retour-sur et cet auprès-de, elle est hors de soi (*ausser sich*). Le temps est lui même extasié comme futur, avoir-été et présent>>. ¹³²

Esta ex-tática del *Dasein* a quien, en su ser-en-el-mundo, se le abre el presente en función de las posibilidades del poder-ser que le advienen del futuro gracias a las experiencias y existencia pasadas revela que la estructura ex-istencial refleja la determinación por el tiempo de la estructura ex-tática del *Dasein* como constitutiva del ser de éste. Llegados a este punto Grondin resalta diferentes consecuencias de esa *temporalitas* del ser propia de la *Kehre onto-crónica*, las cuales darán lugar a una *Kehre alethio-esencialista*. La primera de éstas es la propia inconclusión de *Ser y Tiempo* y la no publicación de esa sección titulada *Tiempo y Ser* en la que debería ser llevada a cabo la exposición o paso de la temporalidad del *Dasein* a la *temporalitas* del ser. Grondin no se conforma con esta inconclusión e intenta rastrear lo que debía haber sido expresado en esta sección, según autorreferencias del propio Heidegger, en un curso de 1927 titulado *Problemas fundamentales de Fenomenología*, donde procede a la reflexión

¹³¹ Ibid. 56.[N.T.]: El futuro no quiere indicar aquí un instante que se realizará “en un momento dado”. Hacer del futuro un presente que no es todavía es, según Heidegger, confinarlo a una ontología del *ser-a-la-mano* por tanto a la metafísica que paraliza al ser, lo que supone ignorar su estructura existencial y por tanto objetivar un *poder-ser* que se muestra rebelde a toda objetivación. Heidegger está en vías de descubrir una concepción más originaria del tiempo. El tiempo ya no será interpretado a la luz de la ontología metafísica, repleta de elecciones onto-crónicas no reflexionadas, sino a partir de la facticidad del *Dasein*. La apuesta revolucionaria de Heidegger consistirá en realizar una interpretación del tiempo centrada en el *futuro*.

¹³² Ibid. 60. Nuestra traducción: El concepto de “maduración” o de “temporalización” encierra la idea de un despliegue que se produce de sí mismo (*Geschehen*). Hay pues un producirse originario de la experiencia temporal que Heidegger pone de manifiesto por medio de tres locuciones:

- El futuro es un “advenir hacia sí...” (*Auf-sich-zukommen*)
- El haber-sido una “vuelta a...” (*Zurück zu*)
- El presente un “permanecer junto a...” (*Sich-aufhalten-bei*).

<<Estos caracteres del hacia-sí, del retorno-a y de la cercanía brotan de la constitución fundamental de la temporalidad. En la medida en que la temporalidad viene determinada por este hacia-sí, retorno-a y este en la cercanía-de, está fuera de sí (*ausser sich*). El tiempo está el mismo extasiado como futuro, haber-sido y presente.>>

acerca de una *temporalitas* que muestra una dimensión más originaria del tiempo y sobre la que se dan la temporalidad propia del *Dasein* y la comprensión misma del ser.

Le terme “*temporalitas*” doit indiquer que la temporalité, dans l’Analytique existentielle, représente l’horizon à partir duquel nous comprenons l’être. La *temporalitas* interroge donc la temporalité, du *Dasein*, en vue de répondre à la question du sens de l’être. De la réponse à cette question dépend la thèse centrale de *Etre et temps* selon laquelle l’être s’explique à partir du *temps*. Il est important de remarquer que la *temporalitas* ne thématise pas une espèce de “chose en soi” ontologique, qui transcenderait la sphère de la compréhension humaine. La *temporalitas* reste jumelée au problème de la *compréhension* de l’être. La *temporalitas* part de la temporalité du *Dasein*, elle ne la renie pas. Mais Heidegger veut découvrir en quoi la temporalité du *Dasein* nous permet d’avoir accès à l’être. C’est cela la problématique de la *temporalitas* et rien d’autre.

Si la thématique de la temporalité s’intéressait à l’être du *Dasein*, celle de la *temporalitas* s’efforcera de cerner l’être lui-même, tel qu’il se dévoile sur le fond de la temporalité du *Dasein*: <<La *temporalitas* es la plus originaire temporalisation de la temporalité comme telle>>. ¹³³

Este cambio de perspectiva, consistente en el abandono del acceso al ser a través del *Dasein* en pos de la presentación originaria de la *temporalitas* del ser mismo como condición de posibilidad de la temporalidad del *Dasein* y de la comprensión misma del ser, anuncian ya un *tourname*nt de mayor radicalidad.

Como consecuencia directa de esta comprensión de la relación entre la temporalidad del *Dasein* y la *temporalitas* del ser, se pondrá de manifiesto la libertad del *Dasein* y la consecuente radicalización de la finitud tal y como indica Grondin:

Avec la schème temporel nous avons atteint un terme, parce que la temporalité du *Dasein* représente une << pure projection de soi >> (*der Selbstentwurf schlechthin*). La temporalité du *Dasein*, conjuguée à la *temporalitas*, n’est pas conditionnée par un autre phénomène extra-temporel. Elle est autonome, <<auto-temporalisation>> au sens fort du terme. Heidegger logera d’ailleurs ici la liberté originaria du *Dasein*, conçue comme libre projet de transcendance: étant donné que l’unité extatique horizontale de la temporalité projette elle-même son horizon, on ne peut

¹³³ Ibid. p. 74. [N.T.]: El término “*temporalitas*” debe indicar que la temporalidad, en la analítica existencial, representa el horizonte a partir del cual comprendemos el ser. La *temporalitas* analiza por tanto la temporalidad del *Dasein* para responder a la cuestión del sentido del ser. De la respuesta a esta cuestión depende la tesis central de *Ser y Tiempo*, según la cual el ser se explica a partir del tiempo. Es importante destacar que la *temporalitas* no tematiza una especie de “cosa en sí” ontológica, que trascendería la esfera de la comprensión humana. La *temporalitas* permanece ligada al problema de la *comprensión* del ser. La *temporalitas* parte de la temporalidad del *Dasein*, no la niega. Pero Heidegger quiere descubrir en que modo la temporalidad del *Dasein* nos permite tener acceso al ser. Esa es la problemática de la *temporalitas* y no otra. Si la temática de la temporalidad se interesase por el ser del *Dasein*, la de la *temporalitas* procurará entender al ser en sí mismo, tal como se desoculta en la esencia de la temporalidad del *Dasein*: << La *temporalitas* es la temporalización más originaria de la temporalidad como tal>>.

plus se demander en fonction de quel projet ce projet doit lui-même être saisi. La boucle serait donc bouclée.¹³⁴

Esta autoproyección de las posibilidades del *Dasein* y de su poder-ser al hilo de la maduración extática, hiperbolizada por la conciencia de la finitud humana y del ser-para-la-muerte como horizonte de comprensión del ser, parecen haber llevado a Heidegger más allá de los límites iniciales de esa propuesta de la analítica trascendental. Este sobrepasamiento injustificado es denunciado por Grondin en atención a:

La projection de l'être selon l'horizon de sa compréhensibilité semble n'être qu'un projet de la subjectivité qui, comme tel, passe à côté de l'être. Viser le sens de l'être, n'est-ce pas en un sens refuser de se laisser interpellé par l'être, passes modes propres d'apparaître dans toute leur multiplicité?

S'enquérir du sens de l'être, c'est encore entretenir une visée gouvernée par la subjectivité qui situe, d'entrée de jeu, l'être dans l'horizon, donc dans la poignée de sa compréhension.¹³⁵

La radicalización de la finitud y el problema del subjetivismo presentes en la *Kehre onto-crónica* han empujado al pensamiento de Heidegger hacia ese giro a que se encamina, a la *Kehre aletheio-esencialista*, cuyo punto de partida se considera la conferencia *De la Esencia de la Verdad*, más en concreto en el paso de la cuestión de la esencia de la verdad a la verdad de la esencia. Ahora el tema central de desarrollo es la noción originaria de la verdad como *alétheia* y su inherente y originaria no-verdad o *lethe*, la cual permitirá interpretar el despliegue esencial de la *verdad del ser* sobre el horizonte de una historia del ser, así como reinterpretar toda la historia de la filosofía desde la perspectiva de un desocultamiento o recuperación de la *diferencia ontológica* y la retirada del velo del *olvido del ser*.

El punto inicial del que se parte es la situación actual del olvido del abandono del ser, llevado a cabo en la esencia de la técnica planetaria como cumplimiento de la propia esencia peligrosa del ser en la esencia de la técnica como *Ge-Stell*.

¹³⁴ Ibid. pp. 79-80. [N.T.]: Con el esquema temporal hemos obtenido un término por el que la temporalidad del *Dasein* representa una "pura proyección de sí" (*der Selbstenwurf schlechthin*). La temporalidad del *Dasein* en conjunción con la *temporalitas* no está condicionada por otro fenómeno extratemporal. Ella es autónoma, "auto-temporalización" en el sentido estricto del término. Heidegger introducirá aquí, por otra parte, la libertad originaria del *Dasein*, concebida como libre proyecto de trascendencia: dando por sentado que la unidad extática horizontal de la temporalidad proyecta ella misma su horizonte, ya no puede preguntar en función de qué proyecto este proyecto debe él mismo ser entendido. Sería rizar el rizo.

¹³⁵ Ibid. p. 94. [N.T.]: La proyección del ser según el horizonte de su comprensibilidad no parece ser más que un proyecto de la subjetividad que como tal pasa al lado del ser. Aspirar al sentido del ser ¿no es en un sentido negarse a dejarse interpelar por el ser y por sus modos propios de aparecer en toda su multiplicidad? Preguntarse acerca del sentido del ser es aún mantener una mira gobernada por la subjetividad que sitúa, desde el primer momento el ser en el horizonte de su comprensión.

Le péril, à l'instar de l'être, dont il est l'ultime révélation, se retire. Passant inaperçu, mais non sans la détresse que cette situation provoque, le retrait se détourne de nous.

Caractérisons ce phénomène comme le "se-retirer" de l'être. Il s'agit de la première figure du tournant. L'événement inaugurateur du tournant réside donc dans le fait que, l'être se détournant de nous, ce détournement soit lui-même dissimulé. Le "se-retirer" de l'être peut donc être appelé "détour" (*Abkehr*). Ce retrait se dit en grec: ἐποχή, mis hors jeu, le s'abstenir (souvenons-nous de sa signification chez Husserl). L'être se présente à nous comme "épocal". Autrement dit, l'être se destine historiquement sous diverses "époques", qui sont autant de modalités du retrait.¹³⁶

A la luz de esta interpretación epocal del ser se vuelve la vista atrás para repensar el olvido metafísico del ser como esencial a su verdad en tanto que *lethe* o no-verdad y no como un error del pensamiento. Este desvelamiento de la esencia de la metafísica no supone una superación sino una *torsión* de ésta cuyo punto de inflexión es el *peligro*, el cual tal y como resalta Grondin actúa del siguiente modo:

S'exprime dans l'oubli de l'oubli, c'est-à-dire dans l'oubli du retrait comme trait initial de l'être. Il est possible que les hommes appréhendent ce péril, derrière lequel se tapit l'éventualité d'un tournant, d'un reversement de l'allure d'une révélation originelle, d'une parousie de la vérité de l'être. Heidegger investit tous ses espoirs dans la possibilité d'un tournant sotériologique qui émane de l'être. Il ne faudrait pas penser que l'homme se trouve condamné à la passivité totale devant l'autorité d'un être erigée puissance mystique, comme aimeraient le croire aussi bien les critiques que certains thuriféraires de Heidegger. Le tournant de l'être signifie un tournant fondamental du rapport de l'homme à l'être (relation que renferme toujours, rappelons-le, l'être chez Heidegger). Heidegger parle à dessin d'un tournant dans l'être parce qu'il craint qu'une critique des séquelles les plus visibles de l'essence de la technique risque de ne pas aller jusqu'à la Racine du problème, qui réside dans notre relation à l'être.¹³⁷

¹³⁶ Ibid. p. 103. [N.T.]: El peligro, a semejanza del ser, del cual es su última revelación, se retira pasando desapercibido, pero no sin la angustia que esta situación provoca. La retirada se desvía de nosotros. Caracterizamos este fenómeno como el "retirar-se" del ser. Se trata de la primera forma del viraje. El acontecimiento inaugurador del viraje reside por tanto en el hecho de que el viraje es una desviación del ser, ella misma disimulada, desviándose de nosotros. El "retirar-se" del ser puede entonces llamarse "desvío" (*Abkehr*). Esta retirada se dice en griego ἐποχή, puesta fuera de juego, el abstenerse (recordemos su significado en Husserl). El ser se presenta ante nosotros como "epocal". Dicho de otro modo, el ser se destina históricamente bajo diversas "épocas", que suponen distintas modalidades de retirada.

¹³⁷ Ibid. p. 107. [N.T.]: Se expresa en el olvido del olvido, es decir, en el olvido de la retirada como rasgo inicial del ser. Es posible que los hombres aprehendan este peligro, tras el cual se agazapa la eventualidad de un viraje, de un revertirse de la apariencia de una revelación original. De una parusía de la verdad del ser. Heidegger invierte todas sus esperanzas en la posibilidad de un viraje soteriológico que emana del ser. No haría falta pensar que el hombre se encuentra condenado a la pasividad total frente a la autoridad de un ser erigida bajo el poder místico, como les encantaría creer tanto a los críticos como a algunos turiferarios de Heidegger. El viraje del ser implica un viraje fundamental en la relación del hombre con el ser (relación que encierra siempre, recordémoslo, el ser en Heidegger). Heidegger habla expresamente de un viraje del ser porque teme que una crítica de las secuelas más visibles de la esencia de la técnica corra el peligro de no ir hasta la raíz del problema, el cual reside en nuestra relación con el ser.

Ya que es aquí en donde está en juego la *Kehre* del *Abkehren* al *Sichkehren*, la doble y simultánea posibilidad del acontecer destinal de la verdad o no-verdad del ser, de la propiedad o impropiedad del *Dasein*, la pertenencia del *peligro* a la esencia misma del ser.

1.2.5. Década de 1990

La recepción española de la obra y el pensar de Heidegger va a hacer su irrupción de una forma generalizada y constante desde esta época hasta la actualidad. Esto se evidencia en la aparición de gran cantidad de trabajos monográficos y publicaciones colectivas, coordinadas por reconocidas figuras universitarias, en las que se exponen las principales recepciones nacionales del pensar de Heidegger y en las que también han tenido participación relevantes figuras internacionales del ámbito heideggeriano.¹³⁸

1.2.5.1. Richard Rorty

Richard Rorty no presenta un estudio sistemático ni monográfico acerca de la obra y pensamiento de Heidegger, sin embargo se posiciona públicamente en distintos escritos en los que afirma la existencia de una trayectoria de pensamiento que va del Heidegger *joven* y pragmático al Heidegger *tardío* y místico. Para Rorty la trayectoria de Heidegger y Wittgenstein es la misma, ya que según él recorren el mismo camino pero en sentido inverso.

La visión pragmática del joven Heidegger se articula en base a la primacía que tiene en *Ser y Tiempo* el ser-a-la-mano frente el ser-ante-los-ojos, la relación que mantiene el *Dasein* con su proyecto y el lenguaje como alternativa a todo pensamiento *onto-teológico* y *logocéntrico*. De este modo Rorty defiende la imposibilidad de una comprensión atómica de los entes concebidos con independencia de la red de relaciones en la que se encuentran en el *mundo*, puesto que este es el modo de ser preexistente en el que se presentan las cosas-a-la-mano y en consecuencia ante-los-ojos. Esta concepción relacional y explícita de las cosas-a-la-mano y ante-los-ojos muestra el rechazo del *joven* Heidegger a toda explicación de la filosofía que tenga como punto de

¹³⁸ El lector especializado echará en falta a la figura de Felipe Martínez Marzosa dentro del criticismo español de la *Kehre* heideggeriana expuesto en esta investigación. Ello se debe, tal y como se limitó el tema de estudio en la introducción del trabajo y del mapa doxográfico, a que no se ha encontrado un tratamiento sistemático de la *Kehre* heideggeriana ni referencia explícita a ésta, motivo por el cual no ha sido expuesta su aportación ni lectura de Heidegger en relación con Grecia.

partida lo oculto para explicar lo no oculto, ya que no concibe una explicación de lo existente y lo relacional desde lo no-existente y lo no-relacionable.

Sin embargo, según Rorty, en su búsqueda de la autenticidad Heidegger empieza a pensar en *Ser y Tiempo* como una obra con insuficiente radicalidad y posiblemente aquejada de *humanismo*. Esta valoración de la obra de 1927 responde al hecho de que en su evolución y profundización hacia la autenticidad Heidegger se concentra en una búsqueda de lo originario que le lleva un abandono cada vez mayor del *Dasein* en pos de una concepción profunda del lenguaje como instancia originaria y casa del ser.¹³⁹

Rorty afirma que el *giro* de Heidegger que da lugar a este abandono del *Dasein* no es otra cosa que un desfallecimiento en la búsqueda misma de la autenticidad, por la cual se ha pasado de concebir el lenguaje y la proposición sobre la base de la apertura del ser-en-el-mundo a hipostatizarlo, concibiéndolo como inagotable por las distintas visiones que puede tener el hombre del *mundo*, ya que no es el hombre quien dispone del lenguaje, sino que ahora es él quien es dispuesto por el lenguaje, dado que solo puede hablar en tanto que situado en él.¹⁴⁰

1.2.5.2. Pedro Cerezo Galán

Pedro Cerezo Galán afirma la existencia de la *Kehre* como esa *vuelta* o *viraje* que tiene lugar dentro del camino de pensamiento de Martin Heidegger y está localizada en el texto *Von Wesen der Wahrheit*, conferencia en la cual se lleva a cabo la disposición de un nuevo horizonte destinal de la historia del ser hacia el cual, en opinión de Cerezo, se apuntaba ya, pese a su ambigüedad de trascendentalismo, con la tarea iniciada en *Ser y Tiempo*. Consecuencia de esta *Kehre* es la inversión en la perspectiva desde la que se aborda la relación de ser y ser-ahí, la cual ha pasado ahora a ser vista también desde el ser y no unívocamente desde el ser-ahí, lo cual permite una reinterpretación libre del trascendentalismo y del peso metafísico de todas las dimensiones ontológicas abiertas por *Ser y Tiempo*.¹⁴¹ A raíz de la liberación de este nuevo horizonte destinal la *Kehre* del ser se presenta a la luz de la relación de ser y ser-ahí, más en concreto en el *Kairós* destinal de ese darse el favor del ser en su reclamo del ser-ahí y la consiguiente

¹³⁹ Cfr. RORTY, R.: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores*. Trad. cast. de J. Vigil. Paidós, Barcelona, 1993. pp. 90-95.

¹⁴⁰ Cfr. *Ibid.* pp. 96-97.

¹⁴¹ Cfr. CEREZO GALÁN, P.: "De la existencia a la ética originaria" en DUQUE, F. (Comp) *La voz de los tiempos sombríos*. Ediciones Serbal, Barcelona, 1991. pp. 12-13.

respuesta de éste a aquel en el responder a su llamada mediante el despliegue de la propuesta de un pensar del ser no metafísico.¹⁴²

Esto muestra la doble dimensión desde el que es concebido el *viraje* del pensar en la época de la metafísica. Por un lado y dentro de esta historia del ser, el *viraje* tiene lugar epocalmente en el momento de máximo *olvido del ser*, donde la metafísica llega a su fin en el modo de la técnica dando lugar a la experiencia del nihilismo absoluto, el cual, al revelar la ausencia de fundamento y el carácter abismal de la realidad, impele a una *torna* del despliegue del ser. Por otro lado y a su vez dentro de este marco del acontecer epocal del ser, se muestra al *ser ahí* como dispuesto por el ser en su acontecer en virtud de la necesidad que el ser tiene de éste en el responder a la llamada de su ausencia, la cual ha de tener lugar en el preguntar por el ser de forma no metafísica y alternativa.

Entendida así:

La vuelta (*Kehre*) es el viraje ontológico que cancela la des-pedida (*Abschied*), en que se encuentra el hombre con respecto a la verdad del ser. Pero, en tanto que esta separación acontece como una escisión interior al ser mismo (en el proceso de su des-ocultación), de-clinado de sí y vuelto contra (*gegen*) sí en la constelación del *Ge-stell*, la vuelta o retorno constituye el volver-se (*sich kehren*) del ser hacia su verdad. Pensada ontológicamente, no significa sólo la vuelta del hombre al ser, desde su apartamiento en la edad de la técnica, sino la vuelta o conversión (*Einkehr*) del ser a sí mismo desde la a-versión (*Abkehr*) o de-clinación de su verdad, por reducción de ésta –la verdad ontológica–, al orden de lo presente/objetivable/disponible. El ser se re-cobra, pues, de su olvido en el movimiento en que el hombre (*Da-sein*) cobra conciencia o cae en la cuenta del peligro (*Gefahr*) en tanto que peligro, desde la extrema posición de su extrañamiento existencial. En definitiva, la vuelta (*Kehre*) es tanto una preservación del ser en su verdad –*Wahrnis*, como la llama Heidegger, como de la esencia del hombre en su asentamiento en lo propio y propicio de su relación (*Ver-hältnis*) esencial al ser.¹⁴³

Esta vuelta hacia la *verdad del ser* implica la realización de un paso atrás o *Schritt zurück* que consiste en pensar lo no-pensado en la historia de la metafísica como *olvido del ser*. Este paso atrás, consecuencia de la *Kehre*, busca pensar la *diferencia ontológica*, que ha quedado impensada por la metafísica, ya que ésta pensó el ser desde el ente, con lo que se centró en el ente olvidando y cosificando así al ser.

¹⁴² CEREZO GALÁN, P.: "Metafísica, técnica y humanismo" en NAVARRO CORDON, J. y RODRIGUEZ, R. (Comp) *Heidegger o el final de la filosofía*. Editorial Complutense, Madrid, 1993. p 80.

¹⁴³ Ibid. pp. 81-82.

Este pensar alternativo que busca la sobreposición al pensar metafísico-técnico y a su conciencia representacional debe esforzarse por adquirir la conciencia del olvido o ausencia del ser, estableciendo así la ausencia como condición de posibilidad del traer-a-la-presencia. Esta necesidad es apuntada por Cerezo Galán cuando señala:

El sobreponerse a la metafísica encierra una duplicidad: de un lado, significa el programa de destrucción de la metafísica, que ya inspiraba a *Sein und Zeit* en su crítica a la exposición del *cogito* cartesiano, como el momento fundante de la modernidad; y del otro la recuperación de la diferencia ontológica –el “*a priori*” real e histórico, que sostiene la historia de la metafísica-, y que ya no puede contenerse, como en *Sein und Zeit*, en una *Ontología Fundamental*.¹⁴⁴

Este pensamiento alternativo puede acabar con la técnica y su representación de la realidad, en términos de disponibilidad, en la medida en que consiste en:

Una sub-versión, que derroca el dominio del *Ge-stell*. Esta es la obra del pensar meditativo, en tanto que atiende a la interpelación (*Anspruch*) que le lanza desde el fondo mismo del peligro. <<El peligro es lo salvador –precisa Heidegger- en tanto que trae lo salvador desde su oculta esencia volviénte>> Este traer acontece en la acción del pensar meditativo, pues sólo él puede mostrar al *Ge-stell* como “a-versión” (*Ab-kehr*) o extremo apartamiento de la verdad ontológica y preparar así el camino de su “conversión” (*Ein-kehr*). Mediante esta subversión interna, el pensar meditativo invierte la autocomprensión narcisista y absolutista de la técnica y la vuelve y de-vuelve hace el Acontecer apropiante (*Ereignis*) de la Verdad.¹⁴⁵

Esta *Kehre* no cabe ser comprendida como un esfuerzo unilateral por parte del hombre para hacerse con el dominio de la *verdad del ser*, sino que consiste más en una respuesta del pensar al requerimiento que sufre en el propio acontecer de la *verdad del ser*. Es así como la época técnica se revela en su verdad como condición de posibilidad de la *Kehre* en tanto que ocultación máxima del ser, el cual con su ausencia llama a ser pensado y desocultado en el *viraje* hacia una verdad más originaria y al pensar alternativo que abre nuevos horizontes.

1.2.5.3. John D. Caputo

Bajo el título de su libro *Demythologizing Heidegger*, John D. Caputo expone su proyecto de *desmitificación* y deconstrucción del pensamiento heideggeriano intentando llevar a cabo una confrontación con el pensamiento de Heidegger desde el propio Heidegger.

¹⁴⁴ Ibid. p. 83.

¹⁴⁵ Ibid. p. 86.

Caputo afirma que a lo largo de la década de 1930 se produce un cambio en el pensamiento del filósofo suabo, el cual es caracterizado como “mitificación”. La elección de este título por parte de Caputo responde a la resonancia que toma el pensamiento del filósofo alemán a partir de la apropiación o recreación del pensamiento griego inicial, inapropiada e injustificada, en su opinión, como el origen privilegiado en que se da una experiencia originaria del ser. Consecuencia de la priorización de esta época histórica y de la apropiación que ha hecho Heidegger de ella para su propio pensamiento son la mitificación del ser y la transformación del tiempo en carácter destinal del ser. De hecho Caputo sostiene al respecto:

The most dangerous and destructive elements of Heidegger’s thought are rooted in this historically invidious tendency, which dominated the path of thought from the 1930s on, never ceasing to cast its spell over Heidegger’s thought. By abandoning the Project of the first Freiburg period, by leaving behind Kierkegaard and Luther –essential impulses of the early work (GA 63, 5-6)– and by treating Aristotle as a fading echo of the primordially early Greek, Heidegger left the question of Being in a state of the utter mystification about ethical-political matters, about the matter of our concrete responsibilities to one another. A deep “essentialization” overtook the question of Being, an essentialization that displaces the hermeneutics of facticity, producing a profound mystification of responsible ethical and political life and a scandalous neutralization of concrete human grief and suffering. The *Kehre* turned out to be a significant turnabout on the questions of facticity and *Wesen*.¹⁴⁶

Para defender el acontecer de tal *mitologización* o *torna* del pensamiento de Heidegger, Caputo procede a la contraposición del proyecto que Heidegger llevó a cabo en 1927, bajo el título de *Ser y Tiempo*, frente a la creciente *mitificación* de su pensamiento a lo largo de la década de 1930 hasta verse totalmente impregnado de ésta en *La Pregunta fundamental de la Filosofía*. Para el desarrollo de esta contraposición Caputo recurre a la exposición del proyecto de *Ser y Tiempo* y de las transformaciones que tiene el pensamiento de Heidegger como consecuencia de la introducción de la noción de *alétheia*, la cual, en opinión de Caputo, no solo es injustificadamente

¹⁴⁶ CAPUTO, J.D.: *Demythologizing Heidegger*. Indiana University Press, Indianapolis, 1993. p 6. [N.T.]: Los elementos más peligrosos y destructivos del pensamiento de Heidegger están enraizados en esta tendencia históricamente falsa e ideológicamente odiosa, la cual dominó el camino de pensamiento desde 1930 en adelante, sin cesar de lanzar su maléfica influencia sobre el pensamiento de Heidegger. Abandonado el proyecto del primer periodo de Friburgo, dejando atrás a Kierkegaard y Lutero –quienes constituyeron el impulso esencial en sus trabajos tempranos (GA 63, 5-6)– y tratando a Aristóteles como eco debilitado de los griegos tempranos, Heidegger deja la cuestión del ser en un estado total de mistificación acerca de las cuestiones ético-políticas, acerca de nuestras responsabilidades concretas de unos con otros. Una profunda “esencialización” sustituyó a la cuestión del Ser, fue una esencialización que desplazó la hermenéutica de la facticidad produciendo así una profunda mistificación de la vida ética y política responsable y una escandalosa neutralización del dolor y sufrimiento humano concreto. La *Kehre* resultó ser un giro significativo en la cuestión de la facticidad y el esenciar (*Wesen*).

atribuida como tarea del pensar a los filósofos presocráticos, sino que de ella, entendida en la profundidad y originariedad propuesta por Heidegger, no se sigue el carácter destinal del acontecer histórico ni la priorización de una determinada época histórica que éste defiende.

La interpretación de Caputo acerca del proyecto heideggeriano propuesto en *Ser y Tiempo* bajo la propuesta de una *Ontología Fundamental* se basa principalmente lo que sigue:

Being and Time contains no eschatological and antimodernist warnings about the present time as an ominous end-time (*eschaton*) into which the Greco-European World has been driven, an extremity of decline defined by the unbroken sway of technique. It is important to see that *Being and Time* does not criticize the advent of modernity as the dead-end of metaphysics and that it does not look back with wistful memorialization upon the early Greeks. On the contrary, Heidegger champions those advances of modernity that have made possible now, more than ever before, to catch sight of the temporal meaning of Being. Were any epoch in the “history of ontology” to be privileged in *Being and Time*, it would be modern, Kantian and Neokantian, transcendental philosophy, certainly not Greek philosophy. However much he may have been opposed to Kant’s Enlightenment cosmopolitanism in ethics and politics, Heidegger is very much in the debt of Kant’s transcendental philosophy of time. It is also important to remember that the Greeks whom he does hold in high regard in *Being and Time*, the ones who made the great breakthroughs, are Plato and Aristotle, not the early Greeks. Furthermore, it is important to see that the thrust of the argument of *Being and Time* is actually to discourage the mythologizing move, to discourage privileging any factual-historical interpretation (*Auslegung*) of Being, and to concentrate on the formal structure of the understanding of Being (*Seinsverständnis*).¹⁴⁷

Con el análisis existencial, Heidegger pretende mostrar que el *sentido del ser* es estar determinado en términos de tiempo, puesto que la temporalidad del *Dasein* provee las señas de la temporalidad del ser. Por ello este proyecto es una teoría trascendental acerca de la historia de la metafísica, así que no puede ser concebido históricamente

¹⁴⁷ Ibid. pp. 9-10. [N.T.]: “*Ser y Tiempo* no contiene advertencias escatológicas ni antimordenistas acerca del tiempo presente como un ominoso final de los tiempos (*eschaton*) al que ha sido conducido el mundo Greco-Europeo en el extremo declive llevado a cabo por la ininterrumpida influencia de la técnica. Es importante ver que *Ser y Tiempo* no critica el advenimiento de la modernidad como el fin de la metafísica y que *Ser y Tiempo* no implica una mirada atrás nostálgica a los griegos tempranos. Por el contrario Heidegger aboga por esa esencia de la modernidad que ha hecho posible, ahora más que nunca, captar el significado temporal del Ser. Si alguna época en la “historia de la ontología” fuera privilegiada en *Ser y Tiempo* esta sería la moderna filosofía kantiana y neokantiana, no la filosofía griega ciertamente. Sin embargo por mucho que Heidegger haya sido habitualmente contrapuesto en materia ética y política al cosmopolitismo de Kant, lo cierto es que Heidegger está muy en deuda con la filosofía trascendental del tiempo propia de Kant. También es importante tener en cuenta que los griegos son tenidos en gran consideración en *Ser y Tiempo*, es decir, los que hicieron grandes avances fueron Platón y Aristóteles, no los griegos tempranos. Es más, es importante ver que el impulso del razonamiento de *Ser y Tiempo* es disuadir de la mitologización y disuadir de privilegiar cualquier interpretación (*Auslegung*) fáctico-histórica del ser y concentrarse en la estructura formal de la comprensión del Ser (*Seinsverständnis*)”.

como una época de ejemplificación o cumplimiento alguno del *sentido del ser*, ni puede en consecuencia ocupar lugar alguno dentro de tal historia.

En atención al proyecto de destrucción o deconstrucción de la historia de la ontología Caputo pone énfasis en la injustificada referencia e interpretación que hace Heidegger del pensamiento y las fuentes griegas, en concreto Caputo afirma al respecto:

The reference to “primordial sources” does not refer to a primal epoch with privileged experience of Being which has subsequently been covered over by a history of ever-deeping oblivion. On the contrary, it is *recently* that we have begun to awaken to the temporal sense of Being, and hence have been in a position to see what is really going on in the tradition. Heidegger wants to read the history of ontology backwards because he takes his bearings from the modern problematic, from the transcendental determinate of time. The “historical destruction” is meant to loosen the grip which the tradition exerts upon us and which tends to block off a Discovery, which is breaking through in modernity.¹⁴⁸

Precisamente es en la exposición del proyecto de la destrucción donde Caputo quiere mostrar la presentación que hace Heidegger del pensamiento griego sin que haya seña alguna de la posibilidad de una experiencia originaria del ser que permita distinguir ni privilegiar ésta frente a las otras épocas históricas dentro de la metafísica. Para Heidegger es decisiva la decisión tomada por los griegos en los albores de la filosofía, ya que fueron ellos los que determinaron todo el desarrollo posterior. Los prejuicios o problemas a que dio lugar el pensamiento filosófico griego fue pensar el ser en términos de mundo-tiempo, lo que encerraba en sí dos prejuicios, uno cosmológico y otro referente a la presencia. Por un lado estaba la priorización del mundo sobre el *Dasein*, lo que imposibilita el propio trabajo de éste en aras del desocultamiento, y por otro estaba el privilegio otorgado al tiempo de los entes como la presencia de lo que está presente, la presencia de lo que está-a-la-mano, la concepción de *ousia*. Esta decisión inicial y sus prejuicios determinaron la imposibilidad del acceso al tiempo para todo el pensamiento metafísico posterior, ya que tal como se expone en el proyecto heideggeriano el tiempo es un fenómeno del *Dasein* mismo, en virtud del cual las cosas tienen una determinación temporal en tanto que son temporalizadas por el *Dasein*, quien dota a todo de determinación temporal gracias a su propia comprensión temporalizadora. Y al

¹⁴⁸ Ibid. p. 11. [N.T.]: “La referencia a “las fuentes originarias” no se refiere a la época primigenia como una época privilegiada por la experiencia del Ser, la cual ha sido posteriormente velada por un olvido histórico cada vez más profundo. Por el contrario solo recientemente hemos comenzado a despertar al sentido temporal del ser y de ahí que estemos en disposición de ver lo que sucede realmente con la tradición. Heidegger quiere leer la historia de la ontología hacia atrás porque toma su posición desde la problemática moderna de la determinación transcendental del tiempo, que no está a más de un latido de distancia de la determinación del Ser en términos de tiempo. “La destrucción histórica” tiene que soltar el agarre que la tradición ejerce sobre nosotros y que tiende a bloquear un descubrimiento que se está abriendo paso en la modernidad.”

mismo tiempo, en tanto que las cosas son traídas a la presencia el ser humano, tiene la tendencia de perder totalmente cualquier cualidad temporal y tratar a los entes como estables sin tiempo ni transformación alguna.

Caputo hace especial hincapié en esta historia de la destrucción puesto que quiere mostrar la interpretación que ha hecho Heidegger de la decisión griega, así como su visión de Platón y Aristóteles en sus aportaciones a la cuestión del ser, además de mostrar cómo el propio proyecto heideggeriano actúa en un nivel hermenéutico que está fuera del propio desarrollo histórico de la metafísica. La imagen que da Heidegger de Platón y Aristóteles es la de los grandes pensadores que sacaron el ser fuera de la oscuridad de los mitos para traerla a la claridad de la reflexión sistematizada, donde el ser fue pensado en términos de tiempo mientras que sus señas temporales quedaron ocultas y no fueron seguidas por los pensadores de su época, ya que éstas actuaban tras los de ellos posibilitando dicha comprensión del ser. No obstante Caputo está en desacuerdo con esta visión ofrecida por el Heidegger *tardío* y por ello recuerda que:

It is clear from the argument of *Being and Time* that there can be no moment *in* the history of ontology where what Heidegger means by the “meaning” of Being could ever have historical instantiation, other than at a certain point in time when a philosopher like Heidegger would reach a transcendental appreciation of how time functions. Plato and Aristotle produced an interpretation of Being (*Seinsauslegung*) that was not alert to the temporal clues (*fungierende Leitfaden*) that were functioning in it. [...] In other words, when Heidegger talks about the “meaning of Being” in *Being and Time* he intends this in a “functional” sense, not in a historical sense, and he certainly is not implying that the Greeks had it right and that it has been decline and oblivion ever since. It is not his purpose to find the one true theory of Being that has been brought forth in the history of Being – whether among the Greeks or anywhere else – or to add himself if it is missing. Rather, his aim is to put his finger on what is at work in *any* given theory of Being.¹⁴⁹

Sin embargo esta vuelta atrás de la mirada hermenéutica hacia el mundo clásico parece transformarse o tergiversarse a lo largo de la obra y pensamiento de Heidegger, dando lugar a una nueva interpretación o *mitificación* del pensamiento del filósofo

¹⁴⁹ Ibid. p. 14. [N.T.]: Pero está claro que a partir del razonamiento llevado a cabo en *Ser y Tiempo*, se desprende que no puede haber momento en la historia de la ontología en el que lo que Heidegger expresa mediante “sentido” del ser pudiera tener alguna vez una realización histórica distinta del momento en que Heidegger realiza una apreciación trascendental de cómo funciona el tiempo. Platón y Aristóteles realizan una interpretación del Ser (*Seinsauslegung*) que no era consciente de las claves temporales (*fungierende Leitfaden*) que operaban en ella. [...] En otras palabras cuando Heidegger habla del sentido del Ser en *Ser y Tiempo* pretende hacerlo en un sentido “funcional”, no en un sentido histórico, y ciertamente no está queriendo dar a entender que los griegos tuvieran razón y que desde entonces todo haya sido declive y olvido. No es su intención dar con la única teoría verdadera del ser que se ha llevado a cabo en la historia del ser –bien haya sido dada por los griegos o en ninguna otra parte– o añadirla él mismo, si acaso no existe. Más bien su objetivo es poner el dedo en lo que tiene de acertado cada una de las teorías dadas.

alemán dotándolo así de un aura destinal. Para Caputo semejante transformación o giro de la visión del mundo clásico y de la concepción de la propia filosofía heideggeriana viene introducida a través de la concepción de la *alétheia*. Lo que obra subrepticamente tras la introducción de esta noción originaria de la verdad es un abandono de la concepción trascendental del ser humano, en quien residen las condiciones de posibilidad de las determinaciones temporales del ser y donde no cabe priorización de época histórica alguna por una suerte de privilegio de la esencia misma del ser. Este ser mitificado consistiría en el ocultamiento desocultador originario que tiene en la *alétheia* o verdad su modo de ser, por lo que su verdad o esencia habría tenido lugar en el desarrollo histórico del ocultamiento desde la experiencia inicial del ser, acontecida en el origen griego, la cual ha ido ocultándose paulatina y paralelamente a la dislocación de la *alétheia*, como concepción originaria de la verdad, hasta el momento histórico actual de su máximo olvido.

Debido al papel crucial que juega la infundamentada interpretación de la verdad griega realizada por Heidegger, en la interpretación que hace Caputo de la *torna*, éste, siguiendo a Heidegger, muestra cómo la *alétheia*, en tanto que modo de ser del ser y requerimiento previo del ocultamiento por su propia esencia, da lugar a la interpretación del desarrollo histórico como el proceso de ocultamiento necesario y esencial de la concepción del ser como ocultamiento originario que se encuentra en el momento histórico de su verdad o desocultamiento, lo que abre la posibilidad de otro origen. Sin embargo Caputo no comparte la *torna* de este pensamiento posterior de Heidegger principalmente por la apropiación y atribución injustificada que hace éste del mundo griego y de la *alétheia*, lo que parece privilegiar la perspectiva desde la cual Heidegger repiensa el origen de la experiencia originaria del ser y es capaz de comprender en su verdad lo que los mismo griegos no pudieron ver. Todo ello dotado a su vez de un halo de cumplimiento destinal de la verdad originaria del ser.

Para Caputo esta *torna* trae consigo un cambio en la visión que tiene Heidegger de Platón y Aristóteles y acerca de ambos afirma :

The source of the trouble, but that is because in them a primordial experience of Being was covered over. Hence Plato and Aristotle are no to be read backwards, from the standpoint of modernity, but forwards, as a falling away from the early Greeks, who now assume the place of historical privilege. Plato and Aristotle block off not what was to be discovered *late*, but what had been experienced in the primordial beginning, which had *preceded* them.

Thus the word *Wiederholung*, which belongs originally to *Being and Time* (actually it belongs to Kierkegaard), where it meant troubleshooting, rooting, out a critical error made at the beginning (Plato and Aristotle), is now transformed into *Andenken*, memorial thinking, i.e., thinking back into the originary event the Western tradition (prior to Plato and Aristotle) and repeating the First Beginning. *Andenken* makes it possible to begin a new, with the same originariness that characterized the First Beginning, and hence to effect *another beginning*.¹⁵⁰

Esta experiencia privilegiada y originaria que tuvieron los griegos en los albores de la filosofía y que posteriormente fue ocultándose de forma simultánea a la desvirtualización de la *alétheia* tuvo su punto de inflexión también en Platón y Aristóteles tal y como señala Caputo:

If we look “back” at Plato and Aristotle, they appear to be the first ones to have introduced a clear definition of truth as correctness, and everything before them looks fuzzy. But looked at in terms of their own predecessors, they can be seen as producing a “formulation” that presupposes a shared experience of the openness of beings. Hence, when Plato and Aristotle said *aletheia* is correctness, we today only hear the half of it. We hear the constriction of *aletheia* to correctness. We do not hear what the Greeks heard in a fully Greek way: that the correctness of assertions arises from and presupposes the manifestness and openness of entities themselves. The Greek view all along presupposes that truth is *hosmoiosis* because it is first and foremost openness. But only the shorthand, stenographic version was handed down, not the full experience.¹⁵¹

Caputo continúa con su acusación a Heidegger de una apropiación y reinterpretación injustificada del mundo clásico y arguye que los griegos, si bien tuvieron su experiencia del ser como presencia, la única experiencia que pudieron tener de la relación del ser con la *alétheia* fue el hecho de que la misma solo es posible sobre la apertura originaria propia de la *alétheia*. Esto no implica en absoluto que los griegos

¹⁵⁰ Ibid. pp. 17-18. [N.T.]: Son la fuente del problema, pero esto es porque en ellos se oculta una experiencia primordial del Ser. De ahí que a Platón y Aristóteles no haya que leerlos hacia atrás, desde el punto de vista de la modernidad, sino hacia delante, como un alejamiento de los griegos tempranos, quienes ahora asumen el lugar de privilegio histórico. Platón y Aristóteles no bloquean lo que estaba por descubrirse después, sino lo que había sido experimentado en el origen primordial que les había precedido. De esta manera la palabra *Wiederholung*, que pertenecía originariamente a *Ser y Tiempo* (en realidad pertenece a Kierkegaard), donde tenía el propósito de solucionar problemas, un error crítico realizado en los inicios (Platón y Aristóteles) se transforma ahora en *andenken*, recordar, es decir, pensar hacia atrás el evento originario de la tradición occidental (anterior a Platón y Aristóteles) y repetir el Primer Comienzo. *Andenken* posibilita empezar de nuevo con la misma originariedad que caracterizó al Primer Comienzo, y de ahí efectuar *otro comienzo*.

¹⁵¹ Ibid. p. 18. [N.T.]: Si miramos atrás, Platón y Aristóteles aparecen como los primeros en haber introducido una definición clara de verdad como corrección, y todo lo anterior a ellos da la impresión de confuso. Pero mirado en los términos de sus predecesores, pueden ser concebidos como productores de una “formulación” que presupone una experiencia compartida de la apertura de los entes. De ahí que cuando Platón y Aristóteles decían que *aletheia* es corrección, hoy solo oímos la mitad de ello. Percibimos la *aletheia* reducida a corrección. No oímos lo que los griegos oían de una manera plenamente griega: que la corrección de las afirmaciones se alza y presupone la manifestabilidad y apertura de las propias entidades en sí mismas. La visión griega presupone que la verdad, todo el tiempo, es *hosmoiosis* porque es primero y ante todo apertura. Solo ha llegado hasta nuestros días la versión sesgada y reducida de la verdad pero no la experiencia completa.

fundaran tal noción de la verdad ni que la tematizasen como tal, puesto que la tarea de su pensar era la pregunta por el ente en cuanto tal.

Por otro lado Caputo realiza una exposición de las diferentes concepciones o sentidos que da Heidegger a la *verdad originaria* atendiendo al sentido de la *alétheia* como apertura originaria, poniendo el énfasis en la *a* privativa de la *lethe* y mostrando así el carácter relativo y originario de la verdad como desocultamiento. Caputo hace referencia a la rectificación que tuvo que realizar Heidegger acerca del modo en que la había tratado en *La Doctrina platónica de la Verdad*.

Finalmente, otro de los puntos que critica severamente Caputo es el recurso a la exposición fenomenológica que hace Heidegger de esta concepción de la verdad cuando acude al lenguaje y al uso histórico y natural de la palabra para su interpretación, hecho que carece para Caputo de fundamento filológico.

Tras esto Caputo concluye:

Now we can identify the historical “privilege” of the early Greeks: they are the privileged historical portal through which thinking passes in order to get to what is antehistorical, the very *Wesen* or coming to presence of history, which cannot be itself historical. How so? Because *a-letheia* as the open leaves its traces behind in the Greek experience of *aletheia* as *phainesthai*. The Greek *aletheia* is a trace of the originary, more than Greek *a-letheia*. But now is that possible? How can that *Wesen* of history, the process of letting history be, which can never be itself something historical, leave its tracks behind in some particular historical epoch? How can Heidegger make this claim stick, given the gulf between the historical experience of the phenomenality of Being in the Greeks (*aletheia* in the first sense) and the antehistoricity of *a-letheia* as the opening? How can any epoch of presence be more marked by the opening, bear more of a trace of the opening, than any other? How can anything made possible *by* the opening serve as a privileged *clue* to opening?¹⁵²

1.2.5.4. Ramón Rodríguez

La *Kehre* de Heidegger es comprendida por Ramón Rodríguez como el intento de abandono de todo subjetivismo. Este intento tiene lugar dentro de una obra continua y

¹⁵² Ibid. p. 26. [N.T.]: Ahora podemos identificar el “privilegio histórico” de los griegos tempranos: ellos son el portal histórico privilegiado a través del cual el pensamiento pasa para llegar a lo que es antihistórico, el verdadero esenciar (*Wesen*) o venir a la presencia de la historia, que no puede ser en sí misma histórica. Porque la *a-letheia* como lo abierto deja sus huellas atrás en la experiencia griega de la *aletheia* como *phainesthai*. La *aletheia* griega es una huella de lo originario más que de la *a-letheia* griega. ¿Pero cómo puede ser eso posible? ¿Cómo puede este esenciar (*Wesen*) de la historia, el proceso del acontecer histórico que no puede ser nunca histórico, dejar su rastro atrás en alguna época histórica particular? ¿Cómo puede sostener Heidegger esta afirmación. Dada la distancia entre la experiencia histórica y fenomenológica del Ser en los griegos, la “*aletheia* en el primer sentido” y la ante-historicidad de la *a-letheia* como apertura? ¿Cómo puede alguna época de la presencia estar más marcada por la apertura que cualquier otra? ¿Cómo puede algo posibilitado por la apertura servir como clave privilegiada a la apertura?

coherente, la cual pese a encontrarse dividida en dos partes se mantiene fiel al proyecto inicial de la búsqueda del *sentido del ser*. En opinión de Rodríguez esta clasificación de la obra sería consecuencia del famoso *viraje* o *Kehre*, la cual tendría su inicio en el escrito de la década de los treinta titulado *De la Esencia de la Verdad* y supondría ya el abandono de ese subjetivismo del cual era todavía deudor *Ser y Tiempo*.

En cuanto a la coherencia y continuidad de la obra, para Rodríguez es evidente que existe una diferencia y contraposición estilística y temática entre las obras del primer Heidegger: *Ser y Tiempo*, *Kant y el Problema de la Metafísica*, *¿Qué es Metafísica?* y *De la Esencia del Fundamento*, y el segundo Heidegger, con sus conferencias y escritos de la década de los años treinta y posteriores, tras la denominada *Kehre*. Esto justificaría que a la sistematicidad de la analítica de la existencia del *Dasein* expuesta en *Ser y Tiempo* se contrapongan la aparente diversidad temática (Arte, Poesía, Técnica, etc.) y el carácter fragmentario y ensayístico del segundo Heidegger, quien parece buscar nuevos caminos de pensar el ser que no llevan a ningún resultado.¹⁵³

Rodríguez comprende la obra de Heidegger como coherente y continua en base a la búsqueda del *sentido del ser*. Dicha búsqueda no solo es constante a lo largo de todo su pensamiento sino que también es seguida por Rodríguez como línea interpretativa a través de la cual seguir el desarrollo del proyecto heideggeriano y poder apreciar el progresivo abandono de toda subjetividad trascendental a través de la apertura de la existencia del *Dasein* y su relación con la verdad. De hecho es en el desarrollo de esta relación de apertura del *Dasein* y la verdad donde se puede apreciar el *viraje* o *Kehre* del pensamiento de Heidegger como abandono de toda subjetividad trascendental y un desplazamiento hacia el ser.

Esta apertura del *Dasein* y su implicación en el problema del ser son abordadas por Heidegger en *Ser y Tiempo* cuando afirma, en referencia a los entes intramundanos, que éstos se muestran gracias a unas condiciones de posibilidad previas que consisten en el abrirse del *mundo*, mientras que al referirse al *Dasein* afirma que éste tiene un ser distinto, pues no necesita de ninguna condición de posibilidad previa para darse en tanto que él mismo consiste en su propio abrirse. Esta conciencia de la apertura del *mundo* como el abrirse en sí misma de la existencia o apertura del *Dasein*, gracias a la cual el *Dasein* sabe de sí, es al mismo tiempo la posibilidad de manifestabilidad de los entes en su descubrimiento gracias al comportamiento descubridor del *Dasein*. Esta doble

¹⁵³ Cfr. RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994. pp. 126-128.

dimensión de la apertura del *Dasein* en tanto que abierto, es decir, consistente en abrir y simultáneamente en desencubrir, revela al *Dasein* como verdadero o situado en la verdad, no epistemológica sino ontológicamente, en la medida en que esta apertura constitutiva del *Dasein* es entendida como condición originaria de toda verdad.¹⁵⁴

Esta comprensión de la apertura inherente del *Dasein* como condición originaria de toda verdad va a sufrir un proceso de transformación, consecuencia de una comprensión más originaria de ésta por parte de Heidegger en *De la Esencia de la Verdad*, donde tendrá lugar ese *viraje* consistente en el abandono de todo subjetivismo, ya que según refiere Rodríguez:

Ser y Tiempo, pese a contener la tendencia profunda hacia un más allá de la subjetividad, no logra deshacerse del pensamiento *Subjetivo-Trascendental*. Ante todo porque la *Erschlossenheit* o apertura de la existencia es concebida como un modo de ser de ésta, como un rasgo estructural de ella. No es ciertamente una propiedad que ella posea, algo que tiene, sino algo que es: ella no es más que su propia apertura, no es un sujeto que se abre. *Pero aún así, al ser pensada la apertura como el elemento esencial de la constitución de ser del Dasein, es inevitable la representación de que éste, en su abrirse, “pone” el ser, dota de sentido a lo que se da en el ámbito por él abierto.*¹⁵⁵

Esta comprensión de la apertura como fenómeno originario de la verdad y condición de posibilidad de todo desvelamiento da una imagen del *Dasein* como fundamento último del darse de los entes, lo que no da lugar a que pueda haber un ámbito más originario en el cual el *Dasein* mismo pueda estar situado. No obstante este subjetivismo de *Ser y Tiempo* se muestra imposible, ya que el *Dasein* en su existencia fáctica e histórica no puede mostrarse como origen y fundamento de toda inteligibilidad debido a su finitud y negatividad constitutivas, lo cual impele a un *viraje* en el camino de pensamiento y en la búsqueda del *sentido del ser*.¹⁵⁶

Tras la *Kehre*, Rodríguez concibe la obra del segundo Heidegger como una reelaboración de las tesis principales del primer Heidegger donde se ha eliminando todo rastro de subjetivismo. El primer paso de este giro o abandono de la subjetividad trascendental es el escrito *De la Esencia de la Verdad*, donde partiendo del concepto habitual de verdad como adecuación del enunciado se va retrocediendo hasta las condiciones de posibilidad o ámbito originario último de la verdad. En este proceso Heidegger afirma que la libertad, concebida como dejar-ser-lo-ente, es la esencia de la

¹⁵⁴ Cfr. Ibid. pp. 128-130.

¹⁵⁵ Ibid. p. 135.

¹⁵⁶ Cfr. RODRÍGUEZ, R.: “Historia del ser y filosofía de la Subjetividad” en NAVARRO CORDÓN, J. y RODRÍGUEZ, R. (Comp.): *Heidegger o final de la filosofía*. 0p. cit. p. 195.

verdad, es decir, la condición de posibilidad para que las cosas sean como son y se manifiesten tal y como son, lo que la revela como esa apertura originaria o *pre-acuerdo* con el ser para la manifestabilidad. En este sentido el *Dasein* se encuentra en la verdad pero no disponiendo de la verdad, sino siendo dispuesto por la libertad. Tal y como señala Rodríguez:

Las líneas básicas de la argumentación están ya contenidas en *Ser y Tiempo*: el enunciado verdadero es un comportamiento que muestra la cosa como es y su condición última de posibilidad está en el abrirse (*Erschlossenheit*) de la existencia, ahora entendida como libertad. En este punto, sin embargo, aparecen diferencias que merecen ser puestas de relieve. Ante todo la libertad no aparece como una forma de ser del *Dasein*, sino como pura referencia al mostrarse de las cosas, sin pasar a través de los momentos estructurales, de la Existencia. Heidegger retoma la *Erschlossenheit* y, desligándola de los *existenciales* concretos en los que se da, la piensa en exclusiva relación con el aparecer de las cosas. Resulta entonces especialmente notable la ausencia del concepto de *mundo* que en *Ser y Tiempo* jugaba el papel de término de la apertura originaria: el entramado de relaciones que apuntan al propio *poder-ser* de la existencia, ese espacio de sentido abierto por la propia existencia como campo de sus posibilidades, desaparece para ser sustituido sencillamente por el ámbito del desvelamiento del ente. *Todos los tintes subjetivistas que el mundo poseía caen*; al igual que las cosas, que pasan a ser simplemente el ente, sin referencia a su disponibilidad para el *Dasein*.¹⁵⁷

La propia investigación acerca de la libertad, al hilo de la profundización en la esencia de la verdad, muestra el *misterio* como un paso más en el abandono de la subjetividad trascendental por parte de Heidegger. El *misterio* es ese ámbito originario de ocultación a partir del cual pueden ser desocultados los entes y mostrados tal como son, al mismo tiempo que el ser se oculta en ese desocultar del ente. Este ocultamiento o no-verdad es el ámbito más originario sobre el que se da la libertad como dejar-ser en el cual es dispuesto el *Dasein* y donde acontece la simultánea desocultación del ente y ocultamiento del ser. En coherencia con esto Rodríguez explica:

Con el tránsito de la libertad a la verdad del ser –Heidegger: de la esencia de la verdad a la verdad de la esencia– se deshacen los equívocos subjetivistas de *Ser y Tiempo* y se manifiesta un cambio de perspectiva en el pensamiento heideggeriano. Tal cambio es, a decir verdad, una profundización de la experiencia llevada a cabo en su primera obra, de la finitud del *Dasein*, que determinaba su impotencia para poder ser fundamento de sí mismo. El pensamiento de Heidegger no queda fijado en la conciencia de finitud, sino que trata de ahondar en la esencia de ese fundamento infundado que es la libertad del *Dasein*. La carencia de

¹⁵⁷ RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994. pp. 138-139.

fundamento, el *Abgrund*, no estriba ahora tanto en la presencia de la negatividad, sino en la radical referencia del *Dasein* al ser como manifestabilidad. *O mejor dicho, la negatividad de la existencia es vista ahora como exposición del ser.*¹⁵⁸

De este modo, según la interpretación que hace Ramón Rodríguez de la *Kehre* heideggeriana, se realiza el *giro*, entendido como abandono de todo subjetivismo, en virtud del cual se muestra que el *Dasein* no es el ámbito último u originario ya que éste, a su vez, se encuentra en un ámbito más originario o condición última de posibilidad. Ahora el *Dasein* se localiza en la libertad pero en tanto que es dispuesto por ella y en tanto que ésta como esencia de la verdad solo es posible también sobre la base de un ámbito más originario y oculto, la no-verdad.¹⁵⁹

1.2.5.5. Juan Manuel Navarro Cordón

La visión de Juan Manuel Navarro Cordón acerca de la *Kehre* se articula en torno a tres hitos como son: el sentido del ser, la *verdad del ser* y la topología del ser, además de en torno a la concepción heideggeriana del preguntar por el ser como *curso-pensante*, el cual ha sido expuesto en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*. Este constituye un texto fundamental, según Navarro Cordón, en atención al despliegue y exposición de la pregunta por el *sentido del ser* tras la inconclusión de *Ser y Tiempo*. De hecho este preguntar por el ser habría revelado en este escrito póstumo esa atención a la “<<*Seynsgeschitlichefrage*>>”; como <<la historia originaria>> a partir de la esencialización del ser mismo, donde <<historia>> significa <<el acaecimiento de una decisión sobre la esencia de la verdad>>”.¹⁶⁰ Para Navarro Cordón es evidente el carácter hermenéutico y participativo en el acontecer del ser llevado a cabo por Heidegger, lo que se trasluce en la interpretación que hace de esta obra como preparatoria en base a lo siguiente:

El camino de pensamiento de Heidegger puede leerse como preparación de un pensar inicial que disponga para repetir más originariamente el primer inicio, en una meditación sobre su historia a partir de una controversia con su final. Este camino, pues, hacia otro inicio tanto más necesario y necesitado cuanto que sólo él, y el acaecimiento propicio a él ligado, puede

¹⁵⁸ Ibid. 141.

¹⁵⁹ Cfr. RODRÍGUEZ, R.: “Historia del ser y filosofía de la Subjetividad” en NAVARRO CORDÓN, J. y RODRÍGUEZ, R. (Comp.): *Heidegger o final de la filosofía*. Op. cit. p. 195.

¹⁶⁰ NAVARRO CORDÓN, J. M.: “Técnica y libertad” en NAVARRO CORDÓN, J. y RODRÍGUEZ, R. (Comp.): *Heidegger o final de la filosofía*. Op. cit. p. 149.

salvarnos de la maquinación (*Machenschaft*) del mundo técnico-científico.¹⁶¹

De ahí la necesidad del acontecer de un *viraje* en la era de mayor ocultamiento y *olvido del ser* en que vivimos.

Navarro Cordón subraya la necesidad de un cambio que venga dado al hilo de la pregunta por la libertad, la cual en co-pertenencia con la *pregunta fundamental* por la *verdad del ser* debe servir de preparación para el acontecimiento de un *viraje* que propicie el cambio de posición del *Dasein* en medio del ente y su relación con las cosas, el ser y el *mundo*. Esta idea y la importancia capital de los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* son tan cruciales dentro de la recepción de Navarro Cordón que no cabe concluir la exposición de su lectura del pensamiento de Heidegger sin reproducir las siguientes palabras:

Tal viraje (*Wandlung*) constituye el nervio mismo de los *Beiträge*, como se apunta en el ya mencionado *Uebergang* (<<tránsito de la modernidad a su otro>>); viraje que se <<lleva a cabo (*vollzieht*) una separación (*eine Scheidung*)>>, separación entre uno y otro inicio. En la esencia del *Uebergang* está el llevar a cumplimiento una decisión, pues es propio de las épocas de transición el ser <<épocas históricamente decisivas>> (*geschichtlich entscheidend*). Por ello la libertad (*die Freiheit*) deviene esencial (*wesentlich wird*) para todo tránsito y viraje, en que comienza (*beginnen*) algo otro. Así entendida la liberación, y en su esencia aquello que originariamente libera (*das innigste Ereignis*), <<puede todavía salvarnos del estado de perdido (*Verlorenheit*) en la empresa (*Betrieb*) de los meros sucesos y maquinaciones (*Machenschaften*)>>. Y a una con ello, dada la copertenencia de maquinación y vivencia y la raíz común de ambas, salvar también al sí mismo (*Selbst*) del hombre de esa distorsión (*Verstellung*) de su esencia que se torna in-esencial por mor de la *Seinsverlassenheit*. Que <<nuestro *Dasein* histórico está en la vía de un viraje esencial>> es un pensamiento que rodea como una atmósfera los *Beiträge*; viraje entendido como un cambio de posición fundamental del *Dasein* en medio del ente y en su relación con las cosas.¹⁶²

1.2.5.6. Rüdiger Safransky

En su monográfico acerca de Heidegger, titulado *Un maestro de Alemania* y subtítulo *Martin Heidegger y su tiempo*, Rüdiger Safransky aporta una visión completa y profunda acerca de la biografía, la obra y el pensamiento de Heidegger. La aportación resulta especialmente preciada por la exposición que hace el biógrafo acerca

¹⁶¹ NAVARRO CORDON, J. M.: "Arte y Mundo" en DUQUE, F. (Ed): *Heidegger, sendas que vienen*. Vol. 2. Ediciones Pensamiento, Madrid, 2006. p. 22.

¹⁶² NAVARRO CORDON, J. M.: "Técnica y libertad" en NAVARRO CORDÓN, J. y RODRIGUEZ, R. (Comp.): *Heidegger o final de la filosofía*. Op. cit., pp. 141-142.

de la visión o autocomprensión que tiene Heidegger acerca de sí mismo y de la *Kehre*, además de la interpretación y del posicionamiento propios de Safransky respecto de ella.

Safransky limita el *viraje* al pensamiento de Heidegger al afirmar que no deja de ser un cambio de actitud desde una posición activa a una pasiva-receptiva, la cual no va ligada necesariamente a un despliegue del ser.

En la presentación acerca de la obra de Heidegger, más en concreto en referencia a la edición de *Ser y Tiempo* y el proyecto del cual este escrito formaba parte, Safransky afirma que *Ser y Tiempo* era solo un *torso*, ya que inicialmente estaban planificadas dos partes de la obra, de las cuales se publicó únicamente y de modo inconcluso la primera, mientras que la segunda no vio nunca la luz como tal. Sin embargo de la sección tercera de *Ser y Tiempo*, la cual debería haberse titulado *Tiempo y Ser*, Heidegger habría dado noticia previamente revelando la temática de esta parte de la obra en el texto titulado *Problemas fundamentales de la Fenomenología*. Pese a la no publicación de esa segunda parte de *Ser y Tiempo*, en la cual se debería haber llevado a cabo la destrucción de las grandes ontologías, Heidegger la fue elaborando a través de diferentes escritos y lecciones, como *Kant y el Problema de la Metafísica*, *La Época de la Imagen del Mundo*, las diferentes confrontaciones llevadas a cabo con Aristóteles en la década de 1930 y finalmente las lecciones de lógica del semestre de verano, donde el *viraje* es nombrado ya como tarea y en donde se apunta a que la analítica temporal es a la vez el *viraje*.

Para Safransky este *viraje* significa:

La analítica del *ser-ahí* “descubre” primeramente el tiempo, pero luego se vuelve hacia el propio pensamiento, bajo el punto de vista del tiempo comprendido. Pero esto no en el sentido de un análisis de las circunstancias históricas, ya que para Heidegger no está ahí el núcleo de la temporalidad. Como ya sabemos, la temporalidad del *ser-ahí* se realiza en el “cuidado”. El *ser-ahí* vive dentro de su horizonte abierto de tiempo cuidando, procurando y tomando precauciones en la búsqueda de puntos de apoyo y fiabilidad en el manantial tiempo. Tales puntos de apoyo pueden ser el trabajo, los rituales, las instituciones, las organizaciones, los valores. Ahora bien, para una filosofía que se ha “vuelto” a la conciencia de su propia temporalidad, esos puntos de apoyo tienen que perder toda dignidad substancial. En tanto la filosofía descubre el torrente del tiempo, ya no puede menos de entenderse como parte del mismo. Despojada de sus pretensiones universalistas, sustraídas al tiempo, esta filosofía “invertida” descubre que, si el sentido del ser es el tiempo, no puede haber ninguna huida del tiempo hacia un ser fiable. Se han cortado los caminos de fuga; la filosofía ya no da

ninguna respuesta, lo único que le queda es entenderse como un preguntar preocupado.¹⁶³

Esta interpretación del *viraje* como paso del ser del tiempo al tiempo del ser trae consigo un cambio en la concepción destinal del tiempo y una transformación del papel activo y proyectivo del *Dasein* en su relación con el ser en una actitud pasivo-receptiva. Este posicionamiento de Safransky se va asentando conforme vuelve la vista atrás e interpreta el camino de pensamiento de Heidegger, quien, según Safransky:

En el primer arranque (hasta *Ser y Tiempo*) se quedó atascado en el *ser-ahí*, en aquel ser que la existencia quiere realizar; en el segundo arranque –o en el acceso “invertido” quiere “salir” (en el sentido literal) hacia un ser desde el que se le dirige la palabra al *ser-ahí*, y que le exige. Esto lleva consigo toda una serie de reinterpretaciones, donde las posibilidades de relación activista, proyectadas por el *ser-ahí* individual, invierten su polaridad para trocarse en un registro de formas de comportamiento mas bien pasivas, que dejan ser, receptivas. El “*ser-arrojado*” del *ser-ahí* se convertirá en un “destino”, el “procurar por” los propios asuntos pasará a ser un “*custodiar*” lo que se ha encomendado y confiado a uno. La “*caída*” en el mundo se traducirá en una “*impulsión*”. Y en los “proyectos” es el ser mismo el que se arroja a través de ellos.¹⁶⁴

Este segundo arranque de la filosofía de Heidegger o “acceso invertido” tiene lugar en los *Aportes a la Filosofía: Acerca del Evento*, texto que presenta un trato sistemático de la *Kehre* y donde Safransky indica que se producen dos eventos, uno consumado y otro que está aconteciendo. El primer evento sería la consumación de la Edad Moderna como época de la imagen del mundo, la técnica y la maquinación, que en tanto instante de la historia del ser, estaría siendo dejado atrás por mor del evento del *otro inicio* que está teniendo lugar. Este otro sería el evento del *viraje*, el cual acontecería como el final de la metafísica y cuyo acontecimiento es preparado por el pensamiento del ser y puesto en obra por Martin Heidegger mediante los diferentes esfuerzos en los cuales *Evento* significa o expresa apropiación, decisión, separación, sustracción, simplicidad, unidad, soledad y las diferentes manifestaciones bajo las que se ensambla el acontecer esencial del ser. Pese a todo ello Safransky concluye la lectura de los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* con la siguiente idea:

La iluminación sólo se da en torno a Heidegger. Heidegger contra el resto del mundo, así se ve él a sí mismo en el solitario diálogo de las *Aportaciones*. Llama la atención que Heidegger no sólo filosofa “desde” el evento del pensamiento del ser, sino que, casi con mayor frecuencia,

¹⁶³ SAFRANSKY, R.: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Trad. cast. de R. Gabás. Tusquets Editores, Barcelona, 1997. pp. 209-210.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 425.

filosofa “sobre” sí mismo como un hecho en la historia del ser. En su escenario imaginativo se ve actuando bajo la función del <<buscador, conservador y guardián>>. ¹⁶⁵

En esta misma línea continúa Safransky la lectura de los escritos de Heidegger titulados *¿Qué significa Pensar?* y *La Técnica y la Kehre*, así como la interpretación de la propuesta heideggeriana de un pensamiento rememorativo del dejar-ser, acerca del cual afirma que Heidegger no se conforma con la perspectiva de un pensar en el que acontezca aquí o allí otro ser-en-el-mundo. De hecho según Safransky la filosofía de Heidegger:

Proyecta en la historia el cambio de actitud que se produce en el pensamiento. Del *viraje* en la cabeza del filósofo surge la sospecha de un *viraje* en la historia. Y así encuentra Heidegger un buen final para la dramaturgia de su conferencia solemne, un final que despide a los oyentes con el sentimiento festivo de haber escuchado algo serio, y a la vez algo en cierto modo edificante. Heidegger cita a Hölderlin: <<Pero donde hay peligro, allí crece también lo salvador...>>. Sin embargo esta actitud de desasimiento bajo la que parece mostrarse la distancia respecto de lo cotidiano en la cual se abre el tiempo-espacio de juego en que sea posible que vengan a mostrarse las cosas no es suficiente para afirmar la extrapolación del pensamiento de Heidegger al ser. ¹⁶⁶

1.2.6. Década del 2000

La producción investigadora en torno a la figura y pensamiento de Martin Heidegger continua activa en ésta década no solo al hilo de los diferentes textos que van siendo publicados por la edición integral de sus obras y de su traducción a diferentes lenguas, en especial al castellano, sino por la continuidad investigadora de varias de las recepciones nacionales que han comenzado en la década anterior, las cuales se van asentando y acrecentando en número, variedad de perspectivas y lecturas del pensar de Heidegger.

1.2.6.1. Peter Sloterdijk

En su obra compilatoria, titulada *Sin salvación* y subtitulada *Tras las huellas de Heidegger*, el filósofo contemporáneo realiza una exposición de lo que, a su ver, es la estructura formal o arquitectónica de un pensamiento que no duda de calificar de *Ontología Cinética* o de la movilidad. Para Sloterdijk el esfuerzo filosófico de Heidegger consiste en pensar el movimiento en movimiento, para lo cual ha recurrido a

¹⁶⁵ Ibid. p. 364.

¹⁶⁶ Ibid. p. 459.

un pensamiento cinético del ser articulado, movilizado o desplegado en tres movimientos, que son la caída, la experiencia y la vuelta o *Kehre*.

La lógica interna de este pensamiento del movimiento en movimiento consiste en un despliegue interrogativo y repetitivo del movimiento accidental, ahondando cada vez más en lo interrogado hasta el punto en que el interrogador se encuentra finalmente en la falsa conciencia de que lo que inicialmente era accidental ahora se presenta originariamente como necesario y verdadero.

Para poder introducirse en esta reflexión y movilidad simultáneas de la filosofía heideggeriana se debe partir, según Sloterdijk, del ser-ahí y de su ser-en-el-mundo gracias a la temporalidad, por la cual se alcanza un *lugar* en el que habitualmente el ser humano se pierde o dispersa pero en que solo excepcionalmente se reúne con los otros.

La caída constituye el primero de estos tres movimientos propios del pensamiento cinético del ser articulado por Heidegger. Esto es importante para Sloterdijk por el hecho de que el filósofo del pensamiento onto-cinético haya escogido el término caída (*Geworfenheit*), cuya raíz puede utilizarse en otros términos como yección (*Wurf*) o proyección (*Entwurf*), los cuales permiten una concepción activa en vez de pasiva de los casos, lo que deja traslucir la posibilidad subrepticia de una posible acción existencial en vez de pasividad por parte del ser-ahí con respecto de su destino en tanto que ser-ahí arrojado. Esta concepción de la existencia inauténtica y de la pérdida originaria del ser-ahí, en y entre el ente, además de su inherente distracción o caída en lo fáctico y disperso, es la base propicia para el despliegue de un pensamiento del cual pueda, tras adquirir conciencia y experiencia de su caída accidental, originaria, padecida y destinal, surgir una conciencia o autoaceptación que dé lugar a una resolución activa, a un dejarse salir del abocado estado-de-perdido para dar un giro hacia el recogimiento y la autenticidad.

Esta doble tendencia a la pérdida y al recogimiento en lo auténtico son ambas tendencias potentes, sin embargo el impulso originario de pérdida se muestra más fuerte y universal, precisamente por la disposición inicial e inmediata, como movimiento, en que se encuentra el ser humano al caer y de cuya inauténticidad solo se puede salir como contramovimiento hacia la autenticidad. Esta concepción del estado accidental y original en que se encuentra el ser-ahí, según Heidegger, deja ver que en su pensamiento el *peligro* del estado inicial y cadente en que se encuentra el ser-ahí es

simultáneamente el origen de la posibilidad de un cambio de movimiento o de una conversión ontológica a la autenticidad como la posibilidad más propia.¹⁶⁷

Este segundo modo de la movilidad que se caracteriza principalmente por el carácter de mudanza o transformación es fruto de la experiencia acumulativa en sus múltiples formas o movimientos, tales como el desenvolverse con las cosas, la instalación, la evacuación, las metas y todo tipo de relación con la alteridad. Esta experiencia puede ser realizada de dos formas, vertical y horizontal, las cuales vienen expresadas respectivamente bajo las concepciones del *venir-al-mundo* y el *errar*, y en las cuales el ser-ahí puede desplegarse y adquirir autoconciencia de su simultáneo desplegar y *errar*, además de la necesidad de ese volverse hacia sí y la autenticidad como llamada a la *remoción*, al *giro* y a la revolución.¹⁶⁸

En la exposición de este tercer contramovimiento o *Kehre*, Sloterdijk expone el paralelismo existente entre las arquitecturas del pensamiento de Platón, San Agustín y Heidegger, en quienes se da de un modo semejante la exposición de un movimiento o situación inicial de pérdida o inautenticidad, la experiencia o adquisición de conciencia de ésta y la necesaria transformación, giro o *viraje* hacia la verdad y hacia la autenticidad propias, las cuales solo son posibles como contra-movimiento y reconversión debido a que es en el ser donde se da la revolución. Según Sloterdijk todo esto tiene lugar en el pensamiento de Heidegger del siguiente modo:

[...] no sólo retorna la gracia; también la figura cinética geocéntrica – Dios hace que la conversión suceda- aparece reescrita como pieza fundamental de la doctrina heideggeriana de la vuelta. Sólo la vuelta da la vuelta a algo y el movimiento contrario tiene su centro de rotación en el Ser. Solo este “llevarse consigo” dispuesto en el movimiento contrario consentido permite al hombre alcanzar la “posibilidad más propia”: en el *estado de resuelto*, en el legítimo ser captado, en el recogimiento, en la revolución, en la obra, en la poesía auténtica, en la intimidad originaria del debatirse, en el “impulso contrario en el Ser”, y hasta en la indulgencia, en el *juego de espejos del cuarteto* y en el “movimiento auténtico”: los nombres de los motivos relativos al volverse son tan numerosos porque Heidegger consideró continuamente y hasta el final nuevas interpretaciones del movimiento que compensa la caída. Nunca dejó de buscar algo que fuera más profundo, comprensivo y conforme al Ser que toda revolución entendida de manera profana. El motivo del movimiento contrario estuvo, como hemos visto, formalmente presente desde que el joven Heidegger insistió en la autenticidad. Y se actualizó de manera políticamente sonambúlica cuando el pensador creía que su propia insistencia en el ser

¹⁶⁷ Cfr. SLOTERDIJK, P.: “Caída y Vuelta. (Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en movimiento)” en *Sin salvación. Tras la huellas de Heidegger*. Trad. cast. de J. Chamorro Mielke. Akal, Barcelona, 2011. pp. 20-28.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibid.* pp. 28-30.

podía ponerlo, a través de un destino del mundo que podía afirmarse, de parte de la “revolución nacional”. Ello adquirió volumen y radicalidad cuando el pensador, decepcionado con el movimiento nacionalsocialista, empezó a enseñar que ya no interesa marcar, previsiblemente en vano, a una “empresa humana estancada” nuevas directrices, sino que es preciso preparar una integral “mutación del hombre”, donde por un tiempo el gesto del *salto* debía anunciar cómo el desprenderse para ser llevado podría efectuarse mediante un acontecer que significaba un viraje. La meditación del *viraje* en contrario adquirió su figura más esclarecida en la obra tardía, donde la existencia ya no ha de querer otra cosa que su traspaso sereno y consentido al *acontecimiento*. La expresión *Gelassenheit* corresponderá entonces a la concepción de una libertad conducida y pertinente que escape de la arbitrariedad. Sería aquella libertad que no permanece en irónica desvinculación y hueca auto referencia al lado o por encima de todo, sino que permite que lo que la rodea y vincula le diga lo que es preciso hacer. Por eso puede ahora afirmarse que el auténtico pensamiento está <<en su camino estando *de camino*>>. ¹⁶⁹

Finalmente tras la exposición de la *Kehre*, como contramovimiento que orbita alrededor del ser, y del paralelismo existente entre el pensamiento de Platón, San Agustín y Heidegger, Sloterdijk se posiciona respecto del pensamiento y la vuelta inherente al pensamiento onto-cinético de Heidegger, al afirmar que su mito del camino de pensamiento, fomentado tanto por él como por sus exegetas e historiadores encerrados en los textos, si tiene alguna significación, es precisamente porque el propio poner en obra o movimiento el pensamiento consiste en un abandono de la voluntad, cada vez más creciente, en pos del *viraje*. Este abandono de la voluntad va *in crescendo* y pasando progresivamente de un estadio a otro comenzando por la autocaptura heroica, el *salto* y la participación en el acontecer, hasta llegar a la adaptación al *juego del cuarteto* que vira de un lado hacia otro, regido por sus propias leyes, en la fuerza de recogimiento que acontece en la región. Con ello se ha pasado de una concepción activa inicial por parte del ser-ahí en la auto implicación y decisión en pos la autenticidad transformadora y revolucionaria a una actitud pasivo-receptiva en que el *Dasein* parece no participar activamente del *viraje*. ¹⁷⁰

Esta interpretación de la relación activo-pasiva del ser con el ser-ahí es refrendada nuevamente por Sloterdijk en la exposición que hace de la *Carta sobre el Humanismo*. Acerca de este texto afirma que Heidegger, en su intento de superar el *humanismo* pero acuciado por su insuficiencia para comprender y descubrir la verdadera esencia del ser humano determina que la esencia del hombre consiste en ejercer de pastor y guarda del

¹⁶⁹ Ibid. p. 46.

¹⁷⁰ Cfr. Ibid. p. 47.

ser en tanto que interpelado por él. La relación originaria de ser y hombre es fundamentada por Heidegger sobre la base evidente del lenguaje, el cual no es algo dispuesto por el ser humano para la domesticación de la realidad, sino algo en lo que el ser humano es dispuesto y que ex-siste en tanto que instalado originariamente en la *verdad del ser*. Por ello la correspondencia originaria del ser humano con el ser ha de ser la de un calmo habitar en el lenguaje o *casa del ser*, donde el hombre se comporte dócilmente a la espera y escucha de la llamada del ser en que éste le encomiende el decir.

A ojos de Sloterdijk, Martin Heidegger no se contenta con esta calma suma o docilidad inherente al ser humano, sino que éste ansiaría ocultamente ser el mediador único y primero a través del cual el ser habría comenzado a hablar de nuevo para un público selecto, calmo y reducido.¹⁷¹

1.2.6.2 Arturo Leyte Coello

Arturo Leyte realiza una lectura del camino y obra de pensamiento de Heidegger como coherente continuación del proyecto iniciado en su obra de 1927 *Ser y Tiempo*. En su opinión no debería haber lugar a una división del pensamiento y obra heideggeriana en dos momentos o periodos, lo cual solo puede dar lugar a malinterpretaciones. A este respecto dedica en su libro *Heidegger* un apartado titulado *El malentendido interno: los dos Heidegger*, donde hace referencia a posibles malinterpretaciones del pensamiento de Heidegger y de la *Kehre*, al mismo tiempo que deja abierta la posibilidad de desarrollar su propia propuesta interpretativa. Leyte considera errónea esta división del pensamiento de Heidegger puesto que elimina de antemano la posibilidad de comprender la obra en su sentido de trayecto e imposibilita la comprensión de *Ser y Tiempo* como proyecto. Leyte advierte también contra los peligros de una interpretación de la *Kehre* como abandono de la filosofía y del pensamiento racional en pos de una irracionalidad poético-mística que trataría sobre diversos temas aparentemente inconexos, los cuales constituirían lo que se ha dado en llamar segundo periodo o Heidegger *tardío*.

La propuesta interpretativa de Leyte consiste en la comprensión de *Ser y Tiempo* como proyecto y como obra. Desde la dimensión de *Ser y Tiempo* como proyecto se aprecia la continuidad, coherencia y transformaciones que atraviesa el pensar de

¹⁷¹ Cfr. SLOTERDIJK, P.: "Reglas para el parque humano" en *Sin salvación. Tras la huellas de Heidegger*. Op. cit. pp. 203-208.

Heidegger a través de sus escritos siempre en referencia constante a la inicial búsqueda o pregunta por el *sentido del ser* propuesta en la obra de 1927. Esta concepción de *Ser y Tiempo* como proyecto es el origen desde el cual se establece el inicio del pensar de Heidegger con la pregunta por el *sentido del ser*, lo que constituye un nuevo enfoque que lejos de tematizar el ser muestra la imposibilidad misma de decir el ser y de responder a la pregunta misma por el ser. A ello se debe que esta nueva pregunta por el *sentido del ser* haga referencia a ese horizonte desde el cual éste puede ser comprendido y desde el cual es realizado el preguntar mismo, llevado a cabo desde el *Dasein*, quien inicialmente se presenta como lugar del preguntar. “La pregunta por el ser, así pues, procede de este ente; en cierto modo, es lo que define a este ente. Pero ocurre que ese preguntar que define un modo de ser (como lo es comer, dormir o andar), se encuentra determinado por aquello que se pregunta, a saber por el ser. Entre este ente y el ser, así pues, hay un inextricable vínculo”.¹⁷² Dicho vínculo es para Heidegger ontológico y gracias a él la determinación preontológica del *Dasein* tiene un carácter abierto al ser. Este proyecto inicial que da comienzo a la búsqueda del *sentido del ser* bajo la caracterización de la *Ontología Fundamental* llega a la conclusión del error de la búsqueda del *sentido del ser* en el sentido del ente *Dasein*, ya que tras la analítica-existencial del *Dasein* se ve que éste no es un ente sino el ser mismo, lo que implica la necesidad de la desaparición de la *Ontología Fundamental* y un nuevo significado para el *Dasein* que pasará a ser nombrado de distinto modo.

Tras *Ser y Tiempo* se produce un nuevo paso o transformación en la concepción del *Dasein* como cruce entre lo óntico y lo ontológico, lo que supone el desplazamiento del *Dasein* hacia el *Da*. Esto revela una nueva concepción del *Dasein* como diferencia, origen y ámbito en el que por él y en él algo puede aparecer. Tal y como indica Leyte:

Todo esto anticipó lo que se puede titular “la continuación” de *Ser y Tiempo*, pero de *Ser y Tiempo* y no de cualquier invención que entretanto ocurriera como filosofía de Heidegger. Por lo tanto, si se quiere hablar de “giro” o de “vuelta” en su obra, tal vez no haya que esforzarse tanto en buscarla en uno u otro periodo, en uno u otro escrito, sino más bien en la propia obra de 1927. Pero no al final y como resultado, sino al principio y como punto de partida. *Ser y Tiempo* escenifica ya ese giro. En realidad lo que propiamente escenifica es la liquidación del propio *Dasein* en aras del *Da-sein*, por así decirlo, para que el *Dasein* revele su ser, que no es el de un ente, sino el propio ser.¹⁷³

¹⁷² LEYTE, A.: *Heidegger*. Alianza, Madrid, 2005. pp. 70-71.

¹⁷³ *Ibid.* pp. 130-131.

En los escritos de los años treinta titulados *De la Esencia del Fundamento* y *De la Esencia de la Verdad* tiene lugar una transformación del proyecto de pensar el *sentido del ser* y se descubre que “el *sentido del ser* es la *verdad del ser*, aquel ámbito o espacio de juego donde ocurre propiamente esa interna diferencia entre el ser y la *nada* y, por eso puede surgir esa diferencia entre el ser y los entes, las cosas.”¹⁷⁴ Esta nueva comprensión de la *verdad del ser* permite interpretar el proceso de ocultamiento y desocultamiento o diferencia como interno movimiento del hacer aparecer. En esta misma década de los años treinta Heidegger escribe el texto publicado póstumamente y titulado *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*. Leyte se apoya en ellos para defender su propuesta interpretativa del proyecto *Ser y Tiempo* y su continuación coherente dentro del pensar de Heidegger a lo largo del que suele ser denominado el segundo periodo o Heidegger *tardío*.

La lectura realizada por Leyte acerca de este texto póstumo se centra en la necesidad de entender correctamente la expresión *otro comienzo* y la apreciación de las transformaciones del *Dasein* como muestra de la precariedad de los nombres y de la imposibilidad misma de nombrar lo innombrable. Respecto del primer y *otro comienzo* expuestos en estos escritos, Leyte defiende que la *Ontología Fundamental* de *Ser y Tiempo* debe ser comprendida como algo provisional y que debe autosuperarse ya que es ella misma la que debe encargarse de realizar el tránsito del primer comienzo, caracterizado por la pregunta acerca del ser del ente, al *otro comienzo*, el cual se realiza con la pregunta por la *verdad del ser*, lo que evita toda posible malinterpretación del *otro comienzo* como un nuevo comienzo.¹⁷⁵

Para mostrar la continuación del proyecto *Ser y Tiempo* en los *Aportes a la Filosofía: Acerca del Evento*, Leyte se apoya en la transformación originaria del *Dasein*, por la cual ahora recibe el nombre de *Ereignis*. A este respecto se refiere Leyte del siguiente modo:

Repárese en que dicha transformación del *Dasein* es resultado del propio planteamiento de la obra *Ser y Tiempo* y no de una rectificación hecha después, desde la altura de una nueva posición. ¿Y cuál es esa nueva transformación? En cierto sentido, ya fue anunciada; del análisis del *Dasein* se revela que éste, más que el ente que parecía ser, se revela como el cruce en el que en general puede darse el aparecer y por eso mismo las cosas. Dicho en otros términos: que del análisis del *Dasein* lo que realmente

¹⁷⁴ Ibid. p. 182.

¹⁷⁵ Cfr. Ibid. p. 189.

resultó fue el descubrimiento hermenéutico de que más que un ente el *Dasein* era exclusivamente el *Da*, el lugar.¹⁷⁶

Este alumbramiento del *Da* como *topos* originario del ser es clarificado por Leyte en atención al hecho de que:

Da es intraducible y por eso significa *Lichtung* y *Ereignis*. Pero *Da* viene de *Dasein*, cuando *Dasein* ha revelado su fracaso interno como ente, aunque fuera –o precisamente porque era– “ente humano”. Y si lo humano quiere ser humano, que entre otras cosas es algo que se encuentra implícito en los *Beiträge*, entonces lo humano no puede ser ya un ente por privilegiado que sea, sino de cierta manera, de cierta relación, aunque no bajo la manera de la identidad, también del ser. Porque el *Dasein* no era el ser, pero el sentido del *Dasein* –la temporalidad- no era distinto del sentido de ser en general –el tiempo-, fue por lo que *Dasein* se acabó entendiendo como *Da-sein*, o sea, simplemente como *Da*, que tampoco es una palabreja distante de la temporalidad, es decir, de los éxtasis de la temporalidad, que guardan una correspondencia con el “ex” de la ex–istencia.¹⁷⁷

Leyte continúa la defensa de su propuesta interpretativa del pensar de Heidegger desde el proyecto *Ser y Tiempo* en la lectura de la *Carta sobre el Humanismo*, publicada en 1947 y encuadrada dentro del denominado Heidegger *tardío*. Ahora la reflexión gira en torno al pensar como momento en que el ser llega al lenguaje, por lo que el lenguaje es pensado como acontecimiento que simultáneamente oculta y desoculta, recibiendo así la denominación de *verdad del ser*. Así se reitera la idea de negación del *Dasein* como ente y su desplazamiento hacia el *Da* o claro en tanto que este estar situado del hombre en el claro se denomina *existencia* del hombre.

De nuevo se repite aquí la fórmula de *Ser y Tiempo*: <<La esencia del *Dasein* reside en su existencia>>, que es tanto como decir que el *Dasein* no tiene esencia. La *Carta* repite el argumento fundamental de *Ser y Tiempo*, pero ahora visto desde su resultado que se revisa así: si de la única substancia de la que cabe hablar respecto del hombre es del *Dasein* y si este es determinable sólo como existencia, y si ésta, a su vez, sólo se muestra como la luz y el claro, <<ex–istencia>> no deja de ser otro nombre para el ser, pero al paradójico modo de <<estar fuera>> dentro de la verdad del ser.¹⁷⁸

Tras el estudio de la *Carta sobre el Humanismo* Leyte busca la coherencia del pensar de Heidegger en los escritos publicados bajo el nombre *Holzwege*, que están en continuidad con el primer intento de pensar el *sentido del ser*, ya que tanto las

¹⁷⁶ Ibid. pp. 194-195.

¹⁷⁷ LEYTE, A.: “Da-sein y Ereignis. La intraducibilidad del significado <<ser>>” en *Endoxa: Series filosóficas. Nº20*. UNED, Madrid, 2005. pp. 754-755.

¹⁷⁸ LEYTE, A.: *Heidegger*. Op. cit., pp. 240-241.

reflexiones acerca del arte como de la historia están guiadas desde el punto de vista de la búsqueda del *sentido del ser*. Esto da como resultado una comprensión del arte y del tiempo como acontecer, consecuencia de la búsqueda de la fuente y origen del *sentido del ser*, que se mantiene aún en esa búsqueda iniciada en el proyecto *Ser y Tiempo*, lo que explica que ésta sea necesariamente una obra inacabada para ser entendida en su dimensión esencial de proyecto o primer *Holzweg*.

1.2.7. *Década del 2010*

La actualidad de la propuesta interpretativa de Teresa Oñate cierra este mapa doxográfico, no dándolo por zanjado, sino tendiendo una invitación al compromiso con la tarea del pensar propuesta por Heidegger, consistente en la torsión de la relación de ser y *Dasein* en vías de su verdad, desde la inhabitabilidad actual y a través de la propuesta de una *ontología estética*.

1.2.7.1 *Teresa Oñate y Zubía*

En su *Estudio preliminar, Heidegger, Hó skoteinós (El oscuro). La Ontología Estética del espacio-tiempo tras la Kehre*, Teresa Oñate propone una comprensión interna de la *Kehre* desde la perspectiva interpretativa del retorno en el límite destinal del ser y de la tarea del pensar propuesta por un Heidegger continuador de Nietzsche, quien aboga por un pensar alternativo u *otro inicio* del ser a través de la *ontología estética* como vía posibilitante de un espacio-tiempo o *ahí* del ser. Para comprender una propuesta de esta profundidad y radicalidad se hace necesaria la cuestión acerca de dónde se encuentra ese límite del despliegue ocultador, histórico e inherente al ser desde el cual el ser *retorna* en el acontecer de la *Kehre*. Este lugar o mejor dicho este no-lugar es precisamente el *ahí*, el *ahí* del no-tiempo y del no-espacio de lo *inmundo* en que ha sido arrojado el ser humano en el ahora de la consumación metafísica del *olvido del ser*, materializado en un nihilismo óptico donde ya no queda nada del ser y su relación con el pensar. Tal situación de arrojamiento en el *Ge-Stell* como forma del cumplimiento del abandono del ser y su no-lugar es sincrónicamente el *ahí* donde se da ese *Ereignis* o acontecer del ser que se ha vuelto en el límite de su olvido. En este instante del no-lugar y no-tiempo es donde acontece la *Kehre* del ser hacia los humanos como ese tornarse esencial del ser desde su velamiento originario, en el *olvido del ser*, hacia su desvelamiento esencial en la *verdad del ser*. El límite racional e infranqueable del *olvido del ser* cumplido en la reificación óptica y la cosificación de la existencia

humana propicia la *Kehre* del ser es experimentado en su esencia como necesaria modalidad del envío destinal del ser acontecido en el *Ge-Stell*. En consecuencia esta ausencia u *olvido del ser* es experimentada como la inhabitabilidad y la imposibilidad de futuro, donde la dimensión negativa y originaria del ser se ha esenciado como *voluntad de voluntad* en el *Übermensch* nietzscheano. Este supone al mismo tiempo la compleción y vaciamiento de la identitaria autorreferencia del cumplimiento metafísico de la historia del olvido que anuncia, en la figura del Zaratustra, la muerte de Dios y el eterno-retorno de lo igual, lo cual da lugar al acontecer del límite-final de la metafísica y el comienzo del retorno (*Zukehr*) como darse la vuelta del ser desde su olvido y desaparición, en la asimilación reificante del ente, al darse-acontecer o *Ereignis* de la *verdad del ser*, la cual se destina a los humanos y tras lo cual cabe preguntarse: ¿qué ha acontecido en esta coincidencia de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche y en el olvido del ocultamiento del ser advertido por Heidegger?¹⁷⁹

La respuesta a estas preguntas es ofrecida por Teresa Oñate a continuación de una manera extensa, profunda y clarificadora:

Ahora tras la muerte del Dios que había sido entendido como Fundamento Absoluto, o el Dios de la teodicea de la salvación y la secularización del mal, el dolor, el sinsentido y la diferencia, como motores de la Historia, el trans-hombre de buen temperamento, el que ha aprendido a perdonar, a comprender y a no ser vengativo (ni dialéctico) contra el tiempo y su fue, sí puede bendecir, sí puede recibir la destinación transhistórica de la verdad del ser que se da la vuelta hacia nosotros, enviándonos-destinándonos, imponiéndonos, el acontecer de su *alétheia*. Es decir, enviando la *Kehre* de un tornarse hacia nosotros que acontece como des-ocultamiento del ocultamiento, poniendo de manifiesto que el ser mismo en lo que tiene de más propio es misterio, ocultamiento, diferencias, reserva, difracción y retención de lo que se oculta, a favor del don de la pluralidad de lo ente. De tal manera (sigamos en la última vuelta de esta espiral que se remonta hacia lo abierto curvándose sobre el abismo de la falta de fundamento) que la destinación de la *Kehre* del ser es la misma que la del Eterno darse la vuelta de lo Igual o el Eterno Retorno que enseña Zaratustra. ¿En qué medida? En la medida en que supone una radical absolución de la historia acontecida hasta aquí y con la misma radicalidad que absuelve y perdona introduce el límite o la prohibición radical de repetirla (de repetir o proseguir por ese no camino) que sería absolutamente ilegítimo continuar a partir de ahora. Pero y todo eso ¿por qué? Porque si el ser mismo, en lo que tiene de más propio de sí mismo, es destino y ocultamiento, ya que lo más propio de su sí mismo es ocultamiento y misterio, que se nos destina como tal, reteniéndose, divergiendo y dándose la vuelta hacia sí mismo a favor del

¹⁷⁹ Cfr. OÑATE, T.: "Estudio preliminar. Heidegger, *hó Skoteinós (El obscuro)* La ontología estética del espacio-tiempo tras la *Kehre*" en OÑATE, T., CUBO, O., NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*. Op. cit. pp. 55-62.

don cada vez que se esencia la verdad, entonces... entonces no ha sido el hombre el culpable de confundir el ser con el ente, ni de haber olvidado el olvido, ni de haber olvidado la diferencia, ya desde el alba de Occidente.¹⁸⁰

Aunque el ser humano no es responsable de este destinar ocultador y esencial del ser y su repliegue en el ocultante despliegue de sí, sí es partícipe de la recepción del ser en la reificación que ha llevado a cabo el pensar u olvidar occidental del ser y por ello también partícipe en la atención a la escucha de esa ausencia de la presencia del ser que en su destinar se vuelve ahora para ser recibido o atendido. Es en este volverse del ser hacia sí y su verdad, desde su olvido o pérdida de sí, donde se abre la vía de albergue y recepción del ser por parte del pensar y en consecuencia donde tienen lugar la apertura del espacio-tiempo para la *verdad del ser* en la comprensión de la dimensión negativa y originaria de éste inherente a su verdad y el acontecer de dicha verdad originaria en el acontecer histórico-destinal del ser en su historia. Sin embargo dicha recepción o albergue del ser todavía no está ganado y es ahí donde están en juego las dos posibilidades: Una es la de seguir en la no-verdad del ser y permanecer enrocado en un porfiar consistente en la dominación y la superación metafísicas del ser, propias de una racionalidad reificante y continuadora del cumplimiento del olvido y pérdida del ser. La segunda posibilidad es el intento de abrir esa vía de escucha, albergue y recepción pensante del ser en su verdad gracias a un pensar alternativo y no metafísico del ser, el cual puede ser llevado a cabo a través de una vía señalada como es la *ontología estética*.¹⁸¹

Este retorno del ser desde su más extremo límite hacia el *ahí* de quien está en la disposición de su escucha trae consigo la necesidad del *salto* a un nuevo horizonte y la tarea del repensar por el siguiente movito:

La *Kehre* nos arroja en otra temporalidad y espacialidad (que siempre han estado aquí) haciéndonos saltar a la noética del *Ge-viert* como horizonte. Es la historia del tiempo lineal la que se ha curvado, abriéndose a la ontología del lenguaje del ser-límite indivisible, como modo de ser de la unidad-acción (pero no movimiento) que se da en el lenguaje de la *phásis* (declarativo y simple: apelativo) como acontecer intensivo (*Ereignis*) en el espacio-tiempo sincrónico; mientras se vela, por el otro lado del límite, dando desde sí mismo al misterio que se oculta, se retiene y se reserva en el darse de la *alétheia* de lo mismo y lo otro del ser, que ahora se nos manifiesta como diferencia.¹⁸²

¹⁸⁰ Ibid. pp. 63-64.

¹⁸¹ Cfr. Ibid. pp. 56-61.

¹⁸² Ibid. pp. 64-65.

En el cumplimiento de la *Kehre* y su consecuente *salto* y disposición en el nuevo horizonte de comprensión del *Ge-viert*, Oñate propone una lectura del *primer* Heidegger desde el *segundo* y alienta a un compromiso con la tarea de un pensar filosófico postmetafísico y posthistórico. La propuesta de dicha lectura e interpretación de los textos del *primer* Heidegger, a colación de lo acontecido y propuesto en el *segundo* Heidegger, llevan a comprender su interrupción tal y como enseña Teresa Oñate:

Qué lúcidamente se interrumpió Heidegger en el límite del lenguaje de la subjetividad que le impedía proseguir y le impelía a retener (reservar, diferir) la dimensión de *Tiempo y Ser* que no pudo alcanzar entonces en *Ser y Tiempo* (en 1927); pues *Tiempo y Ser* (1962) sólo se otorga y posibilita tras la *Kehre*. Todo lo cual, lejos de ser sólo palabras, son palabras con historia vivida en carne propia, para la enseñanza que siempre debemos obtener de la historia como maestra. Así lo señala Gianni Vattimo, cuando vuelve a enseñarnos que si el límite de la muerte en *Ser y Tiempo* permite que la posibilidad de la posibilidad esté siempre abierta, liberando la existencia del *Da-sein* del hombre; por su parte el límite de la diferencia del ser visto desde la *Kehre* que se torna desde *Ser y Tiempo* a *Tiempo y Ser* vuelve a insistir en lo mismo: en cómo es el límite del olvido y de la muerte del ser, en términos históricos, el que vuelve a posibilitar, en este caso, la liberación de la historicidad del *Ereignis* (acontecer des-apropiador). Del cual son dones-destinaciones el ser, el tiempo y su mutua co-pertenencia, cada vez, tanto como la retención o diferición de lo que no se da y se oculta o rehúsa en el *Ereignis* mismo, a favor tanto del don de lo dado como de la inagotabilidad del devenir.¹⁸³

Respecto a la tarea del pensar posthistórico y postmetafísico, posibilitada únicamente en el cumplimiento de la *Kehre*, la propuesta no se limita a una crítica de lo acontecido sino que supone una construcción del pensar alternativo del ser, del camino de *retorno*, de la finitud del ser y su límite, cuya esencia poética y creativa se origina a partir del lenguaje del ser y su orientación:

[...] al *ser que se da en el lenguaje del lógos* (onto-logía), asumiendo el límite limitante indivisible como *arché* o ley ontológica del ser pensar mismo. La vía que se abre asumiendo y re-conociendo así, como la apelación que nos circunscribe, al tiempo-espacio del recordar-posibilitante que está guardado (velado) por el misterio del devenir del ser-tiempo mismo y de su propia muerte. Una vía del pensar del ser, experimentado como su desoladora y reveladora ausencia, recubierta por la totalidad del ente, que no puede darse sin la afirmación de lo divino y del límite; sin el nihilismo del ente que se abre a la afirmación del espacio-tiempo del ser, y de la Hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo.¹⁸⁴

¹⁸³ Ibid. pp. 69-70.

¹⁸⁴ Ibidem. En referencia a esta propuesta filosófica de un pensamiento alternativo del ser desplegado en la ontología estética, como apertura de ese espacio-tiempo que posibilita el acontecer de la *verdad del ser* en la obra de Arte, hay que indicar la relevancia de la propuesta hermenéutica de Teresa Oñate acerca del segundo

Heidegger en *Estudio preliminar. Heidegger, hó Skoteinós (El oscuro)* La ontología estética del espacio-tiempo tras la Kehre, en OÑATE, T., CUBO, O., NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*. Op. cit.

1.3. Diálogo con las recepciones de la *Kehre* del pensamiento de Martin Heidegger

La apertura del diálogo va a tener lugar con la temprana lectura de Heidegger llevada a cabo por Löwith, quien abre la primera vía interpretativa de la *Kehre* desde la perspectiva de una superación de la filosofía del sujeto trascendental, la cual gira principalmente en torno a *Ser y Tiempo*. A su vez y dentro de esta línea interpretativa Löwith se posiciona en concreto concibiendo la *Kehre* como un abandono arbitrario e infundamentado de la filosofía trascendental del sujeto tras *Ser y Tiempo*.

Para Löwith la *Kehre* de Heidegger no es otra cosa que una *Umkehr* o *inversión* del pensamiento del Heidegger *tardío* sobre lo pensado por el Heidegger de *Ser y Tiempo*, cuya propuesta del *repensar* o *An-denken* no es más que una infundamentada reinterpretación y un cambio irreconciliable del sentido de los existenciales con el original, consecuencia de esa permuta del fundamento *Dasein* por el fundamento ser.

La principal aportación de esta recepción tan temprana es mostrar la continuidad de Heidegger en su tarea de pensar el ser y el cambio o transformación que tiene lugar en su acceso y acercamiento al ser a lo largo del tiempo en el perseverar de su tarea.

Las dos principales objeciones que se pueden poner a esta recepción son:

a) Una falta de comprensión del pensamiento y proyecto heideggeriano desde dentro del propio Heidegger, es decir, desde sus presupuestos, que permita a Löwith comprender bien la *Kehre* y criticarla de un modo fundado. Por este motivo Löwith se limita a afirmar el cambio del fundamento interpretativo *Dasein* por el fundamento ser en la filosofía y el pensar de Heidegger acusándolo así de una permuta lógica propia de un pensamiento que responde a una inversión dialéctica en que está contenida la *diferencia ontológica*.

b) La segunda objeción va dirigida a la incongruencia de Löwith, quien en una anotación a pie de página de la segunda edición de su libro *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* intenta defenderse de las críticas que ha recibido, o malinterpretaciones como él sostiene, desdiciéndose y afirmando la coherencia y plausibilidad de la *Kehre* del pensamiento de Heidegger. Al mismo tiempo Löwith intenta salvar su posición resituándose frente a Heidegger y la crítica realizada a la *Kehre* matizando que su posicionamiento simplemente iba dirigido contra el intento de malinterpretación de la propia autointerpretación de Heidegger, cuyos silencios y escasas referencias, en especial a los conceptos esenciales, a que ha hecho referencia Löwith, podrían dar lugar a creer que la *vuelta* habría sido realizada antes de la *vuelta*, sólo que Heidegger no lo habría expresado con claridad. Esto en última instancia tendría

unas consecuencias que irían más allá del cambio de sentido de los existenciales o de la propia concepción del tiempo ya que afectaría al problema de fondo que se está tratando, es decir, al paso de la *pregunta por el sentido del ser* a la *pregunta por la verdad del ser*.¹⁸⁵

Esta elucidación del cambio de problema o de la pregunta de fondo, tras la cual se han dado esas permutas del fundamento *Dasein* por el fundamento ser y de la concepción horizontal del tiempo por la destinal u originaria, es el punto fundamental que ha de ser resuelto y que deja abierta la cuestión de si la *pregunta por el sentido del ser* es la misma que la *pregunta por la verdad del ser* o bien por el contrario son un preguntar diferente e irreconciliable en el pensar de Martin Heidegger.

Otro aspecto a tener en cuenta es que Löwith no sitúa la *Kehre* en una fecha o texto determinado, solo se limita a sugerir que para él la inconclusión de *Ser y Tiempo* es el límite en que empieza a cambiar el tono y el trasfondo del pensar de Heidegger. Hay que tener en cuenta que la aparición tan temprana de la crítica de Löwith limita el acceso y estudio a las obras de Heidegger. De hecho los textos principales en que basa Löwith su exposición comparativa de la *Kehre* del pensar de Heidegger se limitan a *Ser y Tiempo*, *¿Qué es metafísica?*, *Kant y el problema de la metafísica*, las conferencias y textos reunidos bajo el título *Caminos de bosque* y la *Carta sobre el Humanismo*. Esta selección de textos debido a la premura del trabajo de Löwith no cuenta con textos como *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* o *Tiempo y Ser*, obras fundamenteles para comprender en profundidad la propuesta hermenéutico-ontológico de Heidegger y la propia visión que tenía éste de su pensamiento y de la *Kehre*.

En referencia al contenido de los textos referidos por Löwith, se echa en falta una profundización y un trato específico de ese proyecto inicial de acceso al ser propuesto en la *Ontología Fundamental* y llevado a cabo en el despliegue de la *pregunta por el sentido del ser*, y más en concreto en el desarrollo de dicho preguntar y las limitaciones internas a que ha podido llevar y desde las cuales poder explicar los consecuentes intentos de Heidegger de continuarla, comprenderla o reinterpretarla.

Finalmente y pese a la no publicación en ese momento de textos como los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, cabe indicar la carencia de referencia, reflexión o exposición alguna acerca de la *Kehre* y la ausencia de las autorreferencias del propio Heidegger acerca de su camino de pensamiento y de la *torna* de éste, lo cual limita la

¹⁸⁵ Cfr. LÖWITH, K.: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Op. cit. p. 170.

perspectiva desde la cual Löwith aborda el pensamiento del filósofo suabo. Esto a su vez imposibilita cualquier comprensión de la *Kehre* interpretada desde el despliegue de la relación de ser y *Dasein*, amén del sentido último de la propuesta hermenéutica de Heidegger.

En esta línea interpretativa, aunque poniendo el énfasis en la imposibilidad de la conciliación de la noción kantiana del *tiempo vulgar* como dinámica sucesión de horas y la concepción extática y originaria del tiempo heideggeriano, se sitúa Karl-Otto Apel. Éste concibe la *Kehre* como ese injustificado intento de Heidegger por ir más allá de la filosofía de Kant al establecer en las condiciones de comprensión del *sentido del ser* la diferencia entre el *tiempo vulgar* y el *originario*, lo que habría dado lugar al abandono de ese análisis inicial de las condiciones de la comprensión y del *sentido del ser* en pos de un acontecer destinal del ser.

La principal crítica a Apel y su peculiar interpretación de la *Kehre* heideggeriana radica en la denuncia de que aquel no deja a Heidegger ir más allá de Kant. Esto se aprecia en el hecho de que Apel desde su perspectiva kantiana crítica a Heidegger por su abandono de lo fenoménico en pos de lo hermenéutico, es decir, en la búsqueda de ese horizonte de comprensión del ser en el *tiempo originario*, donde pueda tener lugar la relación de ser y *Dasein*, frente a esa concepción kantiana de la forma del tiempo como sucesión de horas o *intratemporalidad qua* horizonte de los objetos. Si bien el proyecto y la perspectiva fenomenológico-hermenéutica desde la que Heidegger concibe la relación con el ser y su comprensión no es la misma que la perspectiva fenomenológico-trascendental de Kant, ello no debe invalidar la posibilidad de que la propuesta de Heidegger pueda ir más allá, ante los límites que encuentra en Kant y adquirir un nuevo sentido más profundo y originario pese a no estar fundamentada en la filosofía del sujeto trascendental kantiana sino, precisamente, por cuanto la revelación de su sentido originario permite repensar ahora esa perspectiva primera y comprenderla en sus límites inherentes.

La limitación de las referencias de Apel a *Ser y Tiempo* y *Kant y el Problema de la Metafísica*, textos en que basa su exposición y crítica a la noción heideggeriana del *tiempo originario* para posteriormente afirmar la infundamentada *Kehre* del pensamiento de Heidegger, delata una reflexión muy sesgada del proyecto heideggeriano de pensar el ser y deja al descubierto una falta de profundización en la comprensión del *tiempo originario* y su originariedad en la *tetradimensionalidad* del sincrónico destinar del ser como envío en su historia, lo cual impele a una relectura del

proyecto heideggeriano del *sentido del ser* y de las limitaciones que encuentra éste en *Ser y Tiempo*, sobre la base del horizonte temporal de la existencia del *Dasein*, desde la profundización originaria del tiempo expuesta en *Tiempo y Ser*.

Esta crítica a la filosofía de Heidegger y la *Kehre* de su pensamiento como inconsecuente e infundamentado es sostenida también por Habermas, a cuyos ojos la *Kehre* es un injustificado ir más allá del proyecto inicial de Heidegger expuesto en *Ser y Tiempo*. Según Habermas el propio Heidegger va a caer contradictoriamente en todo aquello de lo que pretendía huir o desligarse con su proyecto de una *Ontología Fundamental* y su propuesta de un preguntar por el *sentido del ser* llevado a cabo desde el *Dasein*. Todo intento de superación del sujeto trascendental con la concepción del *Dasein* y la negación de toda fundamentación *onto-teológica* de la existencia de éste, intentada en *Ser y Tiempo*, se viene a bajo precisamente con la inconclusión de la obra y el callejón sin salida a que ha llegado Heidegger al concebir la posibilidad de toda comprensión de *sentido del ser* en base al hacer inteligible el *mundo*, por parte del *Dasein*, en su proyectarse, lo que lo convierte en sujeto trascendental o fundamento del ser. Este resultado contradictorio de la *Ontología Fundamental* está acompañado por la imposibilidad del *Dasein* de autofundamentar su existencia, lo que impele a Heidegger al abandono de esta perspectiva inicial en el *giro* a una concepción de la historia del ser. En esta nueva perspectiva el *Dasein*, lejos de ser fundamento del ser, ha pasado a ser fundamentado o dispuesto por el ser en ese horizonte fluidificado del acontecer destinal del ser en su historia.

Una de las aportaciones de esta recepción de la *Kehre* es esclarecer el sentido inicial del proyecto de la *Ontología Fundamental* de Heidegger como ese intento de librarse de toda filosofía del sujeto trascendental en la cual contradictoriamente se ve envuelto, según la lectura de Habermas, lo que se evidenciaría en la inconclusión de *Ser y Tiempo* como imposibilidad de abandono del subjetivismo. No obstante la crítica que ha de realizarse a esta interpretación radica en el salto que da Habermas en su lectura desde los contradictorios resultados de la *Ontología Fundamental* de Heidegger hasta la confirmación de la *torsión* y el abandono de esta perspectiva efectuado en el curso de 1935 y titulado *Introducción a la Metafísica*. La crítica que se puede hacer a Habermas a éste respecto, es decir, tras la confirmación del curso *Introducción a la Metafísica* como evidente cumplimiento de la *Kehre* del pensar de Heidegger y del cambio de perspectiva interpretativa, es el silencio que mantiene acerca de la propuesta heideggeriana de la diferencia entre el preguntar conductor o metafísico de la filosofía y

el *preguntar fundamental* llevado a cabo en el despliegue del *preguntar por el sentido del ser*. La reflexión en torno a un hilo conductor acorde al proyecto inicial de Heidegger y a la posible *torsión* o comprensión de éste en la continuación de su pensar frente a sus posibles contradicciones y límites, afirmados anteriormente, se hace necesaria y exigible, más cuando el texto en que se establece la efectución del abandono del proyecto inicial y su *preguntar* los muestra ahora originariamente bajo una nueva perspectiva incluyente.

Dentro de esta línea de interpretación se encuentra también el filósofo italiano Franco Volpi, quien tomando como giro gravitatorio para la interpretación del pensamiento de Heidegger el proyecto de la *Ontología Fundamental de Ser y Tiempo* afirma encontrar una incoación de la *Kehre* en la inconclusión misma de la obra y en el sobrepasamiento de la analítica existencial del *Dasein*, por parte de Heidegger, como consecuencia de la finitud o limitación del *Dasein* en la proyección de sí. Este sobrepasamiento es lo que habría dado lugar a esa concepción injustificada de la *Kehre* como el paso de la *Ontología Fundamental* a la historia del ser o concepción histórico-eventual de éste. La principal aportación y diferencia con el resto de interpretaciones de este lineamiento presentadas hasta el momento reside precisamente en que la prolongación en el tiempo del trabajo de Volpi acerca del pensar de Heidegger le ha permitido finalmente tener acceso a textos relevantes e inéditos, en el momento de su posicionamiento inicial, tal y como son los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*. Este hecho le ha permitido ampliar y profundizar en la filosofía de Heidegger manteniendo su perspectiva y posicionamiento inicial, los cuales han quedado ampliados y reforzados con el tiempo y los trabajos posteriores. Otra aportación relevante de esta recepción es la referencia al curso de 1935 titulado *Introducción a la Metafísica*, donde, al igual que Habermas, Volpi afirma evidenciar el cumplimiento del sobrepasamiento de la perspectiva inicial en pos de una nueva perspectiva histórico-eventual del pensar de Heidegger tras la *Kehre*, la cual es localizada previamente en la conferencia de comienzos de esa misma década y titulada *De la Esencia de la Verdad*.

Poco más de dos décadas distan entre el relevante escrito de Volpi sobre Heidegger titulado *Heidegger y Aristóteles* y el último posicionamiento acerca del pensamiento del filósofo suabo recogido en *¿Aportes a la Filosofía? El diario de un naufragio* y, sin embargo, la posición inicial de Volpi respecto de la *Kehre* heideggeriana no solo se mantiene intacta sino que vendría a completarse y reforzarse con la denuncia del *naufragio* de ese *curso pensante* publicado póstumamente y concebido como el gran

intento de Heidegger por llevar a cabo el *pensar del ser* desde una perspectiva histórico-eventual. Resulta extraño que un pensador que ha mostrado en sus escritos un conocimiento tan profundo y acertado de la obra, autointerpretación, pensamiento y biografía del filósofo alemán limite la *Kehre* al pensamiento de éste y no tome en cuenta la propuesta del pensar la *verdad del ser* que permita la tematización y reflexión de la *Kehre* del ser y la posibilidad de reinterpretación del propio proyecto de pensamiento desde esta nueva perspectiva.

Retomando nuevamente el curso titulado *Introducción a la Metafísica*, culmen de ese paso desde la perspectiva de la *Ontología Fundamental* a la histórico-eventual, hay que advertir la ausencia de referencia alguna a la proposición de Heidegger acerca del preguntar por el *sentido del ser* y del preguntar por la *verdad del ser* como un *preguntar fundamental* y alternativo al *preguntar metafísico* y *conductor* de la filosofía. Esta propuesta fundamental debería haber sido tratada por el filósofo italiano , quien denuncia el sobrepasamiento de Heidegger en el despliegue de ese preguntar por el *sentido del ser* en la analítica de la *Ontología Fundamental*. Consecuentemente esto habría dado lugar a un infundamentado pensar histórico-eventual, a un cambio en la concepción del *Dasein* y de su relación con el ser, y al cambio de actitud de Heidegger con respecto de la metafísica. Nuevamente queda al descubierto la necesidad de un hilo o perspectiva interpretativa que permita comprender la propuesta de Heidegger y su devenir a través del pensar de su filosofía y la posibilidad de ser repensada originariamente en el ejercicio de sí. Antes de finalizar el diálogo con la lectura de Heidegger realizada por Volpi hay que indicar que dentro de este posicionamiento ante el pensar y la *Kehre* de Heidegger, el filósofo italiano es quien muestra el abanico más amplio de textos leídos e interpretados en torno a los cuales articula su posicionamiento respecto de Heidegger. De hecho el rastreo que realiza del pensamiento y *Kehre* heideggerianos se basa inicialmente en *Ser y Tiempo*, siguiendo los hilos inconclusos de ese proyecto a través de otros textos, como *¿Qué es Metafísica?* y *De la Esencia del Fundamento*, hasta el punto de inflexión localizado en *De la Esencia de la Verdad*. Este texto abriría ese denominado *segundo* Heidegger, cuyo pensar habría sido seguido por Volpi a través de textos como *Introducción a la Metafísica*, la *Carta sobre el Humanismo*, *La Cosa del Pensar*, los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento y Tiempo y Ser*. Este itinerario trazado por Volpi muestra un conocimiento de la obra y del pensar de Heidegger muy acertado y equitativo en donde se pueden seguir los impulsos principales del pensar del filósofo suabo.

Bajo la pretensión de *desmitologización* del pensamiento del Heidegger *tardío* se presenta John D. Caputo, quien se adhiere a ese conjunto de intérpretes de Heidegger que no conciben la posibilidad de un ir más allá de la filosofía del sujeto. En este caso Caputo critica la *Kehre* como infundamentada interpretación y arbitraria reapropiación, por parte de Heidegger, de la experiencia griega y originaria del ser, la cual habría dado lugar a una infundamentada *mitologización* del ser y una incongruente comprensión destinal del tiempo capaz de priorizar una época histórica determinada.

La principal aportación de este intento de *desmitologización*, más que de comprensión y de recepción del pensamiento del filósofo suabo, es reivindicar importancia de la noción originaria de verdad como *alétheia* y la correcta comprensión de ésta en su originariedad para abrir el paso a la comprensión destinal y de la historia del ser, sus épocas o velaciones y la participación del *Dasein* en esa *hermenéutica ontológica*.

En relación a la importancia de una correcta comprensión de la verdad como *alétheia* reivindicada por Caputo es donde radica la principal crítica de éste a Heidegger y donde tiene comienzo su *desmitologización*. Si bien Caputo acusa de incoherente la comprensión heideggeriana de la verdad originaria como *a-letheia*, propia de esa concepción esencialista del ser que habría dado lugar en tanto que apertura originaria, y ante-historicista, según Caputo, a la apertura sobre la que habría sido posible la *alétheia* griega como privilegiación histórica de una época determinada, lo que hay que criticar a este autor es una falta de profundidad en la comprensión de la propuesta hermenéutica heideggeriana. Ésta hubiese permitido a Caputo una comprensión profunda de la velación o *lethe* originaria y su co-pertenencia con la desvelación o *a-letheia* inherentes a la esencia de la verdad misma o *alétheia*, la cual solo es posible en el instante mismo de la apertura de la historia en el pensar y preguntar por el ser o apertura de espacio y tiempo, límite único, en que *hermenéutico-ontológicamente* es posible el velamiento y desvelamiento del ente y el ser. Esto viene expresado precisamente por Heidegger al hilo de la reflexión originaria por la esencia de la verdad y la culminación de ésta en la expresión que revela que *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia* (del ser). A esta falta de comprensión en la concepción originaria de la verdad llevada a cabo por Caputo hay que sumar el hecho de que la *desmitologización* del pensar de Heidegger revela un posicionamiento que busca y rastrea toda posible contradicción del pensamiento de Heidegger que no se siga de sus propios principios o presupuestos, lo cual le ha llevado a Caputo a criticar y concebir la *torna* del pensar como injustificada.

Sin embargo lo que hay que criticar a su vez a Caputo es la falta de una explicación y desarrollo del modo en que Heidegger se mantiene constante en su preguntar por el ser y el modo en que este preguntar se transforma ante los límites con que se encuentra, lo que desvela acerca de los límites mismos y el modo en que el preguntar se reformula originariamente para continuar con la profundización en el preguntar por el ser.

La relación entre ser y *Dasein* es otra de las ausencias en el trato que realiza Caputo del pensamiento y la filosofía de Heidegger, la cual debería verse seriamente afectada en su sentido y comprensión por el paso desde una perspectiva fáctico-hermenéutica del *Dasein* a una *mistificación* esencialista del ser. A su vez el tratamiento del despliegue de la relación de ser y *Dasein* debería mostrar un despliegue paralelo de la limitada profundización en la *verdad ontológica*, concebida como *alétheia*, y en la comprensión horizontal y existencial del tiempo, propios de *Ser y Tiempo*, frente a la posterior profundización en la *alétheia*, como *verdad del ser*, el tiempo originario y su tetradimensionalidad destinal, desde donde es comprensible la posibilidad de una historia del ser en que éste se esencie históricamente en su verdad y en su no-verdad. La priorización del pensamiento griego temprano y sobre todo el de los pensadores presocráticos frente al posterior pensamiento de Platón y Aristóteles, considerados por el *segundo* Heidegger como el inicio de velamiento metafísico y de la dislocación de la esencia de la verdad, es una perspectiva compartida por Caputo y Volpi, para quienes la *Kehre* desata en Heidegger un cambio de predilección por estos pensadores y una *torna* de su actitud con respecto de la metafísica.

Uno de los últimos y más actuales estudiosos de Heidegger en posicionarse dentro de esta vía interpretativa es Rüdiger Safransky, quien en su biografía sobre Heidegger realiza un trabajo iluminador y pormenorizado en lo referente a la vida y obra del pensador suabo, así como a las intenciones, redacción, corrección, relectura e interpretación de los textos de Heidegger. De hecho se podría afirmar que todo esto junto con la contextualización histórica y filosófica de la época, la vida de Heidegger y de Alemania, es la gran aportación de Safransky al pensamiento heideggeriano. Pero precisamente por lo pormenorizado del trabajo de Safransky la principal crítica a su interpretación de la *Kehre* y el pensar de Heidegger radica en que, pese al estudio meticuloso de la vida y obra del autor, parece no haberse hecho cargo de la propuesta hermenéutica de éste y del sentido que adquieren los primeros escritos a la luz de lo expuesto en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* y su inherente propuesta de un *salto* y transición al *otro inicio* en confrontación con el *primero*. Motivo por el cual

tampoco se hace cargo del carácter de *curso pensante* del escrito ni de la apertura a esa otra dimensión de la *Kehre*, la del despliegue esenciante del ser en su historia y sus momentos o movimientos de *Abkehr*, *Sichkehr*, *Gegenkehr* y *Einkehr*, así como de la reiteración de la transformación y realización del proyecto del ser en el preguntar por la verdad de éste. Sin embargo esta falta de comprensión y aceptación de esa invitación a la participación del pensar del ser propio de la propuesta heideggeriana responde a la perspectiva en que está situado Safransky y desde la cual objetualiza la obra y pensamiento del autor en vez de aceptar y arriesgarse a profundizar en la propuesta arrojada. De ahí que Safransky pueda sentenciar tajantemente a Heidegger afirmando que “del *viraje* en la cabeza del filósofo surge la sospecha de un *viraje* en la historia”.¹⁸⁶

La última de las recepciones del pensamiento de Heidegger contenida dentro de esta concepción de la *Kehre* como infundamentado abandono de la filosofía del sujeto trascendental expuesta en el proyecto de la *Ontología Fundamental de Ser y Tiempo* es la de Peter Sloterdijk. Éste parece adoptar la misma perspectiva externa de Safransky desde la cual tomar como objeto de estudio y reflexión la lógica interna del pensar de Heidegger, rastreándola a través de su obra y buscando sus presupuestos y paralelismos en la respectivas estructuras de pensamiento y filosofías de Platón y San Agustín. Por ello no es de extrañar que el modo en que Sloterdijk hace referencia a la filosofía de Heidegger, como manifestación de una arquitectónica de pensamiento, y a la *Kehre*, como momento de contra-movimiento propio de un pensamiento *onto-cinético*, revele un acercamiento a la obra de Heidegger pero no a la propuesta hermenéutica de éste ni su intento de llevarla a cabo en un preguntar por el ser que ha resultado ramificado, limitado y al mismo tiempo esclarecedor.

A modo de reflexión final y antes de dar paso a la vía positiva de aquellos intérpretes de la *Kehre* como superación justificada y necesaria del subjetivismo hay que volver de modo general sobre las interpretaciones presentadas hasta el momento con el fin de valorarlas o desecharlas con vistas a la futura lectura e interpretación del pensamiento de Heidegger. El primer paso consiste en rechazar todas aquellas interpretaciones que simplemente se han acercado al pensamiento y la obra de Heidegger objetualizándolos o tematizándolos externamente, sin hacerse cargo de su propuesta hermenéutica. Este tipo de lecturas no han sido capaces de internalizar la propuesta y los presupuestos del pensamiento de Heidegger, sino que se han limitado

¹⁸⁶ SAFRANSKY, R.: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Op. cit. p. 459.

trazar desde fuera una explicación de la lógica interna del pensamiento Heidegger que permita explicar la división de su pensar y obra en torno a dos periodos de tiempo y un punto de inflexión. El hecho de que estas lecturas se limiten a concebir la *Kehre* como meramente subjetiva o existente únicamente en la mente de Heidegger, sin relación alguna con la realidad, no solo dejan de lado la tematización misma de la *Kehre* del ser y del pensar llevada a cabo por el filósofo suabo, sino que carecen de dimensión hermenéutica alguna. Por tanto interpretaciones de la *Kehre* del pensamiento de Heidegger tales como las realizadas por Löwith, Safransky y Sloterdijk quedan por sí mismas en suspenso para la presente investigación.

El resto de recepciones del pensar de Heidegger que se posicionan frente a la *Kehre* como infundamentada son lecturas realizadas desde el interior del pensar de Heidegger y acordes a los presupuestos del proyecto inicial de pensar el *sentido del ser* propuestos en el proyecto de una *Ontología Fundamental*. Esta virtud que supone realizar la lectura a fin de comprender la propuesta de un autor desde dentro y de forma sincera encuentra al mismo tiempo en estas recepciones una limitación inherente a los presupuestos o al punto de partida del propio Heidegger, la cual se manifiesta en la inconclusión misma de la obra *Ser y Tiempo* y en la acusación a la *Kehre* heideggeriana de arbitraria e infundamentada por ir más allá de los presupuestos iniciales. Ante tal posicionamiento coherente con los presupuestos iniciales de la filosofía de Heidegger cabe contraponer la propia concepción del filósofo suabo, para quien los presupuestos iniciales de su pensamiento se localizan dentro de una tradición y un preguntar determinado que son un camino para el descubrimiento de un preguntar más originario cuyo despliegue impele a repensar nuevamente lo pensado inicialmente y lo que en ello había quedado impensado, sacando así a la luz la esencia y el sentido de lo que había tenido lugar en ese primer intento. El hecho de que salgan a la luz el sentido y la verdad de lo inicialmente pensado es inherente a la propuesta hermenéutica de Heidegger, lo que evidencia la validez de este pensar alternativo frente a la mera deducción o fundamentación de su filosofía a partir de unos principios iniciales. Aunque estas recepciones no compartan esta *mirada atrás*, cabe destacar la relevancia de la lectura de Volpi frente a las de Apel y Habermas por dos motivos. El primero es que la articulación de la interpretación de Volpi es textualmente más amplia ya que no se limita al círculo de *Ser y Tiempo*, tal y como hacen los otros dos pensadores, y abarca también los principales hitos de la década del treinta, incluido los textos publicados póstumamente. El segundo consiste en el posicionamiento del filósofo italiano ante el

fracaso de Heidegger materializado en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, don la propuesta de un *salto a otro inicio* llevado a cabo al repensar lo inicial en su verdad y reapropiarlo originariamente habría naufragado. Tal conocimiento de la propuesta tardía de Heidegger y la contraposición a ésta por parte de Volpi reflejan un amplio y profundo conocimiento del pensar de Heidegger que ha de ser tenido muy presente a lo largo de la investigación, más cuanto deja abierta la duda acerca del cumplimiento o *naufregio* de ese curso pensante propuesto por Heidegger.

Siguiendo el diálogo con las recepciones del pensar y de la *Kehre* que orbitan en torno a la superación de la filosofía trascendental del sujeto característica de *Ser y Tiempo*, hay que dar paso a las recepciones positivas de este abandono justificado y necesario del subjetivismo por parte de Heidegger.

Como hemos visto, la primera de estas recepciones positivas está inaugurada por la investigación del padre Richardson, quien en el prólogo a su obra *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* reproduce la carta que, en respuesta a sus preguntas le había contestado el filósofo suabo. Si bien dicho texto y su publicación pueden actuar como argumento de autoridad a la hora de evaluar la interpretación de la *Kehre* que ofrece Richardson, no es menos cierto que por lo temprano de su redacción esta recepción acusa alguna carencia debido a que no tuvo acceso en aquellos momentos a manuscritos importantes, como por ejemplo *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, texto al cual, a diferencia de él, pudieron acceder en aquella época otros intérpretes como Otto Pöggeler.

No obstante la presentación de un trabajo sistemático y de semejante envergadura acerca del pensamiento de Heidegger aporta una recepción positiva de la *Kehre* heideggeriana que defiende el desplazamiento del foco de pensamiento desde el ser-ahí al ser como consecuencia de la reflexión de Heidegger acerca de la relación de verdad y no-verdad. Ello habría dado lugar a la división del pensamiento de Heidegger, por parte de Richardson, en el Heidegger I y II, quienes serían el mismo pero no iguales, expresión con la que Richardson quiere defender la coherencia y cohesión del pensar de Heidegger y la transformación o *reversal* sufrido por éste. Si bien el padre Richardson recurre a la exposición del trato y del cambio de perspectiva interpretativa sufrida por algunos de los existenciales y de las concepciones clave de la filosofía de Heidegger para exponer ese *reversal* al hilo de la reflexión acerca de la verdad y no-verdad, semejante recurso resultaría más profundo y enriquecedor si hubiera sido realizado en respuesta y a la luz del preguntar por el sentido y por la *verdad del ser*, ya que ello

permitiría vislumbrar los límites inherentes a sendas propuestas heideggerianas y cuestionaría la defensa de la coherencia y cohesión del pensar de Heidegger defendido por Richardson. Éstas, a su vez, dependerían de la coherencia y plausibilidad de la transformación de dicho preguntar, asunto que debería mostrarse en consecuencia como “el mismo Heidegger” pero distinto. Otra de las posibles críticas al planteamiento de Richardson es el hecho de que en su publicación inicial, al no tener acceso a los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, no haya podido posicionarse con respecto de éstos, al cumplimiento su propuesta de *curso pensante* y a la profundización en la historia del ser y de la *Kehre* de éste en sus movimientos inherentes, como son el *virar* de ese apartarse de sí (*Abkehr*) del ser y el volver a sí (*Zukehr*) del ser, que tienen lugar en el *acontecer-apropiador* de su verdad. Si bien la ausencia de referencia alguna a dicho texto capital del Heidegger II es comprensible en su momento por la imposibilidad de tener acceso a dichas fuentes en aquella época, no hay excusa para que en la cuarta reedición de su trabajo del año 2003 y con pleno acceso a los textos, Richardson se haya limitado esencialmente a afirmar en el prefacio de la edición estadounidense que lo expuesto por Heidegger en esa obra capital es acorde con su interpretación previa, ya de 1962, de la totalidad del pensamiento de Heidegger, por lo cual no ha alterado su trabajo original otorgando un espacio a lo expuesto por Heidegger en dicha obra.¹⁸⁷

Pese a tales críticas hay que agradecer la aportación de una visión positiva del pensar de Heidegger que intenta exponer y dar explicación de esa transformación o *reversal* del pensar de Heidegger que tiene en cuenta la necesidad de superar las limitaciones de los presupuestos iniciales y que está abierta al mismo tiempo a concebir la reinterpretación de lo anterior de un modo más originario y en su verdadero sentido tras la liberación de las limitaciones inherentes a la perspectiva inicial. Si bien la división que establece entre Heidegger I y II va a ser criticada por otros autores, quienes sostienen que dicha nomenclatura supone ya una ruptura e imposibilidad para la comprensión constante, coherente y global del pensar de Heidegger, hay que señalar que lo que pretende Richardson con dicha división es resaltar que Heidegger sigue siendo “uno” pero que su camino de pensamiento ha sufrido una transformación propia del *reversal*, el cual no habría sido posible sin el primer impulso del pensar el ser y su intento inicial pero tampoco habría sido constante ni coherente si hubiese cesado ante la

¹⁸⁷ Cfr. RICHARDSON, W.: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Fordham University Press, Fourth Edition, New York, 2003. pp. 30-36.

inconclusión de *Ser y Tiempo* en el intento de pensar el ser, por lo que se hace necesaria la transformación del pensar en la continuación de dicho intento. Por tanto cabe afirmar que Richardson aboga realmente por un Heidegger que camina por dos etapas necesarias, interrelacionadas y deudoras la una de la otra, constantes y coherentes, aunque distintas.

La *Kehre* o *giro* del pensar de Heidegger ha sido uno de los temas de reflexión presente y constante a lo largo del tiempo en Alberto Rosales, lo cual le ha permitido dilatadamente el acceso a aquellos textos de Heidegger, publicados póstumamente, que son relevantes para la comprensión de la *Kehre* y acerca de los cuales no tuvo conocimiento en el momento de su posicionamiento inicial con respecto de su filosofía. No obstante ello ha servido, al igual que en el caso de Volpi, para asentar y ampliar su posicionamiento inicial con respecto de la *Kehre*. La visión que tiene Rosales de la *Kehre* del pensamiento de Heidegger consiste, como sabemos, en el cambio de presupuestos ante las limitaciones y contradicciones subjetivas de la propuesta trascendental de *Ser y Tiempo* al hilo de una profundización originaria en la verdad. La lectura de Rosales es sumamente enriquecedora por el descubrimiento de esa contradicción inherente al planteamiento de *Ser y Tiempo*, según la cual Heidegger caería en ese subjetivismo del que inicialmente pretendía escapar con la concepción del *Dasein*, su relación con el ser y el modo en que ello limita la profundización originaria de la verdad. Tal y como vimos, Rosales localiza ese giro o *Kehre* del pensar, la superación del subjetivismo y la concepción relativa de la verdad en la interpretación heideggeriana de la doctrina de la verdad en Platón, donde el filósofo suabo reflexiona y ahonda en la dimensión absoluta de velación originaria de la verdad. No obstante Rosales no se limita a la interpretación de esta *Kehre* del proyecto y del pensar de Heidegger, sino que continúa con la exposición de la relación de ser y *Dasein* a la luz de la participación en la *verdad del ser* y de la apertura de la dimensión de histórico-destinal que dicha relación va adquiriendo, pasando así a una exposición de la tematización que el propio Heidegger hace de la *Kehre* del ser en su relación con el *Dasein*, manifestada bajo el término *Ereignis*. En este punto y pese a lo enriquecedor de tal exposición y la mostración del carácter dinámico de tal acontecer en su dimensión destinal, hay que resaltar el carácter de apéndice con que es tratado el *Dasein* como mero *ahí*, totalmente pasivo, al modo de oportunidad necesaria del ser para poder esenciarse de acuerdo con la necesidad de patencia por mor de su esencia. Aquí el *Dasein* no puede hacer otra cosa que comprender y esperar pasivo-comprensivamente,

valga la redundancia, la decisión histórico-destinal del ser por venir a la patencia o manifestación de su verdad. Tal concepción del *Dasein* en su relación y disposición al ser llama la atención sobre la posibilidad de caer en una interpretación que, por contraria al subjetivismo, puede acabar en una proyección de aquel en el ser dotándolo de voluntad.

Acorde a esta visión de la *Kehre* del pensar de Heidegger como superación del subjetivismo inicial de la concepción del *Dasein*, se encuentra Hans-Georg Gadamer, quien se posiciona también en esta vertiente positiva de las interpretaciones del pensamiento y la *Kehre* de Heidegger que orbitan en torno a *Ser y Tiempo*. Para Gadamer la comprensión del pensar de Heidegger se basa en la imprescindible reivindicación de un preguntar por el ser y la posibilidad de su recuperación en la *Kehre*, tras la superación de toda perspectiva subjetivo-trascendental. En opinión de Gadamer, tal superación debería dar lugar en consecuencia a esa búsqueda de la experiencia originaria del ser, la cual habría llevado a Heidegger a transitar a través de lo pensado y lo impensado en el pensamiento griego temprano, donde esa dimensión originaria de la verdad y del ser a que ha llegado Heidegger en este paso atrás no habría tenido lugar.

Dicha superación de la perspectiva subjetivo-trascendental inicial y el consecuente inicio de la apropiación de la experiencia originaria del ser tendrán lugar en el texto *De la Esencia de la Verdad*, donde se origina la *Kehre* al hilo de la mostración de la pertenencia originaria de la no-verdad a la esencia de la verdad. Teniendo en cuenta la apreciación que realiza Gadamer acerca de la perspectiva fenomenológica inicial y la influencia de Husserl en Heidegger es criticable la ausencia de una reflexión y esclarecimiento, por parte de Gadamer, del abandono de dichas influencias iniciales en pos de la propuesta heideggerina de un preguntar por la *verdad del ser*, los diferentes modos en que esta pregunta ha sido propuesta y llevada a cabo dentro de su filosofía, las diferentes formulaciones bajo las cuales ha sido concebida y la transformación que supone con respecto del preguntar por el *sentido del ser* propio de la *Ontología Fundamental de Ser y Tiempo*.

Muy cercana a esta concepción gadameriana de la *Kehre* queda la propuesta de Ramón Rodríguez, quien defiende también la *Kehre* como justificada superación del subjetivismo inicial presente en *Ser y Tiempo* para dar paso a un preguntar originario por el ser. Un aspecto fundamental y enriquecedor de esta recepción es el modo en que muestra el desarrollo de la relación entre el *Dasein*, la libertad y la verdad. La relación y

cada uno de los términos que la constituyen son investigados a partir de su presentación inicial en *Ser y Tiempo* y a través de los textos posteriores en los que se muestra la progresiva transformación que van sufriendo conforme Heidegger profundiza en lo originario de dicha relación. A la luz de la *Kehre*, dicha relación es revelada en su esencia con el paso de la *libertad* a la *verdad*, lo que permite ahora la relectura y la comprensión en su verdad de la inicial concepción trascendental que tenía Heidegger de ésta. Nuevamente se puede apreciar en esta aportación la comprensión del carácter de fundamento retroactivo que tiene el ahondamiento en lo originario, algo propio de la hermenéutica de Heidegger.

Por otro lado y teniendo en cuenta el peso tan importante de la interpretación que da Rodríguez a la búsqueda del *sentido del ser* como hilo conductor de coherencia y cohesión del pensamiento y obra de Heidegger, cabe señalar la relevancia que tiene para esta visión de la *Kehre* el no haber tratado de forma específica el modo en que este preguntar se *vira* o transforma en el preguntar por la *verdad del ser* según Heidegger y desde el cual se compromete a ese repensar propiamente con lo propuesto en *Ser y Tiempo*, libre ahora de todo subjetivismo.

Otro de los puntos que exige también una mayor exposición es el modo en que la libertad se va tornando y desvinculando de esa voluntad metafísica de fundamentación a la par que Heidegger va localizando los límites trascendentales de dicha comprensión al hilo de la reflexión acerca de la verdad, en su relación con la libertad y la comprensión originaria de ésta.

Si finalmente Rodríguez asienta su concepción de la *Kehre* del pensar de Heidegger en base a la finitud del *Dasein* y la imposibilidad de autofundamentación trascendental de éste en *Ser y Tiempo* como límite que impele al cambio de dirección en la búsqueda del *sentido del ser* que lo lleve a liberarse de las limitaciones de la perspectiva trascendental, también hay que exigir una explicación de ese nuevo sentido y comprensión del *Dasein* en su relación con el ser y la verdad, o más en concreto con la no-verdad y la apertura de ese nuevo horizonte de la historia del ser que tiene lugar en la *Kehre*.

La última de las recepciones del pensamiento de Heidegger que encuentra su lugar en la superación de la filosofía trascendental del sujeto es la de Arturo Leyte, para quien la *Kehre* es, única y exclusivamente, la continuación del proyecto inicial de *Ser y Tiempo*, consistente en el paso o eliminación del *Dasein* en pos del *Da-sein*. Sobre esta vía actúa constantemente el despliegue de esa propuesta de un preguntar por el *sentido*

del ser. La reivindicación de la propuesta inicial de un preguntar por el *sentido del ser* como proyecto de despliegue que dote de coherencia y continuación a todo el pensar de Heidegger es sumamente esclarecedora. La forma en que Leyte lo interpreta y acepta la transformación o paso del preguntar por el *sentido del ser* a la *verdad del ser*, sin siquiera hacer referencia a las indicaciones del propio Heidegger al respecto y al modo en que las concibe, constituye un punto débil en su interpretación y en su propuesta de una comprensión de la totalidad del pensamiento de Heidegger desde el proyecto inicial de una obra inacabada. De hecho, la lectura que realiza Leyte de textos como los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* “lejos de ponerlo en duda y mostrar sus diferencias con respecto de las aportaciones posteriores” parecen reforzar y ampliar el alcance y sentido del proyecto inicial de *Ser y Tiempo*, precisamente por la limitación inherente al planteamiento mismo. Por ello desde esta perspectiva no hay posibilidad de realizar la mirada atrás, acorde a la propuesta heideggeriana, hacia *Ser y Tiempo* y la consecuente reapropiación de lo que no ha podido ser dicho en su verdad.

Este conjunto de recepciones superadoras del subjetivismo característico del círculo de pensamiento de *Ser y Tiempo* aportan una mirada alternativa, a diferencia de las anteriores interpretaciones, y se presentan como un intento de comprender a Heidegger desde sus presupuestos, limitaciones y pretensiones, y de pensar el ser al hilo de su sentido y su verdad. Uno de los puntos principales de esta vía interpretativa es la aceptación de la mirada atrás o de la retrofundamentación de ese ir más allá de los límites y presupuestos iniciales del pensar de Heidegger en su ahondamiento en lo originario y a cuya luz se descubren el sentido esencial y la verdad de las limitaciones propias del subjetivismo inicial. Todo ello no es comprendido como un giro subjetivo o arbitrario del pensar de Heidegger, sino como un movimiento necesario e impelido por el asunto y el proyecto mismo de reflexión. Otro aspecto a tener en cuenta es la relevancia que va tomando la reflexión y profundización en la esencia de la verdad y la relación entre ser y *Dasein* conforme se supera el alcance del planteamiento inicial y se dejan abiertos los caminos al despliegue de dicho preguntar.

La segunda de las grandes líneas interpretativas de la *Kehre* del pensamiento de Heidegger se erige frente a esta alineación inicial de interpretaciones basadas en la relevancia absoluta del proyecto heideggeriano expuesto en *Ser y Tiempo* y toda comprensión de su filosofía posterior en superación y sobrepasamiento, justificado o injustificado, de la misma. En contraposición a ese orbitar en torno al proyecto de la *Ontología Fundamental* y de la relevancia del *Dasein*, la alineación de las siguientes

recepciones del pensamiento de Heidegger va a tener como punto concéntrico interpretativo la concepción histórico-eventual del ser, interpretada a la luz de la propuesta heideggeriana de pensar la *verdad del ser*. El primero de los pensadores que se encuentra dentro de este posicionamiento interpretativo es Otto Pöggeler, quien defiende una lectura de la *Kehre* como el acontecer de esa verdad histórico-eventual del ser que, en el cumplimiento de su *tornar* del apartarse de sí (*Abkehr*) y volver (*Zukehr*) sobre sí, implica la tarea de repensar y apropiarse originariamente lo impensado en el *primer inicio* metafísico de la historia y del pensamiento occidental. La principal aportación de este posicionamiento acerca de la *Kehre* es la claridad con que el autor dibuja el paralelismo entre la transformación coherente del pensar de Heidegger y su continuidad en el preguntar partiendo del *sentido del ser*, siguiendo con la *verdad del ser* y buscando finalmente el *topos* o lugar del ser, al tiempo que es capaz de mostrar el sentido y la limitación de la *Ontología Fundamental de Ser y Tiempo*.

Otra de las aportaciones relevantes de esta lectura es la claridad que arroja acerca del necesario cumplimiento y transformación del pensar y el preguntar de tal modo que permitan revelar la esencia misma de la metafísica desde la que repensar precisamente el proyecto de *Ser y Tiempo* y las limitaciones inherentes a su punto de partida. Todo ello revelado como el cumplimiento de ese preguntar por la *verdad del ser* en la controversia con el *primer inicio* para dar el *salto* al *otro inicio*, comprendido en su verdad en la medida en que solo es posible en tanto acontecido en la historia del ser y el esenciarse de éste.

Pöggeler expone con mucha plausibilidad el despliegue del pensamiento de Heidegger acorde al preguntar por el ser, en sus diferentes transformaciones y cómo las limitaciones inherentes a éste se ven superadas en tanto que originariamente el mismo preguntar posibilita la reapropiación de lo impensado en su verdad, como es el caso de la mirada atrás vuelta sobre *Ser y Tiempo* y su inconclusión a luz de la esa voluntad de fundamento propia de la metafísica, llevada a cabo en el cumplimiento y continuación del preguntar por el ser y su verdad como respuesta a la exhortación del ser dentro del nuevo horizonte temporal de la historia del ser. El modo en que Pöggeler expone su lectura acerca del cumplimiento inexorable de la *Kehre* del ser en su apropiación del *Dasein* elimina la posibilidad extrema del nihilismo y del carácter activo de la libertad del *Dasein* que pudieran propiciar que la *Kehre* no acontezca. Este aspecto va ligado a la crítica de esa visión pasiva del *Dasein* en el cumplimiento necesario de la *Kehre* del ser y del carácter teologizante que otorga Pöggeler a los *Aportes a la Filosofía: acerca*

del Evento. A este texto tuvo un acceso privilegiado y temprano en la época de la redacción de su obra *El camino del pensar de Martin Heidegger*, donde interpreta este *curso pensante* como retorsión o vuelta del pensar al origen y esencia de la reapropiación del *primer inicio*, en su verdad, para posibilitar ese *salto* al *otro inicio*, en el acaecimiento-apropiación de la *verdad del ser*. Pöggeler especifica que dicho curso es una transición, no un camino, y que como tal es la fundación de la *verdad del ser* mismo y al mismo tiempo la culminación de esa vía abierta, presente desde los orígenes del pensar de Heidegger, por la cual en la retorsión de la metafísica se abandona a ese Dios metafísico para dar paso al Dios divino, el cual es exclusivamente alcanzable por el pensar en la medida en que es pensada la esencia inicial de la verdad.

Otro pensador cercano a la figura y pensamiento de Heidegger, por cuanto es el coordinador de la edición integral de la obra de Martin Heidegger, Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, se encuentra también dentro del conjunto de intérpretes que defienden una *Kehre* del pensamiento de Heidegger acorde al acontecer del ser en su historia participado al hilo del preguntar por la *verdad del ser*. De hecho supone una gran aportación es la reivindicación que hace Von Herrmann, acorde a lo escrito por Heidegger en su carta al padre Richardson, de que la *Kehre* no es algo exclusivo o propio del pensar de Heidegger, sino del ser, y en consecuencia del pensar, en tanto que participa hermenéuticamente de su despliegue. En relación con esta visión de la *Kehre* Von Herrmann aporta también una comprensión coherente de la obra de Heidegger, donde se establece que no es posible el pensar del segundo Heidegger sino como consecuencia del primero, el cual a su vez adquiere sentido y es apropiado en su verdad solo al ser repensado desde el segundo. La crítica que se puede hacer a un estudioso tan profundo y cercano a la obra y a la autointerpretación de Heidegger radica en no haber expuesto de una forma más profunda y sistemática el modo en que el propio Heidegger, en su propuesta de un *preguntar fundamental*, se muestra heredero e implícito en un preguntar metafísico y conductor por el ser, en cuyo despliegue extremo y radical va a encontrar ese *preguntar originario* por la *verdad del ser* cuyo despliegue va a suponer simultáneamente la participación del pensar en la *Kehre* del acontecer del ser en su verdad. En la conferencia *De la Esencia de la Verdad* no solo acontece la *Kehre*, tal y como señala Heidegger, sino que tiene lugar la apertura de esa dimensión del *tiempo originario* que alumbró la dimensión histórico-epocal del ser, la cual en el curso *Introducción a la Metafísica* y como continuación de esa apertura de la historia del ser abre la posibilidad de reapropiar lo pensado originariamente, no de forma arbitraria,

sino como coherente profundización en su verdad. Dicho planteamiento va a tener continuidad y mayor radicalidad en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*.

El siguiente pensador que interpreta la *Kehre* heideggeriana en atención a la propuesta de un participar pensante del despliegue de la *verdad del ser* es, como ya vimos, Gianni Vattimo. Su lectura de Heidegger aporta un contrapunto muy positivo a esta recepción, en especial en la articulación que realiza del pensar heideggeriano en torno a tres momentos, los cuales no se encuentran cronológicamente diferenciados y pueden darse como confluyentes en la *Kehre*. Estos tres momentos son: la analítica existencial, la reflexión en torno a la metafísica, comprendida dentro del horizonte de la historia del ser, y el papel hermenéutico del *Dasein* en cuanto fundamento de sentido.

De hecho, Vattimo estructura su interpretación de la *Kehre* en relación a estos tres momentos y afirma que el *viraje* heideggeriano consiste precisamente en el paso de la analítica trascendental de *Ser y Tiempo* a la determinación de la esencia del pensamiento y su nexa con el ser, lo que tuvo atestiguado cumplimiento en la conferencia *De la Esencia de la Verdad*, al mismo tiempo que dio apertura a la reflexión acerca de la historia de la metafísica como historia del ser mismo. Esta exposición inicial de la *Kehre* podría dar lugar a una malinterpretación de la propuesta de Vattimo y su clasificación dentro de las recepciones que giran sobre la superación, positiva o negativa, del proyecto de una *Ontología Fundamental* y de una filosofía del sujeto. Sin embargo, hay que tener en cuenta el hilo de coherencia y cohesión del pensar de Heidegger, defendido por Vattimo, que tiene lugar en la continuidad del pensar en el preguntar por el ser.

De ahí que la crítica que se pueda realizar a esta aportación vaya dirigida más a la falta de una cierta articulación y mayor desarrollo de los puntos principales desde los cuales Vattimo se acerca a la *Kehre* que a lo expuesto acerca de ella propiamente. El hincapié que hace Vattimo en el papel fundamental y hermenéutico del *Dasein* y del pensar de Heidegger en su interpretación de la *Kehre* requiere de una explicación más profunda y pormenorizada del propio proceso o método fenomenológico anunciado por Heidegger en *Ser y Tiempo* y del cambio o transformación de éste en un proyecto de fundamentación hermenéutica del ser. Ello, a su vez, requiere también de una exposición del desarrollo de esa relación de coparticipación originaria de ser y *Dasein* y del modo en que ésta parece ir desplegándose acorde a su carácter dinámico o de *polemos* tras su inicio hermenéutico con el preguntar metafísico por el ser en su no-verdad y su *giro* a la verdad en el *preguntar fundamental*. Todo ello es pensado dentro

de ese marco de la historia del ser en que éste, como envío o destino, es posibilitado por el requerimiento del *Dasein* y su pensar, al mismo tiempo que depende del esfuerzo de éste por decidirse al preguntar por la verdad. Otro aspecto importante del posicionamiento de Vattimo es el hecho de que su libro *Introducción a la filosofía de Heidegger* fue escrito en 1971 mientras que los *Aportes a la Filosofía: Acerca del Evento* fueron publicados póstumamente en 1989, de ahí que en dicho texto esté ausente un mayor tratamiento de la historia del ser y de la concepción histórico-eventual de éste, así como los diferentes momentos de su despliegue en la no-verdad o historia de la metafísica y la proposición de Heidegger del *salto* dentro de la propia historia del ser, fuera de la metafísica, en confrontación con ésta y en dirección al *otro inicio*. Sin embargo y a la luz de la lectura que realiza Vattimo de la *epoché* del ser, se puede exigir un tratamiento más profundo de los diferentes momentos o instantes epocales del despliegue histórico-eventual del ser y más en concreto de esa *torna* del despliegue del ser en su perderse de sí o salir de sí inherente al ser, comprendido en la pertenencia del *peligro* del ser y en la adquisición de conciencia de ese *peligro* como perteneciente a la no-verdad misma y originaria del ser. Esto supone ya el volver hacia sí y contra su pérdida en y desde ese despliegue epocal del ser desde su no-verdad hacia su verdad. Este tratamiento de la *torna* y los diferentes momentos inherentes a ésta deberían estar presentes en el tratamiento de la *epoché* heideggeriana a fin de no limitar la *Kehre* del pensar de Heidegger al papel hermenéutico del *Dasein*.

Félix Duque aporta una de las más actuales, activas y eruditas lecturas del pensamiento de Heidegger desde la iluminación de la tornante relación de copertenencia originaria de ser y *Dasein* a la luz del *Ereignis* y de su cumplimiento al cabo del límite extremo del *olvido del ser* y del final de la filosofía en la época de la calculabilidad planetaria, donde el *Dasein* situado en el filo de la verdad y la no-verdad es instado por las dos caras del ser al *nihilismo* o al *otro inicio* en su doble dirección hacia el pasado y el futuro. La posible crítica a una exposición tan enriquecedora, acertada y profunda radica únicamente en la falta de una exposición más amplia y sistemática del carácter dinámico, activo y coparticipado de esa relación de ser y hombre en que ambos pueden volverse respecto de sí y en su verdad en el tornarse hacia la participación en el otro. Esta posibilidad inherente a la relación de copertenencia y finitud de ser y hombre alberga al mismo tiempo la posibilidad más extrema de no realización o *nihilismo* hermenéutico, por lo que el cumplimiento de la *Kehre* del ser y del pensamiento es precisamente el acontecer de esta relación en su verdad y el tornarla

desde su no-verdad originaria e inicial. Esta no puede ser comprendida en términos de un cumplimiento destinal activo del ser y meramente pasivo del hombre en tanto que esta misma relación exige de la participación del *Dasein* en ese juego de retención y donación restringida de la llamada del ser a la *remoción* activa y pensante del *Dasein* para la recepción de aquel en el *salto* al *otro inicio* como respuesta.

Jean Grondin presenta un trabajo sistemático y minucioso acerca de la *Kehre* del pensar de Heidegger lleno de referencias a sus textos y a las autorreferencias de Heidegger a la(s) *Kehre* de su pensar. La interpretación de Grondin defiende la existencia de tres *Kehre* acordes a los diferentes momentos del pensar de Heidegger, las cuales, lejos de ser subjetivas o meramente existentes dentro del pensamiento de Heidegger, responden a las transformaciones del pensar en respuesta a lo impelido por el ser, que es aquello objetivo acerca de lo cual se pregunta y reflexiona. Esta(s) *Kehre* plural(es) propuesta(s) por Grondin son la *Kehre onto-chronica*, *aletheio-esencialista* y *soterológica*, las cuales se corresponderían con una concepción nueva, originaria y radical del tiempo propuesta en *Ser y Tiempo*, la cual habría dado lugar a una concepción *aletheio-esencialista* de la *verdad del ser* y de la posibilidad de su despliegue sobre una temporalidad más profunda u originaria, que es la historia del ser. Esta dimensión originaria del tiempo o *temporalitas* del ser posibilita a su vez una comprensión de la metafísica y de las diferentes épocas y velaciones del ser como instantes inherentes a esa historia del ser en que éste se oculta o retiene en el instante de máximo *peligro* u ocultamiento máximo del *olvido del ser*, inherente a su esencia peligrosa, que tiene lugar en el esenciar del *Ge-Stell* o acontecer de la técnica moderna, lo que supondría el paso a esa *Kehre* última o *soterológica*.

El seguimiento que realiza Grondin a lo largo de los grandes hitos de la obra de Heidegger da una visión completa de sus diferentes momentos o etapas perfectamente articuladas. Sin embargo esta propuesta tan original y bien documentada se mostraría más completa y enriquecedora si, de acuerdo con su comprensión de la *Kehre* del pensar y como respuesta a las transformaciones objetivas del preguntar por el ser, se mostrasen paralelamente las transformaciones del preguntar por el *sentido del ser*, la *verdad del ser* y el lugar o *topos* del ser como el modo de llevar a cabo ese ahondar en el ser sincrónico al descubrimiento del *tiempo originario* o la *temporalitas*. En suma, el criticismo de Jean Grondin adolece de calidad y profundización filosófica, que intenta subsanar con unas referencias textuales desproporcionadas aunque bien documentadas, pues no es capaz de ver la relación necesaria de acceso al ser y al tiempo originario a

través del preguntar por el ser, por su sentido y verdad, y el carácter sincrónico y participativo de éste en el acontecer de la *Kehre*.

El siguiente pensador español que investiga esta vía interpretativa de la *Kehre* heideggeriana y que aporta una amplia visión de su carácter kairológico y del cumplimiento de la *torna* del *Dasein* y del ser hacia su verdad en su relación de mutua y originaria co-pertenencia desde el momento de máximo olvido u ocultamiento del ser en su inherente *peligro* es Pedro Cerezo Galán. Esta exposición de la *Kehre* del pensar de Heidegger como adquisición de esa perspectiva histórico-destinal de la historia del ser, libre de todo subjetivismo y trascendentalismo, consecuencia directa de la tarea apuntada en *Ser y Tiempo*, requiere una exposición más pormenorizada de los límites de *Ser y Tiempo* y de la concepción horizontal del tiempo en su relación con el ser-ahí y su existencia como horizonte de comprensión del ser. Un aspecto clave que se debería tener en cuenta, junto con la localización de la *Kehre* en la conferencia *De la Esencia de la Verdad*, es la nueva dimensión temporal y originaria de la historia del ser que aparece al hilo de la profundización en la relación de copertenencia originaria de la no-verdad y la verdad inherentes a la esencia de la *verdad del ser*. Ella permite comprender ahora con la mirada atrás la tarea de repensar originariamente la metafísica en su verdad y lo que había quedado impensado en ella sincrónicamente, como tránsito y *salto* a ese otro pensar, que es respuesta a la llamada del ser, precisamente en ese *Kairós* destinal en que acontece la *Kehre* del pensar y del ser hacia su verdad. Una aportación complementaria a esta concepción de la *Kehre* por parte de Cerezo Galán sería el tratamiento de lo expuesto por Heidegger en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* donde se revela la dimensión de *curso pensante* del propio texto como participación pensante de ese preguntar por la *verdad del ser* en que el acontecer de la relación de ser y ser-ahí se va tornando hacia su verdad y mutua coparticipación en el acaecimiento-apropiación. En definitiva, Cerezo Galán realiza una reinterpretación de la obra de Heidegger al hilo de su propuesta hermenéutica.

Formando parte de esta representación española de los intérpretes del pensamiento de Heidegger se encuentra también Juan Manuel Navarro Cordón, cuya interpretación de la *Kehre* está basada principalmente en la propuesta de Heidegger abierta con los *Aportes a la Filosofía: Acerca del Evento* y seguida en el conjunto de conferencias reunidas bajo el título *Una mirada en lo que es*. Paralelamente a las propuestas de *curso pensante* y de la necesidad de una transformación de la relación del *Dasein* y el ser Navarro Cordón presenta la *Kehre* como esa *torna* necesaria que debería acontecer en la

historia originaria, como acaecimiento de una decisión participativa del *Dasein* sobre la esencia de la verdad a raíz de la esencialización del ser mismo en su historia. De ahí precisamente surge la necesidad de una referencia a textos anteriores como *De la Esencia de la Verdad* e *Introducción a la Metafísica*, textos previos en los que se da la *Kehre* en el pensar de Heidegger en tanto que es llevado a cabo en ellos el despliegue de ese preguntar por la *verdad del ser* como cumplimiento participativo-hermenéutico de ese pensar alternativo consistente en un *preguntar fundamental*. Gracias a este preguntar no solo tiene lugar la apertura de esa dimensión originaria de la historia del ser, sino que al mismo tiempo se posibilita el pensar dentro de la misma historia del ser y el acceso a la participación de la *verdad del ser* desde su no-verdad. Esta perspectiva es retomada y expuesta en profundidad por Heidegger en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* donde vuelve a establecer la relación entre la *Kehre* del pensar, como respuesta participativa a la *Kehre* del ser, y el despliegue *histórico-eventual* y esenciante del ser (en su verdad).

Especial atención presta también Manuel Sacristán Luzón a lo expuesto por Heidegger en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, cuya lectura lo coloca entre los intérpretes del pensamiento de Heidegger acordes a la perspectiva del cumplimiento de la *Kehre* al hilo del despliegue del pensar y preguntar por la *verdad del ser*. La recepción realizada por Sacristán Luzón defiende la existencia de la *Kehre* heideggeriana como el acontecer de ese *salto* del *verso* al *reverso* del pensamiento de Heidegger, donde el *verso* viene a ser apropiado propiamente desde el *reverso*, todo ello acorde al pensar participativo del ser. Una valiosa reivindicación de esta interpretación radica en la atención a la relación entre ser y *Dasein*, donde este último se muestra como lugar en que el primero puede venir a la presencia. En esta mutua co-pertenencia y coparticipación se muestra también la disposición del *Dasein* por el ser, así como su necesidad y dependencia, en tanto que éste solo puede venir a la presencia de su verdad en el *Dasein* como su *topos*, por lo que no cabe pensar al *Dasein* como mera pasividad dispuesta por y a disposición del ser. Ese carácter de *salto* desde el *verso* al *reverso* que reviste para Sacristán Luzón la *Kehre* del pensar de Heidegger lleva a considerar, al igual que en la propuesta de Cerezo Galán, en la posibilidad de una lectura y reinterpretación de la obra de Heidegger como *curso pensante* al hilo de su propuesta hermenéutica del preguntar por el ser, ya que una mayor atención a la propuesta de Heidegger de comprender dicho texto como un *curso pensante* de tránsito al *salto* hacia el *otro inicio*, en confrontación y reapropiación originaria del primer inicio en su verdad

como articulación de los ensambles del ensamblaje del ser, dotaría de un nuevo horizonte de comprensión a la interpretación de Luzón acerca de la *Kehre* o del *salto* de las etapas del pensar de Heidegger.

La última de las recepciones expuestas en este mapa doxográfico y al mismo tiempo, una de las más activas y actuales interpretaciones de la *Kehre* y del pensamiento de Heidegger es la propuesta por Teresa Oñate. Esta perspectiva interpretativa es realizada desde la comprensión sincera e interna del pensar de Heidegger y su propuesta ontológico-hermenéutica. Ésta alumbró en la *Kehre* el aunamiento del *tornarse* del ser desde el límite de su pérdida o abandono de sí mismo en el despliegue máximo e inherente a la modalidad más extrema de su no-verdad misteriosa y esencial como *peligro*, cuya verdad solo puede ser comprendida a la luz de esa concepción del *tiempo originario* y destinal del ser en el despliegue esencial de su verdad en su historia. La comprensión profunda de este despliegue esencial permite comprender el cumplimiento metafísico e histórico del pensamiento filosófico de Occidente en el pensar racionalista y reificante del ser, impelido por la dimensión negativa e inherente a la *verdad del ser*, que supone el no-tiempo y no-espacio al preguntar por el ser y en consecuencia el límite del despliegue inesencial de éste que, a la vez, llama e impele al ser humano a un pensar alternativo, no metafísico de apertura de ese lugar o espacio y tiempo para el ser y su verdad. Dicha respuesta pensante a la llamada del ser en la inhabilitación de su límite es al mismo tiempo la realización de esa *Kehre* del pensar de Heidegger en el despliegue del preguntar por la *verdad del ser* y a cuyo hilo se va reapropiando originariamente lo acontecido en su verdad y a la luz de su esencia. Dicha *Kehre* del pensar en respuesta a la apertura de espacio-tiempo impelida por el ser y su verdad es simultáneamente la tarea y la invitación a la apertura de esa vía de pensamiento del ser alternativo y postmetafísico que es la ontología estética. De este modo la propuesta de Oñate consigue aunar las diferentes dimensiones de la *Kehre* en el destinar inherente al ser desde su límite negativo, el alumbramiento de la *verdad del ser* posibilitado por Heidegger y la apertura del espacio-tiempo para el desocultamiento y la reapropiación de lo acontecido y pensado en su esencia y a la luz de su verdad. Todo ello se muestra como una tarea realizada y al mismo tiempo en realización y por realizar, ya que dicha apertura del espacio-tiempo solo puede mantenerse abierta en la medida en que se da el pensar participativo y receptivo del ser o el preguntar por su verdad.

En coherencia con la aportación realizada por Teresa Oñate para la comprensión de la *Kehre* heideggeriana, está la invitación a ese pensar post-metafísico en la ontología-

estética y la lectura y apropiación del pensar de Heidegger en esa mirada atrás o repensar nuevamente lo escrito por el *primer* Heidegger a la luz del *segundo*.

Tras esta última recepción positiva del pensar y de la *Kehre* de Heidegger al hilo del despliegue histórico-eventual del ser en su verdad, hay que señalar la confluencia de todas estas vías interpretativas en el tratamiento que hacen de la propuesta y del pensar de Heidegger a la luz de la inconclusión de *Ser y Tiempo* y de los *Aportes a la Filosofía: Acerca del Evento*. Las principales diferencias con respecto de las anteriores vías interpretativas radican en el hacerse cargo de la dimensión de *curso pensante* o carácter hermenéutico-participativo del pensar y preguntar por la *verdad del ser*. Éste es realizado por Heidegger en el despliegue histórico-eventual del ser en su verdad y la *Kehre*, inherente a dicha relación, mutuamente coparticipada de ser y pensar, en el envío y la posibilidad de su cumplimiento destinal en la reapropiación de lo impensado en su esencia y verdad.

Esta comprensión de la *Kehre* repercute también en el modo de interpretar el pensamiento de Heidegger y de aceptar la mirada atrás o reapropiación de lo que inicialmente había quedado pensado por el pensar metafísico a la hora de proponer una lectura del *primer* Heidegger desde el *segundo* y entender que en la profundización en la *verdad del ser* se muestra la esencia de lo pensado y acontecido a la luz de su verdad, lo cual no responde necesariamente a una fundamentación de lo pensado o derivado lógica y consecuentemente a raíz de unos presupuestos, cuyo sobrepasamiento en consecuencia sería injustificado e infundamentado, sino que responde a una fundamentación hermenéutica consistente en la comprensión de las cosas en la revelación de su verdad o sentido originario.

1.4 Heidegger y las autorreferencias a la *Kehre* de su pensamiento

Tras la lectura y el diálogo con las diferentes recepciones de la *Kehre* heideggeriana y antes de presentar la propuesta interpretativa de esta investigación, se hace preciso exponer la visión que Heidegger tenía o pretendía transmitir acerca de la *Kehre* de su pensamiento y de la manifestación de ésta en su obra.

Dichas autorreferencias son escasas y se localizan primordialmente en escritos como: La *Carta sobre el Humanismo*, la *Carta al padre William Richardson* y la nota 9, añadida en edición posterior, de la conferencia *De la Esencia de la Verdad*. Si bien dichas autorreferencias no son numerosas, es reseñable el que todas sean coherentes a la hora de revelar que lo que estaba siendo pensado bajo ese núcleo temático denominado *Kehre* ya estaba teniendo lugar en la década de 1930, en especial en el año 1936.

Dicha tematización se mostraba también como la tarea pendiente del pensar, consecuencia de la inconclusión de *Ser y Tiempo* y del incumplimiento de esa *Kehre* programática que debía haber tenido lugar en la sección tercera de la primera parte, más en concreto en el paso al apartado titulado *Tiempo y Ser*.

Si bien de dicha inconclusión se da noticia en cada uno de los tres textos autorreferenciales citados anteriormente, hay que resaltar las diferentes aportaciones y matizaciones que introduce Heidegger respecto de dicho acontecimiento a fin de poder obtener una comprensión más clara de la propuesta interpretativa que ofrece el filósofo suabo acerca de la *Kehre* de su pensamiento.

La principal aportación autorreferencial, expuesta en la *Carta sobre el Humanismo*, advierte del error de interpretar el proyecto de *Ser y Tiempo* de forma subjetiva, al mismo tiempo que reconoce la dificultad de realizar ese pensamiento alternativo al subjetivismo metafísico cuando no ha sido llevada a cabo esa *Kehre* en la que dicho pensamiento debía tener expresión y que debía cambiarlo todo. Esto es revelado por Heidegger al afirmar que:

Si se entiende el *proyecto* mencionado en *Ser y Tiempo* como un poner representador, entonces lo estaremos tomando como un producto de la subjetividad, esto es, estaremos dejando de pensar la *comprensión del ser* de la única manera que puede ser pensada en el ámbito de la *analítica existencial* del *ser-en-el-mundo*, esto es, como referencia extática al claro del ser. Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y Tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte *Tiempo y Ser*. Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco

consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. La conferencia *De la Esencia de la Verdad*, que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y Tiempo* a *Tiempo y Ser*. Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y Tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trata de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y Tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser.¹⁸⁸

Gracias a esta autorreferencia y a la posterior adición de la nota 9 a la conferencia *De la esencia de la Verdad*, se puede profundizar tanto en lo que no quedó dicho en esa *Kehre* programática de *Ser y Tiempo* como en la inconclusión misma de dicho texto.

En referencia a *Ser y Tiempo*, Heidegger revela en dicha nota lo siguiente:

La pregunta decisiva (*Ser y Tiempo* 1927) por el sentido del ser, es decir, por el ámbito del proyecto, por la apertura, o, lo que es lo mismo, por la verdad del ser y no sólo de lo ente, ha quedado expresamente sin desarrollar. Aparentemente, el pensar se mantiene dentro de la órbita de la metafísica y, sin embargo, con sus pasos decisivos que conducen desde la verdad como conformidad a la libertad ex-istente y de ésta a la verdad como encubrimiento y errar pone en marcha una transformación en el preguntar que forma parte de la superación metafísica. El pensar intentado en esta lección se consume en la experiencia fundamental que nos hace ver que es sólo a partir del ser-aquí, en que el hombre puede entrar, en donde se prepara para el hombre histórico una proximidad a la verdad del ser. Aquí, como ya ocurría en *Ser y Tiempo*, no sólo abandonamos todo tipo de antropología y toda subjetividad del hombre como sujeto, y no sólo se busca la verdad del ser como fundamento de una posición histórica fundamental transformada, sino que en el transcurso de la lección se invita a pensar a partir de ese otro fundamento (a partir del ser-aquí).¹⁸⁹

Esa vía abierta en *Ser y Tiempo*, obra atrapada todavía en la metafísica, es al mismo tiempo la preparación del pensar a su salida de la metafísica, lo que impele a la persistencia del pensar en el preguntar por el sentido y *verdad del ser*, cuyo responder es un intento por llevar a cabo esa tarea del pensar la *verdad del ser* que no es algo diferente a la participación de ese *giro* o *Kehre* en la historia misma del ser, y cuya primera manifestación de su inherente tensión como cubrir que aclara no es algo distinto de la ἀλήθεια.

Las indicaciones antes citadas acerca de la comprensión de Heidegger referentes a *Ser y Tiempo*, como puesta en marcha de un pensar que está en tránsito a la salida de la metafísica y a la continuidad del proyecto de un preguntar por el sentido o *verdad del*

¹⁸⁸ HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el Humanismo*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 2000. pp. 33-34.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, M.: "De la Esencia de la Verdad" en *Hitos*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 2007. pp. 151-171.

ser en la conferencia *De la Esencia de la Verdad*, adquieren mayor sentido y profundidad en el momento en que se revela esa dimensión participativa del preguntar en el acontecer de la *Kehre* del ser en su historia, lo que permite comprender esa doble dimensión de la *Kehre* objetiva del ser y del pensar.

Esta dimensión objetiva de la *Kehre* del pensar es aclarada y defendida por Heidegger en la *Carta al padre William Richardson*, donde afirma tajantemente que la *Kehre*, lejos de ser subjetiva, es inexorablemente objetiva.

La advertencia de Heidegger contra toda interpretación de la *Kehre* como subjetiva o exclusiva de su pensamiento es coherente con el sentido mismo del proyecto enmarcado en *Ser y Tiempo*, donde intenta ese primer paso a un pensar no subjetivo ni representacional, libre de toda *voluntad de fundamento* propia de la metafísica. Aquí la comprensión del *sentido del ser* y el preguntar por su verdad no son algo diferente del participar requerido por el ser para la apertura de ese claro en el cual pueda mostrarse como ese ocultamiento que se vela tras el desocultamiento y la venida a la presencia del ente. Esta concepción *ontológico-hermenéutica* del pensar en su relación con el ser es la expresión de esa vinculación originaria de ser y pensar, cuyo despliegue va a tener lugar en el acontecer de un giro o *Kehre* que va a afectar simultáneamente a ambos así como a su relación, la cual va experimentar una transformación.

Debido a esta imposibilidad de comprender la *Kehre* como subjetiva en virtud de la propuesta misma de Heidegger, éste advierte contra todas aquellas reducciones e interpretaciones de la *Kehre* a la *Kehre* subjetiva de su pensamiento y obra. En consecuencia, esta *Kehre* de su pensar no puede ser comprendida como una inversión (*Umkehrung*) o conversión (*Bekehrung*) de lo desarrollado en su pensamiento, ni tampoco como un abandono de los puntos de vista o presupuestos de *Ser y Tiempo*.

La negación de esta comprensión de la *Kehre* como subjetiva no quiere decir que no acontezca en el pensamiento de Heidegger una *Kehre*. El filósofo solo pretende aclarar que ésta acontece en la medida en que su pensar intenta responder y participar de la relación originaria y co-perteneciente al ser en el preguntar por su sentido o verdad y que en la medida en que dicho participar pensante, impelido por el ser, es intentado tiene lugar esa *Kehre* de la relación de ser y pensar en su doble dimensión como el acontecer de la *Kehre* histórico-eventual del ser y la *Kehre* del pensar.

En coherencia con esta comprensión hermenéutico-ontológica de la relación entre el ser y el pensar Heidegger afirma que la *Kehre* de su pensar debe ser comprendida como un giro (*Wendung*) en respuesta a la *Kehre* del ser, la cual no es algo distinto en

tanto que no puede darse sin el pensar y requiere de él. A consecuencia de ello la *Kehre* es puesta en juego en el despliegue mismo de esa relación de coparticipación de ser y pensar que va a tener lugar en el pensar del ser, donde el ser impele al hombre en tanto que lo atañe en lo más propio y fundamental al exigir su pensar a causa de la necesidad que tiene el ser del hombre y de la apertura para el despliegue histórico-eventual en su verdad.

La pertinencia o índole natural de la cosa a pensar (*Sachverhalt*) es la puesta en juego misma del pensar de la *Kehre*, que, según Heidegger, ha de llevar a cumplimiento aquello que quedó indicado pero inconcluso en *Ser y Tiempo* y que viene a expresarse con los rótulos de <<ser y tiempo>> y <<tiempo y ser>>.

Este compromiso de Heidegger con la tarea de pensar la pertinencia de la cosa dota de coherencia y continuidad a su pensamiento al mismo tiempo que revela la necesidad de esa *Kehre* de su pensamiento en tanto que el planteamiento de *Ser y Tiempo* era ya un intento de participar y llevar a cabo ese pensar de la *Kehre* en el cual todo gira en sí mismo, en la medida en que ésta es no algo distinto de lo puesto en juego en el acontecer de la mutua coparticipación de ser y pensar. La fallida perspectiva de llevar a cabo dicho pensar desde un preguntar por el ser regido por la experiencia del ser-ahí, en tanto que el ser era interrogado en virtud de esa manifestación temporal por la que venía a esenciarse a la presencia espacial y temporal (*An-wesen*) en su afectar o concernir al *Dasein*, da lugar a un giro en la búsqueda de una nueva orientación desde la que proseguir dicho intento del pensar.

Acerca de la nueva orientación de dicho pensar Heidegger revela que el pensar del ser humano participa de la *Kehre* y que en dicho participar pensante la esencia del ser humano es determinada como ser-ahí, lo que impele a preguntar por la esencia del ser humano desde la *verdad del ser* y en su relación al ser. Esta relación originaria y coperteneiente de ser y pensar, entendida hermenéutico-ontológicamente, es la que permite comprender el acontecer sicrónico de la *Kehre* en su doble dimensión objetiva como *Kehre* del pensar y del despliegue histórico-epocal del ser en virtud de su mutua participación.¹⁹⁰

Acerca del despliegue de este pensar de la *Kehre* en el preguntar por *la verdad del ser*, Heidegger afirma que no hay una pregunta o forma única de que acontezca la *Kehre*, ya que el acontecer de ésta no es algo distinto del ser, el cual, al mismo tiempo,

¹⁹⁰ Cfr. HEIDEGGER, M.: "Carta al Padre Richardson" en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* Nº 13. Trad. cast. de I. Borges-Duarte. Servicio Publicaciones UCM, Madrid, 1996 pp. 16-18.

solo se deja pensar en el acontecer de ella. Por ello Heidegger afirma que hay que pensar la *Kehre* en su determinación entre <<tiempo y ser>>, entre <<ser y tiempo>>, a raíz de cómo se da ser y de cómo se da tiempo. Acerca de esta tarea del pensar y del modo de darse de la *Kehre*, pocos meses antes Heidegger, había intentado decir algo al respecto en la conferencia presentada bajo el título *Tiempo y Ser*, donde proponía:

Si en vez de “tiempo” ponemos despejamiento del ocultarse del presentarse [*Lichtung des Sichverbergens von Anwesen*], entonces el ser se determina a partir del ámbito del proyecto del tiempo. Pero ello solo se da en la medida en que el despejamiento del ocultarse toma a su servicio un pensar que le corresponda. Presentarse (*ser*) es inherente al despejamiento del ocultarse (tiempo). El despejamiento del ocultarse (*tiempo*) aporta el presentarse (*ser*). El que este ser-inherente y aportar consistan en un apropiarse propiciador [*Er-eignen*] y en un acaecimiento propicio [*Ereignis*] no es ni un mérito ni un dogma [*Machtspruch*] de mi pensamiento. No es invención ni capricho de los griegos el que llamen ἀ-λήθεια a aquello que nosotros, bastante a la ligera, nombramos “verdad”, y que ello acontezca justamente tanto en el lenguaje poético y no-filosófico como en el filosófico. Es el supremo don de la lengua, en la que el presentarse como tal consigue alcanzar el no-estar cubierto y el encubrirse. Quien no tenga sentido para entrever el dar de un tal don al hombre, para el enviar lo así enviado [*Geschicktes*] jamás entenderá cuando se hable del envío-destino del ser.¹⁹¹

A modo de recapitulación, acerca de la propuesta autointerpretativa de Heidegger se puede afirmar que las principales directrices que da son las siguientes:

Según su concepción hermenéutico-ontológica de la relación de ser y pensar, la *Kehre* no puede ser concebida como subjetiva, sino como objetiva. Ello permite comprender que se pueda dar esa doble dimensión de la *Kehre* como *Kehre* del ser y *Kehre* del pensar, en cuya relación de co-pertenencia y coparticipación está en juego el acontecer de ambos en su verdad, lo que no sería algo distinto del acontecer mismo de la *Kehre*.

Tras la comprensión de esta dimensión objetiva de la *Kehre* del pensar, Heidegger interpreta su obra como un intento participación pensante de la *Kehre* en el que ésta es puesta en juego en el compromiso de interrogar por la índole natural o pertinencia de la cosa misma en el preguntar por el ser. Dicho preguntar inicialmente se puso en marcha con la pregunta por el *sentido del ser* y posteriormente pasó a reformularse con el preguntar por la *verdad del ser*.

¹⁹¹Ibid. p. 18.

Pese a la inconclusión de *Ser y Tiempo* y de su *Kehre* programática, Heidegger afirma que esta obra es ya una puesta en marcha de ese pensar de la *Kehre*, el cual estaba en tránsito a la salida de la metafísica pero todavía atrapada en ella, lo que no desautoriza el intento mismo de llevar a cabo dicho preguntar por el ser, ni reduce éste a una propuesta meramente subjetiva.

La tarea está propuesta, el preguntar ha sido ya indicado, la *Kehre* de la relación de ser y hombre está en juego y todo ello es indicado como lo que está por pensar bajo los rótulos <<ser y tiempo>> y <<tiempo y ser>>, cuyo darse no es algo distinto del acontecer mismo de la verdad.

Todo ello, junto con dos indicaciones o experiencias fundamentales como son el *olvido del ser*, en respuesta al velamiento esencial del ser mismo, y el acceso al ser en su relación con el ser-ahí, la cual debe ser afrontada desde una doble dimensión, por un lado la afectación que experimente el hombre por su relación al ser y por otra parte necesidad de éste por parte del ser como apertura del claro en la que el ser pueda ocultarse tras el desocultamiento, son las indicaciones autorreferenciales ofrecidas por Heidegger y tras las cuales éste se comprende a sí mismo y se muestra a los demás a fin de ser interpretado de tal modo.

1.5 Propuesta interpretativa de la investigación

Los interrogantes suscitados a raíz de la lectura y el diálogo entablado con las diferentes lecturas de la *Kehre* heideggeriana presentadas anteriormente, amén de la exposición de las principales autorreferencias dadas por Heidegger acerca de la *Kehre* de su pensamiento y el desarrollo de su obra, han posibilitado la presente propuesta investigadora. Dicha investigación está en deuda tanto con aquellas lecturas e interpretaciones que no comparte en absoluto como con aquellas que de un modo positivo o negativo, bien por sus aportaciones o limitaciones interpretativas, han ayudado y permitido un posicionamiento y acercamiento al pensamiento de Heidegger desde su interior. Por todo ello, la propuesta de investigación que se va a bosquejar a continuación es concebida por el propio investigador como un paso más en el camino por recorrer y caminar en respuesta y desde el compromiso con esa invitación de Heidegger al pensar del ser.

La principal de las cuestiones abiertas a raíz de la presentación de las diferentes interpretaciones de la *Kehre* es la de buscar una perspectiva interpretativa propia que permita el acceso a la *Kehre* heideggeriana desde el interior del pensamiento de éste. Ante dicha tarea se ha mostrado previamente la existencia de dos lineamientos principales y hay que advertir que el presente trabajo ha de situarse entre los que pretenden una comprensión del pensar y de la *Kehre* de Heidegger al hilo de su propuesta de una reflexión acerca de la *verdad del ser*. Tal posicionamiento se debe en parte a ese acceso más amplio a los textos de Heidegger que muestran estas lecturas, lo cual les ha permitido tener una visión amplia y no sesgada de la obra heideggeriana, sus propuestas y la transformación de éstas, a lo largo del tiempo y en el despliegue mismo de ese pensar del ser, así como de las limitaciones que ha encontrado al llevar a cabo esa tarea de originaria de pensar.

En el posicionamiento dentro de esta línea interpretativa han jugado también un papel fundamental aquellas lecturas situadas en el lineamiento contrario y entre las cuales se encuentran gran parte de las interpretaciones que se han basado casi exclusivamente en el proyecto inicial de la *Ontología Fundamental* expuesta en *Ser y Tiempo*. Característico de muchas de ellas es el hecho de que han obviado gran cantidad de textos posteriores a la década del treinta y se han aventurado a una interpretación de la *Kehre* y de todo el pensamiento posterior a raíz del sobrepasamiento del planteamiento inicial y de las limitaciones inherentes a éste, imposibilitando así ese ejercicio hermenéutico que permita sacar a la luz los presupuestos y limitaciones

inherentes a la perspectiva de acceso a la *Kehre*. Este hecho se ha revelado máximamente relevante al diferenciar entre aquellas interpretaciones que, abogando por la *verdad del ser* y su apertura a una dimensión *histórico-eventual*, permitían una mirada o *paso atrás*, en que llevar a cabo la apropiación de lo impensado inicialmente con el fin de que ello pueda salir ahora a la verdad en la luz de su esencia y las que no.

Esta dimensión hermenéutica es aplicable también al proceso mismo de pensamiento, al preguntar y a la propuesta realizada por el propio Heidegger, y más en tanto que se está tratando de la *Kehre* de su pensamiento y de lo acontecido en el despliegue de dicho preguntar.

La perspectiva interpretativa adoptada en esta investigación para la lectura y comprensión del proyecto heideggeriano y de su *Kehre* ha sido el acercamiento al pensamiento de Heidegger desde su originaria y radical propuesta de un *preguntar fundamental*. La opción de esta perspectiva responde a varias cuestiones abiertas y al mismo tiempo deja otras que deberán quedar resueltas a lo largo de la investigación. Aquello a lo que da respuesta este planteamiento es al posicionamiento con respecto del pensar de Heidegger desde dentro, aceptando su propuesta de un *preguntar fundamental* como un preguntar originario, alternativo y no metafísico que debe permitir en su despliegue el *salto al otro inicio*. Dicho preguntar es aceptar lo que más tarde se ha revelado en los *Aportes a la Filosofía: Acerca del Evento* como *curso pensante*, es decir, esa dimensión *ontológico-hermenéutica* del pensar en virtud de la cual se erradica toda posibilidad de reducir el pensar mismo a un teorizar externo e independiente del ser y se compromete a participar de él y de su venida a la presencia. Este posicionamiento interpretativo del *preguntar fundamental* va a ser tomado también como hilo de coherencia y continuidad del preguntar de Heidegger por el ser a lo largo de su vida y obra. Ello deja abiertos diferentes interrogantes acerca de cómo es posible entender dentro del curso de su pensar las propuestas de un preguntar por el *sentido del ser*, propio del círculo de *Ser y Tiempo*, y el preguntar por la *verdad del ser*, característico de la década del treinta y de todo su preguntar posterior, así como la pregunta de si existe coherencia entre dichas propuestas, si son la misma, si ha acontecido una *torna* o transformación en ellas o, si por el contrario, supone un abandono o ruptura insalvable entre dos proyectos o intentos irreconciliables de pensar el ser.

El modo en que se va a llevar a cabo el intento de pensar el ser propuesto por Heidegger, a través del despliegue de este *preguntar fundamental*, implica también que

la investigación ha de discurrir a través del despliegue de las diferentes formas en que dicha pregunta ha de particularizarse o materializarse en atención a las diferentes dimensiones relacionales del ser que se van alumbrando y que van enriqueciendo su constelación co-participativa originaria.

La propuesta de Heidegger de un *preguntar fundamental* que ha sido tomada como perspectiva interpretativa responde a los motivos presentados anteriormente y también al hecho de que ella misma se presenta como fundamentada en tanto que se encuentra ya originariamente en el *preguntar conductor* o propio de la tradición de la filosofía y del pensamiento occidental actual, lo que hace que, lejos de ser una perspectiva o preguntar arbitrario y subjetivo, sea una posibilidad objetiva que se encontraba posible o presente, aunque velada, y que ha sido abierta. Cuáles son los límites de dicho preguntar, la originalidad real de dicha propuesta y la diferencia con respecto de las anteriores son cuestiones que quedan abiertas y que deberán resolverse posteriormente en la interpretación de textos como: *Introducción a la Metafísica*, *De la Esencia de la Verdad* y *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, los cuales han desplegado dicho preguntar y lo han mostrado en su originariedad frente a todo preguntar y pensar anterior.

Partiendo de esta propuesta del *preguntar fundamental* y de su exposición en *Introducción a la Metafísica*, el presente trabajo no va a seguir una lectura lineal ni temporal de la obra de Heidegger, sino que va a buscar la continuidad del preguntar abierto por dicha propuesta a través de los diferentes textos e hitos del pensar del filósofo suabo a fin de poder experimentar dicha *Kehre*, sin olvidar el carácter *ontológico-hermenéutico* de ésta, es decir, el acontecer de dicha *Kehre* en la relación de ser y pensar. Por ello y a pesar de que las diversas recepciones de la *Kehre* han confluído en varios puntos de la obra heideggeriana –como son *Ser y Tiempo* y el conjunto de textos simultáneos o inmediatamente posteriores hasta la década del treinta, como son también *¿Qué es Metafísica?*, *Problemas fundamentales de la Fenomenología* y *De la Esencia del Fundamento*, o bien *De la Esencia de la Verdad*, texto en el que el propio autor y gran parte de sus intérpretes localizan la *Kehre*, y otros textos de esta época como *Introducción a la Metafísica* y el póstumamente publicado *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, además de textos posteriores como la *Carta sobre el Humanismo*–, el presente trabajo las va a tomar muy en cuenta pero siempre en tanto que respondan a preguntas o pasos que hayan quedado abiertos en el despliegue o seguimiento de ese *preguntar fundamental*. Por tanto el itinerario a seguir, lejos de

quedar totalmente determinado de antemano, queda abierto a transitar por todos aquellos caminos del pensar de Heidegger a través de los cuales discurra el preguntar en busca de la *Kehre*.

PARTE II

Capítulo 2 - El preguntar metafísico o conductor de la filosofía y el preguntar fundamental por el ser

El objeto principal de este capítulo es la lectura del curso titulado *Introducción a la Metafísica*, dictado por Heidegger en el semestre de verano de 1935 en Friburgo. La elección de dicho texto como punto de partida persigue acceder a la *Kehre*, en su doble dimensión del pensar y del ser, a través de la propuesta heideggeriana de un *preguntar fundamental*. Este preguntar constituye un pensar del ser alternativo y no continuador ni superador de la metafísica, sin por ello ser un proyecto arbitrario, en tanto que surge del intento de Heidegger de llevar el pensar y preguntar metafísicos propios de la tradición en que se encuentra instalado hasta sus límites. Es aquí donde el pensador alemán descubre un inquirir por el ser anterior, en cuanto que originario, en el interior mismo del interrogar metafísico por el ser de lo ente.¹⁹²

Al hilo de la diferenciación e imbricación de la pregunta metafísica o conductora de la filosofía y la originaria *pregunta fundamental* por el ser, han de salir a la luz los presupuestos del pensamiento de Heidegger que permitan comprender la profundidad, radicalidad, coherencia y alcance de su propuesta hermenéutico-ontológica sin sospecha alguna de arbitrariedad o voluntad metafísica de fundamentación. La relación de este texto con la *Kehre* radica en que el *preguntar fundamental* por el ser puesto en marcha por Heidegger nos introduce en la perspectiva adoptada para esta investigación, desde la cual se pretende acceder a la *Kehre* en su doble dimensión de ser y pensar.

A tal fin los objetivos que se proponen para la lectura del curso titulado *Introducción a la Metafísica* son:

1-Adquirir conciencia de que Heidegger lleva a cabo su propuesta desde la pertenencia a la tradición metafísica de la filosofía y al pensar occidental. Por ello su propuesta de llevar el correspondiente preguntar conductor y metafísico por el ser hasta sus límites y el hecho de descubrir en éstos un preguntar anterior y originario ontológicamente supone al mismo tiempo la posibilidad de un preguntar alternativo que no supera ni perpetúa más el pensar y preguntar metafísicos por el ser, sino que

¹⁹² Tal y como se ha expuesto anteriormente la lectura e interpretación de los textos seleccionados para esta investigación no es lineal por cuanto responde al intento de recrear el acceso a la propuesta heideggeriana del pensar del ser y de la *Kehre* experimentada a lo largo de la investigación. Véase. supra. pp. 10-14.

aventura un proyecto alternativo de pensar y preguntar, el cual está libre de toda sospecha de arbitrariedad e infundamentación.

2- El segundo objetivo de esta lectura es poner de relieve el modo en que la concepción hermenéutico-ontológica de Heidegger subyace a la propuesta del *preguntar fundamental* por el ser, el cual solo es posible en la medida en que la relación de co-pertenencia de ser y pensar posibilita la ex-istencia histórica del ser humano y la apertura del espacio-tiempo para la manifestación del ser.

3- El último objetivo es advertir la implicación directa del pensar en su relación con el ser y la posibilidad de participar de su velación y desocultamiento, así como la necesidad de una transformación de dicha relación originaria.

2.1 *La pregunta metafísica o conductora de la filosofía*

¿Por qué es el ente y no más bien la nada? Así reza la pregunta metafísica por excelencia que ha vertebrado el preguntar por el ser, a partir del ente, a lo largo de toda la tradición de pensamiento occidental desde Platón hasta Nietzsche. En el análisis pormenorizado que realiza Heidegger de dicho preguntar conductor de la filosofía se expone la prioridad de dicha pregunta por el ser, con respecto a todo otro preguntar, en virtud de la extensión, la profundidad y la originariedad que es capaz de alcanzar. No obstante el desarrollo histórico de este preguntar por el ente en cuanto tal ha dado en la cosificación del ser y de su olvido metafísico como consecuencia del despliegue de un preguntar incompleto, el cual ha obviado la parte referente al ser, reduciendo así la pregunta *¿por qué es el ente y no más bien la nada?* a *¿por qué es el ente?* o *¿qué es el ente en cuanto tal?*

Este preguntar conductor es el *topós* en que se encuentra Heidegger, en tanto que inserto en la tradición de pensamiento y filosofía occidental, desde donde va a llevar a cabo el despliegue de dicha pregunta hasta sus límites. Éstos serán el lugar en que se evidencia la ausencia acontecida de un auténtico cuestionar por el ser y el surgir de un preguntar originario que impele al despliegue de un pensamiento alternativo y originario por el ser.

De dónde surja, en qué consista y qué tarea de repensar la filosofía proponga este pensar diferente son algunos de los interrogantes al hilo de los cuales Heidegger pretende desvelar la esencia de la metafísica y del pensar propio de la tradición occidental, para poder repensarla en su verdad y apropiarse así originariamente todo lo que en ella ha quedado impensado a causa de su propia esencia.

Retomando la prioridad de este apartado dedicado al preguntar metafísico, hay que volver sobre la caracterización pormenorizada que ha realizado Heidegger de esta pregunta y el modo en que ha sido realizada y no desplegada a lo largo de la historia de la filosofía.

Las características propias de esta pregunta metafísica que la han convertido en la pregunta preeminente de la filosofía occidental son:

- a) La amplitud o alcance de dicho preguntar acoge bajo su límite cuestionador todo aquello que sea, es decir, que todo ente pasado, presente y futuro cae bajo su ámbito del preguntar, encontrando su límite en la nada¹⁹³ e incluyendo a ésta, no porque sea lo no-ente, sino precisamente porque la nada es. Es así como se caracteriza inicialmente a este preguntar por el ente como tal en su totalidad como el más amplio o de más vasta extensión.
- b) En referencia a la profundidad de su cuestionar, semejante preguntar destaca en tanto que inquiere por el fundamento del ente, ya que interrogar *¿por qué es el ente y no más bien la nada?* es un apelar al fundamento sobre el que se apoya y sostiene el ente, aunque dicho preguntar no pone en cuestión al propio fundamento, ni si éste es un fundamento fundado, in-fundado, infundamentado o simplemente acusado de una voluntad de fundamento. No obstante tal ahondamiento en la infundamentación de dicho interrogar será esclarecido desde la comprensión de su verdad, llevada a cabo en el *preguntar fundamental* propuesto por Heidegger.
- c) A causa de su originariedad, esta pregunta metafísica sobresale con respecto a toda otra pregunta ya que en ella lo puesto en cuestión es el ente en su totalidad y esto implica una nivelación o igualación de todo ente en el preguntar mismo, evitando así toda relevancia o prioridad de un ente determinado como más digno de ser cuestionado en referencia al ser. Sin embargo Heidegger afirma que, cuando tal inquirir enfoca al ente como tal, en su totalidad, se produce una relación con éste de carácter único y relevante, ya que tal cuestionar inaugura al ente en su totalidad con miras a un posible fundamento al mantener tal apertura con el pensar. Este interrogar por el ente en su totalidad como tal, con miras a

¹⁹³ El vocablo “nada” no aparece escrito todavía en cursiva pese a la profundidad de significado y relevancia que tiene dentro del pensamiento de Martin Heidegger precisamente porque el contexto en que se encuentra escrita aquí, como límite del preguntar conductor y metafísico, todavía no hace referencia a la dimensión de negatividad y ocultamiento originario e inherente del ser y su no-verdad. Por ello únicamente cuando la “nada” sea nombrada en con esta carga de sentido será escrita en cursiva.

su fundamento, no es todavía un auténtico preguntar o ahondar en la fundamentación del propio cuestionar, sino que se mantiene muy externamente en la referencia a un ente como tal fundamento.

De acuerdo con su concepción hermenéutico-ontológica, Heidegger advierte por un lado, a nivel de existencia, la independencia de los entes respecto del despliegue o pensar del ser y por otro lado, a nivel ontológico, muestra la necesidad de un preguntar o pensar el ser independiente de que éste sea metafísico o *fundamental*. Ello se debe a que el interrogar mismo por el ser constituye la apertura en que los entes pueden ser, es decir, pueden venir a la presencia y mostrarse tal y como son en la apariencia o bien mostrarse como aquello que no son, precisamente a causa de la misma apariencia y del hecho de que lo preguntado puede ocultarse en el desvelamiento del ente o bien ser desvelado en éste según la esencialidad o inesencialidad del preguntar. El acontecimiento o despliegue de esta pregunta originaria no ha sido realizado todavía por el pensamiento occidental, puesto que es su despliegue el que conduce desde el preguntar por el ente, como tal en su totalidad, al preguntar sobre su propio porqué. Tal repercusión del preguntar se adquiere en la experiencia de que el preguntar por el porqué tiene su fundamentación en un *salto*¹⁹⁴, el cual que no es el preguntar metafísico acontecido hasta el momento, sino el propio proyecto heideggeriano de pensar y participar del ser, al cual ha llegado a raíz del despliegue de la pregunta metafísica hasta sus límites. Gracias a este despliegue sale a la luz que este preguntar conductor, anterior en el tiempo, es posterior ontológicamente, por lo que es posible que su despliegue dé paso a un preguntar previo, desde el cual se instituya saltando el fundamento de todo auténtico y originario preguntar.¹⁹⁵

Heidegger localiza el origen de ese preguntar metafísico por el ser, como apertura histórico ex-istencial, en su gran inicio griego, es decir, en el pensamiento de los filósofos presocráticos y en su experiencia del ser, cuyo oscurecimiento o decaimiento

¹⁹⁴ El vocablo "salto" aparece escrito en cursiva en virtud de la carga de sentido que tiene en el pensamiento de Heidegger, en especial a partir de los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, para referirse precisamente a esa dimensión de *curso-pensante* del despliegue de ese pensar del ser llevado a cabo en el *preguntar fundamental* por éste. Esto supone una salida del preguntar y pensar metafísico llevado a cabo en confrontación con el primer inicio repensando lo no pensado del primer preguntar conductor de la filosofía para desvelar a éste en su verdad, es decir, en su esencia metafísica de *olvido* y velación del ser. Todo ello es comprendido y enmarcado dentro de la historia del ser, donde la metafísica, como instante, y el preguntar propio de ella imposibilitan el preguntar mismo por el ser como cumplimiento de esa velación propia y originaria de la no-verdad del ser. Sin embargo dicho contexto de sentido y profundización en el *preguntar fundamental* todavía no ha sido realizado por Heidegger en *Introducción a la Metafísica* aunque la tarea de llevar el preguntar conductor hasta sus límites y el compromiso con el despliegue del preguntar fundamental y originario constituyen ya un tránsito a ese *salto*.

¹⁹⁵ Cfr. HEIDEGGER, M.: *Introducción a la Metafísica*. Trad. cast. de A. Ackerman, Gedisa, Barcelona, 2003. pp. 12-16.

habría sido llevado a cabo por Platón y supuestamente perpetuado por la filosofía de Aristóteles como cumplimiento inherente del declive esencial de todo gran comienzo.

La historia de este preguntar se remonta a la primera época del despliegue del pensamiento mediante el preguntar por el ente en cuanto tal, cuando al ente se lo denominó como *φύσις*, palabra con la que se expresaba esa experiencia griega inicial del ser.

La *φύσις*, entendida como el salir o brotar, puede experimentarse en todas partes, por ejemplo en los procesos celestes (salida del sol), en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y hombres desde el vientre materno. Pero *φύσις*, la fuerza imperante que brota, no significa lo mismo que esos procesos que todavía hoy consideramos como pertenecientes a la “naturaleza”. Este salir y sostenerse fuera de sí en sí mismo *<In-sich-aus-sich-Hin-ausstehen>* no se debe considerar como un proceso entre otros que observamos en el ente: la *φύσις* es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable.

Los griegos no han experimentado lo que es la *φύσις* en los procesos naturales, sino a la inversa; a partir de una experiencia radical del ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos tenían que llamar *φύσις*. Sólo sobre la base de tal acceso pudieron observar la naturaleza en sentido riguroso. Por eso, la palabra *φύσις* significaba originariamente el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino. *Φύσις* significa la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. En esta fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el “devenir” como el “ser”, entendido éste en el sentido restringido de lo que permanece inmóvil. *Φύσις* es el producirse (*Ent-stehen*), el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal.¹⁹⁶

Esta experiencia del ser inicial y grandiosa en su origen encontró en cierto modo el comienzo de su posterior ocaso o decadencia con Aristóteles. Sin embargo la comprensión de este inexorable decaimiento de un inicio grandioso solo es posible desde el alumbramiento que se puede hacer de él mediante el desvelamiento de la esencia metafísica inherente a ese primer origen. Esta elucidación de la esencia de la metafísica va a ser llevada a cabo por Heidegger en el despliegue de ese pensar alternativo y no metafísico del ser, cuyo proyecto impele necesariamente a un repensar la historia de la filosofía occidental en su verdad. Tal proceder, propio del preguntar originario y fundamental por el ser, será expuesto más adelante, ya que por el momento lo que concierne a este punto de la investigación es exponer la dislocación o

¹⁹⁶ Ibid. pp. 23.

encubrimiento de esa experiencia inicial del ser que realizaron los griegos tal y como la interpreta el filósofo suabo.

Para Heidegger la reducción y dislocación de la concepción originaria de la φύσις asentada en la filosofía de Aristóteles, se produjo por el hecho de que el ente, como tal, es φύσις.

Su esencia y carácter consiste en ser la fuerza imperante que brota y permanece. Esto se experimenta, ante todo, en lo que de alguna manera se impone de modo más inmediato, y que más tarde significó φύσις en sentido restringido: τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά, el ente natural. Cuando se pregunta, en general, por la φύσις, es decir, por lo que es el ente como tal, τὰ φύσει ὄντα da ante todo el punto de referencia; pero de modo que el preguntar no debía detenerse, de antemano, en este o en aquel dominio de la naturaleza, sean cuerpos inertes, plantas o animales, sino que debía ir más allá de τὰ φυσικά.

En griego, “por encima de” se llama μετά. El preguntar filosófico por el ente como tal es μετὰ τὰ φυσικά, pregunta por algo más allá del ente; es metafísica. No importa ahora indagar la génesis de la significación de este término.

La pregunta que caracterizamos como la primera en la jerarquía: “¿por qué es el ente y no más bien la nada?” es por tanto la pregunta metafísica fundamental. La metafísica es el nombre que reciben el centro determinante y el núcleo de toda la filosofía. [...]. Según la aclaración de la palabra φύσις, ésta significa el ser del ente. Cuando se pregunta περί φύσεως, por el ser del ente, entonces la deliberación sobre la *physis*, la “física”, en sentido antiguo, por el hecho de referirse al ser trasciende ya por sí misma al ente τὰ φυσικά. La “física” determina desde los comienzos la historia de la metafísica. También en la doctrina del ser como *actus purus* (Tomás de Aquino), o como concepto absoluto (Hegel), o como eterno retorno de la idéntica voluntad de poder (Nietzsche), la metafísica, sin vacilaciones, sigue siendo “física”.¹⁹⁷

Este carácter *físico* e inherente al preguntar metafísico prevalece de tal modo que todo pensar y cuestionar inserto en la tradición filosófica occidental se encuentra preguntando por el fundamento del ente, pregunta con la que se originó y con que finalizará la historia metafísica del pensamiento de Occidente. En este punto Heidegger advierte de la reducción histórica del preguntar llevado a cabo en la fórmula abreviada ¿por qué es el ente?, lo que supone una escisión y eliminación de la coletilla ¿... y no más bien la nada?, que deja de lado todo preguntar por la nada. La propuesta de

¹⁹⁷ Ibid. pp. 25-26.

Heidegger de llevar a cabo el despliegue de este inquirir pensante hasta su límite exige denunciar la imposibilidad metafísica de tal preguntar por la nada, al tiempo que reclama y desarrolla lo anteriormente dicho: el despliegue de tal preguntar hasta sus límites, no más allá del ente y en dirección al ser.

“¿Por qué es el ente?” Cuando preguntamos así, partimos del ente. Este *es*. Es dado, y está delante de nosotros siempre como localizable y también como conocido en determinados dominios. Ahora interrogaremos a este ente, dado de antemano y sin mediación acerca de su fundamento. Así el preguntar avanza inmediatamente hasta su fundamento. En cierto modo, este procedimiento no es más que la extensión y el engrandecimiento de una manera de hacer, ejercida en lo cotidiano. En algún punto, entre los viñedos aparece por ejemplo la filoxera, algo indiscutiblemente existente en su presencia material <*vorhanden*>. Entonces se pregunta: ¿por qué se presenta, dónde está su fundamento y cuál es? Así está presente el ente materialmente existente dentro de la totalidad del ente. Se pregunta: ¿dónde está y cuál es su fundamento? De este modo, tácitamente se pregunta por otro ente que es superior. Y en eso, la pregunta ni siquiera apunta aquí al ente como tal en su totalidad.¹⁹⁸

La delimitación y dirección de tal preguntar junto con la escisión o eliminación de toda pregunta por la nada parecen estar previamente determinados por la experiencia cotidiana, la relación y la disposición con respecto a los entes como asibles, disponibles y presentes ante la mano en el estar en medio del ente en su totalidad. En esta situación es donde el predominio de la lógica, imposibilitadora del preguntar por la *nada*, y la disposición del hombre en medio del ente determinan simultáneamente el preguntar metafísico por el fundamento de éste y el determinado cumplimiento de un olvido esencial del ser, el cual escapa al preguntar metafísico mismo. Sin embargo el desvelamiento de la esencia metafísica de este preguntar es posibilitado y desvelado en ese preguntar no metafísico por el ser, en cuyo despliegue se muestra su verdad.

La imposibilidad del preguntar conductor por la nada reside en la determinación lógica de éste, ya que ésta consiste en la falsa evidencia de reducir la nada a lo no-ente, lo no disponible o asible inmediata y materialmente, es decir, lo que no es. Y sobre lo que no es, según dicta el sentido común, no cabe pensar o cuestionar alguno que no suponga una contradicción en sí, lo que ha imposibilitado el despliegue histórico de esta pregunta hasta sus límites y la consecuente reducción de la pregunta a *¿por qué es el ente?* Heidegger reivindica la necesidad de un despliegue de la pregunta inicial en su totalidad, es decir, contando también con aquello que ha sido escindido y obviado en el

¹⁹⁸ Ibid. p. 34.

preguntar por la tradición, recuperando así la formulación inicial de la cuestión en su totalidad, la cual era *¿por qué el ente y no más bien la nada?*

Para el filósofo suabo el correcto despliegue de la totalidad de la pregunta supone de entrada una transformación del preguntar mismo, puesto que ya no se parte de la falsa seguridad o evidencia de la presencia, estabilidad y disponibilidad del ente como lo presente. La posibilidad de la nada, es decir, del no-ser lo transforma todo. Esta transformación del preguntar y del estar en medio del ente y tenerlo como algo evidente, asequible y materialmente disponible, como comprensible en sí, supone simultáneamente una transformación de la ex-istencia del ser humano en tanto que interrogador, puesto que su relación con el ente cambia completamente. Tal cambio en el preguntar mismo es indiferente al ente en tanto que materialmente existente, sin embargo la transformación se ha producido en el preguntar y el pensador ex-istente, quien debe abrir ese espacio de manifestación en que el ente pueda mostrarse tal y como es. Ello supone una posibilidad esencial y propia de todo ente, lo cual requiere precisamente de la inauguración de ese espacio en que pueda venir a la manifestabilidad de la presencia, gracias a la dignidad de ser cuestionado o preguntado. Por ello, ahora, el preguntar acerca de la nada o del no-ser muestra de dónde ha de ser arrancado el ente para que pueda venir a la presencia y manifestarse tal y como es. El hecho de que ello no afecte a su existencia material, es decir, que deje de existir, no hay que confundirlo con que el ente sea, es decir, que pueda venir a la estabilidad de la presencia, mostrarse y manifestarse tal y como es, lo cual requiere de la apertura de un espacio y tiempo en que el ente pueda ser hurtado al no-ser para ser en la manifestabilidad.

En la apertura de la venida a lo presente del ente radica la posibilidad de diferenciación entre lo que el ente es y el ser, es decir, entre el acontecer de la manifestabilidad del ente en la presencia y lo que el ente es tal y como es o entre lo que tiene propiamente de entitativo y la posibilidad de su manifestación y venida a la presencia, en tanto que arrancado al no ser.¹⁹⁹

Tras el despliegue de esta pregunta, Heidegger advierte que lo que en realidad se cuestiona es por qué es el ente como tal y a este respecto afirma que:

[...] preguntamos por el fundamento debido al cual el ente *es* y *es lo que es* y debido al cual *no es* más bien la nada. En el fondo preguntamos por el ser. Pero ¿cómo lo hacemos? Preguntando por el ser del ente, interrogamos al ente con referencia a su ser.

¹⁹⁹ Cfr. Ibid. pp. 31-37.

Pero, en tanto aún nos mantenemos en el preguntar, en verdad ya nos anticipamos preguntando <vor-fragen> por el ser con respecto a su fundamento, aunque esta pregunta aún no está desplegada y aún no se haya decidido acerca de si el ser mismo no sería, ya en sí mismo, fundamento y fundamento suficiente. Si planteamos esta pregunta como la primera en jerarquía, ¿debe ocurrir eso sin que sepamos qué pasa con el ser y en qué se diferencia del ente? Sin embargo, ¿cómo podemos siquiera preguntar por el fundamento del ser del ente y, más aún, hallarlo si no hemos concebido, entendido y captado suficientemente el ser mismo? Este propósito debería permanecer tan falto de perspectivas como si alguien quisiera averiguar la causa y fundamento de un incendio y afirmarse que fuera innecesaria una inspección del desarrollo y del lugar del incendio. De ello resulta que la pregunta: “¿por qué es el ente y no más bien la nada?” nos obliga a la pregunta previa: *¿qué pasa con el ser?*²⁰⁰

2.2. La pregunta por el ser

El proyecto heideggeriano de la pregunta por el *sentido del ser* ha surgido del despliegue al límite de la pregunta conductora, de donde ha emergido un preguntar previo y originario ontológicamente. Esto revela la existencia de una relación o conexión interna entre ambas preguntas, cuyo destino y despliegue parecen estar ligados. Este nuevo preguntar, al igual que todo preguntar por el ser, es una apertura existencial en la que el ser humano está dispuesto en referencia al ser.²⁰¹

Si el anterior preguntar metafísico por el ser, como fundamento entitativo del ente, era el modo o la disposición en que se encontraba el ser humano instalado, dispuesto y perdido entre el ente y ante el ente en su totalidad, la nueva pregunta por el ser supone un cambio o transformación con respecto del pensar metafísico anterior y la disposición en que se encontraba. Esta nueva disposición ex-istencial y la referencia al ser solo pueden ser llevadas a cabo y fundadas en el *salto* que instaure un nuevo pensar del ser, el cual tiene lugar en sincronía con el despliegue del preguntar originario. Éste, lejos de intentar superar o continuar toda la tradición metafísica del pensamiento anterior en su preguntar por el ente en referencia a su fundamento como modo de preguntar por el ser, es un pensamiento otro, alternativo y libre de esa referencia metafísica en tanto que

²⁰⁰ Ibid. p. 38.

²⁰¹ Para una mejor comprensión del cuestionar o pensar del ser propuesto por Heidegger es necesario recalcar el hecho de que tal proyecto está enmarcado dentro de una concepción hermenéutico-ontológica, la cual parte de la evidencia de que la manifestabilidad del ser sólo es posible a raíz de la comprensión humana, como un abrirse al que pueda venir a mostrarse o manifestarse el ser en su sentido y verdad, por lo que no cabe una independencia del pensar respecto del ser y viceversa. Tal co-pertenencia originaria de ser y pensar es uno de los puntos principales en torno a los cuales van a discurrir los caminos de pensamiento de Heidegger en su intento de participar, dar expresión y manifestar esa *verdad del ser*. Este esfuerzo no debe ser comprendido como llevado a cabo por un elegido único, sino como la respuesta de aquél que habiendo oído la silente llamada del ser se ha resuelto a dar esa respuesta transformadora de la disposición o relación en referencia al ser mediante el despliegue fundante de otro comienzo en ese preguntar no metafísico por el ser.

consiste en una decisión de cambio y transformación de la referencia al ser y de la disposición del preguntar con respecto a él.

Este proyecto alternativo no puede ser concebido como consecuencia de un arbitrio humano y unilateral propuesto por Heidegger. No obstante y hasta el momento el despliegue de este nuevo proyecto pensante del ser se erige como único lugar desde el cual volver la mirada atrás y repensar la historia metafísica del pensamiento occidental para comprenderla en su verdad, es decir, en su esencia necesariamente metafísica. Ello revela que tanto la relegación del ser en pos del ente y la arrobada y monopolizada admiración del ser humano, ante y entre el ente, no dejan de ser distintos modos bajo los cuales acontece el *olvido del ser* inherente a su carácter ocultante. Esta dimensión negativa del ser que acontece como olvido del mismo supone al mismo tiempo un reclamar, llamar e impeler la atención del ser humano respecto de sí mediante la creciente presencia de su ausencia. Por ello, en esta propuesta alternativa de pensar y cuestionar el ser, no solo se propone un *salto* pensante y fundacional al *otro inicio* como algo teórico sino también como algo fáctico, ya que no cabe desligar el despliegue mismo de tal preguntar con el fundar de ese *otro comienzo* en tanto que llevar a cabo semejante pensar de carácter cuestionante constituye la transformación misma de la disposición y la referencia al ser de quien despliega y participa en y de tal preguntar. Este interrogar pone al descubierto la necesidad de un saber qué pasa con el ser y con nuestra comprensión y relación con él. Para ello Heidegger va a partir tanto de la experiencia de la *nada* o ausencia del ser como de la aparente contradicción de que el ser humano disponga de una comprensión previa del ser, la cual permite comprender “todo” pero cuyo sentido no puede expresar o determinar.

Heidegger parte, pues de una evidencia: la de la experiencia del olvido o ausencia del ser, debido a que el ser humano, estando admirado y arrobado ante los entes, además de dispuesto en medio del ente en su totalidad, no halla al ser por ninguna parte ni abre espacio alguno para él, en tanto que cae fuera de su atención. En consecuencia la única vía posible es la de la *nada* o el no-ser como ausencia del ser. Ante la experiencia de tal ausencia del ser y la imposibilidad misma de asirlo o experimentarlo, Heidegger reflexiona acerca de la idea nietzscheana de que el ser sea un error o un vapor, preguntándose incluso por la posibilidad de que Nietzsche sea víctima de un error o negligencia y simultáneamente víctima del testimonio no reconocido de una necesidad.

A raíz de tales “experiencias”, Heidegger baraja la posibilidad de que la vacuidad de sentido y la indeterminación de la palabra *ser*, así como nuestro esfuerzo histórico e

infructuoso de acceso al ser, a través del ente, no se deban a una negligencia del ser humano sino a la posibilidad de un *acontecimiento*, el cual desde sus comienzos atraviesa y vertebra la historia del pensamiento y la tradición filosófica occidental.

¿Sería posible que el hombre estuviese relacionado con el ente y sin embargo hubiese caído, sin saberlo, fuera del ser hace mucho tiempo y que éste fuera el fundamento último y poderoso de su decadencia?

Esta caída fuera del ser, evidenciada para Heidegger precisamente en la imposibilidad de determinación de sentido de la palabra *ser* y al mismo tiempo en la natural y original relación del ser humano con el ser, en tanto que dispone simultáneamente de una comprensión de éste, impele al filósofo suabo a preguntar *¿qué pasa con el ser?*, fórmula que parece desplegarse en otras cuestiones del tipo:

¿Es a causa del ser que sea tan confuso, depende de la palabra que permanezca tan vacía o de nosotros que, pese a nuestros esfuerzos y nuestro acoso del ente, no obstante hemos caído fuera del ser? ¿Y si esto no fuera así por nuestra intervención ni por la de nuestros antepasados más próximos y más lejanos, sino por un acontecimiento que desde sus comienzos atraviesa la historia de Occidente, un acontecimiento que no alcanzaron miradas ni de todos los historiadores juntos y que sin embargo ocurre antiguamente, hoy y en el futuro? ¿Sería posible eso de que el hombre, que los pueblos en su más grandes aventuras y maquinaciones, estén relacionados con el ente y, sin embargo, se hayan caído fuera del ser hace mucho tiempo y sin saberlo, y que ese fuera el fundamento último y más poderoso de su decadencia?²⁰²

Parece que con estas tres cuestiones pertinentes, fruto del despliegue de la pregunta *¿por qué es el ente y no más bien la nada?*, se insta a la realización de una pregunta previa y más originaria *¿qué pasa con el ser?* Y con ellas Heidegger parece dar explicación a la situación del hombre en su relación con respecto del ser, llevaba a cabo, o más bien, no llevaba a cabo mediante el despliegue de la pregunta metafísica y conductora de la filosofía. Esto parece indicar y consolidar, según Heidegger, que en nuestra relación con el ser, no realizada o consolidada en tanto que nos encontramos perdidos ante la vacuidad e indeterminación pura de significado de su vocablo “ser”, estamos íntimamente relacionados con él en tanto que disponemos y estamos dispuestos en una precomprensión del ser.

En un intento de dar respuesta a estos interrogantes conforme al despliegue de la pregunta por el ser, Heidegger esclarece la relación entre el ser y el ser humano, amén del papel que juegan en ella cada uno. Lo primero que advierte en esta relación

²⁰² HEIDEGGER, M.: *Introducción a la Metafísica*. Op. cit. p. 42.

originaria y ambigua es que no cabe concebirla unilateralmente ni por el ser humano ni por el ser, bien como la realización arbitraria o la voluntad del ser humano de dejar impensada e impreguntada la *cuestión del ser* en la historia de la filosofía y del pensamiento occidental, o bien como el cumplimiento de un destino del ser en que éste tiene un papel activo y el ser humano juega un papel pasivo, lo que niega su libertad. Ambas posibilidades constituyen los extremos de una disyuntiva indeseable que presumiblemente no tiene en cuenta de modo suficiente la co-pertenencia originaria del ser y del pensar del hombre.

Heidegger pretende bascular esta relación entre ser y pensar o entre ser y ser humano desde el acaecer de dicha co-pertenencia en el acaecimiento originario y fundacional de toda la historia y pensamiento de Occidente, desde donde se explicaría la situación actual de pérdida y *olvido del ser* en la maquinación total y actual, amén de la explotación ilimitada del planeta como violento cumplimiento, participado por el ser humano, de ese fundamento de la decadencia de la caída del hombre fuera del ser.

Desde esta perspectiva, Heidegger interpreta el momento actual como la posibilidad de una *torna* de la relación entre ser y pensar a través de un *salto* al *preguntar fundamental* por el ser, desde el cual comprender lo anterior en su verdad, es decir, desvelar la esencia de la metafísica inherente al preguntar conductor de la filosofía, que ha tenido lugar como modo de participación del ser humano en su relación con el ser y su olvido esencial desde el acontecer fundacional de la historia.

Pero ¿qué posibilidad existe, en la situación de pérdida y decadencia en que se encuentra el ser humano, de cumplir esa destinación en que parece estar sincrónicamente dispuesto en tanto que perdido y al mismo tiempo llamado a cumplir? La única posibilidad de una *torna* del acontecer de esa relación originaria de co-pertenencia de ser y pensar reside en la escucha. La escucha de la silente resonancia del ser en la presencia de su ausencia y el advenir de la necesidad del preguntar del ser y la consecuente respuesta del ser humano en la *remoción* al despliegue de dicho preguntar.

Para Heidegger es evidente que llevar a cabo la pregunta *¿Qué pasa con el ser?* significa simultáneamente repetir y retomar el comienzo de nuestra existencia histórico-espiritual y convertirlo en un nuevo y *otro inicio*. Este otro pensar y comenzar arranca desde el acontecimiento fundamental de repensar en su verdad este *primer comienzo* en el *salto* y la realización de *otro inicio* más originario.

¿En qué punto se encuentra el pensador? y ¿qué está en juego con este preguntar, por el ser, que tiene por delante? El punto en que se encuentra Heidegger es el de

transformar o ganar la raigambre histórico ex-istencial en el *tornar* la relación o referencia de ser humano y ser, en la cual se lleve a cabo sincrónicamente el despliegue de este nuevo y alternativo preguntar o comienzo originario, como cumplimiento destinal, del ser.

De ello no cabe inferir que hasta ahora el ser humano, por su pérdida entre el ente con respecto del ser, no haya tenido una ex-istencia histórica, ni mucho menos. De hecho para Heidegger el ser humano, con su preguntar metafísico por el ente en cuanto tal, está dispuesto ya en una referencia al ser. El problema reside en que esta referencia consiste en dar la espalda al ser y centrar la atención totalmente hacia el ente debido a esa admiración o disposición inicial en que se halla dispuesto el ser humano, lo que parece evidenciar, según Heidegger, el cumplimiento histórico y ocultador del ser.

Si la pregunta metafísica de la filosofía *¿por qué el ente y no más bien la nada?* es el cumplimiento metafísico del *olvido del ser* o su velamiento acontecido históricamente, entonces la tarea del despliegue del preguntar la pregunta previa y originaria *¿qué pasa con el ser? o ¿qué es el sentido del ser?* es la pregunta que inicia la *torna* de la *remoción* del pensar vuelto hacia el ser, como respuesta a la resonancia y llamada del ser, vuelto ahora hacia el pensar.

Esta relación mutua y de coparticipación entre ser y pensar, llevada a cabo por el ser humano, ha de ser *tornada* y correlacionada en el despliegue de la pregunta por el ser. Hay que advertir que dicha relación no debe ser concebida unívocamente como activo-pasiva respectivamente por el ser y por el hombre, ya que en ella ambos juegan un papel activo-pasivo simultáneamente en tanto que se corresponden y posibilitan mutuamente.

El destinar del destino o cumplimiento de éste, al cual el ser humano está llamado y del cual puede participar, es el desvelamiento del ser como ocultamiento des-ocultador. La posibilidad de la participación en tal acontecimiento reside en que todo preguntar, metafísico o previo, por el ser es histórico debido a su poder inaugurador de la existencia histórica del ser humano en sus referencias esenciales al ser, lo que abre así sus posibilidades no planteadas y futuras, al mismo tiempo que vuelve a vincular la existencia del hombre a otras posibilidades de su origen pretérito, rescatándolo de la reducción óptica que se ha ido endureciendo y dificultando su existencia, encerrada de este modo en el mero presente.

De ahí la importancia de no concebir el origen del preguntar metafísico por el ser o la vacuidad de la palabra “ser” como hechos, sino como acontecimientos,

manifestaciones, reclamos, llamadas o preguntas a un responder. Este acontecimiento hay que vislumbrarlo siempre en su referencia relacional de ser y pensar, para ver que al ocultamiento del ser le corresponde un oscurecimiento universal, caracterizado por Heidegger (siguiendo a Nietzsche y Hölderlin) como huida de los dioses, destrucción de la tierra, masificación del hombre o prevalencia de la mediocridad, bajo la cual subyace un debilitamiento espiritual. En consonancia la concepción espiritual es comprendida como “el estar dispuesto de una manera originaria y consciente a la determinación del abrirse a la esencia del ser. El espíritu es el otorgar el poder a las fuerzas del ente como tal en su totalidad. Donde impera el espíritu, siempre y en cada caso el ente como tal se vuelve aún más entitativo”.²⁰³ De ahí surge la necesidad de comprender que el *olvido del ser*, la vacuidad de la palabra ser o la generalidad de su concepto, lejos de ser un hecho, es un acontecimiento en el cual estamos inmersos, un estado de nuestra existencia, nuestra constitución anímica y referencial al ser.

Tras evidenciar la esencia del *olvido del ser* como acontecimiento al que ha de prestar atención Heidegger concibe que el preguntar por éste constituye de por sí una respuesta al clamor de su ausencia y por ello continúa el despliegue del preguntar por el ser a través del análisis lingüístico y etimológico de la palabra *ser*.

Esta nueva dirección del preguntar por el ser en atención al lenguaje no es un acto arbitrario del pensador suabo, sino un acercamiento al ser, dada su relación con el lenguaje. El lenguaje, lejos de ser un ente de que disponen las personas para poder dar expresión del pensamiento, es precisamente aquello por lo que está atravesado el ser humano, aquello en que está dispuesto y en donde puede dar expresión y apertura a la comprensión y manifestabilidad del sentido y de la *verdad del ser*. Gracias a esta relación esencial entre ser y lenguaje, Heidegger puede rastrear a través de nuestra errónea comprensión del lenguaje y de la pérdida de su poder denominador la referencia en que el ser humano está dispuesto al ser como tal.²⁰⁴

Este ahondamiento en el ser a través del lenguaje permite a Heidegger rescatar el sentido de las expresiones con que los griegos manifestaron su experiencia primigenia del ser como origen. Origen que determinó la ex-istencia histórica del hombre, la filosofía de Occidente, su decaimiento y su consecuente oscurecimiento.

²⁰³ Ibid. p. 53.

²⁰⁴ Cfr. infra. pp. 292-293. Donde se lleva a cabo una profundización en la esencia del Lenguaje y su relación en con el ser como casa del ser y con el ser humano como *pastor del ser* que mora en la casa del ser.

A partir de los nombres utilizados por los griegos para dar expresión a la experiencia del ser, el filósofo suabo interpreta y despliega el conjunto de matices y significados que permiten ahondar en la concepción griega del ser como *ousía*. Se hace necesario atender a la indicación que realiza Heidegger en *Introducción a la Metafísica* de que fue primero la experiencia del ser la que permitió a los griegos comprender posteriormente la *ousía* en tanto que reconocimiento de tal fenómeno en la naturaleza y la historia. Y sin embargo la tarea que ahora ocupa a Heidegger es precisamente la inversa, la de seguir la huella a través del lenguaje hacia el ser. Tal proceso comprende simultáneamente el despliegue del preguntar por el ser y la realización del *andenken* o repensar nuevamente y de modo originario lo acontecido filosófica e históricamente para comprender y desvelar su verdad.

Uno de los puntos relevantes que expone Heidegger acerca de la experiencia del ser es precisamente la de ese balanceo u oscilación de los entes en el ir y venir del no-ser al ser en que vienen a la presencia. Ahondando en dicha experiencia a través del lenguaje, Heidegger hace referencia a los términos *πτωσις* y *ἔγκλισις*, los cuales son traducidos en el texto como caer, inclinarse y tumbarse. A partir de la ambivalencia de los términos, Heidegger afirma que precisamente este desviarse respecto del estar erguido, del ponerse y sostenerse en pie es lo que desvela la concepción griega del ser como lo que llega al estado de erguido, el cual consiste en establecerse en sí y por sí mismo libremente a la necesidad de su límite. Tal y como lo expresa Heidegger “este sostenerse que se refrena desde su límite, este detenerse a sí mismo, en el que se sostiene lo estable, es el ser del ente, y es más: sólo así el ente se convierte en tal, a diferencia del no-ser. El volverse estable significa por tanto: conquistar sus propios límites, de-limitarse”.²⁰⁵

Continuando esta vía de acceso al ser a través del lenguaje que da expresión a la experiencia griega del ser, Heidegger expone diferentes concepciones filosóficas griegas en las que se atiende al ser del ente desde diferentes perspectivas o dimensiones como *eidos*, en atención a su aspecto o apariencia, y *entelequia* en referencia al sostenerse del ente en su término o límite por el cual viene a ser para finalmente converger en que todas estas denominaciones hacen referencia a una experiencia griega del *sentido del ser* consistente en la presencia o el estar-presente, expresada por el término *ousía*.

²⁰⁵ HEIDEGGER, M.: *Introducción a la Metafísica*. Op. cit. pp. 61-62.

A raíz de este acceso a la experiencia griega y originaria del ser Heidegger sentencia:

La filosofía griega no volvió a penetrar en este fondo del ser y en lo que éste contiene. Se mantuvo en el primer plano de lo presente mismo y trató de contemplarlo a partir de las determinaciones mencionadas. A partir de lo comentado, ahora comprendemos mejor aquella interpretación griega del ser que mencionamos con ocasión de la explicación del término “metafísica”; es la percepción del ser en tanto φύσις; los conceptos posteriores de “naturaleza”, decíamos, deben quedar totalmente al margen: φύσις significa el erguirse que brota, aquello que al desplegarse permanece en sí mismo. En esta fuerza imperante, a partir de una unidad originaria, están contenidos y se manifiestan el reposo y el movimiento. En el pensamiento, esta fuerza imperante es la presencia sometedora y aún no sometida en la que lo presente es en tanto ente. Mas esta fuerza imperante sólo comienza a surgir de su cobertura, es decir, en griego la ἀλήθεια (el descubrir) ocurre cuando la fuerza imperante lucha por apoderarse de sí misma en tanto está en el mundo. Sólo por medio del mundo el ente se convierte en lo que es.²⁰⁶

Esta experiencia griega del ser revela el carácter dinámico inherente a esa lucha o *pólemos* del ser, expresado bajo la *ousía* como esa fuerza imperante y sometedora que, a su vez, intenta ser sometida por el pensar en ese participar del venir y permanecer en la presencia del ente, en cuyo desocultamiento o arrebató al no-ser acontece sincrónicamente el apoderarse de sí de la fuerza imperante en la instauración de un *mundo*.

Esta lucha originaria es conjunción de lo que está presente en su confrontación, donde se proyecta lo inaudito, lo impensado. Tal y como interpreta Heidegger los seres humanos son los únicos que pueden sostener esta lucha contra la fuerza imperante que los somete, pues:

[...] ellos arrojan el bloque de su obra y en ésta conjuran al mundo que así queda manifiesto. Sólo con estas obras, la fuerza imperante, la φύσις, se vuelve estable en lo presente. Sólo entonces el ente como tal llega a ser. Este devenir del mundo es propiamente la historia. La lucha no solamente engendra el ente sino que sólo ella lo mantiene también en su estabilidad. Cuando la lucha cesa, no es que desaparezca el ente, pero el mundo le vuelve la espalda. Entonces ya no se afirma el ente (es decir, no se lo preserva como tal). Tan sólo se le encuentra; el ente se vuelve lo constatable, lo acabado, ya no es lo que se apoya en sus propios límites (es decir, lo que está puesto en su configuración), sino que sólo es lo concluido, como tal disponible para cualquiera, lo que está a mano, aquello en lo que ya no se despliega el mundo, sino lo que el hombre utiliza a su capricho como disponible. El ente se convierte en objeto, ya sea de la contemplación

²⁰⁶ Ibid. pp. 62-63.

(el aspecto, la imagen), ya del hacer, como artificio y cálculo. El originario imperar, la φύσις, se degrada entonces al estado de modelo para la reproducción y la imitación. La naturaleza se convierte en un ámbito especial diferenciado del arte y de todo lo producible y planificable. La originaria emergencia y el erguirse de la fuerza imperante, el φαίνεσθαι, entendido en el sentido de la más grande epifanía de un mundo, se convierte ahora en la visibilidad mostrable de cosas que existen materialmente como disponibles.²⁰⁷

Hay que recalcar la advertencia de Heidegger acerca de la experiencia griega del *sentido del ser*, a partir de la cual los filósofos, pensadores y poetas griegos pudieron denominar al acontecimiento de los fenómenos como *ousía*, puesto que los griegos, pese a disponer de semejante experiencia inicial, no ahondaron o profundizaron más, mientras que el intento de Heidegger es el de preguntar por el ser; lo cual le lleva a repensar y profundizar en tal experiencia inicial del ser para desplegarla en su verdad. De ahí extrae la necesidad actual de sostener esa lucha o entrar en relación, gracias al pensamiento, contra esa fuerza sometidora que somete a todo ente, incluido al hombre, a fin de que el ente pueda venir a la estabilidad en la presencia al ser arrancado desde el no-ser. Es así como deviene el *mundo*, que no es exclusivamente naturaleza sino historia, apertura que solo es posible a partir de la ex-istencia como relación pensante-cuestionadora del ser humano con el ser en esa lucha por la cual el ente es hurtado al no-ser y viene al des-encubrimiento en la estabilidad de la presencia en el ser. Tras esta dilucidación de la experiencia del sentido griego del ser Heidegger continúa el despliegue de su preguntar por el ser a partir de la certidumbre de que, a pesar de la imposibilidad que se experimenta a la hora de determinar el significado de la palabra ser, el ser humano está dispuesto en una comprensión del ser que le permite distinguir claramente el ser y el no-ser. Esta comprensión del ser inherente al ser humano es otra de las evidencias sobre las que Heidegger asienta y desarrolla esa relación originaria de ser y pensamiento en la que se funda la hermenéutica ontológica y en que es posible el desvelamiento de la *verdad del ser*. Precisamente es en prestar atención a esta relación originaria entre el ser y el ser humano, amén de su inherente oscilación o despliegue histórico retro-activo, donde se centra la presente investigación para esclarecer el modo en que acontece la *Kehre* del ser y del pensamiento heideggeriano.

Hay que recordar el modo en que Heidegger inicialmente se encuentra inserto en la historia de la metafísica occidental y cómo, impelido por la pregunta conductora,

²⁰⁷ Ibid. pp. 63-64.

participa del despliegue metafísico de ésta llevándola hasta sus límites de un modo radical y originario. Ello le ha llevado al planteamiento de una pregunta previa y más originaria ante la evidencia de que en la pregunta conductora no se pregunta por el ser, sino por el fundamento del ente. Esta experiencia es el punto de inflexión a partir del cual Heidegger lleva a cabo la propuesta del desarrollo y el despliegue de ese otro preguntar previo por el ser, alternativo y no metafísico, que le lleva a repensar la experiencia griega del ser y evidenciar la relación del ser humano con el ser en la comprensión que tiene aquél de éste y su diferenciación del no-ser.

Ya en la presentación que hace Heidegger de esta relación se muestra una ambivalencia por parte de ambos, del ser y del ser humano. Por un lado y gracias a la comprensión, el ente puede venir a ser tal y como es, es decir, a manifestarse en el ser y ganar la estabilidad en la presencia en virtud de que el ser humano en la relación con el ente puede dejar-ser al ente tal y como es. Por otro lado, la comprensión se muestra también fundamental para el *sentido del ser*, puesto que el ser solo puede tener sentido en la medida en que es realmente comprendido, es decir, al venir a manifestarse en la comprensión. Pero al mismo tiempo sin la precomprensión del ser no habría comprensión alguna posible, ni lenguaje, ni palabra, ni posibilidad de que el ente se pudiera expresar en palabras y manifestarse tal cual es, además de que en la comprensión del ser se funda la posibilidad misma de la ex-istencia humana en general, tanto para su autenticidad como para su in-autenticidad. Heidegger lo explica del siguiente modo:

Nuestra comprensión del ser no sólo es efectiva sino también necesaria. Sin esta abierta manifestación del ser no podríamos ser realmente “los hombres”. El que seamos en general, ciertamente no es en absoluto necesario. En principio existe la posibilidad de que el hombre no sea en absoluto. ¿Acaso no hubo un tiempo en que el hombre *no era*? Pero, para hablar con rigor, no podemos decir: existió un tiempo en el que el hombre *no era*. En todo *tiempo*, el hombre era, es y será, porque el tiempo sólo se temporaliza en cuanto el hombre es. El que no exista un tiempo en el que el hombre no era no se debe a que el hombre sea desde la eternidad y hasta la eternidad sino porque el tiempo no es la eternidad y porque el tiempo sólo se temporaliza en cada caso en un tiempo en tanto ex-istencia humana e histórica. Pero cuando el hombre se sostiene en su ex-istencia, entonces la comprensión del ser es una condición necesaria para que pueda ex-istir. En la medida en que esto es necesario, el hombre también es una realidad histórica. Por eso comprendemos el ser, y precisamente no sólo en cuanto significación evanescente de la palabra, como podría parecer al comienzo. Al contrario, aquella determinación con la que comprendemos la significación indeterminada se puede delimitar con precisión y no sólo

retroactivamente sino como una determinación que nos domina fundamentalmente sin que lo sepamos.²⁰⁸

El siguiente paso que da Heidegger al hilo de la pregunta por el ser es concluir que el preguntar acerca de la vacuidad del término “ser” oscila entre las posibilidades más extremas y contrarias, pudiendo ser una humareda o lo más digno de ser cuestionado. Precisamente esta última posibilidad es la tarea de tal preguntar por el ser, cuyo despliegue, según Heidegger, es el destino de la historia espiritual de Occidente, en el cual se lleva a cabo el paso de un hecho indiferente, como es la vacuidad del término ser, al acontecer de lo más digno de ser cuestionado y por el cual el ser se manifiesta necesariamente a nuestra comprensión. Esta, por su parte, tiene una determinación propia que recibe del ser junto al modo en que ha de articularse.

Esta relación o precomprensión necesaria y efectiva del ser, en que y por la que se dispone del ente, en la que está dispuesto el ser humano y de la cual no dispone, en el sentido de que sea algo que pueda manejar arbitrariamente, no hay que concebirla como una relación unívoca y unilateral. Más bien hay que prestar atención a los diferentes movimientos del balancearse, desplegarse y replegarse, del clamor y la respuesta de ser y pensar, en cuya relación ambos vienen a ser en su referencialidad al otro.

Gracias a la interpretación de la experiencia griega del ser, Heidegger extrae como horizonte de comprensión del *sentido del ser* la delimitación de éste dentro del marco de una presencia temporal y local del perdurar y de la consistencia del demorar y del advenir, por lo que advierte que:

[...] conforme con esto, el “ser” tiene aquella significación indicada que recuerda la concepción griega de la esencia del ser, es decir, una determinación que no nos llega de cualquier parte, sino que domina nuestra existencia histórica desde antiguo. De golpe, nuestra búsqueda de la determinación del significado verbal de “ser” se convierte expresamente en aquello que es, en una reflexión sobre el origen de nuestra *historia oculta*. La pregunta: ¿qué pasa con el ser? debe mantenerse ella misma dentro de la historia del ser para desplegar y conservar a su vez su propio alcance histórico. Nos atenemos en esto, una vez más, al decir del ser.²⁰⁹

En atención a este decir del ser, Heidegger dirige su preguntar nuevamente a través del lenguaje gracias a las expresiones y manifestaciones griegas de esa primera experiencia para acceder y delimitar el ser en sus relaciones inherentes y co-

²⁰⁸ Ibid. p. 82.

²⁰⁹ Ibid. p. 89.

pertenecientes con lo otro, distinto de sí, como son la apariencia, el devenir, el pensar y el deber ser.

La relación entre ser y apariencia es abordada por el filósofo alemán desde la experiencia del ser como *ousía*, en virtud de la cual se comprende la delimitación del ser y su relación en conexión interna con ella. Acerca de tal relación Heidegger afirma:

El ser esencialmente es φύσις. El imperar que se manifiesta es el aparecer. Este da lugar a la aparición. En esto ya encontramos: el ser, al aparecer, da lugar a la salida del ocultamiento. En cuanto el ente *es* como tal, se pone y está al *descubierto*, ἀλήθεια. Traducimos esta palabra como “verdad”, lo que quiere decir que la interpretamos mal y sin pensarlo. Es cierto que ahora, poco a poco, se comienza a traducir la palabra griega ἀλήθεια, de manera literal. Mas esto no sirve de mucho si a continuación vuelve a tomarse la “verdad” en un sentido totalmente diferente y ajeno al griego atribuyéndole a la palabra griega este otro sentido. Porque la esencia griega de la verdad sólo es posible en unión con la esencia griega del ser en tanto φύσις. A causa de la conexión esencial única entre φύσις y ἀλήθεια, los griegos pueden decir que el ente es verdadero en tanto ente. Lo verdadero es como tal un ente. Esto significa: lo que impera y se muestra como tal está al descubierto. Lo descubierto como tal encuentra su estabilidad al mostrarse. La verdad como el estar al descubierto no es un añadido al ser.

La verdad pertenece a la esencia del ser. En el ser-un-ente está implícito: llegar a aparecer, presentarse apareciendo, llegar a estar-aquí <*sich hin-stellen*>, poner-aquí algo <*her-stellen*>. En cambio, no-ser significa: retirarse de la aparición, de la presencia. La esencia de la aparición comprende el aparecer y desaparecer, el ir y venir en el sentido auténticamente demostrativo. De este modo el ser está disperso en la multiplicidad del ente.²¹⁰

Esta delimitación o concreción griega del ser en el imperar que se manifiesta en el aparecer y que muestra la *alétheia* como propia y esencial va más allá de lo mostrado hasta el momento, ya que el ente viene a la verdad de su presencia en tanto que arrancado o ganado a la ocultación, al no-ser. Para venir a tal descubrimiento en la presencia ha de hacerlo bajo una forma o apariencia determinada en la que manifestarse. Hay que tener en cuenta que al ser mismo, en tanto que aparecer, le es propio por igual tanto el estar-al-descubierto como la apariencia, bajo la cual el ente puede disimularse y mostrarse como lo que no es, encubriéndose simultáneamente como apariencia en la medida en que se muestra en el venir al ser. Ello da lugar a “lo errado (*Irre*) del espacio, por llamarlo así, que se abre en medio del entrelazamiento del ser con el estar-al-

²¹⁰ Ibid. pp. 97-98.

descubierto y la apariencia. Apariencia, engaño, ilusión y lo errado están en determinadas relaciones de esencia y acontecer”.²¹¹

Precisamente es dentro de este espacio o disposición, donde se encuentra el hombre en relación al ser y su esencial estar-al-descubierto bajo la apariencia. Debido a estos modos esenciales del ser y sus múltiples formas que acontecen en la experiencia griega del ser y las primeras manifestaciones de éste en la filosofía, el principal esfuerzo del pensamiento ha de consistir, según enseña Heidegger, en:

[...] refrenar la miseria del ser en medio de la apariencia, en distinguir el ser de la apariencia. Esto exige a su vez, dar primacía a la verdad, entendida como lo descubierto, frente a lo encubierto, dando primacía también al descubrir frente al encubrir, entendido como el ocultar y el disimular. Puesto que hay que diferenciar el ser de lo otro y consolidarlo como φύσις, se lleva a cabo la diferenciación entre el ser y el no-ser y, al mismo tiempo, entre el no-ser y la apariencia. Estas dos diferencias no coinciden.

Ya que ocurre lo que decimos con el ser, el estar al descubierto, la apariencia y el no-ser, para los hombres hay tres caminos necesarios, puesto que ellos se sostienen en medio del ser que se manifiesta abiertamente y se comportan de esta u otra manera frente al ente siempre a partir de esta posición. Si el hombre debe asumir su ex-istencia en la claridad del ser y darle constancia, entonces debe sostenerla en la apariencia y contra la apariencia, arrancando tanto la apariencia como al ser del abismo del no ser.²¹²

Heidegger encuentra en las relaciones esenciales y originales del ser con sus alteridades limitantes la dirección para el despliegue del preguntar por el ser, que requiere de una de-cisión ex-istencial, la cual ha de recorrer tres vías en la diferenciación y separación del ser con el estar-al-descubierto, la apariencia y el no-ser. En consecuencia los tres caminos a seguir por los que debe discurrir el proyecto heideggeriano son:

a) El camino hacia el ser en tanto que caminar o ganar el estar-al-descubierto, camino que se hace inevitable.

b) El camino hacia el no-ser, que en tanto que camino que encuentra y atiende a la nada dentro de su cuestionar, imposibilita simultáneamente el tránsito al no-ser, entendido como lo no-ente. Este camino muestra la *nada* como limitación inherente y co-perteneciente originariamente al ser.

²¹¹ Ibid. p. 104.

²¹² Ibid. p. 104.

c) Y por último el camino de la apariencia, que en una relación ambigua con el ser, por un lado, le pertenece y se relaciona originariamente con él y su verdad, en tanto que todo lo que quiera venir a ser y a la manifestabilidad ha de hacerlo bajo una forma o apariencia determinada; por otro lado, no está asegurado que aquello que viene a la presencia bajo una apariencia determinada lo haga presentándose como aquello que es tal y como es.²¹³

Para el despliegue del preguntar por el ser, en atención a los tres caminos bosquejados y las relaciones originarias del ser y su alteridad esencial, Heidegger recurre a los testimonios griegos escritos de esa experiencia inicial del ser a partir de la cual poder ahondar y esclarecer la esencia conjuntadora y diferenciadora de tales relaciones. En atención a la relación de ser y apariencia, Heidegger interpreta esta realidad como ese *pólemos* o lucha interna entre ambos, en sentido griego, por la que cabe comprender la íntima relación entre *ousía* y *alétheia* en correspondencia con el ser y el devenir, puesto que:

[...] lo que encontramos en el devenir, por una parte ya no es la nada, pero todavía no es, tampoco, aquello que está destinado a ser. Conforme a este “ya no y todavía no” el devenir sigue estando entretelado con el no-ser. No es, sin embargo, una pura nada sino un ya no esto y todavía no aquello, y, como tal, algo incesantemente otro. Por esta razón se lo ve ora de un modo ora de otro, ofreciendo un aspecto inconstante. El devenir entendido de este modo, es una apariencia del ser.

Así, pues, en el inicial discernimiento del ser del ente, el devenir debe contraponerse al ser lo mismo que se le contrapone la apariencia. Por otra parte, el devenir, entendido como “brotar”, pertenece a la φύσις. Si entendemos el devenir, en sentido griego, como el llegar-al-estado-de-presencia y como el au-sentarse de él, el ser como lo presente que surge y aparece y el no-ser como lo ausente, entonces en recíproca relación entre el surgimiento y el encubrimiento es el aparecer, o sea, el ser mismo. Así como el devenir es la apariencia del ser, también la apariencia, entendida como el aparecer, es un devenir del ser.²¹⁴

En este entrecruzamiento final, en vez de resumirse, se expone la relación original y esencial entre ser y devenir y entre ser y apariencia, donde de un modo imbricado el ser es concebido como la *ousía* o ese imperaren que el ente, siendo arrancado del no-ser, viene a oscilar a la presencia y a manifestarse siempre y necesariamente bajo una apariencia. Esta aparente estabilidad de la presencia puede permitir continuar al ente no-siendo o permanecer encubierto en el venir a la presencia y manifestarse como aquello

²¹³ Cfr. Ibid. pp. 105-107.

²¹⁴ Ibid. pp. 108-109.

otro que no es. Esta relación interna entre ser, devenir y apariencia alerta sobre ese proceso de advenimiento u oscilación del no-ser al ser, cuyo proceso de venir-a-la-presencia y a la estabilidad de lo presente y abierto ha de llevarlo a cabo bajo una forma y apariencia determinada. Ello implica también la necesidad de la sustracción de lo que el ente realmente sea, tal y como es, respecto de ese no-ser que también es propio de la apariencia.

Al mismo tiempo, este proceso de venir-al-ser del ente, tal y como es, siendo arrancado de ese no-ser inicial en que se encuentra y que ha de salvar en sus diferentes formas para conquistar la estabilidad de la presencia, constituye el relego u ocultamiento del ser de modo natural y esencial tras el ente. Esto obliga a centrar la atención y advertir que en el comportarse o esenciarse propio del ser está incluido inherentemente el ocultarse de sí tras el advenir del ente a la presencia bajo una apariencia determinada.

Hasta el momento el despliegue de estas relaciones esenciales del ser para su comprensión muestran la co-pertenencia y delimitación del ser y lo otro, en este caso el devenir y la apariencia, en virtud de los cuales el ente viene a ser. Sin embargo se echa en falta esa otra relación de co-pertenencia y diferencia por la que el ser pueda ser comprendido y así advenir al sentido. Esta relación originaria y co-perteneciente de mutua pertinencia es la relación entre ser y pensar, la cual es de especial relevancia para la tarea hermenéutica que lleva a cabo Heidegger con su comprensión del *sentido del ser* en el despliegue de la pregunta por el ser. En él precisamente, el ser, en oposición o relación de alteridad frente al pensar, encuentra en éste el punto de apoyo desde el cual venir a manifestarse, es decir, recibe su interpretación desde el pensar, lo que revela que a este preguntar por el ser le es también natural e inherente la pregunta por la apertura, el lugar o espacio en que pueda ser comprendido el ser en su esencia.

Remitiendo nuevamente a la evidencia de la comprensión del ser y de la simultánea indeterminación del propio vocablo, Heidegger llama la atención sobre el hecho de que el ser humano está previamente en una relación con el ser y que al mismo tiempo es desde esta relación o pertinencia desde donde se pretende desplegar el preguntar por el ser en el cual se revela su verdad. A tal respecto Heidegger advierte que:

[...] el estar inmerso [por no decir perdido] en la mirada que proyecta, penetra y que sostiene y guía toda nuestra comprensión del ser es tanto más importante, y al mismo tiempo tanto más oculto por cuanto los griegos tampoco dilucidaron esa trayectoria pre-visiva como tal, y no pudieron hacerlo por razones esenciales (no por incapacidad). Pero en la

configuración y fijación de dicha trayectoria pre-visiva, en la que se mueve la comprensión griega del ser, participa esencialmente el despliegue de la distinción entre ser y pensar.²¹⁵

Tras esta advertencia y para dilucidar esta relación originaria y necesaria, tanto del ser como del despliegue de su preguntar por éste, Heidegger remite nuevamente, a través del lenguaje y de los textos, a la experiencia griega del ser con el fin de recorrer y ganar la verdad originaria de tal experiencia. Este recurso a las fuentes griegas puede parecer contradictorio tras la advertencia realizada acerca de la disposición del ser humano en relación al ser y la limitación, en cuanto a la dilucidación, de la mirada precomprensiva de que dispusieron los griegos. Sin embargo nada más lejos de la intención y del proyecto de Heidegger, el cual tiene como tarea el repensar ese no-pensar el ser que ha tenido lugar a lo largo de la historia metafísica de la filosofía, a través de cuya tradición de pensamiento se perpetúa la dislocación de la esencia del pensar como un *lógos* reducido desde donde se hace imposible encontrar resonancia alguna de la *alétheia* y la *ousía*, es decir, del ser en tanto que estar-al-descubierto.

Por todo ello el proyecto heideggeriano del preguntar por el ser se presenta como ese pensar alternativo, originario y auténtico que no busca superar sino comprender o ganar, la esencia metafísica de esa dislocación del pensar en lógica. Ello exige preguntar por la relación de ser y pensar precisamente en el despliegue de la pregunta por el ser, para lo cual Heidegger va a establecer un conjunto de preguntas acerca de la relación de ser y pensar con el fin de desplegar la relación esencial de éstas.

Tales preguntas son:

1. ¿Cómo es esencialmente la unidad originaria del ser con el pensar, entendida como unidad de *λόγος* y *φύσις*?
2. ¿Cómo se produce la separación originaria de *λόγος* y *φύσις*?
3. ¿Cómo se da el surgimiento y la aparición del *λόγος*?
4. ¿Cómo el *λόγος* (lo “lógico”) llega a ser la esencia del pensar?
5. ¿De qué modo este *λόγος*, definido como razón y entendimiento, llegó a adquirir dominio sobre el ser en los comienzos de la filosofía griega?²¹⁶

Para dar respuesta a estas preguntas o hitos del despliegue del pensamiento del ser, Heidegger va a recurrir a los textos griegos, tomando como interlocutores en esta experiencia griega del ser a pensadores y poetas, de entre los cuales cita e interpreta principalmente a Heráclito, Parménides y Sófocles.

²¹⁵ Ibid. p. 111.

²¹⁶ Ibid. p. 116.

De los textos de Heráclito el filósofo alemán extrae el sentido originario del *lógos* como aquello a lo que le es propia la constancia, el permanecer, lo que co-liga y enlaza lo juntado del ente. Esta interpretación pone el acento del *lógos* originario en lo que acontece de lo juntado en el ente, lo que llega a ser según la conexión constante, lo que impera. Esta juntura es la conjunción que reúne e impera constante y originariamente en sí misma como reuniente. Sin embargo todavía queda por esclarecer el modo en que este *lógos* reuniente y conjuntador participa como coligación precisamente de ese acontecer del ente.²¹⁷

Para ahondar en esta dimensión del *lógos*, Heidegger presta atención a la imposibilidad, advertida por Heráclito, de aquellos quienes no pueden comprender, aunar o colegir.

¿En qué consiste por tanto este no comprender y no poder comprender de los hombres, cuando escuchan palabras pero no captan el *λόγος*? ¿Junto a qué están y de qué están alejados? Los hombres tienen que ver con el ser en la medida en que su conducta se refiere constantemente al ente, pero les resulta extraño en la medida en que vuelven la espalda al ser, porque no lo comprenden creyendo en cambio que el ente sólo es el ente y nada más. Si bien están despiertos (en relación con el ente), el ser les permanece oculto. Duermen, pero incluso lo que hacen durmiendo lo vuelven a perder. Así deambulan dentro del ente tomando siempre lo mejor asible por lo comprensible; de este modo, todo el mundo tiene lo que es más cercano y asible en cada caso. Uno se atiene a esto, otro a aquello y el sentido de cada uno se rige por sus propios asuntos, es su sentido propio u obstinación (*Eigensinn*). Este sentido propio impide la correcta captación anticipadora de lo que está en sí juntado y reunido y priva a la gente de la posibilidad de escuchar acatando y de entender conforme a esta escucha.²¹⁸

En estos primeros testimonios, escritos a raíz de la experiencia griega del ser, Heidegger encuentra una caracterización propia de la relación entre el ser y el pensar en la que el hombre está vuelto respecto del ser y arrobado ante el ente. Esta disposición y esta actitud, lejos de ser chocantes, deben comprenderse como algo connatural al ser humano si se tiene en cuenta lo expuesto anteriormente en referencia a la relación ser-devenir-apariencia, donde se da la ocultación del ser en pos de la venida del ente a la estabilidad de la presencia como superación del no-ser originario del devenir y del no-ser referente a la apariencia. Esta pérdida u obstinación, propia de los que no comprenden, consiste en atenerse en cada caso a un aspecto u otro del ente, no pudiendo así percibir o comprender precisamente el ser como *ousía* y *lógos*.

²¹⁷ Cfr. Ibid. p. 121.

²¹⁸ Ibid. p. 122.

Para finalizar con esta caracterización o delimitación de la *ousía* como *lógos*, Heidegger concluye, a raíz de la interpretación que hace del pensamiento de Heráclito, que :

[...] el decir y el escuchar sólo son auténticos cuando se orientan ya de antemano con el ser, en el *lógos*. Sólo allí donde él se manifiesta, la voz se convierte en palabra. Sólo cuando se ha comprendido el ser del ente que se hace patente, el mero oír los rumores se convierte en escuchar. Mas aquellos que no comprenden el *λόγος*: ἀκούσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, <<no son capaces ni de escuchar ni de hablar>> (fr19). No consiguen dar estabilidad a su ex-istencia dentro del ser del ente. Sólo aquellos que lo consiguen dominan la palabra: los poetas y los pensadores. Los demás se tambalean en el cerco de su sentido particular <*Eigensinn*> y su ignorancia. No aceptan como válido sino aquello que casualmente cruza su camino, lo que los halaga y les es familiar.²¹⁹

Heidegger continúa con esta idea y afirma que:

[...] el ser no se muestra de cualquier manera porque es *λόγος*, ἄρμοία, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι. Lo verdadero no es asunto de cualquiera sino sólo de los fuertes. Esta superioridad y este estar oculto del ser es la perspectiva desde la que se dice aquella palabra extraña que, precisamente por tener una apariencia nada griega, es testimonio de la esencia de la experiencia griega del ser del ente: ἀλλ' ὡςπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος, <<como un estercolero , amontonado al azar, así es el mundo más bello>> (fr 124)

Σάρμα es el concepto contrario al *λόγος*, lo meramente vertido frente a lo que se sostiene en sí mismo, la mezcolanza frente al conjunto, el sin-ser frente al ser.²²⁰

Para continuar en esta profundización de la co-pertenencia de la relación de ser y pensar desde su inherente conjunción y separación, Heidegger recurre ahora a la interpretación del pensamiento de Parménides, el cual se expresa habitualmente en dos versiones y que “el fr 5 formula así: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Traducida de la manera tosca a la que estamos acostumbrados desde tiempos remotos, esta frase dice: <<el pensar y el ser, empero, son lo mismo>>”.²²¹

Lejos de la traducción habitual de esta afirmación, Heidegger procede a la interpretación y dilucidación de su comprensión en el sentido griego, de donde destaca la interpretación de la unidad como mutua correspondencia de lo que tiende a oponerse, en tanto que originariamente unido. Para esclarecer esta unión originaria de lo que tiende a oponerse, Heidegger se pregunta:

²¹⁹ Ibid. p. 124.

²²⁰ Ibid. p. 125.

²²¹ Ibid. p. 127.

¿Por qué Parménides dice *τέ καὶ*? Porque ser y pensar están unidos en el sentido de aquello que tiende a oponerse, es decir que son lo mismo *en tanto que* afines entre sí. ¿Cómo debemos entender esto? Partamos desde el ser que, en tanto que *φύσις*, hemos aclarado ya mejor en muchos aspectos. Ser quiere decir estar a la luz, aparecer, ponerse al descubierto. Donde esto acontece, es decir, donde impera el ser, allí impera y acontece al mismo tiempo lo que forma parte de él: la percepción, el aceptar que hace detenerse aquello que se muestra estable en sí mismo.

Parménides afirma con más precisión todavía la misma proposición en el fr 8, verso 34: *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα*: <<lo mismo es la percepción y aquello en virtud de lo cual ella se produce>>. La percepción se produce en virtud del ser. Este sólo es esencialmente en tanto aparecer, en tanto se descubre, cuando se produce el descubrimiento, la manifestación. En estas dos versiones, la proposición de Parménides nos brinda una comprensión aún más originaria de la esencia de la *φύσις*. La percepción *pertenece* a ella; su imperar es el co-imperar de la percepción.

Al principio, la proposición no dice nada acerca del hombre y menos aún del hombre como sujeto, y absolutamente nada de un sujeto que resuma todo lo objetivo en algo meramente subjetivo. La proposición dice lo contrario de todo ello: el ser impera; pero puesto que impera y en tanto que impera y aparece, *también* se produce necesariamente la percepción *con* la aparición. Ahora bien, si en el suceso de esta aparición y percepción debe participar el hombre, entonces el hombre, desde luego, tendrá que ser también y pertenecer al ser. *Luego la esencia y modalidad del ser-humano sólo se pueden determinar a partir de la esencia del ser.*

Mas, si al ser, entendido como *φύσις*, le pertenece el aparecer, el hombre, en tanto ente, tendrá que pertenecer a este aparecer. Puesto que el hombre constituye a su vez y obviamente un ser propio en medio del ente en su totalidad, la peculiaridad del ser humano surgirá de la índole de su pertenencia al ser, entendido como aparecer imperante. Pero en cuanto a este aparecer le pertenece la percepción, o sea, el percibir que admite lo que se muestra, se puede suponer que la esencia del ser-humano se determinará precisamente desde aquí.²²²

A raíz de esta sentencia parmenídea, Heidegger alumbra originariamente la unidad esencial de ser y pensar, poniendo especial hincapié en que ambos, o en este caso, ser y percibir, tal y como lo traduce Heidegger, se co-pertenecen y relacionan originaria y necesariamente para ser.

Por un lado, el ser en tanto que *ousía* viene al aparecer y al descubierto como imperar, pero ello solo puede acontecer si también se da aquello que co-pertenece al ser, la percepción, como lo que recibe y da estabilidad a lo que se manifiesta, deteniéndolo en la presencia. Pero al mismo tiempo esta percepción o recibimiento, que detiene y estabiliza lo que viene a manifestarse y a ser, sólo es posible en tanto que acontece e impera el ser. Para comprender esta mutua referencialidad y coparticipación, es

²²² Ibid. pp. 129-130.

necesario hacer referencia a la explicitación que hace Heidegger de la correspondiente concepción de *noein* como percepción. El sentido originario de esta concepción de *noein* como pensar es extraído por Heidegger de la sentencia parmenídea citada anteriormente, la cual hace referencia a que:

[...] es un acontecimiento en el cual el hombre, al acontecer él mismo, entra como ente en la historia, o sea, aparece [en sentido literal], llega él mismo a ser.

La percepción no es una modalidad de la conducta que el hombre posea como cualidad sino al contrario: es aquel suceso que posee al hombre. Por eso se habla siempre sin más de $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$, de percepción. Lo que se realiza en esta sentencia es nada menos que el consciente aparecer del hombre como histórico (guardián del ser). La sentencia es tan indudablemente la determinación del ser-humano, vigente para Occidente, como es innegable que contiene una caracterización esencial del ser. En la correspondencia entre el ser y la esencia del hombre sale a la luz la separación entre ambos.²²³

Esa unión de co-pertenencia originaria se separa y opone hasta el límite máximo de tensión en que sincrónicamente el ser pueda quedar olvidado y relegado, el pensar pueda quedar dislocado y el ser humano perdido respecto de sí mismo en su esencia y respecto del ser. No es algo arbitrario sino propio de la relación de necesidad de ser y pensar y de su co-pertenencia originaria en la unidad, a la cual le pertenecen también de forma inherente y originaria la necesaria oposición y diferenciación de sus elementos, en cuya relación y participación en el otro ambos, ser y pensar, pueden ser y acontecer como aquello que propiamente son.

Una consecuencia directa para el desarrollo del pensamiento de Martin Heidegger tras el advertir de la propiedad esencial de esta unión originaria es plantear la pregunta por el ser humano a raíz de la pregunta por el ser, en tanto que el ser humano se determina esencialmente, como aquello que es, en el acontecer de esa correspondencia y co-pertenencia al ser.

En relación con el despliegue de la pregunta por el ser y tras advertir la necesidad de preguntar por la esencia del ser humano al hilo de esta pregunta previa, Heidegger establece un conjunto de aclaraciones acerca de cómo concebir tal preguntar:

1. La determinación de la esencia del hombre jamás es una respuesta sino esencialmente una pregunta.
2. El preguntar esta pregunta es histórico en el sentido originario de que ese preguntar crea primeramente el acontecer histórico.

²²³ Ibid. p. 131.

3. Esto es así porque la pregunta “¿qué es el hombre?” sólo puede ser preguntada dentro de la pregunta por el ser.

4. Únicamente allí donde el ser se abre en el preguntar, acontece la historia, y con ella aquel ser del *hombre* en virtud del cual éste se atreve a confrontarse con el ente como tal.

5. Sólo esta confrontación interrogativa reconduce al hombre a un ente tal que él mismo es y debe ser.

6. El hombre sólo se alcanza a sí mismo y en un sí-mismo como ser histórico que interroga. La mismidad del hombre significa que debe convertir el ser que se le abre a él en acontecer histórico y detenerse en este ser de manera estable. La mismidad no afirma que sea en primer lugar un “yo” y un individuo. No lo es, como tampoco es un nosotros, una comunidad.

7. Puesto que el hombre es él mismo histórico, la pregunta por su propio ser, que tiene la forma “¿qué es el hombre?” debe reformularse en “¿quién es el hombre?”.²²⁴

*¿Quién es el hombre?*²²⁵ Esta nueva formulación de la pregunta por el ser del hombre parece dejar de lado todo lo anteriormente expuesto por Heidegger acerca de la necesidad del preguntar por el ser-humano en la relación de unión y co-pertenencia con el ser, en y para su acontecer. Sin embargo, si se comprende la pregunta *¿Quién es el hombre?* al igual que se expuso previamente la pregunta originaria por el ser, a partir del ahondamiento en la pregunta metafísica por el ser del ente y la esencia metafísica de éste, simultánea a la necesidad de su cumplimiento histórico, entonces se evidencia el necesario despliegue de este preguntar originario como co-perteneciente al preguntar por el ser y se vislumbra así la verdad de ambos.

El filósofo suabo aún ahora sus esfuerzos en el despliegue de la pregunta por la esencia del ser humano o quién es el ser humano al hilo del despliegue de la pregunta por el ser en su relación con el pensar²²⁶. Para semejante tarea y debido a la oscuridad de las sentencias parmenídeas al respecto, Heidegger recurre en este caso a un fragmento de una tragedia de Sófocles, más en concreto al primer canto del coro de Antígona (vv 332-337), a fin de interpretar el texto y reflejar el modo en que se da

²²⁴ Ibid. p. 133.

²²⁵ El lector atento puede encontrar una contradicción entre esta propuesta del *preguntar fundamental* por la esencia del ser humano en su relación al ser bajo la forma *¿quién es el hombre?*, expuesta por Heidegger en *Introducción a la Metafísica*, y la posterior denuncia de las preguntas *¿qué es el hombre?* y *¿quién es el hombre?*, tachadas por Heidegger en la *Carta sobre el Humanismo* de preguntas metafísicas y antropológicas que impiden cualquier preguntar originario por la esencia del ser humano y el Humanismo. No obstante esta contradicción formal no afecta al sentido último de lo que está tratando Heidegger en ambos casos, lo cual no es algo distinto del *preguntar fundamental* por la *verdad del ser* en sus relaciones originarias y más en concreto en su relación con el ser humano y su esencia, la cual ha sido determinada originariamente por el ser. Cfr. HEIDEGGER, M. (1949): *Carta sobre el Humanismo*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 2000. p.32.

²²⁶ Para un tratamiento más específico de la determinación esencial del hombre por su relación de co-pertenencia al ser desplegada al hilo del preguntar fundamental por el ser humano véase. infra. pp. 288-292.

expresión a esa experiencia originaria y griega acerca de qué o quién sea el ser humano, esencialmente, en su relación con el ser.²²⁷

La principal caracterización que se hace del ser humano desde este decir poético es la determinación de éste como lo más pavoroso de lo pavoroso, puesto que en él converge lo pavoroso en un doble sentido.

El ente en su totalidad, en tanto lo que impera, es lo que somete causando pavor, δεινόν, en el primer sentido. Pero el hombre es δεινόν, por un lado, cuando permanece expuesto a lo que lo somete ya que pertenece esencialmente al ser y, por otro, es δεινόν porque es el que hace violencia en el sentido antes caracterizado. [Junta lo que impera y lo deja entrar en un estado manifiesto.] El hombre no hace violencia además y al lado de otras acciones, sino sólo en el sentido de que a causa de su actividad violenta y con ella, usa la violencia contra lo que somete. Porque él es doblemente δεινόν, en un sentido originariamente único, es τό δεινότατον, lo más poderoso: el que hace violencia en medio del poder sometedor.²²⁸

Sumamente violento y pavoroso se desvela el ser humano, precisamente en tanto que es o está en relación con el ser, la fuerza imperante que lo somete. Pero solo puede estar o ser en esa relación en tanto que es propiamente ex-istente, puesto que la violencia del pensar es el rasgo o carácter fundamental de su existencia, llegando a ser así en lo más pavoroso.

Atendiendo al texto de la *Antígona* Heidegger afirma que hay diferentes cosas que imperan y someten al hombre, unas de carácter externo y otras de carácter interno, en tanto que lo atraviesan y lo impregnan como aquello que el hombre debe asumir en tanto lo que es. A este respecto se nombran el lenguaje, el temple del alma y la pasión, como formas de aquel imperar sometedor y poderoso que atraviesa al hombre, sometiéndolo y disponiéndolo en tanto que histórico, hasta el punto de extraviarlo de sí mismo en un estado de pérdida e in-esencia en el que cree que es él mismo quien dispone y domina el lenguaje y las pasiones.

Únicamente cuando el hombre es violentado o sometido y acepta el estar bajo tal sometimiento llega a ser propiamente y encuentra el poder de la violencia de diferentes modos, algunos de los cuales son referidos en el texto, como el transgredir, roturar, capturar y domar la fuerza sometedora. Tal y como interpreta Heidegger esta violencia es en sí misma:

²²⁷ Cfr. HEIDEGGER, M.: *Introducción a la Metafísica*. Op. cit. p. 136.

²²⁸ Ibid. p. 139.

La apertura del ente *en tanto* mar, *en tanto* tierra, *en tanto* animal. La transgresión y rotura sólo se producen cuando los poderes del lenguaje, de la comprensión, del temple del alma y del construir son dominados en su propia actitud violenta. La actitud violenta del decir poético, del proyecto noético, de las configuraciones constructivas, del obrar político, no es una actitud propia de las facultades que posea el hombre, sino una sujeción y doblegamiento de las fuerzas en virtud de las cuales el ente se abre como tal al insertarse el hombre en él. Este estado abierto del ente constituye aquel poder que el hombre debe vencer para convertirse con su actitud violenta en él mismo en medio del ente, es decir, para hacerse histórico.²²⁹

Y sin embargo parece que su sino es precisamente el contrario, el de perderse entre el ente y ante la apariencia en el múltiple ejercicio de la violencia, pese a estar sometido y ejercer la violencia contra la fuerza sometedora, pasando así a ser víctima de la inesencia del exceso de la violencia, a través de la cual se le escapa el ser.

Todavía queda por esclarecer cuáles son precisamente estos tipos de violencia del hombre con respecto del ser y cuál es a su vez la violencia propia del ser, en tanto que fuerza sometedora que sustenta y atraviesa al hombre, a fin de desvelar la esencia originaria de la relación entre ser y hombre.

La violencia efectuada por el hombre es τέχνη, entendida originariamente como el poner-en-obra del ser gracias al cual un ente viene a ser a la presencia tal y como es. Este poner en obra-el-ser puede ser llevado a cabo de diferentes modos; uno es el arte, comprendido como ese efectuar consistente en ser un modo inmediato de hacer aparecer al ser, en tanto que efectúa el ser de un ente, lo trae a la apariencia haciéndolo estar ahí en la presencia de la obra, lo que permite que se sostenga en la obra el ser como ente.

En otro sentido esta τέχνη, en tanto que saber es la superioridad que efectúa, hace y mantiene patente. Al ser el preguntar la pasión del saber, se comprende su violencia como rasgo fundamental y estructural del ser humano en cuanto que éste actúa violentamente contra la fuerza sometedora. De ahí la tarea y necesidad de esa conquista sapiente del ser como desocultación de lo previo y originariamente oculto e inaccesible bajo la apariencia inherente al ente.

La violencia propia del ser, que somete y atraviesa al hombre, es expresada con el vocablo griego δίκη, el cual interpreta Heidegger en su significación de lo *ajustado* (*Fug*) en el sentido de lo que se ajusta, es decir, aquello que impone el adaptarse y el ajustarse.²³⁰

²²⁹ Ibid. p. 145.

²³⁰ Cfr. Ibid. pp. 146-148.

Pese a su exposición separada no cabe concebir tales violencias como existentes independientemente, sino que ambas acontecen en la confrontación que lleva a cabo el ser humano como ex-istente, donde la τέχνη quiere hacer aparecer al ser en el ente y para lo cual se enfrenta contra la δίκη, la cual no solo dispone de la τέχνη sino que le da la consigna para que se ajuste.

Heidegger ejemplifica esto al afirmar:

[...] el sapiente se mete en medio de lo ajustado, sujeta [en el trazado/desgarro <Riss>] el ser y lo empuja en el ente y, sin embargo, jamás puede dominar la fuerza sometedora. De ahí que se encuentre vacilando entre el orden que ajusta <Fug> y lo desajustado <Un-fug>, entre lo malo y lo noble. Toda doma violenta de la violencia acaba en triunfo o derrota. Ambos, y cada uno a su manera, expulsan de lo familiar y despliegan a su modo la peligrosidad del ser, ya sea el conquistado o el perdido. En ambos casos, el triunfo o la derrota se ven acosados por la amenaza de la ruina. El que *actúa* con *violencia*, el creador, el que avanza hacia lo no-dicho, irrumpe en lo no-pensado; el que fuerza el acontecer de lo no sucedido y hace aparecer lo no-visto, este autor de la acción violenta siempre está expuesto al peligro (τόλμα, v.371). Al atreverse a sujetar el ser, tiene que correr el riesgo de los embates del no-ente, μη κολόν, de las rupturas, de lo inconstante, de lo desajustado y de los desajustes. Cuanto más sobresale la cumbre de la ex-istencia histórica, tanto más se abre la sima para la súbita precipitación en lo no-histórico.²³¹

Este *peligro*, la caída en lo no-histórico como el no-tiempo y no-lugar del acontecer del ser, es una posibilidad originaria e inherente a la realización misma de la relación entre ser y pensar expuesta en la caracterización esencial del ser humano como lo más pavoroso de lo pavoroso. Y sin embargo para que tal posibilidad se dé es necesaria la participación del ser humano en tanto que impelido a la ex-istencia y arrojado a la necesidad del ser y de la fuerza sometedora, ante cuya superioridad la actitud violenta acaba quebrándose pero no por ello deja de ser simultáneamente necesaria para la apertura de lo manifiesto. Esta doble violencia, mutua y recíproca, esconde tras de sí una mutua necesidad de la relación entre ser y pensar, a partir de la cual es determinada la esencia humana y simultáneamente es dada la apertura espacio-temporal para la manifestación del ser. De todo ello Heidegger concluye que:

[...] la fuerza sometedora, el ser, se confirma a modo de una obra, *como acontecer histórico*.

En cuanto brecha para la manifestación del ser, puesto en obra en el ente, la ex-istencia del hombre histórico es un *incidente*; una incidencia en la que súbitamente brotan las potencias de la desatada fuerza sometedora del

²³¹ Ibidem.

ser y se insertan en la obra como acontecer histórico. Los griegos tuvieron un profundo presentimiento de esa inmediatez y unicidad de la ex-istancia a la que fueron forzados por el mismo ser que se les abrió como φύσις, λόγος y δίκη.²³²

Esta interpretación del texto de Sófocles realizada por el filósofo alemán, pretende desvelar esa experiencia originaria de la relación entre el ser y el ser humano por la que el hombre es determinado como lo más pavoroso, además de servir como base o apoyo a partir del cual comprender y realizar la exégesis de aquellas sentencias parmenídeas en que se daba expresión y manifestación a la misma experiencia del ser y del ser humano que ha llevado a cabo Sófocles en su *Antígona*. Así Sófocles es capaz de expresar lo máximamente pavoroso del acontecer de esa reciprocidad violenta de la fuerza sometedora, de lo que ajusta y de la actitud y actividad violenta del hombre, llevada a cabo como saber, bajo las concepciones griegas de δίκη y τέχνη.

Por su parte, esta relación originaria también es experimentada y expresada por Parménides, en este caso, bajo los conceptos de νοεῖν y εἶναι.²³³ Para justificar esta aseveración, Heidegger muestra la concepción de Parménides acerca del ser, al nombrarlo también con el término δίκη, y de la percepción, referida con el vocablo griego τέχνη, además de la conexión del *noein* con el *lógos* en tanto que rasgo fundamental del ser humano.

A tal fin, Heidegger afirma que para Parménides δίκη es:

[...] la diosa que guarda las llaves que alternativamente abren y cierran las puertas al día y la noche, es decir, a los caminos del ser (que desvela), del parecer (que disimula) y de la nada (cerrada). Esto quiere decir que el ente sólo se hace patente en la medida en que se preserva y conserva el ajuste del ser. El ser, entendido como δίκη, es la llave al ente en su estado ajustado. Este sentido de δίκη se puede deducir sin duda de los treinta poderosos versos introductorios del *Poema didáctico* de Parménides que nos han llegado completos. Está claro, por tanto, que el decir poético y decir pensante, cuando hablan del ser, lo nombran, es decir, lo fundan y delimitan con la misma palabra: δίκη.

El otro punto que queda por aducir en general para verificar nuestra afirmación es el siguiente. Ya se ha señalado más arriba el hecho y la manera según la cual la percepción, entendida como receptivo poner-delante, se abre al ente como tal y sale al estado descubierto. El embate de la τέχνη contra la δίκη constituye, para el poeta, el acontecer por el cual el hombre llega a ser extraño a su hogar. Sólo en una tal ex-posición fuera de lo familiar, lo familiar se abre como tal. Sólo así y al mismo tiempo,

²³² Ibid. p. 150.

²³³ Cfr. Ibid. p. 151.

empero, también se abre lo extraño, la fuerza sometedora como tal. En el acontecimiento de lo pavoroso se manifiesta, por tanto, el ente en su totalidad. Esta manifestación constituye el suceso del descubrimiento, que no es otra cosa que el acontecimiento de lo pavoroso.²³⁴

La percepción es decisión en tanto que recepción frente al aparecer del ente, lo que implica previamente una decisión a favor del ser y contra la nada, además de la confrontación de la apariencia. Ello exige violencia en la realización contra el envite de la pérdida y los enmarañamientos en medio de lo habitual y familiar, por lo que esta decisión receptiva extraña al hombre respecto de lo familiar, habitual y cercano.

La percepción también es necesidad en tanto que comunidad interior con el *lógos* por lo que Heidegger afirma en este caso que el *lógos* no es expresado en relación al ser como *ousía*, en tanto que aquello que junta, que da unidad y estabilidad al ente para que venga a ser en virtud de lo ajustado del ser, sino que en este caso hace referencia a la necesidad del *lógos* como aquella actitud humana y violenta, gracias a la cual el ser se junta en su conjunción. La conjunción es necesaria en relación con la percepción y, a su vez, ambos la actitud violenta y el imperar sometedor se dan en virtud del ser.

Según Heidegger conjunción significa en este caso:

[...] dar consigo mismo y volver en sí en medio de la dispersión, en lo inconstante, volver a serenarse amparándose a sí mismo fuera del cautiverio, en la apariencia. Pero este recogimiento que todavía es un apartarse, sólo puede realizarse en virtud de aquel conjuntar que a modo de un volverse hacia lo conjunto, logra el proyecto total del conjunto <*Zusammenriss*> del ente en la conjunción de su ser. De este modo, el *lógos*, en tanto conjuntador, se desplaza al lugar de la necesidad y se separa de aquel *lógos* que se entiende como conjunción del ser (*φύσις*). El *λόγος*, en cuanto conjuntador, en cuanto el concentrarse del hombre en el ajuste, coloca al ser humano por primera vez en su esencia, poniéndolo así en lo no familiar (pavoroso), porque lo familiar del propio territorio <*das Einheimische*> está dominado por la apariencia de lo habitual, usual e insignificante.²³⁵

De ahí que sea en virtud de esta determinación esencial del ser humano, en referencia al ente en su totalidad, que se dé la necesidad de la percepción y conjunción como forzamiento de la libertad, del asumir y del llevar a cabo esa sabiduría violenta que ponga en obra el ser.

Tras la explicitación de la percepción como decisión y necesidad, Heidegger pasa a mostrar cómo el *lógos* se establece dando lugar al fundamento del lenguaje y de la lucha que constituye la base histórica del hombre. Para ello nuevamente el filósofo suabo

²³⁴ Ibid. pp. 152-153.

²³⁵ Ibid. pp. 154-155.

recurre a los textos sofocleidos de la *Antígona*, en los cuales se expresa que la actitud violenta del hombre al ponerse en camino hacia el ser acontece sincrónicamente con el encontrarse en el lenguaje. A partir de esta interpretación, Heidegger afirma que la conversión del ser en palabra es consecuencia de la doble violencia que tiene lugar en el ser humano. Así el lenguaje se descubre como el ponerse en camino del ser en tanto que hace patente al ente y como origen de la ex-istencia histórica del ser humano, ya que gracias a la fuerza del lenguaje y la palabra el ente es hurtado al no-ser y puesto en el ser, en la estabilidad de lo manifiesto, delimitado y constante que viene a la presencia.²³⁶

Heidegger resume gran parte de lo expuesto hasta el momento acerca de la relación entre ser y pensar al afirmar que:

[...] el lógos, en tanto λέγειν, se enfrenta a la φύσις; en este enfrentamiento, el lógos, como el acontecer del juntar, llega a ser el fundamento que funda el ser-humano. Por eso podemos decir: en la sentencia se define por primera vez la determinación decisiva de la esencia del hombre. Ser-humano significa: *asumir* la conjunción, la percepción conjuntadora del ser del ente, el saber que pone-en-obra a la aparición; y, de ese modo significa *administrar* lo descubierto y *preservarlo* del encubrimiento y del ocultamiento. Se puede ver así, ya en los comienzos de la filosofía occidental, cómo la pregunta por el ser incluye necesariamente la fundamentación de la ex-istencia.²³⁷

Ahondando en esta relación entre el ser y el ser humano se descubre que ésta acontece históricamente como esa relación dinámica en que sus partícipes, ser y hombre, se co-pertenece originariamente y coparticipan en la ex-propiación y apropiación de cada uno en sí mismo gracias a la participación de apropiación del otro. Así el ser puede esenciarse y darse aconteciendo en su verdad al mismo tiempo que el hombre puede darse como ese ente que propia y auténticamente es.²³⁸

²³⁶ Cfr. Ibid. pp. 156-157.

²³⁷ Ibid. pp. 158-159.

²³⁸ Con las expresiones ex-propiar (*ent-eignen*) y a-propiar (*er-eignen*) se pretende dar expresión de la situación de mutua co-pertenencia originaria en que se encuentran ser y hombre en su relación y de como ambos, desde esta situación de no-verdad traducida en inesencialidad como cumplimiento de un ocultamiento originario que está dando lugar a la reificación del ser y a la reducción antropológica del ser humano a sujeto trascendental. Ambos solo pueden salir de esa situación inicial de inesencialidad y no-verdad en la medida en que participan del otro y *tornan* esa relación de mutua co-pertenencia y referencialidad para sacar al otro o expropiarlo de la situación de *pérdida* y *olvido* pudiéndose apropiar en lo que tienen de esencial y verdadero. Esto tiene lugar en el acontecimiento del destinar del ser como destino, envío-olvido, que requiere que el ser humano preste oído a la llamada silente de la ausencia del ser para *qua pastor del ser*, dar apertura y acogida a la ad-venida del ser, a la manifestabilidad de su verdad. El seguimiento de la *torna* de la relación entre ser y ser humano o entre ser y pensar, una de las vías principales, cuyo seguimiento a través *del preguntar fundamental* por el ser, vertebran la presente investigación acerca de la *Kehre* heideggeriana en su doble dimensión de ser y de pensar. Para el seguimiento del desarrollo de dicha *torna* a lo largo de la investigación véase infra. pp. 275-295, 330-343.

Para poder siquiera empezar a profundizar, participar y seguir el rastro a tal acontecer, se ha hecho preciso seguir a Heidegger en la pregunta originaria por el ser a partir de la participación y no continuación de la tradición metafísica de pensamiento de que partía y en que se veía inmerso para así poder repensar en su verdad originaria esa experiencia griega del ser en que se presenta la relación de ser y pensar en su verdad. Tal punto de partida es fundamental para poder participar del despliegue y acontecer de tal relación. Llegados a este punto tras la interpretación heideggeriana de los textos de Heráclito, Parménides y Sófocles al hilo del intento de acceder al ser a través de sus relaciones internas y originarias con la alteridad como son la apariencia, el devenir y el pensamiento, hay que retomar la concepción de *lógos* como esa fuerza aunadora y conjuntadora, la cual parece desplazarse de la *ousía* al *noein*, del ser a la percepción, según se conciba. Llama la atención la constante presencia y acción simultánea de la fuerza sometedora en la relación entre ser y percepción, ya que por un lado actúa al aunar el ente en la estabilidad de la presencia bajo la apariencia y por otro, en tanto que percepción y pensamiento, ejerce como actitud violenta que recoge, coliga, recibe y aúna en su recibir y mantener para des-cubrir el ente en su ser.

A la hora de concebir esta relación y el doble actuar del *lógos* en tanto que *ousía* y *noein*, surge la pregunta acerca de si cabe lugar alguno para la libertad. Parece que el ser humano no tenga posibilidad de elección, impelido por la fuerza sometedora del ser, al verse traído a la ex-istencia y apropiado por el ser para sí, utilizado irremediabilmente como el lugar y espacio necesarios para venir a manifestarse y acontecer así en su verdad. Esta originariamente está constituida por la co-pertenencia de su no-verdad u ocultamiento originario y su verdad o desocultamiento, su cumplimiento histórico-destinal parece llevarse a cabo utilizando al ser humano para pasar de su ocultamiento inicial a su desocultamiento, igualmente originario, co-perteneciente a su verdad y al acontecer de ésta.

Esta visión parece reducir la relación entre ser y hombre respectivamente a la de un ser activo y un sujeto totalmente pasivo. No obstante, si se centra exclusivamente la atención en la violencia del pensar llevada a cabo por el ser humano como elemento imprescindible para el esenciarse del ser y su acontecer destinal, parece que la suerte de éste y la posibilidad única de su esenciarse dependan del arbitrio del ser humano por permanecer en la inexistencia, fuera de toda historia, como triunfo de la violencia humana, o no-violencia en este caso, frente a la fuerza sometedora. Aquí parecen haber

cambiado los papeles, tornándose ahora el ser humano en el sujeto activo de la relación frente a un ser pasivo.

Sin embargo la discordia entre ambas interpretaciones de esta relación de ser y pensar no deja de ser una mera apariencia fácilmente superable con un ahondamiento en la comprensión de los términos de la relación. Para poder continuar con una ajustada interpretación de esta relación originaria, hay que seguir las palabras de Heidegger, las cuales parecen centrarse en los matices esenciales que permiten ver la verdad de semejante relación, acerca de la cual afirma que cabe la posibilidad de que:

[...] el dominio sobre la fuerza sometedora pueda conquistarse del modo más seguro y pleno, cuando al ser, al imperar que brota, que es esencialmente como *λόγος*, como la conjunción de lo contrapuesto, se le preserva sin más el estado encubierto, con lo que, en cierto modo, se le impide toda posibilidad de aparecer. A la actitud violenta de lo más pavoroso le pertenece esta temeridad que, en verdad, es supremo reconocimiento; es decir, frente al imperar que pretende rechazar cualquier apertura, superarlo así y ponerse a su altura de modo que a su omnipotencia le quede vetado el lugar del poder aparecer.

Pero el rechazar tal apertura del ser no significa para la existencia sino renunciar a su esencia. Esto exige: salir del ser, o bien, no entrar jamás en la ex-istencia. [...] La más íntima relación de la ex-istencia con el ser y su manifestación, en cuanto designan la mayor lejanía del ser, es decir, la no-existencia. Aquí se muestra la posibilidad más pavorosa de la ex-istencia: la de quebrar la fuerza sometedora del ser en el acto violento extremo contra sí mismo. La ex-istencia tiene esta posibilidad no como salida vacua, sino que *es* esta posibilidad en tanto que es, pues en todo acto violento, y en cuanto ex-istencia, ésta se tiene que quebrar en el ser. [...] La no ex-istencia constituye la suprema victoria sobre el ser. La ex-istencia es la constante necesidad de la derrota y del resurgimiento del acto violento contra el ser y, concretamente, de tal modo que la omnipotencia del ser viole (en sentido literal) a la ex-istencia, obligándola a que sea el lugar de su aparecer, rodeando e impregnando este lugar con su imperar, y conteniendo así a la ex-istencia en el ser.²³⁹

Todo ello podría sintetizarse en la comprensión de que el saber o pensar humano, en tanto que actitud y acto violento contra la fuerza sometedora, es a la vez en contra y a favor de ésta. Hay que recordar que el ser humano ha sido determinado esencialmente en virtud del acontecer del *lógos*, por el cual ha sido fundado en el asumir la conjunción mediante la percepción conjuntadora, el saber-que-pone-en-obra la aparición y el ser.

Este administrar el desocultamiento, propio a la esencia del hombre, solo es posible en esa violencia contra y a favor de la fuerza sometedora del ser, la cual siempre excede y quebranta la violencia humana. Sin embargo esta derrota ante el imposible dominio de

²³⁹ HEIDEGGER, M.: *Introducción a la Metafísica*. Op. cit. pp. 160-162.

la fuerza que nos atraviesa, vertebra y dispone, lejos de ser una derrota, es una victoria en tanto que un ganarse a sí mismo del ser humano en propiedad. Uno de los límites más extremos de esta relación es el doblegamiento del ser ante el pensar, o percibir como ausencia de *pólemos*²⁴⁰, y en el consecuente relego del ser a su máxima lejanía en la no-violencia y la no-existencia no-histórica. Esta carencia de recepción acontecida en la ausencia del pensar y del espacio-tiempo para el ser, constituye al mismo tiempo la no conquista esencial del ser humano, en su mismidad o autenticidad, y el no cumplimiento histórico-destinal de sí en propiedad esencial.

Esta relación esencial al ser, por la cual el hombre es simultáneamente fundamentado y determinado en lo que tiene de propio y esencial, parece ser esa latencia inherente que impele al hombre a la *remoción* del pensar a preguntar por el ser, a la ex-istencia histórica y a la posibilidad de la participación en el cumplimiento destinal del acontecer esencial del ser y de sí mismo en propiedad. Ahora bien, qué sea esta lucha violenta y cómo se desarrolle y despliegue o cómo acontezca a partir de la lejanía originaria del ser es algo que todavía queda por recorrer en esta investigación.

Esta relación originaria de ser y pensar que ha llegado hasta la actualidad separada y dislocada tiene según Heidegger su origen y localización histórica en Platón, cuyo pensamiento supone la consumación del origen griego de la ex-istencia y el principio de la decadencia o el perecer histórico del origen o primer inicio de la historia. Dicha dislocación que acontece en el pensamiento de Platón es la velación originaria del ser y la verdad, acorde al cumplimiento de su esencia, en lo que ellas mismas posibilitan, el venir a la presencia del ente bajo la apariencia que da lugar a la primacía del *eidos* o idea y el correcto percibir o recibir del ente consiste en el desocultamiento que ha quedado relegado tras la concordancia o la adecuación la representación.²⁴¹

²⁴⁰ En este contexto se puede apreciar esa dimensión activo-receptiva del pensar como *pólemos* en relación al ser y la mutua co-pertenencia de ambos. Es importante destacar el sentido hermenéutico que tiene para Heidegger el pensar y el lugar de la posibilidad más extrema, como puede ser la ausencia de recepción del ser, acontecida en la imposibilidad de un pensar o preguntar por éste en y desde su verdad. Debido a ello se pretende advertir la diferencia entre la violencia propia del *pólemos* y la violencia propia del pensar científico-técnico. El primero, como apertura histórico-ex-istencial del hombre en su preguntar y pensar el ser, abre la posibilidad de la manifestabilidad del ser, mientras que el segundo, precisamente con su *violencia* propia de la calculabilidad científico-técnica, lo que hace es reducir todo ente a lo meramente *disponible* e imposibilitar cualquier pensar o preguntar por el ser hasta llevar el olvido de éste a su mayor consumación o momento de máximo *peligro*. Véase infra. pp. 320-330

²⁴¹ Para una profundización y ampliación en la comprensión de esta transformación y dislocación históricas y metafísicas de las concepciones originarias griegas del ser como *ousía*, y de la verdad como *alétheia* se hace imprescindible remitir al lector a diversos textos en los que Heidegger ahonda en dicha temática, como son por ejemplo: *Problemas fundamentales de la Fenomenología* (1927). Trad. cast. de J. J. García Norro. Editorial Trotta, Buenos Aires, 2000; "La Doctrina platónica de la Verdad (1931-1932)" en *Hitos*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 2000; y "Sobre la Esencia y el Concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B.1 (1939)" en *Hitos*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Heidegger advierte de esta posibilidad inherente al ser y la verdad del siguiente modo:

La φύσις, como imperar naciente ya es por sí misma un aparecer. Desde luego que sí, sólo que el sentido del aparecer es ambiguo. En un caso significa el mantenerse en la conjunción y sostenerse allí en ella; en el otro caso, aparecer en cuanto es algo que ya se sostiene allí, significa ofrecer un plano exterior, una superficie, es decir, el aspecto como oferta <como lo que se pre-sta> a la mirada.

Considerada desde la esencia del espacio, la diferencia entre uno y otro aparecer es ésta: el aparecer, en el primer y auténtico sentido de detenerse y sostenerse como conjuntado, ocupa el espacio y lo conquista primeramente; en cuanto el aparecer es lo que se sostiene allí, constituyéndose en espacio, efectúa todo lo que le pertenece a él sin ser, él mismo, imitado. En cambio, el aparecer en el segundo sentido sólo surge de un espacio ya constituido y se constituye por la visión dentro de extensiones ya determinadas de ese espacio. Ahora lo decisivo es la mirada, que es la que da lugar a la cosa, y no la cosa misma. El aparecer en el primer sentido abre y crea el espacio; el aparecer en el segundo sentido ya sólo consigue definir un *contorno* y una medición del espacio previamente abierto. [...] A partir de la Idea el aparecer adquiere ahora otro sentido. Lo que aparece, la apariencia, ya no es la φύσις, el imperar emergente, ni el mostrarse del aspecto, son el surgimiento de una copia. En tanto copia jamás iguala a su prototipo, lo que aparece es *mera* apariencia, un aparecer propiamente dicho, ahora entendido como defecto. Se separan el ὄν y el φαινόμενον. Esto implica otra consecuencia esencial. Puesto que el ente auténtico es la ἰδέα y ésta es modelo, toda apertura del ente debe tener por meta el igualarse al prototipo, identificarse con el modelo y orientarse según la Idea. La verdad de la φύσις, la ἀλήθεια, entendida como el estar-descubierto que está presente en el imperar emergente, se convierte ahora en ὁμοίωσις, y μίμησις, en semejanza, en un orientarse en..., en adecuación de la mirada, es decir, del percibir entendido como representación.²⁴²

Solo a partir de esta dislocación del ser, Heidegger puede seguir profundizando en las relaciones originarias del ser, por las cuales éste es determinado, y exponer la separación entre el ser y el deber ser como aquello autofundamentado que está por encima de esa cosificación del ser a que ha dado lugar su suplantación por la idea, lo que a su vez dará lugar a la búsqueda del arquetipo fundamental en la Idea de Bien o Idea suprema y fundamento, la cual debe ser concebida como valor, es decir, lo que es en sí misma en tanto que fundamento de todo lo demás.

A este respecto Heidegger aclara que:

El “Bien” no significa aquí lo que moralmente está en orden, sino el recto cumplimiento que actúa y puede actuar como es debido. Ἄγαθόν es lo ejemplar como tal, lo que primeramente confiere al ser la facultad de ser él

²⁴² Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*. Op. cit., pp. 165-167.

mismo esencialmente *ἰδέα*, modelo. Lo que otorga esta facultad es lo que posee la facultad más originaria. Sin embargo, en tanto que las Ideas constituyen el ser, *φύσις*, la *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, la Idea suprema, esta *ἐπέκεινατης*, más allá del ser. Es así como el ser mismo, no en general, sino *como Idea*, acaba oponiéndose a lo otro y concretamente a otro del cual el ser mismo sigue dependiendo. La Idea suprema constituye el prototipo de los modelos. Ahora no es preciso ningún comentario extenso para aclarar detalladamente cómo, también en esta escisión, lo que se separa del ser, el deber ser, no es algo que se le junta y atribuye al ser desde cualquier lado. En el ser mismo y, concretamente, en su interpretación específica como Idea, se halla implícita la referencia a lo ejemplar y al deber ser. En la medida en que el ser mismo se consolida en su carácter de Idea, también insiste en reparar el rebajamiento del ser, producido a causa de esta consolidación. Pero ahora ya sólo puede lograr eso poniendo algo *por encima* de él, algo que el ser mismo no es todavía ni nunca, pero que *debe ser*.²⁴³

2.3. Conclusiones

Tras la interpretación de este curso titulado *Introducción a la Metafísica*, hay que destacar las conclusiones que se han podido extraer conforme a los objetivos que se establecieron al comienzo del capítulo.

1- La primera conclusión es la confirmación de la coherencia del pensamiento y del proyecto hermenéutico-ontológico de Martin Heidegger acorde con la tradición filosófica de pensamiento occidental, a pesar y precisamente, por lo que tiene de metafísica. Para comprender esta propuesta y su coherencia hay que tener en cuenta que Heidegger parte de la pregunta metafísica de la filosofía llevada a cabo, pero no desplegada o propiamente preguntada, por el ser a partir del ente. Esta pregunta, formulada principalmente del siguiente modo *¿por qué el ente y no más bien la nada?*, se ha mostrado como una pregunta metafísica que, lejos de mostrar lo que sea el ser, lo ha relegado a su olvido, priorizando siempre el ente y preguntando por el ser exclusivamente en referencia a un fundamento de lo ente, lo que ha dado lugar a una cosificación y dislocación del ser. Por ello Heidegger ha partido de la misma cuestión que sus predecesores intentando desplegarla hasta sus límites en vez de repetirla, lo que necesariamente le ha llevado a evidenciar la ausencia del ser y consecuentemente a preguntar por él, es decir, a establecer un preguntar previo por el ser bajo la formulación *¿qué pasa con el ser?*

2- La segunda conclusión es la aseveración de que el cambio en el preguntar se ha mostrado como un acontecimiento que implica una transformación ex-istencial. Esto se

²⁴³ Ibid. p. 177.

debe a que el preguntar mismo por el ser es el acceso o entrada a la verdad de éste y al mismo tiempo la apertura histórica, es decir, la apertura de un espacio y tiempo para la posibilidad de la manifestación del ser y el modo propio de ser del hombre. Tal acontecimiento permite ver las posibilidades y limitaciones del primer inicio y su esencia metafísica, acontecidos desde el inicio de la filosofía griega hasta la actualidad, y la necesidad de un preguntar o pensar, es decir, de una apertura no-metafísica y alternativa que permita pensar el ser y exija repensar ese primer origen en pos de descubrir la necesidad de su esencia metafísica como inherente a la no-verdad originaria y esencial del ser.

Además de la imperante realización de un *salto* fundante y fundamentado a través del cual establecer un *nuevo origen* pensante del ser en el despliegue de este nuevo preguntar previo hay que destacar la sincronía e imposibilidad de separación o desvinculación e identificación del despliegue del preguntar mismo por el ser del *salto* fundante mismo de ese *nuevo comienzo* o inicio en el ser, por lo que no cabe concebir este proyecto fundante de un nuevo origen como algo arbitrario, sino como algo que acontece en tanto que propio del ser, al igual que el preguntar previo se ha mostrado inherente al preguntar metafísico y posterior en el tiempo pero previo en su pertenencia al ser.

3- La *torna* en y de la relación entre ser y pensar acompaña y acontece sincrónicamente en el despliegue del preguntar por el ser. Con el primer inicio u origen metafísico acontecido bajo el preguntar la pregunta metafísica y conductora del ser se da la apertura histórica por la que el ser humano está en una relación determinada con respecto del ser y éste con respecto a aquél. Tal relación es la de no atención o no respectividad de uno con el otro. Mientras el ser humano está admirado y perdido entre y ante el ente como consecuencia de la disposición anímica y fundamental en que ha sido dispuesto, toda su atención está vuelta respecto del ser. Es así como el ser se oculta en su no-verdad esencial, acontecida como la *nada* del ser y la disposición del ser humano en ese error (*Irre*) en el ser. Pero simultáneamente es esa ocultación inherente la que impide la apertura a su manifestabilidad, a la comprensión del venir a mostrarse tal y como es, a su sentido, es decir, a esenciarse, puesto que para ello requiere de la comprensión del pensar humano. Es aquí donde esta relación comienza tornar con el despliegue del preguntar previo por el ser y su sincrónico *salto* fundante de un nuevo origen, no metafísico, en donde la relación ser y pensar está virando su atención de uno respecto del otro y viceversa. En el acontecer de tal relación se propicia precisamente

que ambos sean y se esencien propiamente como aquello que son, lo cual solo es posible en el requerimiento participativo del otro en virtud de su co-pertenencia originaria para ser auténtica y propiamente aquello que son. Cuál sea la verdad de tal relación esenciante entre ser y ser humano es algo que queda en el aire y por desplegar paralela e inseparablemente bajo las formulaciones *¿qué pasa con el ser?* y *¿quién es el hombre?*

Capítulo 3 - La pregunta por la esencia de la verdad y su respuesta: la esencia de la verdad es la verdad del ser

*De la Esencia de la Verdad*²⁴⁴ es el título de la conferencia acerca de la cual versa este capítulo. La relevancia de este texto con respecto a la *Kehre* del pensamiento de Heidegger radica tanto en lo dilucidado en ella al hilo del despliegue de la pregunta por la esencia de la verdad, como en la referencia del autor en un momento determinado de dicho desarrollo al acontecer de la *Kehre*. De hecho la autorreferencia de Heidegger a la *torna*, expuesta en una de las anotaciones realizadas en el texto e incluida como anotación a pie de página hace referencia a que en un fragmento determinado en el cual “entre los puntos 5 y 6 se produce un salto a la vuelta [Kehre] (que se presenta en el acontecimiento propio [Ereignis])”.²⁴⁵

Esta indicación aumenta exponencialmente la relevancia del texto en referencia a la interpretación del camino de pensamiento de Heidegger y de la *Kehre* propuesta en la presente investigación. Además de este hecho, la conferencia es de capital importancia para la comprensión de la *Kehre*, tal y como afirma gran parte del criticismo, ya que supone el punto de inflexión en que tiene lugar una *torna* de la expresión y perspectiva en que es abordado el pensar del ser.²⁴⁶ Por este motivo se estima pertinente indicar los derroteros de esta conferencia, cuya primera edición apareció en 1943 en Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, que contenía el texto, varias veces enmendado, de

²⁴⁴ Véase supra. pp. 10, 12 y 14. Tal y como se ha explicado previamente en la introducción el trazado propuesto para esta lectura e interpretación del pensar y la *Kehre* heideggeriana no responde a un alineamiento cronológico de las obras y textos de Heidegger. La intención de esta investigación es proponer un acceso al pensar de Heidegger desde la propuesta, hecha por él mismo, de un *preguntar fundamental* por el ser que permita comprender y participar de esa doble dimensión de la *Kehre*, del ser y del pensar. Sincrónicamente con esta experiencia participativa de la *Kehre* se ha de evidenciar cómo la hermenéutica ontológica es el modo de participar del acontecer de dicha *Kehre* por lo que en consecuencia se puede afirmar la existencia y localización de una *Kehre* en el pensar de Martin Heidegger y su obra como huella de su participación. Por todo ello se comprende que el curso *Introducción a la Metafísica* haya sido expuesto de forma previa a la conferencia *De la Esencia de la Verdad* por cuanto en ella Heidegger establece el modo en que el pensar o cuestionar fundamental por el ser no es un arbitrio humano, sino que se encuentra incoado en el preguntar metafísico y conductor de la filosofía y el pensamiento occidental, el cual ha de ser preguntado y llevado hasta sus límites, donde aflora finalmente ese otro preguntar anterior ontológicamente y no metafísico. Al hilo del descubrimiento y propuesta de este *preguntar fundamental* Heidegger abre las vías a través de las cuales irá tomando forma dicho proyecto fundamental y las diferentes preguntas bajo las cuales se profundizará en el ser a través de sus relaciones esenciales y co-originarias con la alteridad. Por ello la lectura *De la Esencia de la Verdad* que se propone en este capítulo pretende tomar el testigo de ese proyecto heideggeriano y sumergirse en el despliegue de ese *preguntar fundamental* bajo la cuestión por la esencia de la verdad (del ser).

²⁴⁵ HEIDEGGER, M.: “De la Esencia de la Verdad” en *Hitos*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 2000. p. 164.

²⁴⁶ En el mapa doxográfico de la cuestión se han establecido los diferentes posicionamientos, lecturas e interpretaciones del sentido y la *Kehre* heideggeriana, realizados por la crítica, así como la localización de dicha *Kehre* en diferentes textos de su obra y momentos del pensar, según el interprete. Para una comprensión más profunda de la localización de la *Kehre* en el texto *De la Esencia de la Verdad* y los diferentes motivos e interpretaciones que llevan a cada estudioso o crítico de Heidegger a localizarla en este punto se recomienda la lectura del primera capítulo de este trabajo. Véase infra. pp. 22-117.

una conferencia pública que fue pensada en 1930 y sostenida varias veces con el mismo título (en otoño e invierno de 1930 en Bremen, Marburgo, Friburgo, y en el verano de 1932 en Dresden) mientras que a la segunda edición, datada en 1949, se añadió el primer párrafo de la *Nota* final.²⁴⁷

Esta y otras indicaciones en el texto, referentes a la presencia o acontecer de una *Kehre* en el desarrollo del preguntar por el ser al hilo de la profundización en la verdad de su esencia, refuerzan la propuesta de la doble dimensión de la *Kehre* que se defiende en este trabajo de investigación. A evidenciar esta concepción de la *torna* contribuye el propio Heidegger cuando afirma que la *Kehre* del ser acontece en la conferencia al desvelar la no-verdad preeminente y constitutiva junto con la verdad de la esencia de la *verdad del ser*, lo que a su vez supone el desvelamiento de esa dimensión negativa del ser en la relación pensante con el ser humano. Ello tiene lugar en el despliegue de la pregunta por la esencia de la verdad como realización de la propuesta heideggeriana de un pensar originario y no metafísico consistente en un inquirir por la *verdad del ser*. Esta participación hermenéutica del despliegue del ser constituye sincrónicamente ese *salto* fundante de *otro comienzo* alternativo que exige al mismo tiempo una transformación de la ex-istencia del ser humano y una *torna* en su referencia mutua con el ser hacia ese diálogo hermenéutico-ontológico en que la reflexión acerca de la *verdad*

²⁴⁷ Cfr. HEIDEGGER, M.: "De la Esencia de la Verdad" en *Hitos*. Op. cit., p. 171. El párrafo añadido en la segunda edición datada en 1949 dice lo siguiente: "La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia. La pregunta por la esencia de la verdad entiende ante todo la esencia en el sentido de la pregunta por el qué-es (quidditas) o la coseidad (realitas), pero entiende la verdad como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia entiende la esencia verbalmente y, quedándose todavía dentro del representar metafísico, piensa con esta palabra el ser en cuanto esa diferencia que reina entre ser y ente. Verdad significa un cubrir que aclara y que es el rasgo fundamental del ser. La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*. Después de nuestras explicaciones es fácil observar que la frase no se limita a invertir un determinado orden de las palabras para despertar la impresión de una paradoja. El sujeto de la frase, si es que está permitido usar todavía esta fatídica categoría gramatical, es la verdad de la esencia. El cubrir que aclara es o, mejor dicho, deja que se presente la coincidencia entre conocimiento y ente. La frase no dialéctica. En realidad no se trata de ninguna frase en el sentido de un enunciado. La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro dentro de la historia del ser. Y cómo al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro es ἀλήθεια". Este párrafo añadido resulta sumamente esclarecedor para comprender en profundidad lo acontecido al hilo de lo pensado en la conferencia misma. A través de su propuesta del preguntar por la esencia de la verdad, comprendida como un preguntar metafísico, se llega a un preguntar originario y anterior ontológicamente como es el preguntar por la verdad de la esencia del ser. De este modo dicho preguntar se muestra como la participación de ese despliegue de la verdad y el esenciarse del ser, a cuya luz éste se muestra como esa velación originaria e inicial que posibilita la venida de lo ente a la presencia y la dislocación misma de la verdad en su reducción a la adecuación del conocimiento al ente traído a la presencia en el enunciado. Participar de todo ello sacando a la luz que dicho acontecer es esencial al ser, es decir, que forma parte de su verdad como un modo de su ocultamiento inherente o no-verdad, supone una *torna* en el despliegue de la *verdad del ser*. Este mismo descubrimiento de la pertenencia de no-verdad y verdad a la esencia misma de la *verdad del ser* permite comprender que dicha *torna* supone el fin de una época y de un despliegue esenciante del ser en su no-verdad, lo que a su vez lleva a pensar en una dimensión temporal de éste como epocal cuyo despliegue tiene lugar en una historia, la cual no es otra que la historia del ser mismo.

del ser supone la respuesta pensante del hombre a la llamada silente y manifiesta de la ausencia del ser. La mencionada propuesta de un desarrollo del *preguntar fundamental* por el ser, en respuesta y acceso a éste a través de sus relaciones inherentes con la alteridad, toma forma en el ahondamiento realizado por Heidegger acerca de la esencia de la verdad, lo cual no es algo distinto del desarrollo de esa relación de ser y apariencia, participada por el pensar, que se *torna* y desvela como un preguntar por la *verdad del ser*.

Para una mejor comprensión de la aportación de la conferencia *De la Esencia de la Verdad* al desarrollo de la investigación se proponen los siguientes objetivos:

1- Mostrar cómo Heidegger en su despliegue de la pregunta por el ser lleva a cabo un ahondamiento o profundización en la *verdad del ser* partiendo de una concepción metafísica y dislocada de ésta como adecuación o conformidad. De ahí la necesidad de repensar o pensar originariamente y en propiedad esta concepción de la verdad y llevarla hasta sus límites nuevamente para alcanzar la concepción previa, originaria y posibilitadora de ésta, la cual no es otra que la *alétheia* o concepción griega e inicial de la verdad.

2- Advertir que el inquirir por la esencia de la verdad es la realización de ese *preguntar fundamental* y originario propuesto por Heidegger, en coherencia pero no en continuación con la tradición metafísica del pensamiento occidental, donde se vuelven a tratar y desvelar algunas de las relaciones inherentes del ser con la alteridad.

3- Tomar conciencia de que el desarrollo de la cuestión de la *verdad del ser* constituye simultáneamente un *salto* y una *torna* de la propia ex-istencia del *Dasein* y su relación con el ser. Este giro acontece desde la inicial falta de atención de uno a otro, bien por la disposición metafísica fundamental en que ha sido instalado el ser humano en un estado anímico de arrobamiento admirativo ante lo ente, acontecido como *errar* o ex-istir insistente, o bien por la velación originaria del ser y su preservarse en el desocultamiento ocultador, concebido como *misterio*. Ambos, co-pertenecientes a la esencia misma de la verdad y de su no-verdad originaria, están resueltos a resolverse en esa referencia mutua y originaria que posibilita e imposibilita el desocultamiento de la verdad esencial del ser y del *Dasein*.

3.1. *La esencia de la verdad*

Para el despliegue de su reflexión cuestionadora acerca de la verdad, Heidegger comienza acudiendo a aquello que el sentido común de forma obvia le muestra como

auténtico, real y verdadero. La profundización en tales evidencias y en el hecho de que algo real pueda ser auténtico o inauténtico, según su apariencia, lleva a Heidegger a localizar la verdad en la proposición como una adecuación de lo dicho o pensado a la cosa. Tal clarividencia del sentido común ante la concepción de la verdad como adecuación o corrección del enunciado no deja de ser una muestra de la dislocación metafísica de la verdad en que el pensador se encuentra inserto como miembro de la tradición de pensamiento metafísico occidental, y de la relación del ser humano con el ente, en tanto que disponible y a la mano.

Dentro de esta comprensión desplazada de la verdad como adecuación de la proposición, el filósofo suabo hace referencia a la concepción escolástica de la verdad expresada de forma latina bajo los modos de *adaequatio rei ad intellectum* o *adaequatio intellectus ad rem*. Tales expresiones de la verdad como adecuación, lejos de ser contradictorias, son complementarias y manifiestan una concepción metafísica y teológica de la realidad en tanto que se da una *adaequatio rei (creande) ad intellectum (divinum)*, por la que tal verdad es la que garantiza la verdad misma como *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. Esta comprensión metafísica de la realidad y de la verdad es reivindicada y expuesta finalmente, además de concebida como universal y evidente, bajo la expresión latina *veritas est adaequatio intellectus et rei*.

Pese a la evidencia y validez universales de dicha definición de la verdad, Heidegger continúa repensando y profundizando en su esencia como adecuación y entrevé que tal perpetuación metafísica de la verdad no responde sino al oscurecimiento mismo de ésta y a la dislocación acontecida previamente, la cual se ha consumado ya en el pensamiento griego²⁴⁸ al concebir la verdad como coincidencia (ὁμοίωσις) del enunciado (λόγος) de la cosa (πρᾶγμα).²⁴⁹

²⁴⁸ Este proceso de dislocación y desplazamiento metafísico de la verdad griega o *alétheia* desde su lugar propio e inicial hacia el enunciado tiene lugar en Platón, según Heidegger, quien en su lectura del *mito de la caverna* afirma que: "El tránsito de una situación a otra consiste en ese tornarse cada vez más correcta la mirada. Todo depende del ὀρθότης, de la rectitud o corrección de la mirada. Por medio de dicha rectitud, el ver y el conocer se vuelven correctos, de tal modo que al final se dirigen directamente hacia la idea suprema y quedan fijados en esa <<orientación>>. En este orientarse la aprehensión se adecua a aquello que debe ser visto. Esa es la <<apariciencia>> de lo ente. Por medio de esa adecuación de la aprehensión en cuanto ἰδεῖν a la ἰδέα, surge una ὁμοίωσις, una coincidencia del conocer con la cosa misma. Y así, de la preeminencia de la ἰδέα y del ἰδεῖν sobre la ἀλήθεια nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se torna ὀρθότης, corrección de la aprehensión y del enunciado. En esta modificación de la esencia de la verdad se consuma al mismo tiempo una transformación del lugar de la verdad. Como desocultamiento, sigue siendo todavía un rasgo fundamental del ente mismo. Por contra como corrección del <<mirar>>, se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano en relación con lo ente. Y, sin embargo, en cierto modo Platón tiene que mantener todavía la <<verdad>> como carácter de lo ente, porque lo ente, en tanto que aquello que se presenta, tiene su ser en el aparecer y éste trae consigo el desocultamiento. Pero al mismo tiempo la pregunta por lo no oculto se traslada a la manifestación del aspecto, y con ello, a ese ver que está supeditado a este último, así como a la justicia y corrección de dicho ver. Por eso, en la doctrina de Platón tiene que residir

Este ahondamiento en la comprensión acerca de qué sea la verdad dirige el despliegue del preguntar en dirección a la relación entre adecuación, enunciado y cosa, donde la naturaleza del enunciado mismo es de tal forma que éste llega a ser realmente lo que es en su adecuarse a la cosa, es decir, en tanto viene a la presencia, tal y como es. Heidegger aclara lo desvelado del siguiente modo:

[...] re-presentar²⁵⁰ significa aquí el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto. Lo que está enfrente, en cuanto que está puesto así, tiene que atravesar un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como cosa y mostrarse como algo estable y permanente. Este aparecer de la cosa que se hace patente atravesando el enfrente tiene lugar dentro de un ámbito abierto cuya apertura no es creada por el representar, sino solamente ocupada y asumida por él como ámbito de referencia. La relación del enunciado representador con la cosa es la consumación de esa *conexión* que originariamente y siempre se pone en movimiento como un comportarse. Pero todo comportarse destaca por el hecho de que, estando en lo abierto, se atiene siempre a un elemento manifiesto *en cuanto tal*. Eso que sólo así y en sentido estricto es manifiesto se experimenta tempranamente en el pensar occidental como “lo presente” y desde hace mucho tiempo recibe el nombre de “ente”.²⁵¹

Para una comprensión más profunda de lo expuesto es pertinente la referencia a la distinción tratada por Heidegger en el curso *Introducción a la Metafísica*, donde se hace alusión al hecho de que el venir a la presencia de las cosas, tal cual son, no se identifica

necesariamente una ambigüedad. Precisamente es ella la que da testimonio de esa transformación de la esencia de la verdad que antes era tácita y ahora hay que expresar. La ambigüedad se manifiesta en toda su precisión en el hecho de que mientras se trata de la ἀλήθεια se está pensando y queriendo decir, y considerando como normativa, a la ὁρθότης, y todo ello en un mismo y único paso del pensamiento”. HEIDEGGER, M.: “La Doctrina platónica de la Verdad” en *Hitos*. Op. cit., pp. 192-193. El estudioso interesado en la profundización de la dislocación de la verdad originaria, acontecida en el pensamiento de Platón y de Aristóteles dentro de un marco contextual como es la crítica heideggeriana a la noción metafísica y tradicional de la verdad centrada en la cuestión de la *Kehre* y la recusación del subjetivismo, puede acudir a OÑATE, T.: “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V. Editorial Complutense, Madrid, 1985. pp. 261-262.

²⁴⁹ Cfr. HEIDEGGER, M.: “De la Esencia de la Verdad” en *Hitos*. Op. cit., pp. 152-155.

²⁵⁰ La traducción del vocablo heideggeriano *vor-stellen* por re-presentar no es la más adecuada por cuanto no se reproducen algunos de los matices que permiten una mejor comprensión de la idea que está alumbrando Heidegger acerca del venir de los entes a la presencia en el enunciado y la relación que tiene en consecuencia la verdad como *alétheia* en pos de su dislocación metafísica hacia la proposición. Con la separación del prefijo *vor-* respecto del verbo *stellen*, Heidegger resalta el modo en que el ente está puesto delante y enfrente del ser humano como objeto o *Gegen-stand*, es decir, lo que permanece como en frente. Esta recreación del objeto como aquello que es y permanece frente al sujeto (de conciencia), el cual se instituye en fundamento del ente en la medida que lo trae a ser, en tanto que lo re-presenta o trae-delante, supone ya una dislocación con respecto al ser y su comprensión coherente con ese desplazamiento sufrido por la verdad hacia el enunciado representador. Esta doble dislocación de la comprensión del ser y de la verdad que tiene lugar en la concepción del re-presentar (*vor-stellen*) como el modo en que los entes vienen a ser objetos (*Gegen-stand*) verdaderos en el enunciado desplaza precisamente a aquello que lo posibilita y que puede ser fácilmente comprendido gracias a esas expresiones alemanas y heideggerianas como: *an-wesen* y *das Anwesende*, que transmiten esa comprensión originaria del ser como el venir a la presencia espacio-temporal precisamente de aquello ente, es decir, de aquello que está viniendo a la presencia espacio-temporal esenciándose y mientras se esencia. Tal apertura, de acuerdo con su esencia, posibilita al mismo tiempo la respectiva dislocación del lugar, la comprensión y las nociones de ser y verdad.

²⁵¹ *Ibid.* pp. 156-157.

con el existir. De hecho los entes pueden existir y no ser, es decir, pueden permanecer ocultos o velados en su sentido sin manifestar así el ente que tal y propiamente son. Hay que apuntar que hermenéuticamente los entes son, es decir, vienen a la presencia a manifestarse en lo que son, tal y como son, en su relación con el ser humano. Y precisamente este es el punto al que ha llegado la *pregunta fundamental* por el ser. Heidegger está profundizando en el comportamiento llevado a cabo por el hombre en relación al ente mediante el enunciado y su adecuación. Tal relación o posibilidad de comportamiento no es un acto unilateral, propio, único y exclusivo del ser humano comprendido como fundamento del ente y su sentido, sino que tal relación se da sobre la base de una apertura en la que es posible la esencia referencial del enunciado y su adecuación como comportamiento.

Sin embargo la predicación no es el comportamiento único y exclusivo que pueda llevar a cabo el hombre, sino que hay otros muchos por los que éste puede entrar en relación con los entes, ya que:

Todo obrar e instaurar, todo actuar y calcular, se mantiene en lo abierto de un ámbito dentro del cual se puede poner y decir propiamente lo ente en cuanto aquello que es y cómo es. Sólo se llega a ese punto cuando lo ente mismo se hace presente en el enunciado representador, supeditándose éste a una indicación que consiste en decir lo ente *tal y como es*. Desde el momento en que el enunciado sigue esa indicación, se adecua al ente. El decir que indica de este modo es conforme (verdadero). Lo así dicho es lo conforme (verdadero).

El enunciado toma prestada su conformidad del carácter abierto del comportarse; pues sólo mediante éste puede lo manifiesto llegar a ser el criterio de conformidad de la adecuación re-presentadora. El propio comportarse, que siempre se mantiene en lo abierto, tiene que dejar que se le indique esta pauta. Esto significa que tiene que tomarse el criterio de conformidad de todo representar como algo ya previamente dado. El representar forma parte del carácter abierto del comportarse. Ahora bien, si la conformidad (verbal) del enunciado sólo es posible mediante dicho carácter, entonces aquello que hace posible la conformidad tiene que valer como esencia de la verdad, de acuerdo con una legitimidad más originaria.²⁵²

Con este inquirir acerca de qué sea la verdad y cuál sea su esencia, Heidegger comienza a deshacer esa dislocación sufrida por la verdad, a causa de la cual ha sido desplazada y localizada en el enunciado, lo que da muestra de que la verdad tiene un espacio o lugar originario, propio y diferente del de la proposición.

²⁵² Ibid. p. 157.

La búsqueda de ese *topós* inicial de la verdad, en cuya apertura el comportamiento del ser humano es posibilitado al mismo tiempo que recibe en su relación con el ente ese criterio de conformidad para el enunciar de la verdad predicativa, exige repensar y apropiarse en sentido originario la verdad en su esencia. El despliegue de este pensar originario por la verdad ha profundizado ya en la posibilidad interna de ésta como adecuación en virtud de ese principio dado, previa y libremente, para aquello que viene a la presencia en el representar, gracias a esa directriz vinculante del enunciar y del comportarse que consiste en la conformidad a la cosa tal y como es.

Para Heidegger esta comprensión dislocada de la verdad, cuya esencia es comprendida como adecuación del enunciado, encuentra su fundamento en la libertad. Ésta, a su vez, es comprendida como ese carácter abierto del comportarse por el cual éste puede regirse y referirse, o no, al ente, tal y como es, según la indicación que recibe en la apertura misma. Parece que la verdad proposicional esté al antojo del arbitrio del ser humano y su libertad en el atenerse, o no, al criterio de conformidad, pudiendo ser así fundamento y origen de la verdad o no-verdad, pero nada más lejos de la realidad.²⁵³

La aparición de la libertad como punto fundamental en la relación del ser humano con el ente es posibilitadora de las verdades óntica antepredicativa y predicativa, así como de sus respectivos encubrimientos, con lo que la libertad se muestra como la esencia de esta verdad. Sin embargo la búsqueda de la verdad originaria y ontológica profundiza más y exige una reflexión originaria y esclarecedora en torno a quién sea el hombre.²⁵⁴ Dicha investigación busca sacar a la luz esa doble dimensión de la esencia del ser humano en virtud de la cual éste puede jugar un doble papel al posibilitar, en un primer plano, la venida a la manifestabilidad de los entes, tal y como son, y en un segundo plano, más subrepticio, la participación en y del ser en tanto que éste viene a

²⁵³ Cfr. *Ibid.* pp. 157-158.

²⁵⁴ En el capítulo anterior, versado sobre lo esclarecido por Heidegger en el curso titulado *Introducción a la Metafísica*, se mostró la relación interna existente entre ese preguntar por el ser, previo ontológicamente y alternativo al pensar metafísico, y la necesidad de un preguntar por quién sea el hombre, libre también de todo pensar o representar antropológico y metafísicamente al mismo. La pertinencia de esta referencia e imbricación mutua de las preguntas por el ser y el ser humano se manifiesta en virtud de esa relación originaria y de co-pertenencia entre ambos. Hay que tener en cuenta dentro de este proyecto hermenéutico la relación de mutua ex-propiación y a-propiación de ser y ser humano, por la que cada uno puede esenciarse, acontecer y venir a ser aquello que propiamente es, en tanto que participa y es participado por el otro, viniendo así a ser tal y como es propiamente. De ahí que sea necesario un despliegue paralelo y simultáneo de tales preguntas por el ser y por quién sea el hombre para poder alumbrar cada uno de ellos en esa relación esencial, originaria y de co-pertenencia donde reside la posibilidad de su verdad. La profundización que llevó a cabo Heidegger en dicho curso acerca de las relaciones esenciales, originarias y limitantes de ser y pensar, entre otras, revelaba la esencia de dicha relación desde la experiencia griega inicial del ser como una relación de mutua lucha y participación de cada uno de los elementos o contendientes de la relación mediante la lucha o participación en el otro como un sincrónico modo de ex-propiación y a-propiación, es decir, llegando a ser cada uno esencialmente lo que es en la lucha o participación en el otro.

manifestarse o más bien a ocultarse, en tanto que aquello que acontece al posibilitar que los entes vengan a ser en su relación con el ser humano.²⁵⁵

Este despliegue de la pregunta por quién sea el hombre persigue mostrar que la libertad de éste, en tanto que esencia de la concepción dislocada de la verdad como conformidad, lejos de todo subjetivismo o arbitrariedad, en verdad consiste en un dejar-ser, el cual recibe su determinación esencial de algo más originario, la propia verdad esencial del ser. Por ello Heidegger piensa remontarse hasta este ámbito originario en que está dispuesto el ser humano a través del despliegue y ahondamiento en esa libertad²⁵⁶ ejercida en y por el hombre, la cual en tanto que consiste en un dejar-ser al ente actúa sobre lo manifiesto en un ámbito abierto, donde el ente puede ser y manifestarse precisamente como ese ente que es. En este punto es de agradecer la directriz dada por Heidegger a pie de página para comprender qué sea esencialmente esa concepción humana de la *libertad* como dejar-ser-al-ente. En ella se atiende principalmente a que tal dejar-ser no va dirigido a lo óptico, sino al ser, lo que dirige nuestra mirada hacia esa relación originaria de ser y pensar por la que el ser y el ser humano pueden venir a ser propiamente aquello que son.

Esta redirección de la atención a ese acontecimiento subrepticio del cual participa el ser humano esencialmente en tanto que ser-ahí, es decir, en tanto que ex-istente y posibilitador de esa manifestabilidad del ente, indica cómo ha de ser interpretada esa apertura, que consiste en ese comportamiento o dejar-ser por el que el ente se encuentra o manifiesta como el ente que es.

3.2. *La verdad de la esencia*

Nuevamente Heidegger se retrotrae a los orígenes y expresiones griegas de la experiencia inicial del ser de donde extrae la concepción de la *alétheia* para hacer referencia a ese ámbito abierto en que el ente viene a ser como lo no oculto o lo des-ocultado. En este contexto la libertad se muestra como el dejar-ser:

²⁵⁵ Cfr. Ibid. p. 159.

²⁵⁶ En este punto se puede apreciar cómo el *preguntar fundamental* por el ser se está realizando bajo el cuestionamiento acerca de la esencia de la verdad y cómo ésta exige también el desarrollo de ese pensar propiamente por quién sea el ser humano y cuál sea real y esencialmente su libertad, para poder sacar a la luz precisamente el sentido propio y originario de la verdad, el hombre y la libertad que posibilitan sus consecuentes dislocaciones metafísicas en adecuación, antropologismo y arbitrio. En este caso la concepción que está alumbrando Heidegger acerca de la libertad en su sentido originario ha de servir para aplicarla al camino del pensamiento del filósofo suabo, más en concreto al tratamiento que hace de ésta en *Ser y Tiempo*, donde la libertad humana se manifiesta como la esencia de la verdad óptica, reflejando en consecuencia la limitación del pensador en 1927 a la hora de llevar a cabo ese pensar fundamental bajo la pregunta por el *sentido del ser* y la posibilidad de des-velar esa verdad y libertad ontológicas y originarias- Véase infra. pp. 386-392.

[...] meterse en el desocultamiento del ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante el ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal y como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma. En cuanto un dejar ser semejante, se expone al ente como tal trasladando a lo abierto su comportarse. El dejar ser, es decir, la libertad, es en sí misma ex-ponente ex-istente.²⁵⁷ La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente”²⁵⁸.

Lo que está en juego en el ejercicio de la libertad es precisamente el ser humano como ser-ahí, ex-istente e histórico instalado en la apertura del ser llevada a cabo y posibilitada precisamente en tanto que ha sido realizada la pregunta por el ente en cuanto tal. Esta posibilidad reside en el hecho de que a la apertura, en virtud de la cual el hombre entra en la historia, le es esencial esa disposición metafísica fundamental en la que el ser humano se encuentra dispuesto en una referencia tornada respecto del ser. Esto acontece en la medida en que el ánimo y la atención del hombre se encuentran centradas, arrobadas y monopolizadas en, ante y por el ente. Esta disposición inherente y fundamental a la apertura y la libertad del hombre actúa como un empantallamiento del ser en pos del ente. Dicho encubrimiento del ser en y por el ente responde a la verdad esencial del ser y a la determinación de la disposición en que ha sido instalado anímicamente el hombre en la apertura.

Esta apertura inicial y metafísica en la que el ser-ahí expuesto y ex-istente se encuentra perdido respecto del ser en el ejercicio de la libertad evidencia la disposición del ser humano en su libertad y, al mismo tiempo, en algo más originario que la posibilita, la verdad. En este caso es la no-verdad perteneciente a la esencia de la verdad, por cuya causa el ser se ha perdido tras el ente hasta culminar en su propio olvido. Esta pérdida del ser humano respecto del ser y de sí mismo es posible en tanto que no dispone él mismo de la libertad como un arbitrio, sino que es dispuesto por ésta sobre la base de co-pertenencia de no-verdad y verdad de la esencia misma de la verdad (del ser).

²⁵⁷ Los términos originales utilizados por Heidegger para dar expresión de este carácter abierto ex-puesto y ex-istente del ser humano son respectivamente *aus-setzend* y *ek-sistent*. En el modo o carácter esencial de la libertad, expresado con el término *aus-setzend*, parece resonar un doble sentido. Por un lado, alude a la exposición o lo ex-puesto, es decir, lo dis-puesto o instalado en una disposición determinada, en este caso la apertura en la que se da el carácter abierto propio del ser humano, y ello sobre una disposición fundamental o estado anímico determinado, el de la admiración ante el ente. Por otro, lado la propia expresión *aus-setzend* parece remitir también al sentido de su forma reflexiva *sich aussetzen*, por la cual el sentido del propio exponerse parece indicar que en tal ex-posición el ser humano se ex-pone a algo, es decir, a ganarse o perderse esencialmente, a ser propia o impropriamente en el ejercicio de ese dejar-ser ex-ponente ex-sistente en que consiste él mismo en tanto que dispuesto en la libertad, es decir, en el comportarse abierto, sobre la base de la apertura, de un modo simultáneo con respecto al ente y al ser en ese dejar-ser.

²⁵⁸ *Ibid.* p. 160.

En el alumbramiento de esta verdad originaria en el ejercicio de la libertad exponente ex-istente está enmarcado el proyecto de pensamiento del ser propuesto por Heidegger mediante el despliegue de la *pregunta fundamental* por el ser y su inherente cuestionar acerca de quién sea el hombre, como realización de ese *salto* fundante de otro comienzo, donde sea posible el pensar del ser y el tornar exponente ex-istente del *Dasein* en auténtico y propio, en tanto que un participar del ser mediante el ejercicio de su libertad. Ésta esencialmente acontece en el dejar-ser al ente con miras al ser, es decir, confluendo en tal acontecimiento el venir del ente al ser, a la estabilidad de la presencia y su manifestabilidad en la apertura, y el exponerse ex-istente propiamente del ser humano como ser-ahí, en su carácter de abierto y como *ahí*, es decir, como la apertura de ese espacio-tiempo en que, en atención pensante y participativa, deja que el ser venga a la manifestación de su sentido en la comprensión.

Por tanto, la libertad del ser-ahí expuesto ex-istente es la que en el dejar-ser lleva a cabo la esencia misma de la verdad como desocultamiento o desencubrimiento del ente mediante el cual se presenta una apertura.

Heidegger expone este punto fundamental del siguiente modo:

[...] en ese ámbito abierto se expone todo comportarse humano y su actitud. Por eso, el hombre *es* al modo de la ex-istencia.

Puesto que todo comportarse humano de algún modo se mantiene siempre abierto y se acomoda a aquello en relación con lo cual se comporta, la contención y compostura del dejar ser, esto es, la libertad, debe haber traído consigo como dote la interna indicación de adecuar el representar al correspondiente ente. Decir ahora que el hombre ex-iste significa que la historia de las posibilidades esenciales de la humanidad histórica está preservada para él en el desencubrimiento del ente en su totalidad. Es a partir del modo como se presenta la esencia originaria de la verdad de donde surgen las decisiones simples y singulares de la historia.

Como, de todos modos, la verdad es en su esencia libertad, por eso, en su dejar ser al ente, el hombre histórico también puede *no* dejarlo ser como ese ente que es y tal y como es. Cuando esto ocurre, el ente se ve ocultado y disimulado. Toman el poder las apariencias. En ellas se hace patente la inesencialidad de la verdad.²⁵⁹

Llegados a este punto del despliegue de las preguntas por el ser y por quién sea el hombre, Heidegger desvela las concepciones previas y originarias de la dislocación metafísica de la verdad y la libertad, las cuales, lejos de ser adecuación y arbitrariedad subjetiva, son respectivamente el desocultamiento o *alétheia* y el exponente ex-istente modo del ser-ahí, por el cual el hombre es dispuesto originariamente en la posibilidad

²⁵⁹ Ibid. pp. 161-162.

misma de la ocultación o desocultación como consumación de la libertad.²⁶⁰ Este paso en aras del ahondamiento en la esencia de la verdad ha ido más allá de la inicial concepción de la libertad humana en tanto que esencia de esa dislocada concepción de la verdad como adecuación, y ha revelado la esencia originaria de ésta como un dejar-ser que puede ser participado por el hombre ex-istente y expuesto en la apertura originaria en que se encuentra instalado a causa de su relación hermenéutico-ontológica con el ser, lo que posibilita al ser humano tomar parte del ocultamiento y del desocultamiento de la verdad óptica y de la ontológica. Debido a esto el próximo despliegue de la pregunta por el ser en referencia a la esencia de la verdad va en dirección a la co-pertenencia originaria de la no-verdad y la verdad de la esencia de la verdad.

La primera advertencia de esta no-verdad posibilitadora de la libertad se obtiene en el momento en que cabe la alternativa de que se dé el ocultamiento, pero no solo como ocultamiento previo y posibilitador del desocultamiento del ente o un velamiento de éste bajo otra apariencia, sino un ocultamiento más profundo y originario, el ocultamiento del ser. Este velamiento ontológico que tiene lugar en el ejercicio de la libertad exponente ex-istente del ser humano viene determinado por el estado anímico o disposición metafísica fundamental en que se encuentra instalado el hombre y que consiste en una pérdida de total atención respecto del ser, simultánea al monopolio de su concentración admirativa en lo ente.

Este estado afectivo del ser humano respecto del ente en su totalidad es inherente a la no-verdad misma, por la cual en el ejercicio de la libertad y el desocultamiento del ente acontece simultáneamente un ocultamiento o velamiento del ser.

El dejar ser oculta a lo ente en su totalidad en la misma medida en la que, en el comportarse singular, siempre deja ser a lo ente respecto al que se comporta de ese modo y desoculta. El dejar ser es en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar o encubrir. En la libertad ex-istente del Dasein acontece el encubrimiento de lo ente en su totalidad, *es el ocultamiento*^{261, 262}.

²⁶⁰ Cfr. Ibidem.

²⁶¹ El alumbramiento de esta dimensión negativa del ser o no-verdad originaria, posibilitadora y co-perteneciente con la verdad a la esencia misma de la verdad (del ser) supone una *torna o Kehre* en distintos aspectos y deja abierta la tarea de repensar la filosofía y lo no-pensado hasta el momento por la tradición como modo de llevar a cabo ese desocultamiento del ser y las consecuentes dislocaciones de la verdad, la libertad, el hombre, el tiempo y el ser respecto de sus lugares propios. Este descubrimiento de la no-verdad constitutiva de la esencia de la verdad como negatividad propia, inicial y originaria del ser impele al pensar a seguir diferentes vías. La primera es la mirada atrás, hacia el preguntar metafísico que ha caracterizado la tradición de pensamiento y cosificación del ser por la participación pensante del ser humano, quien al preguntar por el ser abre la posibilidad hermenéutica de su venida a la comprensión y desocultamiento. Sin embargo esta apertura del espacio-tiempo a la venida de la manifestación del ser y la consecuente dimensión histórica del hombre ex-istente es inicialmente una velación del ser en la medida en que el ser humano es

Es precisamente en este punto del texto donde Heidegger realiza una anotación, publicada por los editores a pie de página del texto, la cual indica que “se produce el salto a la vuelta [Kehre] (que se presenta en el acontecimiento propio [Ereignis])”.²⁶³

El despliegue del *preguntar fundamental* por el ser en forma de pregunta por la esencia de la verdad permite nuevamente a Heidegger acceder a las concepciones metafísicas y dislocadas de la verdad y la libertad, en lo previo y originario, es decir, en aquello que posibilita y acontece precisamente como ocultamiento u *olvido del ser*.

Evidenciar la originariedad de la no-verdad es experimentar el hecho de que lo que posibilita el desocultar propio de la libertad ex-istente actúa simultáneamente como determinación del ánimo y disposición del ser humano en su arrobo ante y entre el ente y en su ceguera u olvido respecto del ser. Ello da lugar al encubrimiento del ser en el desocultamiento del ente como ejercicio de la libertad, en tanto que esencia de la verdad dislocada. Descubrir que el ocultamiento ontológico acontece inherentemente al desocultamiento del ente supone ya un paso o *salto* al pensar del ser en dirección a su verdad. Adquirir comprensión de ello supone simultáneamente una *torna*, vuelta o *Kehre* de la atención y la relación del hombre respecto del ente hacia el ser, lo que impele también a un cambio de la situación de apertura inicial en que el hombre se encuentra instalado, es decir, a una salida de esa disposición metafísica de pérdida en que se encuentra éste respecto del ser y de su propia esencia.

Misterio y errar son las dos expresiones bajo las que piensa Heidegger el modo de acontecer y ocultarse propios de esta no-verdad originaria, primera y esencial al ser y su verdad. Cómo se llevan a cabo y cómo se relacionan entre sí tales modos de la no-

dispuesto en esa apertura en una determinada disposición o estado anímico en relación al ser y con el ente. Al mismo tiempo es, gracias a la disposición, posibilitada y participada por parte del ser humano la venida de los entes a la presencia y el consecuente ocultamiento del ser. Alumbrar este ocultamiento originario y seguir su huella a través de la dislocación de su verdad consiste en una *Kehre* inicial del ser y del pensar que supone el punto de partida desde el cual empezar a pensar y participar del ser en su verdad. La segunda vía exige pensar esa nueva dimensión del tiempo que se abre a la historia del ser y permite pensar en su verdad todo lo dislocado y participado por el hombre, a la luz de la metafísica y de su esencia como cumplimiento de un destino originario de ocultación en el cual está incoada la posibilidad de su verdad. Esta tarea es explicada a la perfección por Teresa Oñate cuando profundiza en el *andenken* (rememorar) de Heidegger y el Eterno Retorno de Nietzsche, “dando lugar al giro ontológico-estético de la hermenéutica como giro topológico de la misma, es decir: dando lugar al giro hacia otro espacio-tiempo del lenguaje al que se accede por la senda de lo que hemos llamado [...] <<la estructura dialógica del olvido>>, pues es éste, en último término, la *léthe* oculta de la *alétheia*, en sincronía con ella, lo que se desvela ahora como misterio irreductible, destituyendo la reducción de la presencia-ausencia al mero presente y la paralela reducción de ser a ente que caracterizan el cierre metafísico de la diferencia ontológica. La diferencia ahora otra vez abierta, en el repliegue oculto del límite del Acontecer (expropiador). Entramos ahora con Heidegger en otra filosofía de la historia: la hermenéutica”. OÑATE, T.: “Gadamer y los presocráticos: La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica” en OÑATE, T., GARCÍA, C. y QUINTANA, M.A. (Eds): *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*. pp. 534-435.

²⁶² HEIDEGGER, M.: “De la Esencia de la Verdad” en *Hitos*. Op. cit., pp. 163-164.

²⁶³ *Ibidem*.

verdad es lo que pretende alumbrar el filósofo suabo mediante el despliegue de su preguntar por el ser a través del ahondamiento y profundización en la esencia de la verdad.

El *misterio* es esa no-verdad ontológica e inherente a la esencia misma de la verdad (del ser) que consiste en la retirada o preservación del ocultamiento originario del ser (*lethé*) en la *a-letheia*, como verdad originaria. A esta verdad originaria en la cual el ser perpetúa y esencia su ocultamiento le pertenece la apertura de ese dejar-ser llevado a cabo por el hombre y en la cual el ente puede venir a la presencia bajo la apariencia, es decir, que es arrancado del no-ser para ser traído al lugar donde puede manifestarse como lo que es o como aquello otro que no es. Esta apertura, posibilitada por el retiro del ser, ante el ente en su desocultamiento, es realizada y participada por el ser humano como cumplimiento y preservación de ese *misterio*, el cual requiere ser abordado para su esclarecimiento desde la doble perspectiva de la esencia de la verdad y de la libertad.

Desde la verdad, en tanto que no-verdad u ocultamiento originario que se consuma precisamente en el impedir su desocultamiento o evidenciar su ausencia como privación, el *misterio* no es concebido como algo secundario o *a posteriori*, sino como algo inicial, previo y originario que rige toda apertura para así poder preservarse como ocultación inherente a toda posibilidad de desocultamiento. Por ello tal *misterio* ha de ser necesariamente anterior y más antiguo que todo carácter abierto del ente e incluso que todo carácter abierto del dejar-ser para así poder penetrar y disponer del ser-ahí.

Este disponer por parte del *misterio*, como no-verdad, de la posibilidad misma de que todo venga a ser, es decir, al desocultamiento en la apertura de lo abierto, es lo que le permite perpetuar su ocultamiento mismo al disponer del ser-ahí y de su carácter abierto, instalándolo en una disposición tal que en el dejar-ser, simultáneamente éste descubre aquel ente particular quedando el mismo oculto. Ello hace que el encubrimiento mismo quede oculto, es decir, que la no-verdad inicial y esencial de la verdad acontezca como *misterio*. Debido a la relación de co-pertenencia de ser y pensar se debe profundizar en dicho ocultamiento y en la preservación del *misterio* del que participa el ser humano en tanto que ex-istente.²⁶⁴

Esta relación originaria de ser y hombre, así como la disposición del ser-ahí por parte del *misterio*, exige del *preguntar fundamental* un ahondar en esa dimensión negativa u ocultamiento originario del ser desde la perspectiva de la libertad, la cual,

²⁶⁴ Cfr. *Ibidem*.

definida como un dejar-ser a lo ente, consiste en una determinada y decidida relación abierta llevada a cabo en el comportarse. Este actuar es realizado desde la apertura, donde recibe de ella el criterio o norma para el ente y su desencubrimiento. Paradójicamente, en esta relación con el desocultamiento del ente en el atenerse y comportarse se oculta, perpetúa y lleva a cabo la velación ontológica como no desencubrimiento del *misterio*.

Tal acontecer del ocultamiento del ente en su totalidad bajo la preservación del *misterio* y la liberación del ser humano para con el ente como lo accesible, a la mano, disponible, habitual y familiar, conforme a lo que construir su *mundo*, supone sincrónicamente una pérdida del ser humano respecto de sí mismo, una caída en lo impropio o inauténtico. Semejante actuar por parte del ser humano no es algo de lo que disponga éste, sino una disposición en la que está instalado en virtud del ser-ahí que es, es decir, en tanto que ex-istente.

El inconmensurable olvido de la humanidad se aferra a su propio aseguramiento con la ayuda de eso factible y accesible a lo que puede acceder. Sin que él mismo pueda llegar a saberlo, este modo de aferrarse se basa en esa *relación* en la que consiste el Dasein y por la que no solo existe, sino que al mismo tiempo *insiste*, esto es, se pone terco y persiste en aquello que le ofrece el ente, que está abierto casi como de suyo y en sí mismo. *Ex-istiendo, el Dasein insiste*. También en la existencia insistente predomina el misterio, pero en cuanto la esencia olvidada y, por tanto, ya “inesencial” de la verdad.²⁶⁵

Esta ex-istencia insistente, por la que el ser humano se pierde y entrega en su comportamiento al ente accesible y de donde toma como medida para el comportarse al propio ente disponible, recibe el nombre de *errar*. Este *errar* es precisamente el acontecer de la no-verdad originaria comprendida desde la perspectiva del ejercicio de la libertad.

Hay que recordar que, lejos de la concepción tradicional de la libertad como el libre arbitrio, se ha mostrado la comprensión originaria de la esencia de ésta como esa apertura o carácter abierto donde está de un modo natural instalado el ser humano en una disposición metafísica de admiración y arrobamiento monopolizador de toda atención ante el ente y simultáneo olvido y desatención respecto del ser. Tal estado anímico o disposición afectiva no es fruto de una actuación arbitraria del hombre, sino que, como se ha visto previamente, responde a esa disposición en que ha sido instalado el ser humano en virtud de su relación al ser y a causa de la no-verdad esencial de éste. Es

²⁶⁵ Ibid. p. 166.

precisamente ahí, en el *misterio* o no des-encubrimiento de la no-verdad, donde se dispone al ser-ahí ex-istente en un dejar-ser en atención al ente particular y vuelto en su atención respecto del ente en su totalidad para poder preservar así, en el comportarse o apertura del desocultamiento del ente particular, el ocultamiento mismo del ser.²⁶⁶

Este modo de actuar del ser humano en su impropiedad es denominado por Heidegger como *errar* y con ello pretende hacer referencia a aquello que:

[...] forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso el hombre histórico. El *errar* es el campo de acción de ese giro en el que la ex-istencia in-sistente da vueltas y se vuelve a olvidar siempre de sí y a confundirse de nuevo. El ocultamiento del ente oculto en su totalidad reina en el encubrimiento del respectivo ente que, en cuanto olvido del ocultamiento, se convierte en *errar*. El *errar* es la esencial instancia contraria a la esencia inicial de la verdad. El *errar* se abre como ese espacio abierto a cualquier contraposición respecto a la verdad esencial.²⁶⁷

El hecho de que el ser humano esté dispuesto y atravesado por ese *errar* esencial lo predispone a continuar perdido entre el ente y le dificulta, pero no impide, la posibilidad de que en su ex-istir pueda experimentar el propio *errar* como esa no-verdad que participa del encubrimiento del *misterio* e incluso de la falta de conocimiento de su ausencia o privación.

En la esencia de la verdad está de un modo originario la no-verdad u ocultamiento pero también y co-perteneciente a ella, la verdad. Por ello se originan en la esencia misma de la verdad tanto la posibilidad de su velación como la de su desencubrimiento, el cual solo puede actuar sobre este acontecer inicial y originario del ocultamiento, acontecido como *misterio* y perpetuado mediante la disposición ex-istente insistente del

²⁶⁶ A estas alturas en que el despliegue de las preguntas por el ser y por quién sea el hombre parecen imbricarse en su respuesta al mostrar en relación a la no-verdad, originaria y esencial a la verdad, esa co-pertenencia de *misterio* y *errar*, hay que volver la vista atrás y tener en cuenta precisamente esa caracterización que realizó Heidegger en el pasado curso *Introducción a la Metafísica*, donde recurriendo a los textos y manifestaciones de la experiencia griega del ser se des-velaba ese carácter doblemente pavoroso del ser humano. Al hilo de esta relación de lucha o *pólemos* con el ser, se mostraban los diferentes modos o comportamientos por los que el ser humano podía ejercer la violencia, como acción propia y esencial, en contra de aquella fuerza sometedora e imperante que es el ser. Pese a la imposibilidad de quebrantar esa fuerza sometedora y subyugante del imperar, el ser humano no deja de ejercer su violencia, aunque sí es verdad que en tal situación o relación cabe una posibilidad extrema de peligro como victoria contradictoria del ser humano sobre la fuerza imperante. Esta posibilidad consistiría precisamente en el no ejercicio de tal violencia inherente y propia del ser humano, lo que lo sumiría en una total impropiedad al mismo tiempo que imposibilitaría que los entes pudiesen venir a ser, reduciendo todo a mera existencia. Esta falta de violencia o participación de forma alguna del ser para propiciar o posibilitar que éste sea o se manifieste en su sentido a la comprensión es la posibilidad más radical y extrema de la *nada* como esa posibilidad inherente que puede dar lugar al nihilismo extremo como erradicación total del ser. Por otro lado, el ejercicio de la violencia por parte del ser humano en la lucha y participación del desencubrimiento de la fuerza imperante y sometedora no asegura su victoria o dominio de esta, sino el avistamiento de la esencia inconmesurable de tal imperar sometedor de cuando en cuando, lo que trae consigo el ejercicio de esa actividad violenta y propia del ser humano que es la posibilidad inherente de ganarse propiamente a sí, en tanto que ese ente que es.

²⁶⁷ Ibid. pp. 166-167.

ser humano en el *errar*. Esto explica que el hombre se encuentre inicialmente “sujeto al estado de *necesidad de la opresión* por uno u otro motivo. La plena esencia de la verdad, que incluye su propia inesencialidad, mantiene al Dasein en esa situación de necesidad en un permanente dar vueltas de aquí para allá. El Dasein es el volverse a la necesidad. Del ser-aquí del hombre y sólo de él surge el desencubrimiento de la necesidad y, de acuerdo con ella, el posible instalarse en lo inevitable”.²⁶⁸

La comprensión del *misterio* u ocultamiento del encubrimiento que reina en el *errar* ex-istente insistente propio del ser humano revela que ambos son esenciales a esa no-verdad inicial de la esencia de la verdad y que reside en el *errar* del ser humano la posibilidad de verdad o desocultamiento como resolución del *misterio*. Sin embargo no hay que olvidar que también co-perteneciente a la no-verdad originaria, en la esencia de la verdad, es la verdad. El hecho de que Heidegger haya vuelto la mirada sobre la no-verdad y las consecuencias del *misterio* para la libertad humana no quita para que radique también en ese ocultamiento la posibilidad misma de su desocultamiento, el cual solo puede ser llevado a cabo en la co-pertenencia del ser humano con el ser y su consecuente dejar-ser. No hay que caer en una concepción de la relación de ser y pensar como determinada de antemano unilateralmente por el ser, donde éste tendría un papel activo frente al ser humano, concebido como meramente pasivo en su relación al ser. En la mutua referencialidad de ambos, la no-verdad originaria parte del ocultamiento previo del ser en la apertura de la venida del ente a la presencia bajo la apariencia y gracias a la participación del ser humano, cuya disposición afectiva en el *errar* de la apertura entre y ante el ente lo lleva al simultáneo desocultamiento del ente y ocultamiento del ser. Ello no tiene lugar de un modo determinado y negador de la libertad, por el contrario ha acontecido hasta el momento conforme al cumplimiento de la esencia del ser, donde el ser humano, destinado en la apertura e instalado en la libertad, reside y le corresponde también en la posibilidad de un tornar la relación de ser y pensar en pos del desocultamiento del ser y la participación del ser humano en propiedad.

²⁶⁸ Ibid. p. 167.

3.3. *La esencia de la verdad es la verdad de la esencia*

Esta resolución pendiente es para Heidegger la tarea que la filosofía ha de llevar a cabo mediante el despliegue de la *pregunta fundamental* por el ser y el pensar del ser. Tal y como se ha mostrado en el mencionado despliegue cuestionar revela que:

[...] la plena esencia de la verdad incluye también la inesencialidad y predomina por encima de todo en cuanto encubrimiento. La filosofía, en cuanto un preguntar por esta verdad, está dividida en sí misma. Su pensar es la entrega a la generosidad, que no se niega al ocultamiento de lo ente en su totalidad. Su pensar es, sobre todo, la re-solución o apertura del rigor, que no acaba con el encubrimiento, pero constriñe a su esencia incólume a entrar en lo abierto del concebir y por ende, en su propia verdad.²⁶⁹

Para finalizar Heidegger intenta dar expresión tanto del camino o despliegue del preguntar por el ser, llevado a cabo mediante la reflexión acerca de la esencia de la verdad, como de lo acontecido en ella y para ello recurre al giro lingüístico, *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*.²⁷⁰

De un modo paralelo a cómo el despliegue de la pregunta metafísica fundamental por el ente en cuanto tal llevó a Heidegger al avistamiento de un preguntar previo y originario por el ser, en este caso ha sido la investigación en la concepción metafísica y dislocada de la verdad lo que le ha llevado a desvelar su esencia, es decir, aquello que la posibilita y que la origina. En palabras de Heidegger:

El intento que hemos expuesto aquí lleva la pregunta por la esencia de la verdad más allá de las fronteras de su habitual definición mediante el concepto común de esencia y contribuye a reflexionar sobre si la pregunta por la esencia de la verdad no tendría que ser a la vez y en primer lugar pregunta por la verdad de la esencia. Lo que pasa es que en el concepto de “esencia” la filosofía piensa el ser. Si se remite la interna posibilidad de la conformidad de un enunciado a la libertad ex-istente del dejar ser, en cuanto su “fundamento”, y si, así mismo se remite por anticipado al inicio esencial de este fundamento en el encubrimiento y el errar, obtendremos una indicación de cómo la esencia de la verdad no es la vacía “generalidad” de una universalidad “abstracta”, sino eso único que se oculta y encubre en la historia también única del desencubrimiento del “sentido” de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrado a pensar como lo ente en su totalidad.²⁷¹

Lo preguntado mediante la interrogación acerca de la esencia de la verdad revela, por un lado la verdad como un rasgo fundamental del ser en tanto que un cubrir que

²⁶⁹ Ibid. p. 168.

²⁷⁰ Para una comprensión en profundidad del sentido de lo expresado por Heidegger en esta afirmación véase. supra. p. 197. nota a pie de página. 247.

²⁷¹ Ibid. p. 169.

aclara o un desocultamiento ocultador, por otro lado, muestra que lo que acontece en el responder o desplegar de tal preguntar es un giro o *Kehre* dentro de la historia del ser, cuyo modo de ser consiste en una originaria sustracción en el descubrimiento que acontece en ese claro que es la *alétheia*.²⁷²

3.4 Conclusiones

La principal conclusión que se extrae de la conferencia *De la Esencia de la Verdad* es la inversión terminológica *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia (ser)*, con la que Heidegger da respuesta a la pregunta propuesta por la esencia de la verdad. Qué quiere decir esta enigmática expresión, qué acontece en la comprensión de la misma y qué consecuencias trae para la continuación del despliegue y del pensar del ser son las preguntas cuyas respuestas constituyen las auténticas conclusiones que se pueden extraer de lo expresado por Heidegger.

Dicha respuesta o conclusión ha de ser interpretada desde diferentes puntos de vista o acercamientos que confluyen en ella en tanto que respuesta a un preguntar determinado por el ser, expresión de una *torna (Kehre)* acontecida, manifestación de un cambio o transformación en la relación entre el ser y el ser humano, que implica una transfiguración de su relación y disposición con respecto del otro y de sí mismo, y el alumbramiento de la no-verdad como inicial, originaria y co-perteneiente a la esencia misma de la *verdad del ser*.

1- *La esencia de la verdad es la verdad de la esencia (ser)*, esta es la respuesta a que ha llegado Heidegger en su preguntar por la esencia de la verdad, pero ¿cómo es posible esto? Para poder responder a esta pregunta se hace preciso indicar primero de dónde surge dicho preguntar por la verdad y seguidamente exponer cómo es llevado a cabo dicho preguntar y los diferentes tipos o niveles de verdad que son esclarecidos a su paso.

Preguntar por la esencia de la verdad es uno de los modos de llevar a cabo el proyecto heideggeriano de un *preguntar fundamental* por el ser. En el capítulo anterior, dedicado a la lectura del curso *Introducción a la Metafísica*, quedó asentado el modo en que el filósofo suabo partiendo del preguntar metafísico y conductor de la tradición de pensamiento occidental, evidenciaba lo que había quedado impreguntado por ésta, es decir, la pregunta por la *nada*. Y en consecuencia proponía un despliegue de esta

²⁷² Cfr. Ibid. p. 170.

cuestión hasta su más extremo límite, donde se descubre un preguntar originario y previo ontológicamente por el ser. Este inquirir previo, originario y no metafísico dirige su acceso al ser a través del preguntar por las diferentes relaciones esenciales de éste con la apariencia, el de-venir y el pensar, entre otras, las cuales, como se ha visto, dan en preguntar respectivamente por la *verdad del ser* y quién sea propia o esencialmente el ser humano.

Estas dos preguntas por la relación del ser con la apariencia y el pensar tienen lugar en *De la Esencia de la Verdad* y son desarrolladas al hilo del ahondamiento en la verdad ontológica u originaria y en la libertad humana.

A la luz de estas preguntas se muestra la existencia de diferentes tipos o niveles de verdad, como son respectivamente la verdad predicativa, con su consecuente (dis)localización en el juicio o enunciado, y la verdad óptica antepredicativa, donde la libertad humana, ese dejar-ser o no dejar-ser a los entes en su venida a la presencia bajo la apariencia, revela una verdad o no-verdad óptica pero no ontológica. En este grado de verdad la libertad se muestra como esencia y fundamento de ésta y sin embargo la profundización en la verdad ontológica u originaria muestra que ésta solo se da en su relación con la apariencia, el aparecer o venir a la presencia y la participación o su relación con el pensar.

La verdad a nivel ontológico o *verdad del ser* consiste en ese ocultamiento originario que posibilita y al mismo tiempo se retira en el desocultamiento del ente en su venida a la presencia y manifestabilidad. Ser, apariencia y *Dasein* se ven imbricados en esta apertura del ente en la presencia como arrebatado del ente respecto del no-ser. Sincrónicamente, en este nivel de desocultamiento de lo ente, se perpetúan el ocultamiento y la retención del ser en la apertura de lo ente, participados ambos por el *Dasein*.

Aquí se muestra ese carácter originario y de ocultación del propio esenciarse del ser conforme a su no-verdad o *lethe*, a la cual corresponde la posibilidad de un desocultamiento o *a-letheia*, co-perteneciente en la esencia de la verdad como *alétheia*. Esto desvela la esencia de *verdad del ser* como esa co-pertenencia originaria de no-verdad y verdad, donde hay un prevalecer inicial de la dimensión negativa y a la cual es inherente la posibilidad misma de esa *torna* de la no-verdad a la verdad participada por el *Dasein* ex-istentemente.

2- Que *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia (ser)* supone comprender que a la verdad originaria concebida como *alétheia* le corresponde esencialmente la co-

pertenencia de la no-verdad y la verdad, en cuya relación existe un prevalecer de no-verdad al mismo tiempo que radica en ella la posibilidad para la verdad. Por ello el ocultamiento del ser se cumple de forma subrepticia con la disposición y participación del *Dasein* en un doble aspecto. Primero, con la apertura histórica realizada en el preguntar por el ser, un preguntar metafísico y conductor de la filosofía que perpetúa el ocultamiento del ser y que tiene lugar en el desocultamiento del ente. En segundo lugar, ese *misterio* en que consiste la preservación del ocultamiento ontológico es posibilitado en la medida en que se da en la libertad el *errar* ex-istente insistente (im)propio del ser humano en su relación con el ente y con el preguntar por el ser como fundamento entitativo de éste. Tornar la relación entre ser y pensar para pasar del perpetuar y participar del ocultamiento al desocultamiento del ser es una posibilidad inherente a la esencia de su verdad desde el cumplimiento de ésta en la tradición de pensamiento, tradición de la que parte Heidegger y desde la que surge pero no continúa el *preguntar fundamental* que comienza a ser llevado a cabo en el cuestionar por la esencia de la verdad (del ser).

3- Comprender que la sentencia *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia* (del ser) no expresa otra cosa sino una *torna* o *Kehre* que supone hacerse cargo de la co-pertenencia originaria de la no-verdad y la verdad de la esencia de la *verdad del ser* y de que la participación pensante del *Dasein* en la libertad, a través del despliegue extremo del preguntar metafísico y del surgimiento en éste de un *preguntar fundamental* por el ser, alternativo y no metafísico, el cual es la posibilidad misma de esa *torna* o torsión de la *verdad del ser* y de la relación participante del ser humano en esa verdad. Desplegar este preguntar es empezar a participar de ese tornar de la *verdad del ser* y de la relación con éste a través de la incursión en el desarrollo del inquirir por su verdad. Ello implica el *salto* a una nueva disposición con respecto del ser y su no-verdad originaria y esencial, lo que tiene lugar en ese responder pensante a la llamada silente, imperante y misteriosa del ser.

Esta última conclusión parece dejar abiertos más interrogantes de los que cierra, convirtiéndose así en acicate para pensar acerca de esa dimensión negativa del ser y el modo en que todo se relaciona y ensambla en el acontecer de la apertura en que todo viene a ser propiamente, los entes tal y como son, el hombre como ese ser-ahí ex-istente que participa y preserva la *verdad del ser* y el acontecer del ser en su verdad. Pero sobre todo hay una pregunta que parece ser el suelo sobre el que se presentan el resto de cuestiones y es la pregunta acerca de la relación entre ser y advenir en la historia del ser

y de cómo éste ha acontecido oculto conforme a su no-verdad esencial, además de la incoada posibilidad, esencial también, de su desocultamiento.

Capítulo 4 - Acontecimiento, historia y torna; la vertebración de los “Aportes a la filosofía: acerca del Evento”²⁷³

Ausente en las primeras recepciones del pensamiento de Martin Heidegger debido a al carácter póstumo de su publicación, este *curso pensante* llevado a cabo en el periodo de 1936 a 1938, publicado en 1989 y titulado *Aportes a la filosofía: Acerca del Evento* constituye una pieza imprescindible de esta investigación por diferentes motivos entre los cuales cabe destacar:

- a) El *preguntar fundamental* es expuesto aquí por Heidegger en mayor profundidad como propuesta hermenéutica y participativa del acontecer del ser en su verdad. Ello revela la concepción que tiene el filósofo suabo de su propio pensar fundamental como punto de inflexión o *torna* del despliegue del ser desde su no-verdad a su verdad en el horizonte mismo de la historia del ser. Este punto crítico en que se localiza este *curso pensante* dentro de la historia del ser sitúa a Heidegger en esa tierra de nadie entre el abandono del preguntar conductor y metafísico propio del primer comienzo y tránsito en el *salto* a ese otro comienzo del pensar del ser en su verdad que está siendo llevado a cabo en los diferentes intentos de Heidegger por desplegar el *preguntar fundamental* por la *verdad del ser*.
- b) El ahondamiento en lo propio del ser en sus relaciones de co-pertenencia originaria con la alteridad, donde éstas se vuelven a repensar en este texto sobre un horizonte temporal cada vez más profundo y destinal como es la historia del ser, y alumbrándolas en mayor propiedad.

²⁷³ En el título de este capítulo se encuentra ya una dualidad terminológica que va a estar presente a lo largo de todo el texto dedicado a los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*. La traducción del término *Ereignis* como “evento” y “acontecimiento” se debe a que las correspondientes citas han sido tomadas de la traducción de *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* realizada por Dina V. Picotti C., quien ha traducido *Ereignis* por “Evento” y *Er-eignis* por “Evento-apropiador”. Por mi parte he preferido hacer referencia a este término con las traducciones de acontecimiento y acontecimiento-apropiador a fin de mantener la coherencia terminológica con el resto de traducciones citadas en el trabajo. Tal y como indica el propio Heidegger en *Identidad y Diferencia* la intraducibilidad del término *Ereignis* como palabra conductora de su pensamiento se equipara a otras presentes en la historia de la filosofía como son los términos griego, λόγος, y chino, *Tao*, debido a la profundidad de la realidad originaria que quiere ser expresada y a la limitación del lenguaje mismo para su expresión. Otro aspecto a tener en cuenta para la comprensión del término *Ereignis* y de la posición capital que va a adoptar dentro del pensamiento de Heidegger a partir de este momento es el sentido cada vez más profundo que va a ir siendo revelado al hilo del despliegue de esa tarea del preguntar por la *verdad del ser* como el pensar de la cosa misma. Por ello hay que advertir el carácter dinámico de la propia significación y sentido del término, el cual se ve ampliado y dotado de una mayor profundidad de forma paralela y sincrónica a la experienciación y pensar del ser conforme al preguntar por su verdad. Hasta el momento y a grandes rasgos, cuando se han utilizado en este capítulo los términos “acontecimiento” y “acontecimiento-apropiador”, se ha hecho para intentar dar expresión respectivamente a todo aquello que participa y entra en juego en el esenciarse del ser en su verdad dentro del horizonte de la propia historia del ser y a la relación de ser y *Dasein* en la *torna* hacia su verdad y propiedad.

Para introducirse en el texto hay que comprender como el propio Heidegger desde la *pregunta fundamental* es capaz de repensar la pregunta conductora de la filosofía y la historia (negativa-ocultadora) del ser hasta la *torna* esencial al propio ser, el cual se manifiesta ahora como desocultamiento ocultador en tanto que esenciado y traído a su verdad gracias al pensar del ser propuesto por Heidegger.²⁷⁴

El despliegue de este pensamiento esencial hermenéutico-ontológico constituye, de por sí, una puesta en marcha del esenciarse del ser como acontecimiento en la verdad desde el pensar los diferentes ensambles del ensamblaje del ser. Esta dimensión del pensar es transfiguradora del ser humano en tanto que lo insta al *ahí* sincrónicamente como fundante y acontecido-apropiadamente por el ser. Debido a la dificultad que entraña la comprensión en profundidad de lo expuesto por Heidegger en el presente texto, se propone, siguiendo el esquema de los propios *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, dilucidar lo pensado por Heidegger en este *curso* pensante y exponerlo estructuralmente en tres momentos.

El primer momento está constituido por la exposición de la *pregunta fundamental*, la pregunta conductora de la filosofía y la dilucidación de la esencia metafísica, acorde con la esencia ocultadora del ser en el acontecer de la *torna* y el acaecimiento-apropiador del ser-ahí en el pensar del ser como acontecimiento del esenciarse del ser en su verdad.

El segundo instante es la exposición de los diferentes ensambles del ensamblaje del ser, los cuales reflejan ese esenciarse del ser como acontecimiento desde diferentes

²⁷⁴ Hay que tener en cuenta el contexto y trayectoria pensante propios del autor en esta década de los años 30, en la cual han sido dictados cursos como *Introducción a la metafísica* y conferencia como *De la esencia de la Verdad*, los cuales constituyen una vía inmediatamente previa de pensamiento del ser que encuentra su despliegue, continuación y profundización en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*.

En *Introducción a la Metafísica* Heidegger ha profundizado previamente acerca de las relaciones originarias del ser, además de establecer la diferencia radical entre la pregunta conductora y la *pregunta fundamental* por la verdad o *sentido del ser*. Es desde este último preguntar originario donde se abren dos vías de despliegue del pensar del ser. Una constituye el camino del pensador o filósofo (relación ser y pensar), mientras que la otra senda de pensamiento avanza a través del Arte como camino a la *verdad del ser* (Ontología Estética).

Continuando con esta investigación en el *preguntar fundamental* por la *verdad del ser* se encuentra la conferencia titulada *De la esencia de la Verdad*, donde no solo se restituye el sentido originario de la verdad como *alétheia* o desocultación, sino que se desvela esa no-verdad originaria de la propia esencia de la *verdad del ser*. Esta comprensión y exposición de lo noedor del ser o su dimensión negativa y originaria perteneciente a su propia esencia supone la *torna* en el acontecer de la propia *verdad del ser*. Ya que es así como el desocultamiento ocultador en que consiste esencialmente el ser da en manifestarse tal como es en el acontecer-apropiador, por el que se ha desocultado y en que el ser humano ha participado en tanto que ha sido acontecido-apropiadamente como ser-ahí en virtud de su participación pensante de la *verdad del ser* llevada a cabo mediante el despliegue de la *pregunta fundamental*.

Por todo ello, es en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* donde Heidegger pretende dar el *salto* al pensar del ser mediante el despliegue participativo de la *pregunta fundamental*, intentado así pensar y mostrar el propio esenciarse del ser como acontecimiento en la *verdad del ser*. Para ello continúa con el despliegue del *preguntar fundamental* mediante la reflexión y la exposición de los diferentes ensamblajes del ensamble del ser, lo cual supone un participar-pensante del acontecer del ser como acontecimiento.

dimensiones, las cuales se imbrican y complementan, ensamblando y desplegando así la *verdad del ser* en su acontecer.

En el tercer lugar, siguiendo los despliegues de esa *verdad del ser* nombrados bajo los títulos de acontecimiento, historia y torna, se lleva a cabo una profundización en los mismos a fin de poder vertebrar la interpretación de los *Aportes* en pertinencia a la propuesta interpretativa de la presente investigación.

En relación con la interpretación de la *Kehre* propuesta en este trabajo, los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* permiten un seguimiento y ahondamiento más desarrollado acerca de esa co-pertenencia de ser y pensar, en cuya relación acontece una *torna* de llamada y *remoción* en la relación del ser y el ser-ahí en el instante de inflexión inherente a la historia del ser donde éstos tornan propiamente hacia su verdad en la mutua y fundante participación de su referencialidad sobre la base de su co-pertenencia originaria. Es imprescindible reseñar la importancia y predominio del acontecimiento que, como expresión fundamental del acontecer del ensamblaje de los ensambles del ser, inserta todo lo re-pensado hasta el momento en una dimensión histórica en tanto que instante de la historia del ser, lo cual dota a la *Kehre* de una nueva dimensión de profundidad temporal y destinal.

Los objetivos propuestos para la lectura de los *Aportes a la filosofía: Acerca del Evento* son:

1- Seguir el desarrollo realizado de la *pregunta fundamental* por la *verdad del ser* en su dimensión de *salto* participativo del ser llevado a cabo por Heidegger.

2- Adquirir conciencia de la apertura de esa nueva dimensión de la historia propia del ser, la cual ha salido a la luz a raíz de la profundización en su verdad o esenciarse, y de cómo el apropiarse el primer origen en su verdad, a la luz de la elucidación de la esencia de la metafísica, es simultáneamente *salto* y transición al *otro inicio*, al mismo tiempo que aporta una nueva perspectiva de ese histórico acontecer metafísico como instante de ocultamiento y negatividad inherente al ser desplegado en su historia.

3- Mostrar la *Kehre* como el acontecer de esa *torna* de ser y pensar, en y desde su relación de mutua co-pertenencia y referencialidad a su verdad, mediante la participación en la apropiación del otro. Todo ello comprendido desde el horizonte de despliegue y torsión de la metafísica como *torna* desde la no-verdad a la verdad de la relación de ser y hombre en la historia del ser.

4- Comprender el acontecimiento como expresión de la participación e imbricación de todo lo anterior en el acontecer de la historia del ser en su verdad.

4.1. Preparación a la pregunta fundamental y su comprensión²⁷⁵

La *pregunta fundamental* y su despliegue en tanto que pensar del ser y desde su verdad no cabe concebirla unilateralmente como proyecto fundante del espacio-de-juego de la *verdad del ser* por el hombre, por ello hay que adentrarse en el interior del propio ser participando de su acontecer-apropiador, el cual se esencia como acontecimiento en su verdad aconteciendo-apropiadora y respectivamente al ser humano en propiedad como ser-ahí. De ahí la relevancia del paralelismo entre el desarrollo del *preguntar fundamental* y la estructura misma de los *Aportes* como intento de llevar a cabo el despliegue de dicho pensar del ser y del bosquejo de sus ensambles, los cuales guían el desarrollo de la obra y constituyen las diferentes dimensiones del ser a pensar y recorrer en el acontecer.

Erróneamente puede interpretarse el origen o punto de partida y posterior desarrollo de este preguntar originario como arbitrario o subjetivo, concibiendo así el fundamento del esenciarse del ser como decisión del ser humano. Sin embargo nada más lejos de la verdad puesto que, para comprender lo propio de este pensar transitorio y su relación con el ser, hay que descubrirlo teniendo en cuenta el primer y el *otro comienzo*, desde los cuales dicho pensar ha sido tempranamente determinado de antemano en historia del ser. Es verdad que el compromiso con el despliegue de la pregunta por el ser consiste y requiere de una decisión a favor del ser en vez del no-ser, la cual no constituye un cambio o desplazamiento progresivo del preguntar metafísico de la pregunta conductora a la *pregunta fundamental*, sino de un *salto* al ser, realizado en el abandono radical de todo pensamiento aquejado metafísicamente de voluntad de fundamentación en pos de la búsqueda e intento de un pensar alternativo y no metafísico del ser como *salto* fundante del *Dasein*.²⁷⁶ Este *salto* tiene implicada la tarea del *andenken*, recordar o

²⁷⁵ El trato reiterado de la diferenciación y relación originaria e inherente de la pregunta conductora y la *pregunta fundamental* de la filosofía a lo largo de la presente investigación acerca de la *Kehre* puede dar la falsa apariencia de una reiteración fútil. Sin embargo su ubicua presencia se hace tanto más necesaria cuanto más se profundiza y comprende el despliegue y ahondamiento que realiza Heidegger de ella, debido a que es el origen o punto de partida de su propio pensar, en tanto que inserto e instalado en una tradición de pensamiento filosófico occidental cuyo despliegue le ha llevado a esa propuesta originaria de pensamiento cuestionador por la *verdad del ser*. Tal propuesta participativa se lleva a cabo explícitamente en este texto de los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* cuya dimensión de *curso pensante* manifiesta el carácter hermenéutico del pensar, el cual no puede desligarse del despliegue histórico ni de la historia del acontecer del ser en la esencia de su verdad. De ahí la importancia y necesidad de introducirse en la comprensión de la propuesta heideggeriana de pensar el ser precisamente a través de la vía planteada y ofrecida en el *salto* a la *verdad del ser*.

²⁷⁶ Esta idea ya ha sido previamente esbozada por Heidegger en *Introducción a la Metafísica*, donde propone el despliegue de la pregunta por el ser cuyo inquirir va ligado inexorablemente a la pregunta por quién sea el hombre en virtud de la relación originaria de ser y pensar. Ello establece que la decisión a favor del ser en vez del no-ser sea una decisión de carácter ex-istencial que se realiza mediante una participación pensante-cuestionante del ser que exige la reflexión acerca del ser-ahí como inherente al propio pensar del ser, pues éste, que consiste en un saltar el *salto*, exige y procura la transformación o cambio de la disposición

repensar ese primer inicio y su preguntar conductor y metafísico a la luz de la esencia de la metafísica, la cual ha sido ya desvelada como esa dimensión noedora del ser y su no-verdad esencial. Por lo que el despliegue del inquirir fundamental se convierte así en la apertura de ese espacio-tiempo del *otro inicio* de la *verdad del ser*.

Esta propuesta fundamental ha de ser comprendida simultáneamente, desde otra perspectiva y en su relación de co-pertenencia al ser, como el *salto* que constituye una respuesta al clamor o llamada del ser. Desde esta perspectiva dicho *salto* solo es posible en la medida en que el ser previa y originariamente, es decir, en el primer comienzo u origen, ha instalado ya al hombre entre el ente en su totalidad, disponiendo y afectando a su vez el ánimo de éste con la atención vuelta hacia el ente y respecto del ser. Esta disposición inicial y metafísica en que se encuentra el hombre en su relación al ser responde a la negatividad de éste en tanto que ocultador. Es así como, previo al *salto*, acontece el momento de máximo *peligro* y *rehúso* del ser en el abandono u olvido metafísico de éste. Este acontecer, esencial a la propia verdad (no-verdad/inesencia) del ser, es el momento inherente de máxima *indigencia* del ser, en cuyo cumplimiento reside al mismo tiempo la posibilidad de despertar al ser humano y llevarlo a la *remoción* de la decisión en pos del ser como respuesta a la presencia de la ausencia de éste.

Todo esto ha sido previamente determinado como futurible desde el origen mismo del ser, el cual ha de ser pensado y llevado a cabo en el despliegue del primer comienzo y el paso al *otro comienzo*, por todo ello la *pregunta fundamental* tiene un papel primordial dentro del acontecer del propio ser como acaecimiento-apropiador del ser-ahí. Ello no supone simplemente la exposición y recorrido por los diferentes ensambles o dimensiones del acontecer del ser, sino que sincrónicamente acontece en el despliegue a causa de la participación pensante en el esenciarse mismo del ser y su *torna*, viniendo así a la verdad para mostrarse como el ocultamiento originario y desocultador que es.²⁷⁷

fundamental originaria o referencia inicial del ser humano con respecto al ser, desde la cual poder pensar el ser y el hombre en su verdad y propiedad esencial.

²⁷⁷ El ahondamiento y despliegue de la *pregunta fundamental* llevado a cabo por Heidegger en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, abre la comprensión de este preguntar a su dimensión histórica, que no historiográfica, en tanto que el pensar del ser permite comprender cómo este cuestionar está inserto y es inherente a un despliegue esenciante del mismo ser en su historia y verdad. Sólo la pertenencia o constitución del preguntar mismo por el ser como instante de la historia del ser permite comprender que haya sido previamente determinado desde el primer inicio como algo futurible cuyo cumplimiento deberá ser inexorable. Esto no implica una concepción determinista o negadora de la libertad, sino abierta a la necesidad hermenéutica de la participación pensante del ser humano por parte del ser, ya que éste en tanto que es aquello que se oculta originariamente en el desocultamiento mismo requiere necesariamente ser desocultado para mostrarse tal y como es, aunque el mismo tiempo y por su propia esencia intente pasar desapercibido. Sólo cuando está siendo des-ocultado como el ocultamiento que es puede comprenderse que esa no-verdad originaria acontezca inicialmente como ocultamiento o en-cubrimiento en ese ocaso metafísico en que

El punto concéntrico del acontecer de este despliegue esenciante, participativo y apropiador de ser y pensar en su verdad, es la *Kehre*, la cual se muestra como ese límite interno y originario de la propia relación en que co-pertenecientemente ser y pensar se esencian en la mutua participación referencial del otro. Dentro de esta *torna*, la *pregunta fundamental* constituye la vía que ha encontrado Heidegger para poder saltar al ser y pensarlo desde dentro, salvando así la pérdida y cosificación que se hacía de él pensándolo como un objeto situado frente al sujeto desde el ente como fundamento último a consecuencia del preguntar conductor de la filosofía. Sin embargo tal *salto* ha sido realizado, y pese a que podría haber seguido sin realizarse, ha sido determinado en su posibilidad desde el inicio mismo. Pero tal comprensión es alcanzable solo desde el pensamiento mismo del ser, en y desde donde adquiere sentido tras comprender la necesidad esencial tanto del *preguntar fundamental* como del preguntar conductor y su *errar*.

4.1.1. *Primer origen*

La primera apertura del ser y su historia es llevada a cabo en el primer origen y acontece con la pregunta conductora de la filosofía. Esta reza *¿Por qué el ente y no más bien la nada?* e inquiriere por el ser de un modo determinado a partir del ente y como su fundamento. Tal determinación del cuestionar por el ser a partir del ente no es realizado desde la inesencia del ser mismo como algo casual o fortuito, sino que ha sido previamente determinado desde el inicio por la esencia aclarante-ocultadora del ser en tanto que noedor.

Debido a ello el ser humano, desde el instante en que partiendo de una precomprensión el ser pregunta por él y participa, está ya instalado en una disposición metafísica fundamental en medio del ente y vuelto con respecto del ente en su totalidad, donde su atención se encuentra ya tornada hacia el ente y con respecto del ser. Este estado de pérdida o *errar* en que está dispuesto el hombre constituye simultáneamente una pérdida doble, respecto del ser (*olvido del ser*) y respecto del ente mismo que el ser humano es (pérdida de sí mismo).

predomina la *nada* como no-verdad u ocultamiento esencial, lo que da lugar a la historiografía del ser, la cual sólo puede ser comprendida como instante de la historia del ser a la luz de la verdad de la esencia de la metafísica. Sólo cuando es pensado el preguntar por el sentido o *verdad del ser* comienzan a desvelarse su no-verdad y su verdad originarias, tornándose así la comprensión acerca de la historiografía del ser en el cumplimiento de un instante del ocultamiento histórico del ser, es decir, un prevalecer de la *nada* y del acontecer metafísico de la historia en tanto que inherentes a la no-verdad misma del ser. Esta verdad esencial del primer origen o inicio sólo sale a la luz en tanto que es preguntado en su esencia en el tránsito y *salto* al otro *origen* mediante el llevar a cabo el preguntar por la *verdad del ser*.

Solo desde la *verdad del ser* es posible repensar y descubrir el máximo *peligro* en que habita el hombre, quien, en la inhabitabilidad metafísica en que se encuentra toma por “real” todo aquello que existe en el *abandono del ser*, donde el estar-a-la-mano, la asibilidad y la utilidad determinan la esencia del ente. Por ello se sospecha que concebidos propiamente desde la *verdad del ser*, tales entes “reales” participan del esenciarse del ser solo en la medida en que lejos de venir a la presencia van imposibilitando dicha apertura y reduciéndose a mera existencia como cumplimiento de uno de los límites más extremos de la inesencia perteneciente a la dimensión negativa del ser.²⁷⁸

4.1.2. La pregunta conductora de la filosofía

Teniendo en cuenta todo lo dilucidado anteriormente acerca de la no-verdad y la dimensión negativa del ser, y pensado todo ello, a su vez, desde el horizonte de la historia del ser como ámbito de apertura para el despliegue participativo del ser, se concibe ahora la pregunta conductora de la filosofía como parte de esa disposición metafísica fundamental a la que el hombre ha sido arrojado en su co-pertenencia relacional al ser. Esta situación en que se encuentra el ser humano no es algo puntual sino inicial, es decir, propia del inicio del ser en su historia y su velación participada por el pensar. Esto es apreciable en el hecho de que:

[...] para la pregunta conductora, el ser del ente, la determinación de la entidad (es decir, la indicación de las “categorías” para la οὐσία) es la respuesta. Los diferentes ámbitos del ente se tornan importantes de diferentes manera en la historia posgriega tardía, cambian número y tipo de categorías y de su “sistema”, pero lo esencial permanece en este planteo, aunque pueda éste hacer pie inmediatamente en el λόγος como enunciado, o consecuencia de determinadas transformaciones en la conciencia y el espíritu absoluto. La pregunta conductora determina desde los griegos hasta Nietzsche la misma manera de la pregunta por el “ser”.²⁷⁹

Esta disposición del ser humano y su ánimo en medio del ente y respecto del ser es llevada a cabo en el cumplimiento de un doble *olvido del ser*. Por un lado, en tanto que que estar vuelto anímica y admirativamente hacia el ente y respecto del ser el hombre participa del olvido mismo del ser. Y por otro lado la perpetuación de esta disposición del ser humano y su actuar llevan a la falta de cuestionamiento y reflexión en torno al

²⁷⁸ Cfr. HEIDEGGER, M.: *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*. Trad. cast. de D.V. Picoti. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. p. 42.

²⁷⁹ Ibid. p. 76.

ser y su consecuente abandono, lo que constituye la ausencia del espacio-tiempo para su venida. Este doble *olvido del ser* da en consecuencia lugar al momento de máximo peligro y *rehúso* del ser como al momento de máxima lejanía e *indigencia* de éste.

4.1.3. El *rehúso*

Desde la perspectiva del despliegue de esa relación de co-pertenencia de ser y pensar, el *rehúso* del ser muestra igualmente desde una doble dimensión. Teniendo en cuenta el doble *olvido del ser* el *rehúso* radica en la esencia misma del ser y sus co-pertenecientes no-verdad y verdad.

Heidegger desvela esta no-verdad originaria del ser al afirmar que:

[...] si el evento constituye al esenciarse del ser [Seyn], qué cerca está entonces el peligro de que rehúse y tenga que rehusar al acaecimiento-apropiador, porque el hombre devino falto de fuerzas para el ser-ahí, puesto que la desencadenada violencia del frenesí por lo gigantesco lo ha subyugado bajo la apariencia de “grandeza”. Pero cuando el evento se convierte en negativa y *rehúso*, ¿es ello sólo la sustracción del ser [Seyn] y el abandono del ente al no ente, o puede el *rehúso* (lo noedor del ser [Seyn]) convertirse al extremo en el más lejano acaecimiento-apropiador, supuesto que el hombre conciba este evento y que el espanto del temor lo reponga en la disposición fundamental de la retención y con ello ya lo exponga al *ser-ahí*?²⁸⁰

Desde la dimensión negativa y esencial del ser el *rehúso* se muestra también bajo la forma de una falta de fuerza del pensamiento para el ser y de la ausencia de una apertura de espacio-tiempo para la *verdad del ser*, todo ello acontecido en el riguroso cumplimiento del pensar conductor de la filosofía occidental hasta la casi erradicación del preguntar por el ser desde la disposición fundamental en que se encuentra el hombre a causa de su relación con el ser y a la no-verdad originaria de éste. Sin embargo concebido desde su verdad este *rehúso* esencial del acontecer del ser constituye un clamor al hombre para el ser-ahí por el cual es instalado en una disposición fundamental a la renuncia consistente en:

[...] retener eso extraño, que de este modo se esencia como el ser [Seyn] mismo, ese en medio del ente y del diosar, que emplaza a lo ente abierto en cuyo espacio-de-juego-temporal se baten el abrigo de la verdad²⁸¹

²⁸⁰ Ibid. p. 25.

²⁸¹ El abrigo de la verdad refleja la profundidad de esa decisión ex-istencial a favor del ser en la cual está en juego recuperar el lugar propio para la verdad, la libertad y el ser respecto de la dislocación metafísica en que se encuentran como adecuación, arbitrio o fundamento del ente, respectivamente, o la pérdida total de lugar o apertura alguna de espacio-tiempo tanto para la dislocación como para la localización de la verdad, la libertad y el ser. Esta decisión ex-istencial o *remoción* del pensar a favor del ser tiene lugar en el límite esencial e inherente a la no-verdad finita y esencial al ser ante el cual solo cabe la *torna*, ofrendada a la requerida participación pensante, hacia el abrigo de la verdad en el pensar del ser o el cese total de éste en el nihilismo.

en el ente y la huida y el advenimiento de los dioses. El saber del rehúso (*ser-ahí* como renuncia) se despliega como la larga preparación de la decisión sobre la verdad, si ésta vuelve a tornarse señor de lo verdadero (es decir, de lo correcto) o si sólo es medida según él y de este modo según lo que está bajo ella, si la verdad permanece sólo la meta del conocimiento técnico-práctico (un “valor” una “idea”) o si se convierte en la fundación de la revuelta del rehúso.²⁸²

4.1.4. La indigencia

Toda necesidad se enraiza en una indigencia. La filosofía, como la primera y extrema meditación sobre la verdad del ser [Seyn] y el ser [Seyn] de la verdad, tiene su necesidad en la primera y extrema indigencia. Esta indigencia es aquello que manipula al hombre en el ente y lo lleva en primer lugar ante el ente en totalidad y en medio del ente y de este modo a sí mismo y con ello hace comenzar o hundirse la historia. Esto manipulado es el *estar arrojado* del hombre a lo ente, que lo determina como arrojador del ser (de la verdad del ser). El arrojador arrojado realiza el arrojamiento primero, es decir, fundador como *proyecto* del ente sobre el ser [Seyn]. En el primer comienzo, puesto que el hombre recién llega a estar ante el ente, el proyecto mismo, su modo y necesidad son aún oscuros y velados y sin embargo poderosos: φύσις - ἀλήθεια - ἔν - πᾶν - λόφος - πόλεμος - μὴ ὄν - δίκη - ἀδικία.

La necesidad de la filosofía consiste en que ella, como mediación, no tiene que apartar sino soportar y fundamentar esa indigencia, convertirla en fundamento de la historia del hombre. Esa indigencia es sin embargo diferente en los comienzos y tránsitos esenciales de la historia del hombre. Pero nunca puede ser tomada externamente y calculándola cortamente como una carencia, como miseria o cosas semejantes. Está fuera de toda valorabilidad “pesimista” u “optimista”. Según la experiencia inicial respectiva de esta indigencia, es la disposición fundamental del otro comienzo como espanto. El espanto del abandono del ser y en tal espanto como creador la retención fundadora.

La indigencia como eso maquinador, que tan sólo fuerza la decisión y división del hombre en tanto que un ente del ente y en medio de él y nuevamente de retorno a él. Esta indigencia pertenece a la verdad del ser [Seyn] mismo. Del modo más originario es la indigencia en la coacción hacia la necesidad de las máximas posibilidades, en cuyos caminos el hombre creando-fundando vuelve sobrepasándose y al fundamento del ente. Donde esta indigencia asciende a lo sumo, fuerza al *ser-ahí* y su fundación.²⁸³

Gracias a esta exposición que hace Heidegger acerca de la *indigencia* se puede mirar retrospectivamente para comprender la riqueza y profundidad de la *verdad del ser*, además del papel que juega en el primer origen y el consecuente encallamiento del ser humano entre y ante el ente como *olvido del ser*, en tanto que participa de la no-

²⁸² Ibid. pp. 65-66.

²⁸³ Ibid. pp. 52-53.

verdad esencial de éste con el despliegue del preguntar conductor de la filosofía. Al mismo tiempo la *verdad del ser* es también origen de esa necesidad o *indigencia* que da lugar al clamor o llamada a la *remoción* del hombre al ser-ahí y a la consiguiente decisión esencial a favor del ser.

Desde el despliegue de la *pregunta fundamental* por el ser se llega a la comprensión de que el primer origen es la inherente *indigencia* del abandono del ser, la cual es parte de la verdad de éste como *rehúso* (noedor) y negatividad. Pero debido a su propia esencia, el ser, en tanto que ocultador, vela tal *indigencia* del abandono u olvido metafísico, dando lugar a una nueva velación del abandono mismo del ser. Esta velación es llevada a cabo mediante la instalación del ser humano en la disposición metafísica fundamental del primer comienzo en medio del ente y determinándolo en su estado de ánimo con respecto del ente en su totalidad. Tal posición frente al ente en su totalidad se debe a la admiración y arrobo inicial del ser humano frente al ente mismo y el simultáneo desvío del pensar respecto del ser, acontecido históricamente bajo la dirección de esa pregunta conductora de la filosofía que ha eludido toda meditación posible acerca del ser y de su *indigencia*.

La *verdad del ser* solo deviene *indigencia* a través del preguntar que inaugura la propia esencia de la verdad y se constituye como fundamento para el acontecer del ser. Sin embargo tal preguntar necesario no es alcanzado ni realizado por el preguntar metafísico del primer origen, el cual se ha mostrado incapaz de mover la voluntad de los hombres hacia referencias fundamentales del ente, ni ha dado lugar a la experiencia de la *indigencia* del ser que saque al ser humano de la disposición metafísica fundamental y admirativa en que se encuentra. Por todo ello, en este momento histórico de tránsito al *otro comienzo* se hace necesario un preguntar que inaugure la apertura para su verdad y que, mediante el preguntar mismo, se experimente la *indigencia* del ser como parte esencial de su acontecer histórico, y la necesidad de una *remoción* del ser humano al *ahí*, en el *salto* a la decisión y compromiso a favor del ser. Gracias a la experiencia de la *indigencia* del abandono del ser, obtenida desde la *pregunta fundamental*, ésta es comprendida como la presencia de la ausencia del ser mismo, lo único capaz de llevar a la *remoción* y sacar al hombre de su encallamiento en el preguntar metafísico del primer comienzo y torsionarlo hacia la *verdad del ser*.

Este despertar de la *indigencia*, cuyo fundamento es la necesidad, abre la posibilidad de la primera *remoción* del hombre a ese *entre* o apertura de espacio y tiempo como respuesta al clamor o llamada del ser. Este instante es la posibilidad de la

Kehre en su doble dimensión. La oportunidad para tornar esa relación de co-pertenencia de ser y hombre, en que el despliegue hermenéutico-ontológico de ésta está en su límite negativo de la historia del ser. La posibilidad del nihilismo total, la desaparición de apertura alguna por el ser, tanto para su verdad como para su no-verdad, por la ausencia de cuestionar alguno por él, así como la reducción del ser humano a mera existencia y la inhabilitación del *mundo* en que vive. El *peligro* máximo del ser acontecido en su *rehúso e indigencia* y al mismo tiempo su salvación.²⁸⁴ La simultánea posibilidad de la *Kehre*, la *torna* del límite de ser y pensar a la verdad de su relación y al compromiso de la decisión a favor del ser, posibilitado por ambos, acontecido por el despertar de un nuevo estado de ánimo propio de una nueva disposición fundamental y no metafísica en que el ser humano en su compromiso ex-istencial al ser intenta los caminos de ese pensar alternativo y no metafísico en el *preguntar fundamental* por el ser como *salto* y apertura al *otro inicio* en que poder venir a su verdad.

Simultánea al despertar de la *indigencia* y respuesta al clamor del ser como *remoción* es la experiencia de la *indigencia* como fundamento de la necesidad de una decisión a favor del ser por la que la fundación de la *verdad del ser*, del ser-ahí y la retención, como disposición fundamental del otro comienzo devengan necesarios.²⁸⁵

4.1.5. La remoción

Gracias a una experiencia tal de la *indigencia* se comprende la necesidad como fundamento de la *remoción* entendida como la posibilidad de esa transformación acaecida en el ser humano en tanto que ser-ahí por la que ha cambiado la referencia misma respecto del ser y en respuesta a su verdad gracias al pensar del ser desplegado en la *pregunta fundamental*. Esto ha permitido al hombre despertar y re-moverse respecto de esa primera e inicial disposición metafísica, propia del primer comienzo, en que se encontraba perdido entre lo no-ente y la apariencia para así poder convertirse en el *entre* del acontecer del ser como acontecimiento en la verdad.²⁸⁶

²⁸⁴ De nuevo la finitud de la no-verdad y de la verdad de la esencia del ser ponen el límite tanto del despliegue esencial de éste en su propiedad e impropiidad como la posibilidad de su cese en el consecuente nihilismo. Dentro de este juego de fuerzas co-pertenecientes a la esencia misma del ser se encuentra el ser humano, quien impelido por la necesidad del ser a la decisión y la *remoción* a favor de su verdad no pierde por ello la libertad y se presenta ante el abismo de la decisión más extrema para la cual puede devenir falto de fuerzas. Para una comprensión más profunda de este límite negativo del despliegue del ser y de la participación del hombre en él véase respectivamente supra. pp. 184-192 e infra. Pp. 320-328.

²⁸⁵ Cfr. Ibid. pp. 28,32,37-40,91-93.

²⁸⁶ Cfr. Ibid. pp. 29,38-39.

4.1.6. *La decisión*

Comprendida por Heidegger desde el pensar del ser desplegado en el interrogar por la *verdad del ser*, la *decisión* es comprendida como “el separarse mismo, que divide y en el dividir recién hace entrar en juego el acaecimiento-apropiador justamente a esto abierto en lo separado como el claro para lo que se oculta y lo aún indeciso, la pertenencia del hombre al ser como fundador de su verdad y la asignabilidad del ser al tiempo del último dios”.²⁸⁷

De nuevo en el seno de la co-pertenencia de ser y pensar y en el límite de la historia del ser vuelven a aparecer de la mano la posibilidad y la necesidad. La necesidad de abrir otra vía espacio-temporal a la *verdad del ser*, y para ello el requerimiento del ser humano en su decisión a favor del ser como *entre* o fundamento de esa apertura. La posibilidad de esta vía como respuesta al clamor del ser en la ausencia o máxima lejanía de éste como *indigencia* y la afección del estado de ánimo del hombre, la posibilidad de una nueva disposición fundamental para el *otro inicio*, la necesidad del ser humano de ser propia y esencialmente lo que es. La posibilidad de que acontezca-apropiadamente en su verdad esencial en la acogida pensante de la llamada de la *verdad del ser* desde su *indigencia*. La necesidad y posibilidad mutua de fundamentación de ser y pensar, cada uno a su modo, en la torna de su relación como decisión, la cual es experimentada en la *indigencia* del ser en tanto que el *peligro* ha ascendido en extremo hasta el reinar por doquier del desarraigo, el cual en aras de ocultarse está dando lugar al inicio de la historicidad, fundando así la necesidad de la salvación del ente desde lo más profundo del ser, es decir, desde su negatividad esencial y originaria.

Tal salvación solo es posible a través de las diferentes decisiones esenciales posibilitadas por el propio ser en aras de su verdad esencial, la cual requiere de la participación del ser humano a través del compromiso al pensar del ser y su consecuente decisión ex-istencial.

4.1.7. *Las decisiones*

Pese a la pérdida inicial del ser humano respecto del ser, en tanto que perdido en medio del ente y respecto de sí mismo, éste puede finalmente ganarse a sí mismo y conquistar su esencia como ser-ahí, en tanto que fundador de la *verdad del ser* en el acontecimiento del acontecer-apropiador.

²⁸⁷ Ibid. p. 85.

Todo ello es posible en el cumplimiento de la decisión futura, determinada y posibilitada desde el origen mismo, y por ello decisión pre-parada por y para el ser, como libre cumplimiento de la respuesta a la llamada del ser y su verdad. Esta decisión esencial acerca del ser o del no-ser se presenta bajo diferentes formas, de entre las cuales cabe destacar las siguientes:

La decisión acerca de la verdad: la pérdida de la verdad misma reducida a corrección o la decisión a su favor y el des-encubrimiento de ésta como *alétheia*.

La decisión acerca de la historia: el vagar del ser humano a través del paso del tiempo en la historicidad o dar el salto a la historia del ser propiamente.

La decisión acerca de *tierra y mundo*: la reducción de la naturaleza a un ámbito calculable de la explotación o el descubrimiento de su verdad en la lucha con el *mundo*.

La decisión acerca del arte: la determinación del arte como experiencia subjetiva y vivencial o la decisión a favor del arte como puesta-en-obra-de-la-verdad.²⁸⁸²⁸⁹

La necesidad de la decisión, a favor del ser o del no-ser, viene impelida por la co-pertenencia del ser humano, en el límite de la relación originaria de ser y pensar, a la participación del esenciar del ser en la decisión. Debido a esto no cabe algo así como una postura de indiferencia o no-decisión con respecto del ser, pues llegados a este punto límite del despliegue de la *nada* del ser, ya no queda la posibilidad de perpetuación metafísica de ese ámbito de apertura para el ocultamiento del ser, ya que éste está dando en su fin. De ahí la abismaticidad ante la que se encuentra el hombre a causa de la ausencia, con la consecuente desaparición de la apertura del espacio-tiempo para el ser y para el acontecer del hombre en propiedad, o la *torna* hacia la *verdad del ser* en su compromiso y decisión a favor de éste en el pensar fundamental del *salto al otro inicio*.

Esta *verdad del ser* se esencia y pone en juego en el acontecimiento-apropiador de la decisión, por lo que los términos de la decisión han sido determinados previamente en su co-pertenencia, evitando así la posibilidad de la indiferencia e instando mediante la necesidad fundada en la *indigencia* al acontecer mismo de su esencia como decisión. Esta imposibilidad de la indiferencia ante la decisión es la situación en que se encuentra

²⁸⁸ Cfr. Ibid. pp. 25, 26, 87.

²⁸⁹ Esta vía de acceso al ser y de decisión a su favor a través del arte constituye esa ontología estética que es propuesta y desarrollada por Heidegger en su obra *El origen de la obra de Arte*, donde el interesado puede tener acceso al acontecer del ser y su verdad través de la puesta-en-obra de ésta. Cfr. HEIDEGGER, M.: "El Origen de la Obra de Arte" en *Caminos de Bosque*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 2003. pp. 11-62.

instalado en la actualidad el ser humano en el fin del primer comienzo, perdido ante y entre ente, y con respecto del ser (posición metafísica fundamental).

La *indigencia* es la dimensión negativa del ser en que éste se esencia en su no-verdad rozando el límite extremo del nihilismo y el sobrepasamiento del esenciarse del ser, en su no-verdad, con el cese del despliegue de su esencia. Esta posibilidad extrema consiste precisamente en el no esenciarse del ser y del no ser del ente, reduciéndose este último a lo *real* como lo existente ante la mano y bajo la apariencia, pero sin poder venir a la presencia bajo el abrigo de la verdad para mostrarse tal y como realmente es en el acontecer del ser.²⁹⁰ Tal y como aclara Heidegger:

Esto retomado en el esenciarse del ser exige el entendimiento de la pertenencia de la nada al *ser*, y sólo así recibe el o – o su agudeza y su origen.

Porque el ser [Seyn], noedor, necesita para estabilidad de su verdad el subsistir del *no* y con ello a la vez el *contra* todo lo nulo, en no ente. De la esencial nulidad del ser (viraje) resulta que exige y necesita lo que a partir del ser-ahí se muestra como o – o, lo uno o lo otro, y sólo ellos.

El esencial esenciarse de la decisión es salto a la decisión o la *indiferencia*; por lo tanto, no la *sustracción* y no la *destrucción*.

La indiferencia como el no decidir.

La decisión es llevarse ante el o – o, y con ello hay ya *determinación*, porque aquí hay ya pertenencia al evento.

La decisión sobre la decisión (viraje). Ninguna reflexión, sino lo contrario de ello: sobre *la* decisión, es decir, saber ya el evento.

Decisión y pregunta; preguntar como más originario: poner a decisión la esencia de la verdad. Pero la *verdad* misma, ya lo *simplemente a decidir*.²⁹¹

4.1.8. El salto

Este necesario acontecer de la esencia del ser como decisión oscila entre la posibilidad del *salto* a favor del ser o el enrocarse en el límite de la indiferencia actual. Sin embargo la comprensión de tan inexorable decisión como propia del esenciarse del ser, revela que tal entender es realizado ya desde el *salto* a la *verdad del ser* en el *preguntar fundamental*.

Este *salto* constitutivo de la decisión a favor del ser es realizado por el hombre, quien como ser-ahí y fundador de la apertura para el ser, es en el *salto* donde se convierte en buscador y custodio del ser y su verdad. Este saltar realiza el abandono del

²⁹⁰ Véase. infra. pp. 303-322. La exposición del *Ge-Stell* o esencia de la técnica como forma extrema de la dimensión negativa del ser bajo la forma del *peligro* permite ampliar el contexto de comprensión del acontecer de la *indigencia* en la época de la técnica moderna actual y su calculabilidad planetaria como límite extremo del ocultamiento del ser en el olvido y abandono de sí. En este contexto la *indigencia* se presenta como la esperanza de una remoción en respuesta a la llamada silente de un ser presente en su ausencia.

²⁹¹ HEIDEGGER, M.: *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*. Op. cit. p. 94.

pensar metafísico llevado a cabo mediante la pregunta conductora y el despliegue de la *pregunta fundamental* en pos de un nuevo comienzo. “Esta pregunta tiene que ser hecha a causa de la esencia del ser, que nos necesita y a saber no como justamente aún presentes ante la mano, sino a nosotros en tanto que, soportando al ser-ahí, sostenemos con instancia y fundamos como la verdad del ser”.²⁹²

Por ello este salto no supone simplemente el abandono del primer origen y de la pregunta conductora como respuesta al clamor del ser mediante el despliegue de la cuestión fundamental, sino que implica un disponer *otro comienzo* en que instalarse, donde “[...] conforme al preguntar por la verdad del ser [Seyn]– tiene que realizarse el salto al “entre”. El entre del ser-ahí supera al χωρισμός, no en tanto que tienda un puente entre el ser [Seyn] (de la entidad) y el ente, cual si fueran orillas presentes ante la mano, sino en tanto que transforma a la vez al ser [Seyn] y a lo ente en su simultaneidad. El salto al entre salta recién al ser-ahí y no ocupa un lugar ya dispuesto”.²⁹³

Este repensar lo acontecido manifiesta la comprensión, llevada a cabo en el desarrollo del *preguntar fundamental*, del *salto* a la decisión a favor del ser y su necesidad fundada en la *indigencia*, la cual pertenece a la esencia misma del ser. Este en virtud de su negatividad (noedor), se oculta o más bien manifiesta como la *nada* absoluta, la cual, como máxima ocultación perteneciente a la no-verdad originaria y esencial del ser, clama al devenir del tránsito hacia un nuevo origen, en que un pensar alternativo e inicial pueda ser llevado a cabo desde la verdad misma del ser en que acontezca su desvelamiento.

Gracias a este *salto* a la decisión a favor del ser se inaugura el pensamiento inicial que en tránsito al *otro comienzo* intenta dar expresión de éste y su apertura desde su verdad, instalando así ya al ser humano en una disposición fundamental donde poder fundar, como ser-ahí, el *entre* o apertura para el acontecer del ser como acontecimiento en su verdad. Aquí el ser humano en tanto que ser-ahí inaugurador del espacio para el acontecer en que los entes vienen a ser al abrigo de la verdad, es acontecido-apropiadamente por el ser.

²⁹² Ibid. p. 52.

²⁹³ Ibid. p. 30.

4.1.9. La disposición fundamental

La disposición fundamental del pensar en el *otro comienzo*, llevada a cabo como tránsito a lo otro e iniciado por el *salto* al ser, se mueve entre las siguientes disposiciones: *espanto*, *retención*, *temor* y *presentimiento*, cuya unidad y relación referencial interna solo pueden ser experimentadas por el pensar cuestionador de los ensambles singulares del ser, en que tiene que ensamblarse la fundación de la *verdad del ser* y su esenciarse.

Frente a la disposición metafísica fundamental del primer comienzo, consistente en el arrobo ante el ente por parte del hombre, cuyo estado de ánimo ha sido previamente determinado en una atención vuelta hacia el ente en vez del ser dando lugar al *errar*, ahora es el *salto* decisivo al ser lo que le instala en tránsito al *otro comienzo* en una nueva disposición fundamental, el *espanto*. Este *espanto* consiste en un retroceder desde lo familiar, lo conocido y lo habitual hacia la apertura de lo oculto, donde el abandono del ser, experimentado como lo corriente, puede manifestarse y ser experimentado como extraño y ocultador. Este *espanto* es el que hace retroceder al ser humano ante el ente y la apariencia propias de esa “nada” real, que el ser humano habitaba familiarmente para ponerse frente al abandono mismo del ser.²⁹⁴

A este respecto Heidegger aclara que es en este espantarse donde:

[...] se abre el ocultarse del ser [Seyn] y el ente mismo y la referencia a él quiere ser conservada, se une a este espantarse desde él mismo su más propia “voluntad”, y esto es lo que aquí se denomina *retención*.

La *retención*, la pre-disposición del estar dispuesto al rehúso como donación. En la *retención* domina, sin apartar aquel retroceder, el volverse al vacilante negarse como el esenciarse del ser [Seyn]. La *retención* es el centro para el espanto y el temor. Éstos caracterizan sólo más expresamente lo que *originariamente* le pertenece. Ella determina el estilo del pensar inicial en el otro comienzo.²⁹⁵

En tanto que predisponente al *rehúso*, la *retención* es una respuesta a la donación una virada referencia al acontecimiento en el ser por su clamor. Por ello, como disposición fundamental, la *retención* es el estilo del pensar inicial que predispone y soporta la fundación del ser-ahí “para el acaecimiento-apropiador, el ser arrojado en el verdadero estar interior en la verdad por el *viraje al evento*”.²⁹⁶

Heidegger retoma aquí la *retención* en toda su relevancia y profundidad para mostrarla en esencia, ya que como cuidado es:

²⁹⁴ Cfr. Ibid. p. 30.

²⁹⁵ Ibid. pp. 30-31.

²⁹⁶ Ibid. p. 45.

[...] en tanto que subsistencia del *ser-ahí*, la anticipadora decisión por la verdad del ser [Seyn] y la distribuyente detención de lo asignado en el ahí sobre todo; el fundamento de este sobre todo es la retención del ser-ahí. Ésta predispone sólo como acaecida pertenencia a la verdad del ser.

Retención como el origen de la calma y como ley de la concentración. La concentración en la calma y el abrigo de la verdad. Abrigo de la verdad y su despliegue en el procurar y en el trato.

Retención como apertura para la callada cercanía del esenciarse del ser [Seyn], disponiendo al más lejano estremecerse de acaecimientos señas desde la lejanía de lo indecible.

Retención y buscar; el supremo hallazgo en el buscar mismo la cercanía para la decisión.

Retención: el contenido salto previo al viraje del evento.²⁹⁷

También como disposición fundamental, el *temor* tiene su centro en la retención y es el acrecentamiento de la voluntad misma de retención que consiste en la predisposición al dejar esenciarse del ser como acontecimiento. Ello determina toda disposición del ser-ahí en medio del ente y con respecto del ser mismo, debido a la predisposición de la *retención* al *rehúso* como modo de darse del ser en tanto que ocultador, siendo así el *temor* el permanecer en la cercana lejanía del ser como el modo de acercarse que concentra toda referencia al ser mismo.

La disposición fundamental del *presentimiento* es la inauguración de la apertura a la ocultación del ser como *rehúso*, que recorre y mide todo el espacio-de-juego del ser-ahí. “El presentimiento pone la instancia inicial en el ser-ahí. Es en sí al mismo tiempo espanto y entusiasmo— supuesto siempre que aquí como disposición fundamental entone y de-termine el estremecimiento del ser [Seyn] en el ser-ahí como *ser-ahí*—”.²⁹⁸

El ahondamiento en la esencia de la disposición fundamental y sus diferentes formas lleva a Heidegger a preguntarse acerca de quién sea aquel que propiamente esté preparado y pueda comprender la dimensión negativa de dicha disposición en su pertenencia al ser, lo cual es expresado por el filósofo subo del siguiente modo:

¿Pero quién es capaz de entonar esta disposición fundamental de la espantante-temerosa retención en el hombre esencial? ¿Y cuántos aún apreciarán que *este* afinamiento a través del ser [Seyn] no fundamenta ningún desviarse del ente, sino lo contrario?: la inauguración de su simplicidad y grandeza y la originaria forzosa necesidad de abrigar en el ente la verdad del ser [Seyn], para así dar al hombre histórico nuevamente un objetivo: *convertirse en el fundador y cuidador de la verdad del ser [Seyn]*, ser el ahí como el fundamento usado por la esencia del ser [Seyn] mismo: *el cuidado*, no como pequeña preocupación por cualquier cosa ni como negación del júbilo y la fuerza, sino más originario que todo ello,

²⁹⁷ Ibid. p. 46.

²⁹⁸ Ibid. p. 36.

porque únicamente <<*a causa del ser [Seyn]*, no del ser [Seyn] del hombre, sino del ser [Seyn] del ente en totalidad>>. ²⁹⁹

4.1.10. *El ser-ahí*

La fundación del ser-ahí tiene su origen en la necesidad inherente de la *indigencia* propia del *rehúso* o lo noedor del ser. En virtud de esto el hombre es removido de su instalación en la disposición metafísica fundamental primera y vuelto hacia el ser en una nueva y transformadora referencia a éste. Por ello el hombre ha saltado a una nueva disposición fundamental, cuyo rasgo principal es la *retención* como realización de la decisión a favor del ser y de su verdad.

Esta disposición fundamental es simultáneamente fundación del ser-ahí, en tanto que participación pensante y fundante de la apertura para la *verdad del ser* y su acontecimiento. Su rasgo principal es la *retención* como la más fuerte disposición del ser-ahí al acontecimiento-apropiador, ya que al fundamentar el *cuidado* como instancia que soporta el ser-ahí, éste es arrojado en el interior del ser y la verdad por la *torna* al acontecimiento, en tanto que deviene custodio, guarda o cuidador del ser. ³⁰⁰

Ser buscador, cuidador, guardián –esto significa el *cuidado* como rasgo fundamental del ser-ahí–. En su nombre se concentra la determinación del hombre, en tanto que es concebido a partir de su fundamento, es decir, del ser-ahí, el cual vuelto hacia el *evento* como esencia del ser [Seyn] ha sido acaecido y sólo gracias a este origen como fundación del espacio-tiempo (“temporalidad”) puede encarecerse, para transformar la indigencia del abandono del ser en la necesidad del crear como devolución del ente. ³⁰¹

Esta fundación del ser-ahí como espacio del preguntar pensante para la *verdad del ser* en tanto que custodio del ser y su verdad implica que el ser-ahí sea llevado al *entre* como ese abierto al que pertenece esencialmente como cuidador y fundador en la medida en que el ser-ahí es acaecido-apropiadoramente por el ser que se esencia como acontecimiento en su verdad.

Esta disposición fundamental del ser-ahí como *entre* para la inauguración del espacio-de-juego temporal del esenciarse del ser tiene lugar en el despliegue del *preguntar fundamental* por la verdad de éste, donde la co-pertenencia originaria de ser y pensar en su mutua referencialidad y necesidad requiere del ser humano en propiedad para la apertura y manifestación del ser en el acontecer de su verdad. Al mismo tiempo, el hombre solo puede ser auténtica y propiamente en tanto que es acontecido-

²⁹⁹ Ibid. p. 31.

³⁰⁰ Cfr. Ibid. pp. 45-46.

³⁰¹ Ibid. p. 24.

apropiadamente por el ser en el soportar como instancia el *ahí* para la fundación de la verdad en que el ser pueda esenciarse como acontecimiento.³⁰²

Debido a esta co-pertenencia originaria, la meditación o pregunta por el ser se convierte para el ser-ahí en aut meditación en la medida en que es realizada en ella la fundación de la verdad del propio ser a partir de la propiedad del ser-ahí. Sin embargo esta fundación no es unívoca, por lo que:

[...] la mismidad del hombre –del histórico en tanto que del pueblo– es un ámbito del acaecer en el que solo es ad-judicado a sí cuando él mismo alcanza el espacio-tiempo abierto, en el que puede acaecer una aptitud. De allí que el “ser” más propio del hombre esté fundado en una pertenencia a la verdad del ser como tal, y esto nuevamente porque la esencia del ser como tal, no la del hombre, contiene en sí el clamor al hombre como determinándolo a la historia.³⁰³

Por todo ello se puede afirmar que gracias a esta co-pertenencia originaria de ser y ser-ahí, el hombre puede alcanzar su mismidad o más pura esencia en tanto que funda el espacio-tiempo en que el ser puede esenciarse como acontecimiento en su verdad sincrónicamente a como el ser-ahí es acaecido-apropiadamente por el ser como acontecimiento.

Nuevamente el ser humano puede fundar el *ahí*, en su participación del acontecer del esenciarse del ser en su verdad, de dos modos distintos. Uno en tanto que el ser-ahí es impugnación de la contienda entre *mundo* y *tierra*, por la que la *verdad del ser* es puesta en obra en la obra de arte (ontología estética) y otro como abrigo de la *verdad del ser*, por la que el ente puede presentarse y ser tal y como es (Pensar del ser).

Todo puede devenir posible en virtud de una decisión esencial, determinada, originaria e inherente al ser y su acontecer, que debido a su esencial negatividad necesita y llama a la fundación del ser-ahí en la decisión a favor del ser por parte del ser humano mediante el pensar-cuestionador acerca de la *verdad del ser*. Dicha decisión a favor del ser y el pensamiento alternativo y no metafísico, a través del cual ha de ser realizada dicha decisión, son posibilitados desde el propio ser debido a la instalación del hombre en una nueva disposición fundamental fundada en la necesidad de la *indigencia* por la cual el ser humano es requerido por el ser al *salto* y decisión a favor del ser, lo que da lugar al despliegue de la *pregunta fundamental* por la *verdad del ser*, donde es participado simultáneamente el esenciarse del ser como acontecimiento en el acontecer

³⁰² Cfr. Ibid. pp. 52-53.

³⁰³ Ibid. p. 57.

de su verdad. El despliegue de este preguntar-pensante tiene el carecer de tránsito a un *nuevo origen*, donde debe ser intentado el pensar del ser desde su verdad.

4.1.11. Acontecimiento y verdad del ser

A raíz del pensar del ser llevado a cabo desde el inquirir por el ser y su verdad, la decisión a favor de éste y su consecuente fundación del ser-ahí acaecida-apropiadamente por el ser (co-pertenencia de ser y pensar) en la comprensión de lo noedor del *rehúso* como parte de la esencia originaria del ser acontece la *torna* del acontecimiento del esenciarse del ser en su verdad, donde el ser viene a esenciarse y mostrarse tal y como es, es decir, como desocultamiento ocultador.

La profundidad de lo acontecido es traída a la luz por Heidegger cuando afirma:

El ser [Seyn] se esencia como evento.

El esenciarse tiene centro y amplitud en el viraje. La resolución de la contienda y réplica.

El esenciarse es garantizado y abrigado en la verdad.

La verdad acaece como aclarante-ocultación.

La estructura fundamental de este acaecer es el espacio-tiempo que de él surge.

El espacio-tiempo es lo que sobresale para las apreciaciones del quiebre del ser [Seyn].

El espacio-tiempo es como ensamble de la verdad originariamente el sitio-instantáneo del evento.

El sitio-instantáneo se esencia a partir de éste como la contienda de tierra y mundo.

La impugnación de la contienda es el ser-ahí.

El ser-*ahí* acaece en los modos del abrigo de la verdad desde la acreditación del aclarado-oculto evento.

El abrigo de la verdad hace venir lo verdadero como ente a lo abierto y disimulado.

El ente está tan sólo de este modo en el ser [Seyn].

El ente es. El ser [Seyn] se esencia.

El ser [Seyn] (como evento) necesita a lo ente, a fin de que él, el ser [Seyn] se esencie. No así requiere el ente al ser [Seyn]. El ente puede todavía “ser” en el abandono del ser, bajo cuyo dominio la *inmediata* asibilidad, utilidad y servicialidad de todo tipo (todo debe servir al pueblo, por ejemplo) evidentemente determinan *lo que es ente* y lo que no.

Esta aparente autonomía del ente con respecto al ser [Seyn], como si éste fuera sólo un suplemento del pensar representativo “abstracto”, no es sin embargo una primacía, sino sólo el signo de prerrogativa para la enceguedora decadencia.

Este ente “real”, concebido desde la verdad del ser [Seyn], es el no ente, bajo el dominio de la inesencia de la apariencia, cuyo origen permanece allí encubierto.

El *ser-ahí*, en tanto que fundación de la impugnación de la contienda en lo por él inaugurado, es humanamente esperado y llevado en la instancia, perteneciente al evento y que soporta al ahí.

El pensar del ser [Seyn] como evento es el pensar inicial, que como confrontación con el primer comienzo prepara al otro. El primer comienzo piensa al ser [Seyn] como presencia desde el presenciarse, que expone el primer resplandor de un esenciarse del ser.³⁰⁴

4.1.12. *El pensar inicial y el otro comienzo*

La dimensión de *curso pensante* propia de los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* puede apreciarse precisamente en este punto donde la propuesta de ese pensar inicial, alternativo y no metafísico es llevado a cabo a través del despliegue de la *pregunta fundamental* por la *verdad del ser*, la cual constituye sincrónicamente la participación en la apertura para la manifestación del ser en tránsito a su verdad, es decir, la *torna* desde la posibilidad más radical, negativa y propia del ser desde su no-verdad a su verdad, todo ello acontecido en la pertenencia a esa historia del ser y de su acontecer. Acerca de esto Heidegger afirma:

Y sólo un mínimo puede decirse aquí, en este pensamiento inicial, “acerca del evento”. Lo que se dice, ha sido preguntado y pensado en el “pase” del primero al segundo comienzo, a partir de la “resonancia” del ser [Seyn] en la indigencia del abandono del ser para el “salto” al ser [Seyn], a los fines de la “fundación” de su verdad como preparación de los “futuros” del último dios.

Este decir pensante es una *instrucción*. Ella indica lo libre del abrigo de la verdad del ser [Seyn] en lo ente como algo necesario, sin ser una orden. Nunca tal pensar puede convertirse en una doctrina, se sustrae completamente a la casualidad del opinar, pero se da instrucción para los pocos y su saber, cuando se trata de recobrar al hombre de la confusión de lo no entitativo hacia la docilidad del contenido crear del sitio, que ha sido determinado al paso al último dios.³⁰⁵

Realmente este pensar inicial es el preguntar mismo por la *verdad del ser*, el cual constituye el tránsito a ese *otro comienzo* en que el pensar es realizado desde la verdad misma del ser. Este pensar inicial se caracteriza por ser un pensar autofundante y simultáneamente fundado por el ser. Es auto-fundante en tanto que constituye la investigación y profundización en el fundamento mismo, el ser, que es llevado a cabo como fundante por el ser-ahí. Y a su vez el pensar inicial es la respuesta a la llamada o clamor esencial del ser, por el que es fundado en la necesidad propia de la *indigencia*. Por ello el estilo propio de este pensar es la *retención* misma como disposición

³⁰⁴ Ibid. p. 42.

³⁰⁵ Ibid. pp. 24-25.

fundamental en tanto que fundante predisponente y soportadora del ser-ahí. Tal pensar constituye de este modo simultáneamente una meditación acerca del ser y su verdad y una automeditación del ser humano en lo más esencial y propio como *ahí*.³⁰⁶

Hay que evitar toda errónea interpretación de esta mutua fundación de ser y pensar como círculo vicioso o sin fundamento. Para ello hay que tener en cuenta la relación de co-pertenencia y mutua referencialidad de ser y pensar, donde el ser-ahí funda y abre la *verdad del ser* a su despliegue esencial en la participación pensante del preguntar fundamental en sus diversas formas. Pero este preguntar, que al mismo tiempo es un tránsito y *salto* al *otro origen* como decisión ex-istencial, surge al mismo tiempo desde la disposición metafísica fundamental en que se encuentra el ser humano impropriadamente y en respuesta a esa llamada del ser a la *remoción* y propiedad en que es acaecido-apropiadamente como el ente que es.

El comienzo es el acontecimiento máximo, el esenciarse del ser mismo que en tanto que oculto y originario esencia su no-verdad en la simultánea sustracción de sí y la anticipada captación, determinación y disposición del ser humano en una afectación y disposición anímica de atención y engolfamiento hacia el ente, en medio del ente, y respecto del ser. Por ello la apertura y *salto* al *otro comienzo* solo es posible desde la confrontación con el primer comienzo, pero no como superación de éste, sino como apropiación de su verdad a la luz del desvelamiento del cumplimiento de la esencia de la metafísica que subyace a él.

El inicio oculto del dominio del origen de la verdad del ente, como tal, es el ser en tanto que acontecimiento, de ello se espera que el *otro comienzo* sea obtenido del ser mismo y de la tornada referencia de ser y ser-ahí, en que pueda tener lugar el acontecimiento del ser y el despliegue esencial de su verdad e historia. Por esto mismo el preguntar del *nuevo comienzo* se retrotrae al primer comienzo y al origen de la filosofía, a fin de recuperar el primer inicio en su verdad y desplegar otro nuevo y alternativo.

Tras la comprensión de la relación originaria existente entre el pensar inicial y el ser como origen, Heidegger establece que es posible concebir este nuevo pensar como:

³⁰⁶ Nuevamente se puede apreciar cómo la co-pertenencia originaria de ser y pensar suscita que el despliegue de su relación esencial exija inherentemente un despliegue paralelo del preguntar por el ser y por quién sea el ser humano. Esto dará lugar a que el pensamiento cuestionador por el ser traiga consigo una automeditación autofundante del ser humano como ser ahí. Ya que en el primer origen la pregunta metafísica por el ente en cuanto ente imposibilitaba el preguntar mismo por la *verdad del ser*, lo que impedía también el preguntar por el ser humano en su propiedad al reducir a éste antropológicamente mediante el preguntar *¿qué es el hombre?* en vez de *¿quién es el hombre?*, formulación originaria para el inquirir por el hombre en su propiedad.

[...] la realización originaria de resonancia, pase, salto y fundación en su unidad. “Realización” quiere decir aquí que éstos –resonancia, pase, salto y fundación en su unidad– son respectivamente asumidos y soportados sólo humanamente, que ellos mismos son siempre y esencialmente otro y que pertenecen al acaecimiento del ser-ahí.

La agudeza del decir en este pensar y la simplicidad de la palabra acuñadora se miden en una conceptualidad que rechaza toda mera perspicacia como vacía impertinencia. Se concibe lo que aquí únicamente y siempre ha de concebirse, el ser [Seyn], cada vez sólo en la unión de esos ensambles. El saber señorial de este pensar nunca se deja decir en una proposición. Pero tanto menos puede lo por saber quedar abandonado a un indeterminado y flameante representar. Concepto es aquí originariamente “*inclusión*” y ésta en primer lugar y siempre se refiere al asir conjunto que acompaña el viraje en el evento.

En primer lugar la incluibilidad puede ser indicada a través de la referencia que todo concepto de ser tiene *como concepto*, es decir, en su verdad, al ser-ahí y con ello a la instancia del hombre histórico, pero en tanto que *ser-ahí* recién se funda como pertenencia al clamor en el viraje del viraje mismo, en ese saber, que soportando la indigencia del abandono del ser, habita en la disposición al clamor; en ese saber que habla en tanto que antes calla desde la instancia soportadora en el ser-ahí. In-clusión no es aquí nunca el com-prender en el sentido del abarcar según el género, sino mienta el saber que procede de la *instancia* y eleva la intimidad del viraje a la aclarante ocultación.³⁰⁷

En este punto Heidegger afirma que el intento de llevar a cabo el *pensar inicial*, materializado en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, tiene como fin ser un ensamble del ser por el que la verdad sea concebida en el completo desplegar de su esencia, ya que el ensamble es el modo de poner-en-juego el propio acontecer-apropiador del ser en su esenciarse como acontecimiento en su verdad.

Por este motivo el ensamble es puesto en obra en este pensar alternativo y no metafísico mediante la articulación de los seis ensamblajes, los cuales son cada uno por sí pero se encuentran en una unión originaria y esencial en que cada uno constituye un decir esencial del propio ser, pero desde ámbitos diferentes en cada caso respecto de lo que el acontecimiento nombra. Esto es aclarado por Heidegger del siguiente modo:

Todo ensamblaje está respectivamente en sí y sin embargo existe un oculto entreverarse y una inaugurante fundación del sitio de decisión para el tránsito esencial a la transformación todavía posible de la historia occidental.

La *resonancia* tiene su alcance en lo sido y venidero y con ello su impacto en lo presente a través del pase.

El *pase* toma su necesidad recién a partir de la resonancia de la indigencia del abandono del ser.

³⁰⁷ Ibid. pp. 66-67.

Resonancia y pase son suelo y campo para el primer lanzamiento del pensar inicial al *salto* al esenciarse del ser [Seyn].

El salto inaugura primero a las no revisadas amplitudes y ocultaciones de aquello hacia lo que la *fundación* del ser-ahí, perteneciente al clamor del evento, tiene que avanzar.

Todos estos ensamblajes tienen que ser logrados en tal unidad a partir de la instancia en el ser-ahí, que caracteriza al ser de lo *futuro*.

Ellas asumen y custodian la pertenencia al evento y su viraje, suscitada por el clamor, y vienen de este modo a estar ante las señas del *último dios*.

El ensamble –el disponer que se somete al clamor y así funda al ser-ahí.³⁰⁸

Antes de dar paso a la exposición de los ensambles del ensamblaje del ser se hace preciso articular lo pensado hasta el momento en este *curso* pensante.

El primer origen es el acontecimiento del esenciarse del ser originariamente en la oscilación de co-pertenencia de no-verdad y verdad de que participa el ser humano en la apertura de ese espacio-tiempo de manifestabilidad del ente y ocultamiento del ser, mediante el pensar y cuestionar por éste. La pregunta conductora es el inquirir por el ser a raíz del ente en vista a su fundamento, por lo que con el despliegue de este cuestionar se abre la historia del ser para su ocultamiento en el desocultamiento y posibilidad de la venida del ente a la presencia. Este preguntar metafísico por el ser posibilita la ausencia del ser en la perpetuación de su ocultamiento, que lejos de ser un error humano responde a la disposición y afección admirativa en que se encuentra el hombre ante y entre el ente, en medio del ente en su totalidad.

El cumplimiento metafísico de este ocultamiento del ser participado por el ser humano responde a la esencia originaria ocultadora del ser en su retenerse o *rehuso* a la manifestación a causa de su no-verdad esencial. Esta ausencia del ser, velada subrepticamente bajo diferentes formas, en su grado de máximo cumplimiento como *indigencia*, afecta al ser humano mediante el reclamo y la llamada de éste a la fundación y *remoción* al ser-ahí. Este clamor del ser en la forma de la presencia de la ausencia es el impelir de la *indigencia* al hombre en propiedad, lo que requiere una *remoción* de la disposición fundamental o estado de impropiedad en que se encuentra éste respecto de sí y en la relación con el ser.

La exigencia de esta decisión ex-istencial y de compromiso respecto del ser o del no-ser puede ser realizada a través de diferentes decisiones pero nunca puede quedar indecisa, ya que el velamiento de que participa el ser humano constituye de por sí la

³⁰⁸ Ibid. p. 80.

instalación en esa dimensión negativa y originaria del ser. Las diferentes decisiones a favor del ser son en última instancia:

a) El camino de la ontología estética³⁰⁹, a favor del arte en su verdad como puesta-en-obra de la *verdad del ser* y el camino del pensar del ser, saltado y fundado, en el despliegue de la *pregunta fundamental* por la *verdad del ser*.

b) La vía de la decisión ex-istencial a favor del ser, el compromiso con el pensar del ser y el despliegue de la pregunta por la *verdad del ser*. Ello constituye el *salto* fundante al *otro inicio*, el tornar la relación de ser y pensar hacia su propiedad en el acaecer del ser en su verdad, lo que supone el acontecimiento apropiador del ser-ahí, es la *torna* de la disposición metafísica fundamental del primer inicio a la disposición fundamental del salto al *otro comienzo* y fundación del ser-ahí en el acontecer de la participación de esa torsión de la *torna* inherente al acontecer del ser en el paso de su no-verdad a su verdad. El pensar inicial del tránsito y *salto* fundante al *otro comienzo* de la *verdad del ser* supone el ocaso metafísico del instante de negatividad de la historia del ser en la participación del ensamblaje de los ensambles del ser.

4.2. Exposición de los distintos ensambles del ensamblaje del ser

4.2.1. La resonancia

¿Qué acontece? ¿Cómo se esencia o ensambla y qué papel juega el ser-ahí en la *resonancia* en tanto que ensamble del ensamblaje del ser?

La *resonancia* es ese resonar del esenciarse mismo del ser como *rehúso* desde el abandono del ser a través de la forzante *indigencia* del *olvido del ser* o suma *indigencia*. Llama al ser humano, en su ser-ahí esencial y propio, al *salto* a la decisión a favor del ser que ha de ser llevada a cabo en el pensar del ser y su verdad. En el esenciarse de la dimensión negativa y originaria del ser acontecen sincrónicamente la máxima

³⁰⁹ Teresa Oñate ha dedicado grandes esfuerzos y lúcidos textos a clarificar esta vía de la *Ontología Estética* presente en el pensamiento de Heidegger, por lo que yendo más allá de la que podría ser una mera interpretación estético-plástica de la propuesta heideggeriana del ser y su puesta en obra en el arte, Teresa Oñate saca a la luz ese plano más profundo en que se comprende “que es gracias a las obras de arte (y a los otros modos espirituales o esenciales de ponerse en obra la verdad) es como accedemos a percibir y penetrar de alguna manera en la *verdad del ser* de la cosa o la entidad y como accedemos a comprender el contraste de éste: de la cosa-entidad con los objetos utilitarios o utensilios. Por lo cual el arte se sitúa para nosotros en el medio o como mediación para comprender la verdad de la entidad del ser de la naturaleza viva auto-legislada (la cosa) y de la técnica de los utensilios. Tesis éstas de honda envergadura, tras las cuales sabemos ya que *El Origen* del “Origen de la obra de arte” no es un origen-comienzo sino un origen-salto (Ursprung) que invierte el tiempo cinético hacia el plano del ser de la fuente extática o sincrónica de la plenitud de la esencia; por lo que tal “salto” es el propio de un acontecer (*Ereignis*) que incurre en lo habitual transformándolo con su verdad; con el acontecer del misterio unitario que se pone en obra en la obra”. OÑATE, T.: “Estudio preliminar. Heidegger, *hó Skoteinós (El obscuro)* La ontología estética del espacio-tiempo tras la Kehre” en OÑATE, T., CUBO, O., NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*. Op. cit. pp. 80-81.

ocultación del olvido del abandono del ser, la presencia de la ausencia del ser, la *resonancia* y su afectación imperante en el ser humano. Es precisamente desde el esenciarse de este *rehúso* como abandono del ser, fundamento a su vez del *olvido del ser*, donde se tiene que dar la imperante necesidad de la *indigencia*, capaz de la *remoción* del hombre al *ahí* para sacar a éste de la doble pérdida, respecto del ser y de sí mismo, en que se encuentra dispuesto en esta época de abandono y olvido metafísicos del ser. Estos acontecen históricamente en la forma de la época de la carencia de cuestionabilidad, lo que constituye a su vez el *peligro* del nihilismo como pérdida del ser bajo el oculto dominio del ser acontecido en su máxima negación en los modos de la maquinación y la vivencia.³¹⁰

“La resonancia del ser [Seyn] quiere ir a buscar al ser [Seyn], en su *pleno esenciarse* como evento, a través de la desocultación del abandono del ser, lo que acaece sólo de modo que el ente, a través de la fundación del ser-ahí, sea reubicado en el ser [Seyn] inaugurado en el salto”.³¹¹ Sin embargo, para ello es necesario que la *resonancia* se haya elevado y haya sonado en el despliegue del *olvido del ser*, de modo que la suma *indigencia* y su necesidad máxima fuercen a *otro comienzo* en que resuene el ser desde su verdad. Y es precisamente en esta llamada al despertar humano, a la *remoción* al ser-ahí, donde debe acontecer el *salto* a la decisión del pensar cuestionador desde el ser y por su verdad. Ello constituye el tránsito al *otro comienzo*, donde pensar y expresar el ser en su verdad para poder desocultar el oculto y esencial poder del *olvido del ser*, comprendido como modo esencial del ser en su desplegarse propio en tanto que devenir acontecimiento en su verdad. Todo esto permite comprender la *resonancia* como ensamblaje e instante de la propia historia del ser.

La necesidad de ese comienzo alternativo y originario en relación con el primer comienzo y el acontecer de la *resonancia* como instante de la historia del ser solo es posible desvelarla desde el pensar mismo del ser llevado a cabo por el despliegue de su verdad en el *preguntar fundamental*, donde se revela que ya ha acontecido una primera *remoción* por la que el ser humano no se encuentra ya en la disposición metafísica fundamental, sino en la disposición fundamental de la *resonancia* y la *retención*, donde *espanto* y *temor* constituyen ese nuevo estado de ánimo consistente en “echarse hacia

³¹⁰ Véase. infra. pp. 303-319. Aquí se expone de forma pormenorizada el *Ge-Stell* como estructura de emplazamiento esencial a la técnica moderna y su despliegue en la organización planetaria como calculabilidad en base a la reducción de la venida a la presencia de todo ente como mera pieza-existencia intercambiable, repetible y reemplazable dentro del circuito de la maquinación.

³¹¹ HEIDEGGER, M.: *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*. Op. cit. pp. 105-106.

atrás” y tomar distancia frente a lo hasta ahora familiar y habitual, presente ante la mano, asible, calculable, manejable y dominable, que se presenta como lo únicamente real y evidente en su presencia, evitando e imposibilitando así el suscitar cuestión o preguntar alguno por el ser.

El abandono del ser acontece como el abandono del ente por parte del ser, lo que tiene su origen en la inesencia inherente a la negatividad (lo noedor) originaria y ocultadora del ser. Esto tiene lugar debido al reinar de la relación de co-pertenencia de maquinación y vivenciar que, en tanto que modos esenciales de la no-verdad del ser, consolidan el abandono del ser y su perduración en el *olvido del ser*, lo que se materializa históricamente en la época de total carencia de cuestionabilidad y suma *indigencia*.

Tal acontecer del abandono del ser como triunfo de la inesencia propia del ocultamiento originario y esencial del ser en tanto que *rehúso* no acaece simplemente en la publicidad máxima de las maquinaciones y vivencias, es decir, ahí donde el ente se ha convertido impropriamente en lo no-ente como lo más habitual y corriente, lo presente y reproducible, de donde el ser se ha retirado previamente, sino que tal acontecimiento constituye la primera e inicial historia del ser y el retraso mismo del fin del abandono del ser en el *otro comienzo*, desde el cual éste puede ser expresado en el despliegue de su verdad y llevado a cabo mediante el preguntar acerca de ésta.

Lo que imposibilita entrar en contacto con el primer comienzo y comprender la pertenencia esencial del abandono al primer origen, en virtud de su pertenencia in-esencial al ser, es el ocultarse mismo del ser tras toda manifestación del ente, ya que el ser es esencialmente determinado como el desocultamiento ocultador que se sustrae en la desocultación. Debido a ello el fin del abandono del ser solo puede ser llevado a cabo mediante su desencubrimiento en el tránsito y realización del *otro comienzo*, pero ello no resulta tan fácil debido a un doble ocultamiento, ya que el abandono del ser se encubre a sí mismo bajo diferentes modos o formas como son el *cálculo*, la *rapidez*, lo *masivo* y el *despojo* o carencia de posición.³¹²

Por cálculo Heidegger entiende una de las relaciones del ser consistente en la ausencia de cuestionabilidad acerca de la verdad de éste. Este ocultamiento está fundado en el saber matemático que parte del presupuesto de que del ente se está cierto en tanto que puede ser dispuesto gracias al poder de la maquinación mediante la técnica. Por ello

³¹² Cfr. Ibid. pp. 102-104.

todo lo real se reduce a lo presente ante la mano, lo calculable y disponible, lo realizable o producible como modo único de ser o de venir a la presencia y la estabilidad, donde lo incalculable, lo sito al otro lado del límite, es simplemente lo que está todavía por calcular y disponer. Esto niega así toda posibilidad de cuestionamiento acerca de lo que no caiga bajo su dominio o escape a su límite, el cual se considera omniabarcante en tanto que determina previamente el modo único de venir a la presencia bajo el dominio de su calculabilidad. Tal triunfo de la maquinación y de la vivencia constituye la ley fundamental del comportamiento humano, lo que muestra cuán arraigada está la incuestionabilidad acerca del ser y de su verdad en el hombre.

La rapidez, como otro de los modos de ocultamiento del ser, es la ley fundamental de la estabilidad del venir a la presencia que busca constantemente el asalto sorpresivo de lo que nos admira y saca del tedio pero que simultáneamente constituye un olvido rápido de lo presente y un ansia de aturdimiento por lo futuro o venidero, lo cual simplemente es el continuar repetitivo e infinito de lo mismo. Tal rapidez es en sí una indisposición para el reposo del preguntar por lo oculto y verdaderamente instantáneo y fundador de eternidad y no de una infinita reproducción o repetición de lo vacío y no-ente.³¹³

Con la concepción de lo masivo Heidegger quiere aclarar que:

[...] no solo son mentadas las “masas” en un sentido “social”; éstas se establecen sólo porque ya rige el número y lo calculable, es decir, lo accesible a cada uno de igual manera. Lo común a *muchos y todos* es para los “muchos” lo que conocen como lo sobre-saliente; de allí el exigir cálculo y rapidez, así como viceversa éstos a su vez suministran a lo masivo las vías y los marcos. Aquí la más aguda, porque la más discreta enemistad para con lo insólito, singular (la esencia del ser). Por doquier en estos ocultamientos del abandono del ser se impone la inesencia del ente, lo no ente y a saber en la apariencia de un “gran” acaecer.

La difusión de este ocultamiento del abandono del ser y con ello precisamente de sí mismo, es el más fuerte obstáculo, porque en primer lugar de ninguna manera es advertible, para la correcta apreciación y fundación de la disposición fundamental de la retención, tan sólo en la cual resplandece la esencia de la verdad, en tanto que la remoción acaece en el ser-ahí.³¹⁴

Estos modos de estar entre el ente y bajo su dominio traen consigo la pérdida o despojo de posición, realizado por el encubrimiento de la ausencia de posición fundamental desde la que sea posible experimentar el auténtico acaecer del abandono

³¹³ Cfr. Ibid. pp. 109-110.

³¹⁴ Ibid. p. 110.

del ser como *indigencia* que dispone y fuerza el *otro comienzo*. Este enrevesado ocultamiento del ocultamiento del ser supone el *olvido del ser* y el origen de la época de incuestionabilidad total, tanto por el ser como por las cosas y maquinaciones u ocultaciones, lo que da lugar al puro “vivenciar”.³¹⁵ El instante inesencial de la historia del ser ha acontecido históricamente como un ocultamiento temporal del ser materializado en una total incuestionabilidad. En esta época de total carencia de pregunta y decisión alguna a favor del ser (lo que niega el despliegue cuestionador de su verdad) tiene que acontecer la resonancia del ser como *rehúso* en el abandono del ser del ente, oculto bajo la forma del *olvido del ser*. Esto da lugar a la forzante y suma *indigencia* que impele al ser-ahí para el *otro inicio* en que acontezca el acontecimiento del ser en el esenciarse de sí en su verdad.

Para Heidegger tal época inesencial es la época en que se despliega la filosofía occidental, la cual se extiende temporalmente hacia atrás, hasta el primer origen o inicio de la filosofía, y hacia delante, retrasando e imposibilitando el fin del abandono del ser al impedir el acaecimiento mismo del ser en el *otro comienzo* mediante la negación o imposibilidad de todo preguntar esencial y originario por el ser. El fundamento esencial de esta época de abandono parece ser la “voluntad”, la cual no solo determina todo de antemano como necesario y realizable, sino que previamente ella misma se ha abandonado a la maquinación como ese modo de ocultamiento del ser en que la entidad del ente es interpretada como lo representado y representable en tanto que modos únicos de ser o venir a la presencia, pero una presencia en que todo puede ser producible, reproducible, calculable y dominable, consistente en la estabilidad de lo a-la-mano. Esta determinación representativa de la entidad del ente, reinante en la maquinación, establece previamente los límites de lo que puede venir a la presencia o dominación de lo calculable y reproducible, dejando fuera de toda cuestionabilidad el límite mismo y la alteridad, es decir, lo que no cae bajo el poder o dominación de la representabilidad y en consecuencia permanece negado como incuestionable, al no caer bajo este estrecho pensar-representador.³¹⁶ Esencial a este maquinar es el ocultarse de sí mismo en el vivenciar, el cual es simultáneamente el modo fundamental del re-presentar, que

³¹⁵ Cfr. *Ibid.* p. 111.

³¹⁶ Para una comprensión más profunda de la concepción heideggeriana del *peligro*, inherente al ser y acontecido en el mundo actual bajo la forma de la maquinación (*Machenschaft*) como límite del despliegue de la no-verdad del ser bajo de la impropiedad y la inesencia en el ocaso metafísico del ser en su historia, véase *infra.* pp. 303-319

consiste en hacer público todo lo misterioso, eliminando así la posibilidad de todo preguntar por lo oculto mismo.³¹⁷

Ambos, maquinación y vivenciar, dominan esta época de incuestionabilidad y desencantamiento del ente o abandono del ente por parte del ser, gracias al autoencantamiento mismo del ente, por el cual éste se muestra como elevado, como siendo más y mostrándose totalmente en ese venir a la presencia como representación consistente en la estabilidad o permanencia de la apariencia, tras la cual no cabe nada oculto.

El vivenciar es precisamente este encantamiento por el que todo ente es reducido y traído a la presencia en tanto que vivenciado como representado y, por ello incuestionado. Este encantamiento del ente llevado a cabo en el vivenciar proviene del dominio y de la total imposición de la maquinación propia de la técnica su despliegue bajo las formas de dominación, regulación, manejabilidad y producción de todo el ente. Este signo del “encantamiento nivelador” propio de la técnica y acontecido en un modo previamente determinado de la venida a la presencia del ente como “existencias” imposibilita al mismo tiempo cualquier preguntar por el ser, ello impide apertura alguna de un ámbito de decisión a favor del ser, lo que constituye el abandono mismo del ser.³¹⁸

Esta época de negatividad caracterizada por Nietzsche en base a la falta de “metas” verdaderas y esenciales, es decir, transformadoras y enriquecedoras del ser humano, manifiesta la necesidad de una comprensión más profunda y originaria del nihilismo en la forma fundamental del oculto esenciarse del ser, como *rehúso*. Comprendido éste desde esa doble dimensión que fue referida anteriormente se puede comprender desde dos perspectivas diferentes:

Por un lado, como “lugar, que por sí mismo recién funda nuevamente espacio y tiempo, es el ser-ahí, sobre cuyo fundamento por primera vez el ser [Seyn] mismo llega al saber”.³¹⁹ El hombre está instalado en el ser pero en una posición metafísica a causa de la cual éste se encuentra perdido en medio del ente, con el ente y respecto del ente en su totalidad, ya que dicha disposición del ser humano está previamente determinada por el ser bajo las formas de la maquinación y el vivenciar, las cuales en su íntima relación se ocultan y dominan anulando todo posible pensamiento cuestionador. Esta ausencia

³¹⁷ Cfr. Ibid. pp. 100-101.

³¹⁸ Cfr. Ibid. pp. 111-112.

³¹⁹ Ibid. p. 124.

total de apertura de espacio-tiempo para el inquirir o pensar del ser bajo la forma del triunfo de la maquinación en su relación interna con el vivenciar es inherente al finito abandono del ser cuyo límite se atisba aquí bajo esta posibilidad extrema, impropia e inesencial del ser y de su no-verdad, esencial y originaria, de la incuestionabilidad como *rehúso*. Éste se manifiesta en la maquinación como un modo de esenciarse del ser en su dimensión negativa como ocultador. Este prevalecer de la inesencia del ser acontece históricamente desde el primer comienzo y la perpetuación de su ocultamiento en un dilatado ocaso metafísico. La maquinación consiste en el actuar y comportarse humano llevados a cabo desde su instalación en medio del ente, en una referencia y estado de ánimo determinados respecto del ente y el ser, por el cual la entidad del ente es concebida como un venir a la presencia en la estabilidad fundada en una comprensión reducida y parcial a partir de la *ousía*, como lo que puede ser realizable y reproducible en tanto que puede hacerse.

Esta maquinación constituye un instante de la historia del ser que acontece en la época del primer comienzo, donde a pesar de que:

[...] adviene la depotenciación de la φύσις, no se revela aún la *maquinación* en su plena esencia. Permanece velada en la constante presencia, cuya determinación alcanza su máxima crisis en la ἐντελέχεια en medio del pensar griego inicial. El concepto medieval de *actus* encubre ya la esencia griega inicial de la interpretación de la entidad. Con ello se relaciona el que ahora lo maquinador se abra paso más claramente y, a través de la entrada en juego del pensamiento judeo-cristiano de la creación y de la correspondiente representación de Dios, el *ens* devenga *ens creatum*. Aun cuando se rehúse una grosera interpretación de la idea de creación, sin embargo permanece esencial el ser causado del ente. La relación causa-efecto se hace omnímodamente (Dios como *causa sui*). Esto es un alejamiento esencial de la φύσις y al mismo tiempo el tránsito al surgir de la *maquinación* como esencia de la entidad en el pensamiento moderno. Los modos mecanicista y biológico del pensar son siempre sólo consecuencias de la oculta interpretación maquinadora del ente.

La maquinación, como esenciarse de la entidad, da una primera señal de la verdad del ser [Seyn] mismo. Bastante poco sabemos de ella, a pesar de que domina toda la historia del ser de la filosofía occidental vigente desde Platón hasta Nietzsche.³²⁰

Este dominio del pensar del ser por parte de la maquinación ha cumplido rigurosamente sus propias leyes internas en tanto que es un modo ocultador del esenciarse del ser, por lo que cuanto más se ha desplegado como maquinación, tanto más se ha presentado como modo o forma única de la realidad y la entidad, ocultándose

³²⁰ Ibid. p. 113.

así simultáneamente. Tal despliegue autoocultador de la maquinación ha impelido al mismo tiempo la vivencia, co-perteneiente esencialmente a la maquinación, como modo fundamental del ocultarse bajo el regir del representar. La maquinación y su inherente monopolio de acceso a la presencia de todo ente hacen que toda relación del ser humano con el ente solo pueda ser vivenciada o experienciada como representable, es decir, que todo ente sea puesto o traído ahí delante por su utilidad y la consecuente concepción de su entidad en reducción a ésta.

Esta co-pertenencia esencial de la maquinación y la vivencia se impelen recíprocamente hasta el límite y de este modo “despliegan las *desfiguraciones* de la entidad y del hombre en su referencia al ente y a sí mismo hasta su extremo abandono y ahora en estas desfiguraciones se dejan llevar recíprocamente y crean una unidad, que recién realmente oculta lo que en ella acaece: el abandono del ente por toda la verdad del ser [Seyn] y completamente hasta por *éste* mismo”.³²¹

Este triunfo de la inesencia ocultadora del ser acontecida en el regir del despliegue de lo maquinador y su ocultarse en el vivenciar reduce toda entidad a representar y todo pensamiento a un pensar representacional en el que no hay cabida para el preguntar por la *verdad del ser*, ni para la *indigencia* de la ausencia de éste, lo que constituye el *olvido del ser* como perduración del ocultamiento y abandono del ser que imposibilita el *otro comienzo* en que él mismo pueda devenir evento en su verdad. Este subrepticio abandono del ser es consolidado en olvido mediante el regir de la noción del ser como lo más universal y general, común a todo ente, y simultáneamente como lo más vacío e incuestionable. Tal ocultamiento es fundado sobre la comprensión del ser, obtenida a partir del despliegue de la pregunta conductora de la filosofía, tras la que subyace el esenciarse del ser en tanto que ocultador al sustraerse en la des-ocultación del ente. Este acontecimiento constituye la pérdida de la verdad del ser y su ocultamiento propiamente inesencial, tal como enseña Heidegger, lo cual tiene lugar bajo la forma de:

[...] un enredado y endurecido disimulo de la esencia del ser [Seyn], sobre su quiebre: que singularidad, rareza, instantaneidad, acaso y acceso, retención y libertad, custodia y necesidad pertenecen al ser [Seyn]; que éste no es lo más vacío y común, sino lo más rico y elevado y sólo se esencia en el evento-apropiador, gracias al cual el ser-ahí llega a la fundación de la *verdad del ser* en el abrigo a través del ente.³²²

³²¹ Ibid. p. 118.

³²² Ibid. p. 107.

Esta incuestionabilidad acerca del ser y su verdad imposibilita su propio acontecer en la verdad como evento, sin embargo esta ausencia acontece en virtud de la propia esencia negativa del ser, la no-verdad originaria que se esencia en el perdurar del abandono en el *olvido del ser* bajo la forma de la suma *indigencia* o ausencia del espacio-tiempo para la necesidad del ser.

Tras esta incuestionabilidad subyace la dislocación de la esencia y la *verdad del ser*, lo que ha dado paso al dominio de la maquinación y la vivencia, donde ya no queda posibilidad de preguntar alguno acerca del ser y su verdad. Puesto que ambos son sincrónicamente fundantes del ser-ahí, el ser humano ha sido desplazado del ser-sí mismo a un fundar más allá de sí en la metafísica, la cual constituye la suma *indigencia* como ausencia de ésta. El límite de la *indigencia* se localiza en la desesperanza debido a la omnipotencia de la maquinación, la cual impide todo espacio-tiempo por el despliegue de la *verdad del ser* en su cuestionar y se presenta como forma única de la realidad, ya que todo lo determina previamente en el dominio o monopolio de todo acceso a la presencia del ente en el modo de la representabilidad, la calculabilidad y el dominio, trayendo consigo lo gigantesco.

Lo gigantesco se presenta como algo diferente y perteneciente a la historia del ser, que no cae bajo la determinación objetiva y representable de la maquinación. Esto se debe a que no puede ser concebido y calculado como lo cuantitativo ilimitado, ya que en lo gigantesco ha acontecido previamente un “vuelco” de la cantidad en cualidad en tanto que carácter fundamental de la esencia, del ser mismo.

Este “vuelco” está preparado en el hecho de que la entidad es determinada a partir de la *τέχνη* y por la *ἰδέα*. El re-presentar y el traer-ante-sí encierra en sí el “hasta donde” y “hasta qué punto”, lo *distante*, en referencia a lo ente como ob-jeto; y ello, sin que se piense en determinadas cosas y relaciones especiales.

El re-presentar como *sistemático* convierte a esta dis-tancia y su superación y aseguramiento en ley fundamental de la determinación objetiva. El proyecto del re-presentar en sentido de una *captación* anticipante-que planea-organiza todo, antes ya de estar tomado en especial y singular, este re-presentar no encuentra en lo dado ningún límite y no quiere encontrar ninguno, sino que lo ilimitado es decisivo, pero no como lo fluyente y mero así-sucesivamente, sino lo no ligado a ningún límite de lo *dado*, a *ningún* dado ni dable *como límite*. Fundamentalmente no se da lo “im-ponible”; se “odia” esta palabra, es decir todo es humanamente-ponible, con sólo que se ponga todo en todo aspecto y de nuevo esto previamente en cuenta se aporten las condiciones.

Ya de aquí se hace claro, que para nada se trata de un vuelco de lo “cuantitativo” a lo cualitativo, sino de reconocer la esencia originaria de lo cuantitativo y de la posibilidad de su re-presentación (la calculabilidad) en

la esencia del dominio de la *re-presentación como tal* y de la *objetivación del ente*.³²³

Sin embargo esta aparición de lo *gigantesco* supone el fin del abandono del ser y el dominio de la *maquinación* como modo único de venir a la presencia bajo la apariencia de lo máximamente ente, ya que gracias a lo *gigantesco* se desvela que:

[...] lo cuantitativo (quantitas) *puede* surgir como categoría porque en el fondo es la esencia (in-esencia) del ser [Seyn] mismo, pero éste es buscado en primer lugar sólo en la entidad del ente como presente-estable. Lo cuantitativo deviene cualidad, significa por lo tanto: la in-esencia del ser [Seyn] ciertamente no es reconocida en su pertenencia esencial a la esencia del ser [Seyn], pero esta reconocibilidad es preparada a través del saber según la historia del ser de que lo cuantitativo domina a todo ente. Que, no obstante, no se manifieste como ser [Seyn], tiene su fundamento en que el re-presentar, en el que se funda la esencia de lo cuantitativo, como tal se atiene a la vez y siempre a lo ente y se cierra ante el ser [Seyn] o, lo que es lo mismo, a lo sumo lo hace “valer” como lo más general (del representar), como lo más vacío.

Pero ante todo, concebido históricamente, lo gigantesco como tal es lo incalculable, más esto [significa] el anuncio del mismo ser [Seyn], inasible desde la hipercercanía, aunque en la figura de la ausencia de indigencia de la indigencia”.³²⁴

4.2.2. *El pase*

Bajo la concepción del pase como ensamble del ensamblaje del ser, Heidegger expone la necesidad de un *andenken* o repensar, es decir, apropiarse lo pensado de manera profunda y originaria en su verdad, la cual había quedado impensada en el primer origen. Este fue llevado a cabo con el intento metafísico de pensamiento del ser con el despliegue de la pregunta conductora a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental desde Platón hasta Nietzsche.

Repensar este primer intento metafísico de la historia del ser en su verdad, es decir, a la luz de su esencia como acontecer previo y originario de la no-verdad o dimensión negativa del ser es alcanzar ese saber que funda en el pensar del ser el *salto*, el paso del primer al *otro comienzo*. El *pase* comienza a fundarse y prepararse con el despliegue de un preguntar más profundo, el cual a partir de la pregunta conductora por la entidad del ser lleva a un ámbito más originario donde surge la *pregunta fundamental* por la *verdad del ser*. El tránsito mismo y el desarrollo del pensar inicial son un *salto* al *otro comienzo* con la mirada puesta en el primero a la luz de su histórico ocaso metafísico inherente a la *verdad del ser*.

³²³ Ibid. p. 120.

³²⁴ Ibid. p. 121.

Esta apropiación originaria del primer origen, realizada en tránsito al otro comienzo, es llevada a cabo no como una simple superación de la metafísica, sino como un cuestionar por su esencia, el cual pueda desvelar la verdad inherente a ésta en tanto que esencial a la no-verdad del ser, ya que, en tanto que perteneciente a su negatividad originaria e inicial, la metafísica es un instante de la historia del ser en el cual éste se oculta doblemente en el abandono del ente por parte del ser y su olvido. Esta no-verdad del ser que simultáneamente acontece predisponiendo el ánimo del ser humano en medio del ente y respecto del ente en su totalidad implica la pérdida del ser humano en medio del ente, lo que supone una dislocación respecto del *ahí* y conlleva una pérdida del hombre respecto de sí y su esencia (inautenticidad).

Sin embargo, la verdad de todo este acontecer inicial es vislumbrable solo desde el *otro comienzo* porque “con el ser-ahí ha sido ganado ese fundamento en el que se funda la verdad del ser [Seyn], de modo que ahora el ser [Seyn] mismo llega originariamente a dominio y se ha hecho imposible una postura de trascendencia del ente, es decir, de partir del ente y a saber como presente ante la mano y como objeto. Y sólo de este modo se muestra lo que era la metafísica, precisamente esta trascendencia del ente hacia la entidad (idea)”.³²⁵

Es así como, concebida desde la *verdad del ser*, se comprende la limitación interna y esencial de la metafísica y su inherente imposibilidad de preguntar por la *verdad del ser* ya que, partiendo del ente y siendo esencialmente una petición de fundamento, ésta solo puede concluir necesariamente el recurso a un ente superior como fundamento del ente (cosificación del ser).

Ahora está cuestionada la posición fundamental conductora de la metafísica occidental, entidad y pensar, el “pensamiento” –ratio– razón como hilo conductor y anticipación de la interpretación de la entidad, pero de ninguna manera sólo de modo que el pensar fuera reemplazado por “tiempo” y todo fuera pensado sólo “más temporalmente” y existencialmente y de lo contrario quedara con los antiguos, sino que ahora se tornó preguntar aquello que en un primer comienzo no podía tornarse, la *verdad* misma.

Ahora todo es y deviene de otro modo. La metafísica se hizo imposible. Pues la verdad del ser [Seyn] y el esenciarse del ser [Seyn] es lo primero, no el *hacia dónde* el sobrepaso ha de resultar.

Pero ahora tampoco rige acaso sólo la inversión de la metafísica vigente, sino que con el esenciarse originario de la verdad del ser [Seyn] como evento la referencia a lo ente es otra (ya no la de la ὑπόθεσις y de la “condición de posibilidad” – del κοινόν y ὑποκείμενον).

³²⁵ HEIDEGGER, M.: *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*. 0p. cit. p. 147.

El ser [Seyn] se esencia como *evento de la fundación del ahí* y determina de modo nuevo aún la verdad de la esencia desde el esenciarse de la verdad.

El otro comienzo es el salto transformador del *ser* [Seyn] a su verdad más originaria.

El pensar occidental, según *su* comienzo, pone en la pregunta conductora la primacía del ente ante el ser; el “*a priori*” es sólo el disfraz de la ulterioridad del ser [Seyn], que tiene que reinar, en tanto que el ser [Seyn] es inaugurado en el inmediato dirigirse primero, percipiente-reunidor, a lo ente.³²⁶

Este conocimiento profundo de la metafísica no debe llevar a un olvido o relegación de ésta en tanto que concebida como superada, sino que hay que repensarla de nuevo originariamente en su historia para comprender su esencial imposibilidad, en tanto que perteneciente a la historia, y el esenciarse del ser como *rehúso* (inesencia). Por todo ello Heidegger mantiene que:

[...] el esenciarse del ser [Seyn] requiere de la fundación de la *verdad* del ser [Seyn] y que esta fundación se tiene que realizar como *ser-ahí*, a través de lo cual ha sido superado todo idealismo y con ello la metafísica *vigente* y la metafísica en general como un necesario despliegue del primer comienzo, que de este modo recién se desplaza nuevamente a la oscuridad, pero sólo a partir del otro comienzo ser concebido como tal.³²⁷

4.2.2.1. *El primer comienzo*

Comprendido originariamente el primer comienzo es el acontecer o esenciarse inicial y ocultador del ser en su inesencia o dimensión negativa, donde la verdad no es cuestionada sino experimentada en el ente y en el desocultamiento de éste como tal, lo que refleja la fuerza de la virada referencia del ser humano y su pensar hacia el ente y respecto del ser. Esta disposición inicial hacia el ente, experimentada como admiración, es consolidada por parte de este pensar iniciático con la formulación de la pregunta conductora *¿Qué es el ente?*, comenzando así la metafísica occidental en el simultáneo *rehúso* y ocultamiento del ser en el pensar y preguntar por él.

El ocultamiento originario y propio del ser acontecido en la disposición metafísica fundamental del hombre y su pensar en el preguntar conductor constituyen al mismo tiempo una retirada u ocaso de lo que tiene de inicial el primer comienzo, retirado a lo no pensado, el cual se alarga metafísica e indeterminadamente en el olvido del abandono del ser.³²⁸

³²⁶ Ibid. p. 155.

³²⁷ Ibid. p. 150.

³²⁸ Cfr. Ibid. pp. 152-153.

La disposición del estado del ánimo del ser humano es lo que predispone previamente y anticipa el pensar, acontecido en el primer comienzo, por el cual se ha determinado la interpretación de la entidad del ente, lo que ha impedido sincrónicamente la fundación de la pregunta por *la verdad del ser*.³²⁹

Debido a esta férrea referencia al ente la *alétheia* sufre un proceso de dislocación y transformación al pasar así de carácter del ente a corrección del enunciado y del juicio. Esto acontece de forma simultánea y paralela al ocultamiento del ser, acontecido históricamente en la determinación platónica de la entidad del ente como idea, desplazando así la verdad a la corrección del mirar, tarea que continuará Aristóteles con su concepción del ser como *ousía* y la fijación de la verdad finalmente en la corrección del juicio o enunciado.³³⁰

4.2.2.2. *El tránsito y el salto del primer al otro comienzo*

Desde la *indigencia* del ser en su abandono como *rehúso* se hace necesario un nuevo saber originario que, consciente de las limitaciones inherentes al preguntar metafísico y conductor de la filosofía, disponga del preguntar por el ser de un modo más originario e inicial donde pueda fundar la cuestión de la *verdad del ser* y constituir sincrónicamente la fundación de ésta en el ser-ahí.

El tránsito separa el ascenso del ser [Seyn] y su fundación de verdad en el ser ahí, de todo aparecer y percibir del ente.

Lo separado está tan decididamente separado que no puede reinar ningún distrito común de distinción.

En esta firmeza del tránsito no hay compensación y entendimiento alguno pero sí largas soledades y los más serenos encantamientos junto al fuego hogareño del ser [Seyn], aunque éste permanezca aún completamente apartado a través de la palidez del brillo artificial del “ente” vivenciado maquinadoramente (la “realidad realista”).

El tránsito al otro comienzo está decidido y no obstante *no* sabemos *hacia* dónde vamos, *cuándo* la verdad del ser [Seyn] se convertirá en lo

³²⁹ Cfr. Ibid. pp. 152, 153, 159-156.

³³⁰ Para repensar originariamente el primer comienzo y la historia de la filosofía occidental es imprescindible consultar los siguientes textos heideggerianos: *La Doctrina platónica de la Verdad y Sobre la Esencia y el Concepto de la φύσις*. Aristóteles, *Física B,1 en Hitos*, Op. cit. pp. 173-251. En estos textos Heidegger realiza una exposición pormenorizada del acontecer ocultador del ser en el pensamiento inicial mediante el despliegue de la pregunta por el ente realizada por Platón y Aristóteles. La importancia de tales textos se presenta como imprescindible debido a que, para fundar una disposición para el *salto* al ser-ahí, es necesaria una superación del platonismo a través de un transformado preguntar que indague acerca de :

a) ¿En qué experiencia e interpretación está fundamentado el planteo del ente como *ιδέα*?

b) ¿En qué *verdad* (de qué esencia) se encuentra la determinación de la entidad (*ουσία*) del ente, *ov*, como *ιδέα*?

c) Cuando esa verdad queda indeterminada, y lo queda, ¿por qué no se preguntó por ella?

d) Si ninguna necesidad de tal preguntar se hizo válida, ¿dónde tenía ello su fundamento? Sólo puede residir en que la interpretación de la entidad como *ιδέα* satisfacía plenamente al preguntar por el ente y devoró por anticipado todo otro preguntar. Y ello nuevamente tiene que estar fundamentado en la singularidad de la interpretación del ente”. HEIDEGGER, M.: *Aportes a la filosofía: Acerca del Evento*, Op. cit. p 182.

verdadero y a partir de dónde la historia tomará su vía más escarpada y breve como historia del ser [Seyn].³³¹

Esta decisión previa y originaria del paso del primer al *otro comienzo* tiene su fundamento en la esencia del ser y su negación como forma de posesión esencial del ser-ahí. Esta negación esencial consiste en el *salto* del primer al *otro inicio*, por el cual el *ahí* es saltado por el ser-ahí mediante el despliegue de la *pregunta fundamental* por la *verdad del ser*. Por tanto, esta negación por la que el primer origen es aparentemente abandonado en pos del *otro comienzo* no es sino una afirmación y comprensión de la verdad originaria del primero como *rehúso* en el repensar originariamente su historia inicial, en virtud de lo cual hay que concebir el *salto* al inicio no metafísico como un retroceso al primero y viceversa:

[...] el retroceso al primer comienzo (la “re-petición”) no es [...] desplazamiento alguno a lo pasado, como si éste pudiera en sentido habitual ser hecho nuevamente “real”. El retroceso al primer comienzo es antes bien y precisamente alejamiento de él, el ocupar esa posición alejada que es necesaria para experimentar qué comenzó en ese primer comienzo y como ese primer comienzo. Pues *sin* esa posición alejada –y sólo la posición en *otro* comienzo es suficiente– permanece siempre demasiado cerca del comienzo, y ello de manera capciosa, en tanto que a través de lo que le siguió siempre estamos techados y cubiertos, por lo cual nuestra mirada permanece forzada y proscripta al circuito de la pregunta tradicional: ¿qué es el ente?, es decir, a la metafísica de cualquier tipo.

Sólo la posición alejada del primer comienzo permite experimentar que aquí y necesariamente la pregunta por la verdad (*ἀλήθεια*) permaneció impreguntada y que este no acaecer determinó de antemano el pensamiento occidental hacia la “metafísica”.

Y sólo este saber nos pasa la necesidad de preparar el otro comienzo y en el despliegue de esta disposición experimentar la más propia indigencia en su plena claridad, el abandono del ser, que, profundamente oculto, es el contrafuego de ese no acaecer y que por ello de ninguna manera puede ser explicado desde inconvenientes y omisiones de hoy y ayer.

Si esta indigencia no tuviera la grandeza de la procedencia del primer comienzo, ¿de dónde tomaría entonces la fuerza de coacción a la disposición por el otro? Y por ello la pregunta por la verdad es el primer paso al estar dispuesto. Esta pregunta por la verdad, sólo *una* figura esencial de la pregunta por el ser [Seyn], mantiene a ésta en el futuro fuera de los circuitos de la *metafísica*.³³²

La ausencia de una experiencia de este estar dispuesto y de su fundación en el ser-ahí, junto con la falta de fundamentación de la historia humana, está enraizada en el ocultamiento del ser acontecido en su abandono mediante la pérdida y disposición del

³³¹ Ibid. p.151.

³³² Ibid. p. 157.

hombre en medio del ente, lo que supone simultáneamente esa llamada desde la *indigencia* del primer comienzo a transformar el preguntar en un tránsito a la *verdad del ser* desde la que dar el *salto* y repensar el primer comienzo originariamente en su verdad.

4.2.2.3. *El otro comienzo*

El *otro comienzo* constituye una alternativa, un *salto* desde la metafísica a la alteridad de ésta, en tanto que la piensa originariamente desde la *verdad del ser* y la comprende como parte esencial del ser en su propia historia. Es en este mismo acontecer del ser como *rehúso* y su perpetuación en el doble ocultamiento del olvido del abandono del ser donde acontece la máxima lejanía del ser en la presencia de su ausencia. Este límite de la *indigencia* funda, en virtud de su necesidad inherente, el tránsito y el *salto* a esa nueva disposición del ser humano en el ser-ahí por la cual el ser puede ser comprendido y preguntado en su esenciarse y su verdad. Ello exige una vuelta al primer comienzo, llevada a cabo mediante el repensar originario del acontecer histórico-metafísico del ser, a través del pensamiento occidental desde Platón hasta Nietzsche, lo que permite conocer y comprender la esencia de esta historia metafísica en su verdad como perteneciente al acontecer oculto del ser en virtud de su no-verdad originaria.

Gracias a esta *torna* acontecida por la co-pertenencia originaria de ser y pensar, el ser humano es fundado desde el ser en el preguntar, pensar y desplegar la verdad y la esencia del ser. A ello se debe que la transformación y salvación de la historia occidental metafísicamente determinada requiera que las decisiones futuras constituyan la apertura de un espacio-tiempo alternativo inaugurador de la *verdad del ser*. Para poder llevar a cabo dicha tarea Heidegger advierte que este *otro comienzo*:

[...] no es la dirección opuesta a la primera, sino que *como otro* está fuera del contra y de la inmediata comparabilidad.

Por ello la confrontación tampoco es oposición alguna, ni en sentido del rechazo grosero, ni en el modo de una sobreasunción del primer en el otro. El otro comienzo proporciona, desde nueva originalidad, al primero la verdad de su historia y con ello su inajenable otredad más propia, que sólo se hace fructífera en el diálogo histórico de los pensadores.³³³

Para semejante tarea es necesaria la fundación de un ámbito en que pueda preguntarse y desvelarse la *verdad del ser*, lo que implica un desvelamiento de ese

³³³ Ibid. p. 158.

ocultamiento metafísico por el cual el ente, en virtud de su deslumbrante apariencia y presencia ante la mano, es priorizado frente al ser por el hombre. La misma concepción de la entidad, como la espacialidad de la presencia por la cual las cosas son ahí y así, encierra en sí una reducción y el ocultamiento total de la esencia inaugurante-extasiante del tiempo, reducido a presente. Tal y como descubre Heidegger:

El tiempo está aquí experimentado ocultamente como temporalización, como *éxtasis* y con ello inauguración; y se esencia como tal en la esencia de la verdad para la entidad. El tiempo en tanto que extasiante-inaugurante es con ello en sí a la vez *emplazador*, crea “espacio”. Éste no es de igual esencia que él, pero perteneciente a él, como él a éste.

Pero *espacio* tiene que estar concebido aquí originariamente como espaciamiento (como éste se deja indicar, pero no concebir con plena originariedad, en la especialidad del ser-ahí).

Estabilidad es *perseverancia* del éxtasis en lo sido y futuro, y la “duración” como mero continuar es recién consecuencia de la perseverancia.

Presencia es *presente* en el sentido de lo reunido de la perseverancia conforme a su retirada de los éxtasis, que por ello son disimulados y por consiguiente olvidados. De este modo se origina la apariencia de *a-temporalidad* del verdadero “ente”.

Estabilidad es, concebida espacialmente, el llenado y cumplimiento del espacio aún no propiamente experimentado, por lo tanto un *emplazamiento*.

Presencia es emplazamiento en el sentido de dar espacio a lo ente repuesto en ella y de este modo permanente.

La unidad de temporalización y emplazamiento, a saber, en el modo del estar presente, constituyen la esencia de la entidad, el sobrecrece.

¿Pero de dónde, pues, lo curioso de que el ente de tal ser (eternidad) sea dado como inespacial y atemporal, y hasta superior al espacio y tiempo?

Porque espacio y tiempo permanecen ocultos en su esencia y, si es que llegan a una determinación, sucede en ese camino que conduce a ellos, en tanto que ellos mismos son tomados en cierta manera como un ente, por lo tanto en “determinado presente”

Pero de este modo espacio y tiempo son asignados a lo presente más asible, al *σῶμα*, materialmente corporal, y los modos que aquí parecen del cambio repentino, *μεταβολή*, suceden o bien preceden al espacio y el tiempo.³³⁴

Por tanto se puede afirmar que la necesidad de ese nuevo preguntar por *la verdad del ser*, transformador y fundante del salto al *ahí* del ser-ahí, que permita desvelar la inicial interpretación del ser permanece a su vez oculta en las dislocaciones, deformaciones y reducciones de tiempo y espacio y acontece en la esencia del ser, donde se originan simultáneamente el velamiento y la necesidad del preguntar o desvelar de sí.

³³⁴ Ibid. p. 162.

4.2.3. *El salto*

Comprendida desde la *verdad del ser*, la historia de éste revela como propios distintos instantes y acontecimientos insólitos tales como “la asignación de la verdad al ser [Seyn], el hundimiento de la verdad, la consolidación de su inesencia (de la corrección), el abandono del ser del ente, el ingreso del ser [Seyn] a su verdad, el atizamiento del fuego hogareño (de la verdad del ser [Seyn]) como del sitio solitario del paso del último dios, el relampagueo de la singularidad única del ser [Seyn]”.³³⁵ Es aquí donde acontece el tránsito del primer al *otro comienzo* como el *pase y salto* de uno de estos instantes o acontecimientos, propios de la esencia e historia del ser, a *otro*.

En concreto este *salto* constituye el fin de la perduración del ocaso metafísico del acontecer originario del ser en el primer comienzo como consolidación del hundimiento de su verdad en la inesencia de ésta y el *olvido del ser*, acontecer histórico que ha dificultado y del cual ha surgido la preparación a la disposición y tránsito para el *pase* de uno a *otro comienzo*, acaecido en la realización del *salto* como ingreso mismo en el acontecimiento del nuevo inicio.

El tránsito del primero al *otro comienzo* no es algo instantáneo, sino que ha sido realizado y preparado sincrónicamente en el perdurar metafísico del ocaso del ser, el cual en virtud de su propia esencia imposibilitaba la pregunta misma por el ser. Además tal preparación para el *pase* es llevada a cabo, por parte de los pocos, como respuesta al clamor del ser en la *remoción* a éste. Históricamente la preparación de este tránsito ha coincidido con el ocaso y permanencia del *olvido del ser*, sin embargo es durante este mismo tiempo en que el pensamiento ha perpetuado tal olvido metafísico, donde el despliegue completo de la pregunta conductora de la filosofía, propia del primer comienzo, ha dado lugar a lo que tiene de anterior en cuanto originario, la *pregunta fundamental* por el sentido o *verdad del ser*.

El despliegue de tal inquirir constituye ya la decisión a favor del ser, dar el *salto* del primero al *otro comienzo*. Este fundar o desplegar pensante-cuestionador por la *verdad del ser* es al mismo tiempo un *salto* e ingreso en el ser y el acontecer de *otro inicio*. Esto implica el abandono, por parte del ser humano, del enrocamiento inicial en que se encontraba entre y ante el ente, intentando y a la vez imposibilitando el pensamiento del ser al pensarlo a partir del ente. Históricamente esto ha consistido en una constante superación y repetición de representaciones y variaciones metafísicas del ser, cuyo fin

³³⁵ Ibid. p. 189.

no superador sino alternativo es el paso a la disposición del ingreso al acontecimiento en el impulso del repensar originario de ese primer inicio y su ocaso, metafísico y esencial, para el *salto* al *otro inicio*.

Frente a lo propio de este primer comienzo acontece, como su fin, el saltar el *salto*, el cual es llevado a cabo en el despliegue del *pensar inicial* de la *pregunta fundamental* por el ser e impone una doble tarea. Primero, el repensar el primer comienzo desde la *verdad del ser*, osada en el *otro inicio*, para así desvelar la verdad del primero y la perpetuación metafísica de su hundimiento como perteneciente a la historia del ser y a la no-verdad (noedor) esencial de éste en tanto que desocultamiento ocultador. Y, segundo, pensar el *otro comienzo* en confrontación con éste y su verdad, para no persistir en una superación metafísica de éste sino en un comienzo alternativo del ser y en el ser, desde cuya verdad todo pueda ser pensado tal y como es al abrigo de la verdad.

Al mismo tiempo que el *salto* fundador del espacio-tiempo para el acontecer de la *verdad del ser* y su esenciarse, como acontecimiento, acontecen la *torna* del ser, su esenciarse en la historia del ser y la transformación del hombre en ser-ahí, acontecido-apropiadamente por el ser, es decir, fundado por éste en su propiedad esencial en tanto que simultáneamente el ser humano es fundador del *ahí* para el despliegue de la *verdad del ser*.³³⁶

Es a partir de la apertura espacio-temporal del lugar para la *verdad del ser* donde se comprende que la esencia originaria de la verdad puede determinar que:

[...] lo verdadero y con ello el ente y a saber de modo que ahora el ente ya no *es*, sino que el *ser* [Seyn] origina al “ente”. Por ello, en el otro comienzo del pensar el ser [Seyn] es experimentado como evento, de modo que esta experiencia como salto modifica todas las referencias al “ente”. En adelante, el hombre, es decir, el esencial y los pocos de su tipo, tiene que construir su historia desde el ser-ahí, es decir, previamente desde el ser [Seyn] a lo ente producir el ente. No sólo como hasta ahora, en que el ser [Seyn] es olvidado pero inevitablemente solo prementado, sino de modo que el ser [Seyn] propiamente carga su *verdad*, toda referencia a lo ente.³³⁷

Este *salto* fundante acontece en la “realización del proyecto de la verdad del ser [Seyn] en el sentido del ingreso a lo abierto, de modo que el arrojador del proyecto se experimenta como arrojado, es decir, acaecido-apropiadamente a través del ser [Seyn]. La inauguración a través del proyecto es sólo tal cuando sucede como

³³⁶ Cfr. Ibid. p. 199.

³³⁷ Ibid. pp. 204-205.

experiencia del estar arrojado y con ello de la pertenencia al ser [Seyn]”.³³⁸ Esto pone de manifiesto el carácter transfigurador del *salto* por el cual el hombre es llevado a su propiedad esencial en el momento en que es acaecido-apropiadamente en su ingreso y fundación de la *verdad del ser*, donde se convierte como ser-ahí en custodio, cuidador y fundador fundado del fundamento.

Esta decisión fundacional de la *verdad del ser* acontece como respuesta a la experiencia de la suma *indigencia* o límite de la ausencia del abandono del ser, lo que empuja y remueve a la fundación de un espacio-tiempo para el *salto* y la decisión a favor del ser que disponga al ser humano en el espacio de juego de la acometida, la falta de advenimiento y la huida de los dioses. Esencialmente el *salto* es la realización de una decisión en respuesta a la necesidad de la *indigencia*, la cual consiste en ser una respuesta fundante de la *verdad del ser*, llevada a cabo como *pensar inicial* o saber acerca del acontecimiento “que funda el espacio-tiempo en su estructura de éxtasis y encantamiento y atraviesa el quiebre del ser [Seyn] en la singularidad, libertad, causalidad, necesidad, posibilidad y realidad de su esenciarse”.³³⁹ Tal respuesta transformadora y pensante es fundada por el ser desde su esenciarse y acontecer originarios en el primer comienzo.

Entendido como decisión el *salto* se comprende en tanto que *remoción* y respuesta a la *resonancia* y clamor del ser en el acontecer de su no-verdad. Tal decisión o respuesta es realizada en el traslado e ingreso en la esencia del ser al preguntar por la esencia de la verdad, que al mismo tiempo abre el *ahí* como espacio fundante para el acontecer de la verdad como abrigo del ente. Por tanto el salto también es concebido como fundamento de la verdad donde el hombre es transfigurado en tanto que fundado por el acontecer del ser. El salto es el dar-el salto de la disposición a la pertenencia al evento. Acometida y falta de advenimiento y huida de los dioses, el evento, no es forzable según el pensar, bien por el contrario es para poner a disposición pensadamente lo abierto, que como espacio-tiempo (sitio instantáneo) hace accesible y estable en el ser-ahí así o así. La acometida del ser [Seyn] que ha sido decidida para el hombre histórico, nunca se manifiesta a éste inmediatamente, sino oculta en los modos del abrigo de la verdad. Pero la acometida del ser [Seyn], insólita y ahorrativa en sí, llega siempre desde la *ausencia* del ser [Seyn], cuyo ímpetu y eficacia no son menores que los de la acometida.

El ser [Seyn], como esenciarse del evento, no es por ello un mar vacío, indeterminado de lo determinable al que, ya “siendo”, saltamos desde cualquier lugar, sino que el salto hace surgir primero el ahí, como

³³⁸ Ibid. p. 197.

³³⁹ Ibid. p. 196.

perteneientemente acaecido en el clamor, como el sitio instantáneo del en alguna parte y cuando.³⁴⁰

Es precisamente en esta relación fundante de co-pertenencia originaria de ser y ser-ahí, donde el ser se esencia como acontecimiento a la vez que el hombre es acontecido-apropiadamente por el ser para su *ahí*. Esta co-pertenencia de mutua referencialidad fundante de ser y ser-ahí es por un lado, la determinante pertenencia del hombre al ser, en cuya relación puede llegar a ser propiamente lo que es en tanto que acontecido-apropiadamente por el ser y, por el otro, la necesidad del ser-ahí por parte del ser para su esenciarse. Por ello no cabe posibilidad alguna de subordinar ninguno de los elementos de la relación al otro debido a la necesidad esencial y originaria de su relación referencial, lo que no implica que en su correlación referencial ambos deban comportarse igual. El acontecimiento de esta relación es la dinámica y oscilante lucha de la fuerza imperante del ser y de la violencia del pensar en la verdad de su propia co-pertenencia. Para comprender correctamente la verdad del acontecer de tal acontecimiento hay que evitar concebirlo como algo unilateral que depende y que es acaecido única y exclusivamente por uno de los elementos de la relación referencial de co-pertenencia.

Bien cabría pensar que el ser y su acontecer como acontecimiento están subordinados al ser humano y a la aparente arbitrariedad de su decisión a favor del ser o de lo no-ente, como parece ocurrir en el momento histórico de máxima ausencia del ser o suma *indigencia* acontecidos históricamente en la maquinación y la vivencia. En este momento de máximo *peligro* histórico en que el hombre se encuentra impropriamente errando entre y ante el ente y respecto del ente en su totalidad puede doblar al ser.

Tampoco hay que caer en la postura contraria y pensar que tal acontecer depende únicamente del ser porque éste se esencia utilizando al hombre, ya que el ser es únicamente en este acontecimiento donde puede ser completado y desocultado, mostrado en su verdad, a través de la referencia al ser-ahí, al cual acontece-apropiadamente. “La referencia del ser-ahí *al* ser [Seyn] pertenece al esenciarse del ser [Seyn] mismo, lo que también puede ser dicho así: el ser [Seyn] necesita al ser-ahí, no se esencia para nada sin este acaecimiento.

Tan extraño es el evento-apropiador que *a través* de la referencia al otro recién parece ser completado, donde sin embargo no se esencia de otro modo”.³⁴¹

³⁴⁰ Ibid. p. 195.

³⁴¹ Ibid. p. 210.

La encrucijada de las posibilidades extremas y el límite del despliegue pensante del esenciarse del ser se encuentra ante dos posibilidades:

- a) El abismo del nihilismo, es decir, la ausencia total del pensar o preguntar por el ser y la extinción de apertura de espacio-tiempo para el esenciarse del ser en su verdad.
- b) b) La esperanza de que en el *peligro* y en su *indigencia* también resida la salvación y la fundación de la llamada o clamor del ser para la *remoción* del ser humano a la decisión a su favor en el despliegue del pensar fundador de la apertura para la verdad, donde el ser pueda acontecer como acontecimiento, es la posibilidad misma de la *Kehre* de ser y pensar realizada en el despliegue del *preguntar fundamental* como *salto* y tránsito al *otro inicio* que participa de la *torna* del despliegue de la no-verdad a la verdad del ser.³⁴²

³⁴² El *salto* se presenta como un punto de inflexión fundamental dentro del pensamiento de Heidegger por un doble motivo. El primero es la necesidad de este *salto* en la apropiación del primer inicio del ser en su verdad acorde con el despliegue de ese *preguntar fundamental*, el cual supone el abandono de la tradición metafísica de pensamiento y de la disposición en que se encuentra el pensamiento inserto en ella. El segundo motivo radica en esa dimensión hermenéutica de los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, que concebidos como *curso pensante* van a proponer e intentar llevar a cabo esa preparación del tránsito y *pase al otro inicio* en el *salto* fundante. Ante este *salto* se van a destacar dos posicionamientos diferentes que van a ampliar la trascendencia del texto y van a marcar dos posiciones diferenciadas con respecto a lo intentado por el cambio *metodológico*, por así decirlo, efectuado por el propio Heidegger, desde una *analítica existencial* concentrada en el *Dasein* como punto de acceso privilegiado a la cuestión del ser, "hasta un *seynsgeschichtliches Denken*, un <<pensar conforme a la historia del SER>>. Pero la *Kehre* no habría consistido simplemente en este cambio de enfoque, que no se concentraría ya en ese término que es la muerte, sino en ese comienzo, en ese origen en el que se produce el despliegue esencial (*Wesung*) del Ser mismo, el *Ereignis*. Si así fuera, si la *torna* fuera sólo esto, permaneceríamos presos de ese modelo subjetivista que pretende alcanzar el "objeto" a partir de diferentes procedimientos gnoseológicos, compatibles entre sí. La clave de la interpretación de Volpi, apoyada en el párrafo de *Ser y Tiempo* que acabamos de citar, es que lo más radical de la *Kehre* no se vislumbra desde el punto de vista del viraje del pensamiento y de la biografía de Heidegger, sino que descansa en el *factum* ontológico de que es el *Sein* mismo el que es *kehrig*, tornante, alternante. Serían precisamente los *Beiträge*, y sólo ellos, como veremos más adelante, los que dan cuenta de este hecho fundamental: "*Kehre* es empleado aquí para expresar la oposición entre dos polos (*Widerwendigkeit, Gegenwendigkeit*), que se da en el acontecimiento-apropiación entre sus dos <<caras>> o sus dos <<lados>>, el Ser y el *Dasein*. Al afirmar en repetidas ocasiones que la *Kehre* se da en el acaecimiento mismo del Ser, Heidegger quiere decir que este último presenta un doble aspecto, es decir, se muestra por un lado pero también por <<otro>>, en una y en <<otra cara>>. De forma parecida a cuando se dice que una moneda tiene una cara y una <<cruz>>: <<la otra cara de la moneda>> en alemán es *die Kehrseite der Medaille*. En otras palabras, en el acaecimiento-apropiación la correlación de *Ser y Dasein* no está fijada, sino que se <<gira>> o se <<da la vuelta>> de un término a otro, y el ser mismo pasa por lo tanto de la donación a la sustracción, de la manifestación a la ocultación, y viceversa. En este sentido, Heidegger afirma que el Ser mismo es *kehrig* porque se *torna* <<a un lado y a otro>>, siendo <<el *Dasein* el punto de giro en la torna. Visto desde el acaecimiento, es el centro que se abre en el contrajuego de la llamada y pertenencia>>. La *Kehre* es llamada por esto también *Wider-kehre*, <<torna alternante>>". Como se ve, a través de esta característica *alternante* del *ser*, Volpi vincula entre sí no sólo estas dos palabras clave, la *Kehre* y el *Sein*, sino que las relaciona también con otras dos igualmente importantes, y que de hecho podría decirse que constituyen los términos principales de su primera y de su segunda etapa: *Dasein* y *Ereignis*. El primero pasa de ser punto de acceso privilegiado a la pregunta por el ser a presentarse como el fulcro, el centro de equilibrio de esta continua alternancia en el Ser mismo. El acontecimiento-apropiación consistiría en el ir y venir, en la dinámica compleja, marcada por una serie de inversiones quiasmáticas, de donaciones y sustracciones, entre el Ser y el ser-ahí". ROCCO, V.: "El naufragio de Heidegger tras la "*Kehre*" en la interpretación de Franco Volpi" en OÑATE, T., CUBO, O., NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de*

Acontecimiento es el darse de esta relación de co-pertenencia y mutua referencialidad, en y por la que el ser humano es acaecido a-propiadora o ex-propiadoramente por el ser en la participación de la velación de su no-verdad o en la desvelación de su verdad, como ámbito y límite de este esenciarse de ambos propia o impropriamente en el acaecimiento del despliegue de su relación en la historia del ser.

Es precisamente en el acontecer de la verdad en su esencia donde la referencia originaria de ser y ser-ahí, acaeciente como acontecimiento, acontece en la *torna* de la

Nietzsche en la Postmodernidad III. Op. cit. pp. 295-296. Volpi reconoce el gran esfuerzo creativo y especulativo de Heidegger para dar expresión a esa oscilación alternante de donación y sustracción entre el ser y el *Dasein* propia del *Ereignis* en frases tan profundas como la siguiente: “el acaecimiento-apropiación del Ser es atravesado por un temblor o una <<vibración>> (*Erzitterung*) que hiende su unidad primigenia y produce una <<oscilación>> (*Erschwindung*) que, alternando <<empuje>> (*Schwung*) y <<contraempuje>> o <<rebote>> (*Gegenschwung*), la <<hiende>> y la recorta (*Zerklüftung*) en modalidades que generan una ulterior multiplicidad”. VOLPI, F.: “¿Aportes a la filosofía? El diario de un naufragio” en *Martin Heidegger. Aportes a la Filosofía*. Op. cit. pp. 56-57. A pesar de tales ejercicios expresivos, el hecho de que el texto no fuese publicado constituye para Volpi una prueba, más que evidente, del fracaso de Heidegger en su *salto* al mar del ser. Además este naufragio estaría biográficamente atestiguado, según Volpi, en la extenuación y destrucción de Heidegger, quien, como alumno de Nietzsche y en la lucha cuerpo a cuerpo con éste, habría quedado destruido, lo que se refleja en su pensamiento y obra pues “ahora que el fuego prendido por Nietzsche quema ya en toda la casa, no hay ningún concepto, valor o propuesta filosófica que resista a un preguntar suficientemente radical. La experiencia de Nietzsche vacía las metáforas de Heidegger, frena sus empujes, mina sus cimientos de la construcción de los *Aportes a la Filosofía*. ¿Es quizá sólo casualidad que Heidegger ponga como exergo de los dos volúmenes dedicados a Nietzsche (1961) un epígrafe tomado del *Anticristo* que corresponde exactamente a la conclusión de los *Aportes*? Éstos terminan con una <<fuga>> que trata del último Dios, el primer capítulo de Nietzsche se abre con una cita: <<¡Casi dos milenios y ni un solo nuevo Dios!>>”. Ibid. pp. 60-61. Frente a esta concepción del pensamiento de Heidegger y su *Kehre* como abandono de la perspectiva analítico-existencial en pos de una visión histórico-destinal, incapaz de concebir ese carácter transitivo y provisional de curso pensante y de la dimensión de *salto* propia de los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* que exige la tarea del *andenken*, Teresa Oñate nos ayuda a comprender el pensamiento de Heidegger a través de la exposición de la conexión existente entre la tarea de repensar y su relación con la coparticipación de no-verdad y verdad, propias de la *esencia de la verdad del ser*, junto con el carácter dinámico de esa relación de co-pertenencia de ser y ser hombre, y la necesidad de *tornar* dicha relación desde su inicial no-verdad e impropiedad originaria e inesencial, la cual se encuentra en el límite del ocaso metafísico. Esta comprensión de la doble dimensión de la *Kehre* heideggeriana y de su carácter abierto y dinámico se manifiesta en la reivindicación del pensar tras la *Kehre* y la necesidad la *ética originaria* como modos participativos de tornar esa inhabitabilidad del *mundo* y de mantener abierta esa *Kehre* de la *verdad del ser* que pasa por la reapropiación del pensamiento de Nietzsche y la sabiduría de Zaratustra. “Pues la reificación y desecación global es tanto el desierto que crece como la cosificación de las existencias humanas y no humanas, todas ellas convertidas en mercancías reponibles y prescindibles. Por lo cual, sin embargo, es según Heidegger, cuando se produce la *Kehre* del ser, justo cuando racionalmente tocamos el límite infranqueable de su olvido total, y ello dedibo a dos factores: A. la experiencia de la modalidad del ser como necesidad que se traduce en la experiencia del envío-destino que se impone en la *Ge-stell* (como hemos visto); y B. La experiencia de la “falta”, la ausencia y el absoluto *olvido del ser*, que se traduce en la experiencia desoladora de cómo su retirada y asimilación sin resto a lo ente, deja la tierra por completo explotada, abandonada, igual que a lo divino olvidado, y en un estado, en suma, inhabitable para todos los mundos de la vida diferencial, incluidos los del hombre. En ese momento, entonces, cuando se disuelve toda posibilidad de futuro y el olvido del ser se esencia como voluntad de voluntad en la figura del *Übermensch* nietzscheano que vacía-cumple en esa identitaria auto-referencia, el destino y el proceso completo de la metafísica de la historia del olvido del ser en Occidente, es cuando el Zaratustra de Nietzsche anuncia, tras la muerte de Dios, el pensamiento del eterno retorno de lo igual. En Nietzsche pues, de acuerdo con Heidegger, se da el límite-final de la metafísica y el comienzo de la *Kehre*: del darse la vuelta del ser, desde su olvido y asimilación a lo ente, hasta el darse-acontecer (*Ereignis*) de la verdad del ser como envío que se nos destina a nosotros. Sólo este último paso falta comprender: el paso del Zaratustra-Nietzsche y el vínculo hermenéutico de la *Kehre* heideggeriana y el pensamiento del eterno retorno de Nietzsche”. OÑATE, T.: “Estudio preliminar. Heidegger, *hó Skoteinós (El oscuro)* La ontología estética del espacio-tiempo tras la *Kehre*” en OÑATE, T., CUBO, O., NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*. Op. cit. p. 62.

esencia e historia del ser y donde el ser como acontecimiento se esencia en su verdad, mostrándose tal y como es, al ser des-ocultado y traído a su verdad, esenciado por y en el acontecer-apropiador del ser-ahí. Ello supone el paso del hundimiento de la verdad y el abandono del ser, propios de la historia del ser y su no-verdad esencial, al ingreso en la *verdad del ser* en tanto que instante de la historia del ser y su verdad esencial.

Esta *torna* acontecida en el cumplimiento del despliegue del ser como acontecimiento en su verdad ha sido dispuesta originariamente por el ser mismo conforme a su propia esencia en el acontecer posterior y agonizar metafísico de su ocaso en el primer comienzo. Este supone un dilatado ocaso metafísico ocultador del ser y cumplidor de su no-verdad esencial que al mismo tiempo constituye la *indigencia* del ser en cuya necesidad es fundada la llamada a la *remoción* respecto de la disposición en que ha sido instalado el hombre, para que así sea preparado el tránsito de la disposición al acontecimiento y realizado el *salto* pensante al acontecimiento mismo, donde el ser pueda ser desocultado y esenciado en su verdad por el ser humano al ser éste sincrónicamente acaecido-apropiadoramente por el ser. Aquí da comienzo un nuevo origen donde el pensar es llevado a cabo desde la *verdad del ser* y donde el ente deja de existir como única y exclusivamente real para venir a ser realmente tal y como es bajo el abrigo de la verdad en el simultáneo esenciarse del ser en la verdad que le pertenece y surge de él.

Esta *torna* manifiesta la verdad y el esenciarse del ser como acontecimiento contra-oscilante donde acontece una simultánea y doble fundación, la de la verdad, por parte del hombre, y la de la propiedad esencial del hombre, como ser-ahí, en tanto que acaecido-apropiadoramente por el ser en su esenciarse como acaecimiento.

El acaecimiento-apropiador del ser-ahí a través del ser [Seyn] y la fundación de la verdad del ser en el ser-ahí –el viraje en el evento no está resuelto sólo en el clamor (ausencia), ni en la pertenencia (abandono del ser), tampoco en ambos juntos. Pues este juntos y ambos mismos recién son cubiertos en el evento. En el evento, él mismo oscila en el contraimpulso.

El estremecerse de este cubrir el viraje del evento es la más oculta esencia del ser [Seyn]. Este ocultamiento se aclara como ocultación sólo en el claro más profundo del sitio instantáneo. El ser [Seyn] “necesita”, para esenciarse en esa insolitud y singularidad, al ser-ahí, y éste funda al ser humano, le es fundamento, en tanto que el hombre soportándolo funda con instancia.³⁴³

³⁴³ Ibid. pp. 215-216.

4.2.4. La fundación

Para el despliegue de la *fundación* como ensamble del ser, Heidegger se apoya y hace girar la reflexión en torno al ser-ahí, la verdad y el fundamentar del espacio-tiempo por parte de ésta en tanto que abismo. Con ello pretende mostrar la relación interna de fundamentación que acontece al esenciarse el ser como acaecimiento en su verdad, ya que en ella el ser-ahí acontece como fundamento fundado, por el acaecimiento-apropiador del ser, al fundar la *verdad del ser*. Esta, a su vez, como aclarante ocultamiento, asume el acontecimiento y lo lleva a lo abierto, convirtiéndose en fundamento del ser en tanto que origen que hace surgir el acontecimiento.

En la elucidación acerca de qué sea el ser-ahí y cómo acontezca, la primera advertencia de Heidegger es la de comprender la diferencia radical entre “ser ahí” y “ser-ahí”. La expresión “ser ahí” es la propia del primer comienzo y es aplicable a todo ente a-la-mano, ya que en ella el *ahí* hace referencia a ese venir a la presencia del ente tras el cual se realiza simultáneamente el ocultamiento metafísico del ser, mientras que con el “ser-ahí” se quiere mentar ese *topós* propio del ser, exigido, impelido y dispuesto por el ser mismo para la posibilidad de la venida a la manifestación en su verdad. Esta segunda concepción solo es comprensible desde la *verdad del ser* intentada en el *otro comienzo*, donde ambos son fundados por el ser-ahí en el *salto* pensante de ingreso al ser por el que acontecen sincrónicamente el quiebre y la *torna* del esenciarse de ser y ser-ahí en su relación sobre el horizonte destinal de la historia del ser.

El acontecer de la *torna* que da lugar al esenciarse del ser como evento en la verdad y a la propiedad del hombre como ser-ahí es comprensible si se tiene en cuenta que, paralela y simultáneamente a la sustracción o *rehúso* del ser, acontece también la sustracción del ser-ahí y el establecimiento de su impropiedad en el primer comienzo. Esta impropiedad esencial al hombre es un estar-ausente que consiste en:

[...] *ejercer la reserva del misterio y del ser*, olvido del ser. Y ello acaece en el *estar ausente* según la significación: *loco y perdido por algo, extraviado en esto*.

El *estar-ausente* en este sentido primero, donde *ser-ahí*. *Ausente [weg]: el apartamiento, quitar de en medio al ser [Seyn]*, aparentemente sólo al “ente” por sí. En ello se expresa por contraposición la referencia esencial del ser-ahí al ser [Seyn]³⁴⁴

Esta impropiedad o estar-ausente en que está inicial y originariamente perdido el hombre, como cumplimiento del ocultamiento del ser o acontecer de su no-verdad

³⁴⁴ Ibid. pp. 245-246.

originaria, se podría comprender como esa inautenticidad o no-verdad del ser originaria y co-perteneiente al ser-ahí.

Este estar-ausente es a la vez el modo de ser del ser humano, quien errando ante el ente a-la-mano en lo presente e inauténtico está al mismo tiempo perdido respecto de sí mismo y su mismidad esencial. Esta carencia de fuerza del ser humano para el ser-ahí es la ausencia para el fundamento de la *verdad del ser* y la apertura del instante o espacio-tiempo en que el ente venga a ser al abrigo de la verdad y donde el ser pueda esenciarse y acontecer como el acontecimiento que acontece-apropiadamente al ser-ahí.

La experiencia de esta ausencia propia del ocultamiento del ser consistente en el estar-ausente del ser-ahí es lo “que aquí se contiene en el ahí como la más propia ocultación, la correlación del ahí con lo ausente vuelto a él, es el reflejo del viraje en la esencia del ser mismo. Cuanto más originariamente es experimentado el ser en su verdad, tanto más profundamente está la *nada* como abismo al borde del fundamento”.³⁴⁵

Pero si el hombre y su impropiedad, como estar-ausente, son la disposición primera y originaria en que se encuentra instalado el ser humano respecto del ser, ¿cómo son posibles la subsistencia del ser-ahí y la propiedad del hombre futuro?

Simultánea a la respuesta y decisión a favor del ser, llevada a cabo como *remoción* y *salto* e ingreso en el ser, se da la transformación del hombre ausente en el ser-ahí al realizarse el *salto* pensante-fundante de la *verdad del ser*, donde acontece el desocultamiento del ser como esenciarse en el acontecimiento que acontece-apropiadamente (fundando) al ser-ahí.

El *salto* es el inaugurante arrojarse del hombre al ser y al ser-ahí, ya que es en el *salto* mismo donde se funda aquello hacia lo que se salta, inaugurando así, abisimosamente, el estar arrojado del arrojarse y del arrojador.

El *estar arrojado* acaece y se atestigua sobre todo en la *indigencia del abandono del ser* y en la *necesidad de la decisión*.

En tanto que el arrojador proyecta, inaugura la apertura, se descubre a través de la inauguración que él mismo es el arrojado y nada produce sino coger al vuelo el contraimpulso en el ser [Seyn], es decir, ingresar en éste y con ello en el evento sólo de este modo devenir él mismo, a saber, el cuidador del proyecto arrojado.³⁴⁶

En este punto todo parece reducirse a una fundación que acontece en simultáneos y diversos aconteceres fundacionales, de ahí la necesidad de exponer la fundación propia

³⁴⁵ Ibid. p. 263.

³⁴⁶ Ibid. p. 248.

del ser-ahí y la del ser, además de la referencia mutua e interna de éstas y su sincrónico acontecer.

La fundación del ser-ahí estriba en que éste es el fundamento fundado de la *verdad del ser* y es en esta misma fundación donde se produce la transformación del hombre en su propiedad esencial como *ahí*. Esto acontece en el *salto* inaugurante y fundante de la verdad llevado a cabo en el ingreso al ser y en el despliegue del pensamiento del ser y desde su verdad.

Este pensar-cuestionar fundante es el preguntar por la *verdad del ser* llevado a cabo en el despliegue de la *pregunta fundamental*. Por ello es así como el ser humano se transforma en ser-ahí, conquistando el *ahí*, la apertura espacio-tiempo que soporta el claro del ocultarse, donde el ente deja de existir para venir a ser el ente que realmente es, tal y como es, al abrigo de la *verdad del ser* en el esenciarse de éste en tanto que fundado o traído al evento a través de lo abierto y donde el ser-ahí es acaecido-apropiadamente, es decir, fundando al ser humano en su propiedad esencial.

Es precisamente este pensamiento del ser el que debe dejar esenciarse al ser como fundamento, fundante y abismal, y a la vez llevar a cabo la subsistencia del ser-ahí en la fundación y el despliegue de la verdad. Al hilo de la profundización en el acontecer de esta doble fundación Heidegger enseña que:

Ser-ahí es el acaecimiento del quiebre del centro de giro del viraje del evento. Quiebre es evento-apropiador, sobre todo y antes el quiebre y desde él respectivamente el hombre histórico y el esenciarse del ser, acercamiento y alejamiento de los dioses.

Aquí no hay ningún “encuentro”, ningún aparecer para el hombre, que ya antes consta y en adelante sólo retiene lo aparecido.

La más profunda esencia de la historia descansa conjuntamente en que tan sólo el evento quebrador (que funda a la verdad) hace surgir a aquéllos que, necesitándose recíprocamente, sólo en el evento del viraje se vuelven y apartan recíprocamente.

Este quiebre del acercamiento y alejamiento entre abandono y hacer-señas que cada vez se decide o bien desde aquí se oculta en la indecisión es el origen del espacio-tiempo y el reino de la contienda.³⁴⁷

La exposición que hace Heidegger acerca de la verdad, dentro del marco explicativo de la fundación como ensamble del ensamblaje del ser, se centra principalmente en el saber y el preguntar acerca de la verdad, la relación del ser-ahí con ésta y la esencia y el esenciarse propios de la verdad.

³⁴⁷ Ibid. p. 253.

El despliegue del saber o preguntar acerca de la verdad constituye, de por sí, un *salto* al esenciarse mismo de ésta, acontecido en el ingreso al ser como acontecimiento, donde tienen lugar simultáneamente la fundación de la verdad por el ser-ahí y la fundación del hombre, como ser-ahí, al acontecer-apropiadamente por el ser en el *salto* al acontecimiento. Es decir, que en la pregunta por la verdad, de forma sincrónica, acontece el esenciarse del ser como acontecimiento en la verdad del aclarante-ocultamiento del acontecimiento, fundando así, a su vez, al ser-ahí que acaece como abrigo de la verdad en lo verdadero, lo que hace que el ser se esencie y devenga.

La relación fundante del ser humano con la verdad consiste principalmente en el despliegue o esenciarse de la verdad como claro para el ocultarse, donde el hombre soporta con instancia el *ahí* como esa apertura en que el ente viene a ser propiamente al abrigo de la verdad y donde el ser-ahí es ese *entre*, del ente y el ser, en que el ente viene a ser y en que el ser se esencia como acontecimiento en el acontecimiento-apropiador del ser-ahí como fundante de la verdad y su apertura.

En esencia la verdad es la apertura de lo abierto, determinado como claro para el ocultarse del ser, coherente con la *verdad del ser*. Por ello en su investigación lo que pretende Heidegger es mostrar el modo que tiene la verdad de esenciarse para que el ser se muestre y esencie como ese desocultamiento ocultador que requiere de la fundación del ser-ahí para que éste funde a la vez la verdad y abra un espacio-tiempo en que el ser pueda esenciarse en su verdad. Ello requiere del acontecer de una *torna* de ese acontecer inicial del ser en el primer comienzo, en cuya apertura reina la dimensión negativa (noedor) del ser como el abandono y olvido metafísico de éste, el estar-ausente (inautenticidad o impropiedad entendida como no subsistencia del ser-ahí) del hombre y la existencia de lo no-ente, además de la determinación de la verdad como corrección.

En esta apertura primera en que gobierna la negatividad esencial del ser, la verdad y el ser-ahí acontecen en la suma *indigencia* y en el clamor del ser para una *remoción* del hombre a la decisión a favor del ser, la cual es llevada a cabo mediante el despliegue de la pregunta conductora hasta lo que tiene de originario, la *pregunta fundamental*. El despliegue de este inquirir constituye un *salto* al ingreso del ser como acontecimiento, una transfiguración del hombre a lo que tiene de propio y esencial, como ser-ahí, y la fundación de la verdad como ese claro en que el ente viene a ser lo que es, tal y como es, donde el ser se esencia como acontecimiento y funda al hombre como ese *entre* o *ahí* que funda y soporta la apertura.

Heidegger trata el último ensamble de esta tríada de la fundación en su pertenencia a la verdad como abismal, ya que el espacio-tiempo, apertura o sitio instantáneo surgiente-de y perteneciente-a la verdad, en el sentido del esenciarse del ser como acontecimiento, es concebido originariamente como abismo. Por abismo el filósofo suabo comprende el esenciarse originario de la verdad como carente de fundamento y es precisamente aquí donde se capta e inaugura la referencia, en la *torna* del abismo al espacio-tiempo y en la pertenencia de éste a la verdad. El abismo es la esencia originaria de la verdad como fundamento y de su fundar, consistente en el estar-ausente del fundamento, lo que es un acoger que se oculta en el llevar a lo abierto lo por fundar. Como ausencia es un fundamento en el ocultarse que acontece en el modo del *rehúso* del fundamento, comprendido como un modo originario de inauguración del dejar-vacío o irrealizado.

De este modo lo que acontece en la esencia originaria de la verdad como abismo es que el *rehúso* lleve al fundamento a lo abierto de ese vacío como una forma impropia u oculta del fundamento, lo que constituye el abismo como vacilación. Por ello el abismo, en tanto que vacilante *rehúso* del fundamento, muestra cómo en él se abren tanto el vacío como el claro originario, para que así pueda mostrarse el fundamento en la vacilación. Por tanto el abismo se muestra como aclarante ocultamiento o esenciarse de la verdad.

Este vacilante rehusar constituye también la seña hecha al ser-ahí en tanto que subsistencia de la aclarante ocultación de la oscilación de la *torna* entre el clamor y la pertenencia al acontecimiento-apropiador. Ello revela que el fundar de la verdad consiste en fundar como verdad del evento, donde éste se muestra como el fundamento-originario, el cual se abre como lo que se oculta únicamente en el abismo. Este fundamento originario fundante es el ser esenciándose en su verdad, por ello toda investigación acerca de la verdad implica un despliegue originario de éste y del esenciarse del ser, motivo por el cual la investigación acerca de la esencia de la verdad en tanto que fundamento requerirá necesariamente un *salto* al abismo, a la ausencia-de fundamento, a ese primer claro de lo abierto que es un vacío espacio-tiempo o un originario estar abierto en el vacilante rehusarse.³⁴⁸ En conclusión, puede afirmarse que “la estructura de este esenciarse tiene que ser colocada siempre de nuevo en el proyecto: la esencia de la verdad es aclarante ocultamiento. Éste asume el evento y, llevándolo,

³⁴⁸ Cfr. Ibid. pp. 303-309.

hace elevarse su oscilación a través de lo abierto. Llevando-haciendo elevar, la verdad es el fundamento del ser [Seyn]. El *fundamento* no más originario que el ser [Seyn], sino el origen como lo que hace surgir esto, el evento”.³⁴⁹

4.2.5. *Los futuros*

Los futuros son aquellos pocos que han decidido a favor del ser y están dispuestos a conquistar el *ahí* que los lleve a su futura propiedad, como ser-ahí, convirtiéndose así en el *entre* para que el ente devenga y el ser se esencie en su verdad.

Estos pocos detentores y fundadores de la *verdad del ser* que aguardan a la *retención* es a quienes adviene la seña y acometida de alejamiento y acercamiento del último dios. A tal encomendación estos futuros se han de preparar mediante el *pensar inicial* en el *salto* al ser y mediante el instalarse en la disposición fundamental de la *retención* como posición conductora, en la cual tienen su centro el espanto y el temor como disposiciones conductoras de resonancia, pase, *salto* y fundación en tanto que ensambles del ensamblaje del ser.

Es en esta disposición fundamental donde el saber esencial y cuestionador propiamente histórico prepara la apertura del espacio-tiempo o el instante en que acaezca la decisión a favor del ser. La preocupación de tal cuestionar fundamental acaece a lo largo del perdurar y perpetuarse del ocaso metafísico e inesencial del acontecer del ser en el primer comienzo. Por ello estos futuros son quienes preguntando acompañan al ocaso metafísico a su final, con lo que ponen fin al olvido y abandono del ser como respuesta al clamor del ser en la *remoción* al preguntar esencial por la verdad y el esenciarse de éste, ya que preguntar y buscar son en sí futuro en la medida en que constituyen formas de a-cercar-se al ser en las que el ser-ahí puede alcanzar la propiedad de sí en el acaecer del claro y el ocultamiento del ente.³⁵⁰

4.2.6. *El último dios*

“El *último* dios no es un fin sino el asentarse del comienzo y con ello la suprema figura del rehúso, puesto que lo inicial se sustrae a toda retención y sólo se esencia en el sobresalir entre todo lo que ya como venidero ha sido capturado en él y entregado a su fuerza determinante”.³⁵¹

³⁴⁹ Ibid. p. 308.

³⁵⁰ Cfr. Ibid. pp. 317-319.

³⁵¹ Ibid. p. 333.

La ausencia o huida de los dioses y el clamor al *otro comienzo* en la decisión a favor del último dios, acontecida en la figura del *rehúso* propia del esenciarse del ser, impele al ser humano a la apertura del espacio-tiempo en que puedan acontecer la decisión a favor del ser y el paso al último dios o la elección de lo no-ente y la perpetuación de la huida de los dioses. La apertura de tal instante (espacio-tiempo) fundador de la *verdad del ser* supone ya el *salto* e ingreso del ser-ahí al ser y la fundación de la verdad en el ser. Es en este final del primer comienzo y simultáneo origen del *otro comienzo* donde el ser es concebido por primera vez en su verdad en tanto que acaecido en el *rehúso* como plenitud del otorgamiento del ser y en la fundación de la retención en la verdad. Esta plenitud de otorgamiento del ser como *rehúso* es el rasgo fundamental del ocultarse que constituye la esencia originaria de la *verdad del ser*, por la que éste deviene extrañamiento o calma para el paso del último dios y donde el ser-ahí es acaecido en el ser como fundación de la custodia de esta *calma*.

A este *rehúso*, en tanto que *verdad del ser*, le pertenece el encubrimiento de lo no-ente bajo la apariencia de lo máxime real acontecido bajo la dislocación esencial y simultánea del ser, la verdad y el hombre. Sin embargo, al mismo tiempo que rige tal inesencia, acontecen el clamor y la acometida del ser en el extrañamiento ante lo corriente del olvido del abandono del ser, además del devenir del quiebre del ser y la decisión del advenimiento del último dios.³⁵²

La preparación y el *salto* en respuesta a esta llamada acontecen en la fundación de la verdad y el simultáneo acontecer del acontecimiento y de la *torna*, ya que aquél encuentra en ésta su más amplio alcance e íntimo acaecer, mientras que ésta se esencia en aquél, constituyéndose así en el fundamento oculto para otras *tornas*.

Esta *torna* originaria es la acometida del ser en su acaecimiento-apropiador del *ahí*, por la cual el ser humano, en su propiedad esencial como ser-ahí, es llevado a la realización de la verdad en la que el ente se encuentra al abrigo en el aclarado ocultarse del *ahí*. El ser-ahí pertenece al acontecimiento como oculta posibilidad del esenciarse fundante del ser en tanto que es acaecido en el acontecimiento como fundación de la verdad, donde simultáneamente deviene arrojado. Por ello en la *torna* el acontecimiento necesita del ser-ahí y lo requiere mediante el clamor a la *remoción* que lo disponga a la decisión del paso al último dios.

³⁵² Cfr. Ibid. pp. 325-328.

En este sentido la *torna* acontece como *contra-torna* en el esenciarse del ser a través del hacer señas desde el íntimo acercamiento del extremo alejamiento, propio de la suma *indigencia*, donde se abre el espacio-de-juego temporal del ser y de su esenciarse. Esta *indigencia* propia y perteneciente al clamor y al hacer señas prepara el *ahí* y la contienda de *tierra* y *mundo* en el sitio instantáneo (espacio-tiempo) de la decisión, la impugnación y el abrigo del ente. Es en respuesta a semejante clamor o acometida del ser donde es llevada a cabo la preparación y realización del *salto* que ingresa al ser-ahí en el ser desde su verdad, aconteciendo en esa *torna* como historia, en el instante en que en el esenciarse de la verdad acontece el *tornarse* del ser humano respecto de lo no-ente y de su impropia mismidad, hacia el ser, hacia el ente y hacia sí mismo en su propiedad.

El último dios como *otro comienzo* se esencia en la seña de acometida y ausencia de advenimiento de los dioses, de ahí que sea la suprema figura del *rehúso* en tanto que esta seña como acontecimiento coloca al ente en el extremo abandono del ser. Y es precisamente en este esenciarse de la seña del último dios donde el ser llega a su madurez tornándose en donación como cumplimiento del fin esencial de todo origen y más específicamente del acontecer originario del ser en el primer comienzo.

En este acontecer de la maduración del ser donde se pone fin al primer comienzo y han de originarse el *otro* y el advenimiento del último dios es donde se manifiesta el no, la inesencia o lo noedor del ser de modo más esencial y bajo nuevas formas, en tanto que esta maduración del ser es simultáneamente el todavía-no y ya no-más. Son estas señas del advenimiento del último dios las que necesitan e impelen a los *futuros* al abandono de las posiciones metafísicas tradicionales y a la preparación de las nuevas posiciones fundamentales de transición, disposición y *salto* inaugural al *otro comienzo*, en que la verdad es fundada, el ente devuelto al hombre y el *rehúso* puede ser comprendido en su verdad como el acaecer de la cercanía del último dios. Cercanía que a su vez resuena en la resonancia del ser desde la experiencia de la suma *indigencia* como forzamiento del ser-ahí hacia sí mismo en el saltar a la fundación del sitio del paso al último dios, para lo cual el hombre debe llevar a cabo la tarea de la fundación de la *verdad del ser* como apertura del instante espacio-tiempo de la calma y de la serenidad del paso al último dios en el abrigo de la verdad en el ente, lo que requiere del hombre como fundador del ser-ahí.³⁵³

³⁵³ Cfr. Ibid. pp. 329-334.

Aquí no acaece ninguna red-ención, es decir, en el fondo derribamiento del hombre, sino la *inserción* de una esencia originaria (fundación del ser-ahí) en el ser [Seyn] mismo: el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser [Seyn] a través del dios, la confesión del dios que nada perdona a sí ni a su grandeza, de necesitar al ser [Seyn].

Esa pertenencia al ser [Seyn] y este necesitar al ser [Seyn] sólo descubre el ser [Seyn] en su ocultarse como ese centro de viraje, en el que la pertenencia excede al necesitar y el necesitar supera a la pertenencia: el ser [Seyn] como evento-apropiador, que acaece desde esta virante desmesura de sí mismo y de este modo se convierte en origen de la contienda entre el dios y el hombre, el paso del dios y la historia del hombre.³⁵⁴

Esta revelación del radicar de la *torna* en el centro mismo de esa relación de mutua participación y co-pertenencia de ser y pensar sobre el horizonte de una historia destinal refleja la doble dimensión de la *Kehre* como propia del ser y del pensar en su verdad y por la verdad, lo cual acontece en “el acaecimiento de ese viraje en el que la verdad del ser [Seyn] llega al ser [Seyn] de la verdad, porque el dios necesita al ser [Seyn] y el hombre en tanto que ser-ahí tiene que haber fundado la pertenencia al ser [Seyn]”.³⁵⁵

Para finalizar los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, Heidegger recalca la tarea pendiente de la filosofía, concebida como pensar del ser, que en tanto que perteneciente al esenciarse mismo del ser tiene que preparar al hombre futuro en su tránsito hacia el ser. Esta tarea de la filosofía como “proyecto” es el salto pensante que simultáneamente funda y esencia la verdad. Este proyecto pensante muestra que el proyecto del ser solo puede ser arrojado por el ser mismo y que para ello requiere del instante en que él mismo como acontecimiento-apropiador acaece-apropiadamente fundando al ser-ahí en lo que tiene de propio y esencial.

La dificultad de llevar a cabo esta tarea del pensar como proyecto del pensar del ser en el ser-ahí, radica en el hecho de que el ser humano está ya inmerso en un proyecto previo del ser, el proyecto de ocultación inicial propio de la negatividad o in-esencia del ser que simultáneamente es experimentado como proyecto del acontecimiento, donde la esencia del acaecimiento-apropiador es también experimentada como *rehúso*.³⁵⁶

³⁵⁴ Ibid. p. 331.

³⁵⁵ Ibid. p. 332.

³⁵⁶ Cfr. Ibid. pp. 338-365.

4.3. *Acontecimiento, historia y torna*

4.3.1. *Acontecimiento*

Al inicio de *Aportes a la Filosofía* Heidegger advierte que realmente es en el subtítulo que reza *acerca del Evento*, donde se revela lo que va ser llevado a cabo en ese curso pensante como *salto* para ser “acaecido-apropiadamente por el evento, un pertenecer pensante-diciente al ser [Seyn] y en la palabra *del ser* [Seyn]”.³⁵⁷

Con el acontecimiento lo que pretende expresar Heidegger es el esenciarse del ser y todo lo que ello impele e implica para que sea posible su acontecer. Ello muestra que el acontecimiento es precisamente ese uno-todo, es decir, el punto de imbricación y ensamblaje de los distintos ensambles del ser que han de ser dispuestos e impelidos para el acontecer histórico del ser en su verdad. De ahí que se pueda hablar de acontecimiento y de ser-ahí, acontecimiento y *torna*, acontecimiento e historia y toda conjunción del acontecimiento con todo aquello que es requerido y participa de ese esenciarse de la *verdad del ser*, acerca del cual Heidegger afirma:

[...] si el evento constituye el esenciarse del ser [Seyn], qué cerca está entonces el peligro de que rehúse y tenga que rehusar el acaecimiento-apropiador, porque el hombre devino falto de fuerzas para el ser-ahí, puesto que la desencadenada violencia del frenesí por lo gigantesco lo ha subyugado bajo la apariencia de “grandeza”.

Pero cuando el evento se convierte en negativa y rehúso, ¿es ello sólo la sustracción del ser [Seyn] y el abandono del ente al no ente, o puede el rehúso (lo noedor del ser [Seyn]) convertirse al extremo en el más lejano acaecimiento-apropiador, supuesto que el hombre conciba este evento y que el espanto y el temor lo repongan en la disposición fundamental de la retención y con ello lo expongan al *ser-ahí*?³⁵⁸

Parece que en esta duda aclarante Heidegger ya está expresando la profundidad y el alcance de ese acontecimiento del esenciarse del ser al que va a intentar dar una expresión pensante. Lo primero que indica acerca de él es la relación inexorable de ser y hombre, relación que inicialmente está en su impropiedad más profunda en tanto que el uno está vuelto respecto del otro y viceversa, por lo que el ser está en peligro pero un *peligro* inherente a su no-verdad como noedor y en cuyo esenciarse está en juego la propiedad del ser humano en su esencia como ser-ahí. Esta situación actual de pérdida ante y entre el ente, de subyugación ante la apariencia, la grandeza y la maquinación no dejan de ser sincrónicamente un velamiento inherente a la dimensión negativa del ser. La negativa y el *rehúso* del evento, la sustracción y el abandono del ser, se convierte en

³⁵⁷ Ibid. p. 21.

³⁵⁸ Ibid. p. 25.

el más extremo y lejano acontecimiento-apropiador como clamor o llamada del ser a la *remoción* del ser humano al *ahí*. Tal llamada pujante espera la respuesta en forma de preguntar pensante por el ser y su verdad. Este preguntar no surge *ex-nihilo*, sino que se llega a él precisamente a través del ahondamiento en ese preguntar metafísico y velador del ser en pos del ente y de su fundamento; un cuestionar conductor por el cual han discurrido el pensamiento y la filosofía occidental como participación errante en un ocultamiento metafísico consistente en la dilatación del ocaso metafísico del primer origen.

En y desde esta tradición y disposición fundamental metafísica respecto del ser parte Heidegger, quien tomando el testigo del preguntar despliega la pregunta por el ente en cuanto ente que le lleva a un cuestionar previo y originario por el ser. Este intento del pensar del ser es ya un *salto*, preparación y tránsito del primer al *otro comienzo*, donde ya no se habla desde la metafísica porque está en el ya-no primer comienzo y todavía-no *otro comienzo*, donde se apunta y se intenta manifestar el ser, pero todavía no se expresa desde ese otro lugar del ser y desde el ser al que se dirige.

Ello exige y acontece en un *torna*, es decir, una transformación, abandono y conquista sincrónica del esenciarse en su verdad de la relación de ser y ser humano, en lo que ambos tienen de propio y co-perteneiente como acontecimiento de la relación de ser y ser-ahí. Por ello el *salto* exige el abandono de esa disposición metafísica fundamental de pérdida en que estaba instalado y arrojado inicialmente el hombre para conquistar esa nueva disposición fundamental de relación con respecto del ser que le permite pensar el ser y le exige repensar el primer origen en su verdad, es decir, repensar la necesidad de ese acontecer metafísico en virtud de la no-verdad esencial de la *verdad del ser*, lo que a su vez le posibilita ir descubriendo la *verdad del ser* y convertirse en ese *ahí*, esa apertura de espacio-tiempo en que el ser puede venir a acontecer en tanto que el ente puede dejar de existir meramente para venir a ser aquello que es y como es al abrigo de la verdad. El ser se esencia como acontecimiento en su verdad en esa apertura dispuesta por el ser-ahí, fundador de la verdad, en tanto que acaecido-apropiadoramente por el ser como ser-ahí, es decir, fundado al mismo tiempo por el ser como abismo.

Ahora acontecimiento y ser-ahí se muestran cercanos y co-partícipes puesto que el esenciarse del ser se ha mostrado unido y necesitado, al mismo tiempo que ha propiciado al ser-ahí y su participación, para el esenciarse simultáneos del ser humano y de la *verdad del ser*. La expresión de Heidegger acerca de esta relación de

acontecimiento, ser-ahí y hombre es al mismo tiempo críptica, enriquecedora y compacta en el decir pero clarificadora para la comprensión del acontecimiento.

1. *Evento*: la segura luz del esenciarse del ser [Seyn] en el extremo horizonte de la más íntima indigencia del hombre histórico.
2. *El ser-ahí*: el entre en medio-abierto y de este modo ocultante, entre el advenimiento y la huida de los dioses y el hombre enraizado en él.
3. El ser ahí tiene el origen en su evento y viraje.
4. Por ello está sólo *por fundar* como la y en la verdad del ser [Seyn].
5. La fundación –no creación- es dejar-ser-fundamento por parte *del hombre*, quien tan sólo con ello vuelve a *sí* y recobra el sí-mismo.
6. El fundamento fundado es a la vez abismo para el quiebre del ser [Seyn] e infundamento para el abandono del ser del ente.
7. La disposición-fundamental de la fundación es la *retención*.
8. La retención es la destacada, instantánea referencia al evento en el ser llamado por su clamor.
9. El ser-ahí es el acaecimiento fundamental de la historia venidera. Este acaecimiento surge del evento y deviene posible sitio instantáneo para la decisión sobre el hombre –su historia o ahistoria, como su tránsito al ocaso.
10. El evento y el ser-ahí están en su esencia, es decir, en su pertenencia como fundamento de la historia, todavía plenamente ocultos y han sido por largo tiempo extraños. Faltan los puentes; los lanzamientos no han sido aún cumplidos. Todavía está ausente la profundidad de la experiencia de la verdad y la meditación para ellos satisfactorias: la fuerza de la elevada *decisión*. Por el contrario hay en el camino sólo numerosas oportunidades y medios de malentendido, porque también falta el saber de lo acaecido en el primer comienzo.³⁵⁹

Esta explicitación de la relación de acontecimiento, ser-ahí y ser junto con el acaecer de su verdad da lugar al paso por la pregunta acerca de esa otra conjunción, referida anteriormente de pasada, de acontecimiento e historia, puesto que:

[...] el evento-apropiador es la historia originaria misma, con lo que podría insinuarse que aquí en general la esencia del ser [Seyn] es concebida “históricamente”. Sólo que, por cierto, “históricamente”, pero no cogiendo al paso un concepto de historia, sino *históricamente* porque ahora la esencia del ser [Seyn] ya no quiere decir sólo la presencia, sino el pleno esenciarse del a-bismo espacio-temporal y por lo tanto de la verdad.³⁶⁰

4.3.2. Historia

Los Aportes a la Filosofía: acerca del Evento abren una dimensión histórica, que no historiográfica, al abrir el espacio para recuperar como histórica esa historicidad metafísica propia del primer comienzo y su dilatado y extenuante ocaso. El primer preguntar por el ser en sus orígenes griegos, aunque sea en la forma de la pregunta

³⁵⁹ Ibid. p. 43.

³⁶⁰ Ibid. pp. 43-44.

conductora ¿por qué el ente y no más bien la nada?, supone ya una apertura al ser o más bien a su velación propia y esencial, la cual al mismo tiempo impide el preguntar por éste. Este reinar de la *nada* del ser, es decir, de su no-verdad esencial y propia a lo largo de toda la historiografía de la cultura, pensamiento y filosofía occidentales hace del ser humano un ser temporal e histórico y quizá por el momento historiográfico como participante de la velación misma de la historia, pero ya no ahistórico.³⁶¹

Su preguntar es ya una decisión, *errada* en el momento, a favor del ser a partir del ente. Pero es en el *salto*, tránsito al *otro comienzo* y abandono del primer comienzo, donde se descubre que la historia, esa apertura espacio-temporal en que el acontecimiento del ser en su verdad puede acontecer, manifiesta lo anterior en su esencia como un instante metafísico de ocultamiento e historiográficamente de impropiedad, instante que es inherente como *nada* del ser, pero que solo ha podido tener lugar dentro de ese espacio o apertura del esenciarse y acontecer que le es propio, es decir, de la historia del ser.

A esta historia del ser le es propia la historia de la metafísica como cumplimiento historiográfico de su ocultamiento a través de la dislocación de la experiencia griega inicial del ser como *ousía* y de la verdad como *alétheia*, las cuales esencial y sincrónicamente han propiciado su velamiento y dislocación desde Platón hasta Nietzsche, a través de diferentes formas de fundamento del ente y de corrección o adecuación del pensamiento o del enunciado al ente.

Este instante de velación metafísica del ser se perpetúa a través de diferentes formas, alcanzando en la actualidad la forma de la maquinación como manifestación suprema del cálculo y de la disponibilidad-de-lo-a-la-mano de lo presente. Pero este instante de velación del olvido del abandono del ser como momento de máximo *peligro* es la *torna* en el acontecimiento, por la cual el *rehúso* es clamor, esperanza de respuesta como remoción a la decisión a favor del ser, del preguntar por su verdad, del participar

³⁶¹ “Hasta ahora el hombre nunca *fue* todavía histórico. Bien por el contrario “tuvo” y “tiene” una historia. Sólo que este tener-historia delata enseguida el tipo de “historia” que aquí está únicamente mentado. La historia está por doquier determinada a partir de lo “historiográfico”, también donde se mienta captar la realidad histórica misma y delimitarla en la esencia; ello sucede en parte “ontológicamente”: la realidad histórica como realidad-en-devenir, en parte según la “teoría del conocimiento”: la historia como lo pasado constatable. Ambas interpretaciones son dependientes de lo que hizo posible “ontología” y “teoría del conocimiento”, es decir, *metafísica*. Aquí han de buscarse también los presupuestos de la historiografía.

Pero si el hombre ha de *ser* histórico y la esencia de la historia llegar al saber, entonces sobre todo la esencia del hombre tiene que hacerse cuestionable y el ser digno de ser cuestionado, por primera vez, digno de ser cuestionado. Sólo en la esencia del ser [Seyn] mismo, es decir, a la vez en su referencia al hombre, que está a la altura de tal referencia, puede estar fundada la historia.

Si, a la verdad, el hombre alcanza la historia y si su esencia sobreviene a lo ente, si la historia puede ser *aniquilada*, ello no es computable; eso está en el ser [Seyn] mismo”. Ibid. p. 388.

pensantemente de su desencubrimiento de la fundación de ese *otro comienzo* o espacio-tiempo en que se manifieste el ser y venga a acontecer propiamente.

El acontecer de esta *torna* como instante de la decisión en y de la historia del ser es el punto en que lo anterior y meramente historiográfico es comprendido en su verdad y viene a ser instante de la historia del ser. Esta *torna* es:

[...] iniciada ya en lo oculto y disimulado, es con respecto a la historia o pérdida de historia. Pero *historia* concebida como la impugnación de la contienda de tierra y mundo, asumida y realizada desde la pertenencia al clamor del evento, en tanto que esenciarse de la verdad del ser [Seyn], en la figura del último dios.

La decisión se produce a través de que la necesidad del *cometido* extremo es experimentada desde la más íntima indigencia del abandono del ser y autorizada para un poder estable.

Pero el *cometido* a la luz y en la vía de la decisión es: *el abrigo de la verdad del evento, desde la retención del ser-ahí, en la gran calma del ser[Seyn]*.³⁶²

Esta profundización en la *torna* es ampliada por Heidegger y su referencia a los futuros, en quienes pese a ser:

[...] pocos y no conociéndose, se preparará el espacio-de juego temporal del ser-ahí y se concentrará una cercanía al ser [Seyn] que tiene que permanecer extraña a todas las cercanías “vitales”. La historia del ser [Seyn] conoce en largos espacios de tiempo, que para ella son sólo instantes, insólitos eventos. Los eventos como tales: la asignación de la verdad al ser [Seyn], el hundimiento de la verdad, la consolidación de su inesencia (de la corrección), el abandono del ser del ente, el ingreso del ser [Seyn] a su verdad, el atizamiento del fuego hogareño (de la verdad del ser [Seyn]) como del sitio solitario del paso del último dios, el relampagueo de la singularidad única del ser [Seyn]. Mientras la destrucción del mundo vigente como autodestrucción vocífera hacia el vacío sus triunfos, se concentra la esencia del ser [Seyn] en su apelación suma: como acaecimiento-apropiador *adjudicar* al ámbito de decisión sobre la divinidad de los dioses el fundamento y el espacio-de juego-temporal, es decir, el ser-ahí, en lo único de su historia.³⁶³

Esta historia esencial y propia del acontecer del ser insta y reclama la profunda originariedad del tiempo para que sea posible el instante en que la relación de ser y ser humano, estando dispuesta en el espacio-de juego para acontecer en la propiedad de su co-pertenencia y mutua referencialidad esencial, acontezca como acontecimiento y *torna*.

³⁶² Ibid. p. 43.

³⁶³ Ibid. pp. 189-190.

4.3.3. *Torna*

La *torna*, ese volverse con atención al otro de ser y hombre desde la impropiedad y la no-verdad inicial de su co-pertenencia está empezando a volverse, desde su límite negativo y extremo de impropiedad y desatención, hacia lo otro bajo las formas del clamor y la respuesta, la *indigencia* y la *remoción*, el *salto*, el pase y la transición del primero al *otro comienzo*, en cuya participación en el otro dentro de su relación originaria y co-participativa ser y ser humano pueden acontecer en propiedad. En la medida en que en esta torsión acontece el ser en propiedad esencial como acontecimiento en su verdad tiene lugar sincrónicamente al acontecer-apropiador del ser-ahí en el abrigo de la verdad, lo que constituye ese ganarse esencial en la relación de co-pertenencia de ser y hombre en que el *tornar* desde la instalación y disposición mutua e inicial en la impropiedad gana una dimensión histórica y temporal en tanto que instante de la historia del ser. La *nada* histórica del ser y su velamiento temporal como historiografía metafísica, esencial a su no-verdad originaria y primera en donde el abandono del ser y la presencia de su ausencia tiene inexorablemente inscrita la llamada a una respuesta necesaria futura y todavía no realizada, agota la posibilidad de respuesta y *remoción* al mismo tiempo que acrecenta el *peligro* en la dilatación del ocaso metafísico del primer inicio.

La *torna* del pensamiento es la respuesta necesaria y en libertad a la llamada esencial del ser, en la cual está inscrito el ser humano a causa de su esencia como ser-ahí, es decir, en el modo de su propiedad todavía no conquistada. El instante de la decisión a favor del ser y el mantenerse constante en la lucha de esa apertura espacio-temporal en que históricamente el ser pueda venir a acontecer como acontecimiento en su verdad es el momento en que lo anterior del primer origen deja de ser mera historiografía para ganarse como historia en su verdad al desvelar su esencia metafísica fundamental. Saltar el *salto* exige preparar y fundar el *otro origen* en relación pensante al primer comienzo y su verdad para ganar esa nueva disposición fundamental que propicia y simultáneamente es posibilitada en y por el pensar del ser. La apropiación del ser humano por el ser como ser-ahí es la posibilidad de fundación del ser humano en su propiedad o esencia en virtud de su participación pensante del ser mediante la apertura y fundación de su verdad. Todo ello acontece en la relación con el ente y la posibilidad de que éste pueda venir a ser aquello que es, tal y como es, al abrigo de la verdad.

Si con el término acontecimiento se intenta dar expresión de ese uno-todo en que se ven imbricados todos los ensambles del ensamblaje del ser, se puede afirmar que

entonces el acontecimiento es precisamente ese lugar o centro en que la *torna*, al modo de una fuerza centrípeta, trae todo a la unión de la relación y la cercanía, en su verdad y propiedad en el abrir un instante de la historia del ser en que la lucha de *tierra y mundo*, dioses y hombre, pensar y ser se perpetúa.³⁶⁴

Esta fuerza de lucha atrayente es:

[...] el acaecimiento-apropiador del ser-ahí a través del ser [Seyn] y la fundación de la verdad del ser en el ser-ahí –el viraje en el evento no está resuelto sólo en el clamor (ausencia), ni en la pertenencia (abandono del ser), tampoco en ambos juntos. Pues este juntos y ambos mismos recién son cubiertos en el evento. En el evento, él mismo oscila en el contraimpulso.

El estremecerse de este cubrir en el viraje del evento es la más oculta esencia del ser [Seyn]. Este ocultamiento se aclara como ocultación sólo en el claro del sitio instantáneo. El ser [Seyn] “necesita”, para esenciarse en esa insolitud y singularidad, al ser-ahí, y éste funda al ser humano, le es fundamento, en tanto que el hombre soportándolo funda con instancia.³⁶⁵

El centro de la *torna*, al cual el ser humano viene para ser propiamente como *ahí*, es:

[...] punto de giro del viraje en el evento, el centro que se abre del contrajuego de clamor y pertenencia, la *posesión*, entendida como príncipeado, el centro señorial del evento-apropiador como asignación de lo perteneciente al evento, a la vez a él: autodevenir.

De este modo el ser-ahí es el *entre* entre el hombre (como fundador de historia) y los dioses (en su historia).

El *entre*, que no resulta apenas de la referencia de los dioses a los hombres, sino ese *entre*, que funda primero el espacio-tiempo para la referencia, en tanto que él mismo surge en el esenciarse del ser [Seyn] como evento y como centro que se abre, hace decidible los dioses y los hombres unos para otros.³⁶⁶

Esta *torna* se convierte así en la encrucijada dinámica y posibilitante del despliegue del tránsito de la *nada* al ser, de la no-verdad a la verdad, de la historicidad a la historiad, de la impropiedad a la propiedad de ser y hombre en su relación originaria, la cual tiene lugar en el acontecimiento, puesto que éste, tal y como afirma Heidegger:

³⁶⁴ Haciendo referencia a la relación de ser y pensar expuesta por Heidegger en *Introducción a la Metafísica*, además del carácter y esencia propios del ser como desocultamiento ocultador, cuya experiencia griega e inicial fue la *ousía* o fuerza imperante que subyuga, hay que tener en cuenta el carácter dinámico de la propia *Kehre*. Ésta es advertida en la desmesurada fuerza del imperar del ser, que sólo en golpes de la historia parece ser contenido instantáneamente por el pensar, es decir, desocultado en su esencia o venir a la verdad. Y precisamente es el mantenerse en esta brecha o apertura de la verdad lo que constituye el instante de sentido en que todo adquiere su ser, es decir, que puede ser y acontecer propiamente lo que es y como es, incluso el ser. Sin embargo éste en su *diferencia ontológica* a lo ente, no es, sino que se da, es decir, acontece y se muestra como lo que es, donación. Pero, como toda dádiva, requiere y exige, llama y necesita de quien lo acoja, reciba y custodie.

³⁶⁵ Ibid. pp. 215-216.

³⁶⁶ Ibid. pp. 253-254.

[...] tiene su más íntimo acaecer y su más amplio alcance en el viraje. El viraje, que se esencia en el evento, es el fundamento oculto de todo otro viraje, círculo y giro subordinados, que permanecen oscuros en su procedencia, incuestionados, de buena gana tomados en sí como “lo último”.

¿Qué es este viraje originario en el evento? Sólo la acometida del ser [Seyn] como acaecimiento del ahí lleva al *ser-ahí* a sí mismo y de este modo a la realización (abrigo) de la verdad fundada con instancia en el ente, que encuentra su sitio en el aclarado ocultamiento del ahí.

Y *en el viraje*: sólo la fundación de *ser-ahí*, la preparación de la disposición al éxtasis encantador de la verdad del ser [Seyn], trae lo oyente y perteneciente a la señal del acaecimiento que acomete.

Si tan sólo *a través* del evento el *ser-ahí*, como centro abierto de la mismidad que funda la verdad, deviene arrojado a *sí* y sí mismo, el *ser-ahí* por otra parte, como oculta posibilidad del esenciarse fundante del ser [Seyn], tiene que pertenecer al evento.

Y en el viraje: el evento tiene que necesitar al *ser-ahí*, requiriéndose ponerlo en el clamor y de este modo llevarlo ante el paso al último dios.

El viraje se esencia entre el clamor (al perteneciente) y la pertenencia (del llamado). Viraje es contra-viraje.³⁶⁷ *La llamada* al salto-a al acaecimiento es la gran calma del más oculto conocerse.³⁶⁸

4.4 Conclusiones

De la lectura e interpretación de los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, se pueden extraer las siguientes conclusiones:

1- La profundización en la co-pertenencia de no-verdad y verdad, esenciales a la *verdad del ser*, da lugar a la apertura de la historia del ser como nuevo horizonte de despliegue del esenciarse del ser en su verdad. Dentro de este nuevo horizonte de despliegue y manifestación epocal del ser, el primer origen participado por el preguntar conductor de la filosofía constituye ese instante metafísico de la historia del ser como

³⁶⁷ Hay que advertir que el término utilizado por Heidegger para expresar esta *contra-torna* es el vocablo alemán *Wider-kehre* y no *Gegen-kehre*. Aunque habitualmente ambos prefijos, *wider-* y *gegen-*, pueden traducirse por *contra*, es importante matizar que la utilización del término *Wider-kehre* en este texto por parte de Heidegger permite interpretar esta dimensión de la *torna* como ese estado resultante del tornarse de ser y *Dasein* en contraposición al estado inicial de impropiedad en que se encuentran en la no-verdad. Ese estado inicial de la relación de co-pertenencia es torsionado en el acontecer de la mutua participación de ser y *Dasein* en el otro bajo la forma de la llamada destinal del ser al requerimiento del *Dasein* y la necesidad de una respuesta pensante y participativa de éste en la que ganarse esencialmente y en propiedad como *ahí*, para el ser, al posibilitar la venida del ser a su verdad como don y destinación. No es de extrañar por tanto que Heidegger reserve el término *Gegen-kehre* para expresar y matizar esa otra dimensión de la *Kehre* como tornarse del despliegue del ser en el límite de su negatividad y contra ésta para volverse hacia su verdad. El carácter espacial del prefijo *gegen-* permite captar con mayor plasticidad el carácter dinámico de ese contra-movimiento o *contra-torna* del ser en el instante de inflexión contra el despliegue de su no-verdad metafísica e inicial en pos de su verdad. El recurso de Heidegger a la utilización de los prefijos *wider-* y *gegen-* permite comprender el modo en que éstos, lejos de contradecirse, se complementan dado que matizan respectivamente diferentes dimensiones de la *Kehre*, como son, por un lado, la necesidad del abandono del estado inicial en que se encuentran ser y *Dasein* en la negatividad inicial de su co-pertenencia en la relación originaria y, por otro, esa dimensión dinámica y de despliegue del esenciarse de dicha relación tornadiza y en movimiento sobre el horizonte de una historia del ser.

³⁶⁸ HEIDEGGER, M.: *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, Op, cit. pp. 326-325.

cumplimiento de su no-verdad originaria. El ocaso esencial y metafísico de este primer origen es localizado en la época actual de la técnica moderna como cumplimiento del olvido del abandono del ser y de la imposibilidad de preguntar por él. Pero al mismo tiempo es la época de la posibilidad de la llamada silente del ser, en la presencia de su ausencia, a la *remoción* del hombre al ser-ahí en la fundación del *otro comienzo*. Y es precisamente el *salto* al *otro inicio*, propuesto en el *preguntar fundamental* del ser y el repensar el primer origen en su verdad, el punto de inflexión del fin del ocaso metafísico del primer origen. Aquí reside la posibilidad inherente a la torna del ser y del pensar, en cuya relación acontece ese tornarse de ser y pensar, desde la impropiedad inicial de su relación y su correspondiente abandonarse en el *olvido del ser*, participado por el pensar conductor y metafísico del ser humano en su *errar*, hacia la propiedad en el acontecimiento del esenciarse del ser en su verdad, propiciado en el despliegue del *preguntar fundamental* y el simultáneo acontecimiento-apropiador del *Dasein* por el ser.

2- El carácter dinámico de la *Kehre* se manifiesta desde el primer instante de la apertura de la historia del ser en el acontecer del primer origen, participado por el preguntar metafísico, lo que constituye ya un despliegue de la no-verdad esencial del ser en su dimensión negativa y de pérdida respecto de sí, todo ello acorde a la propia esencia de su verdad. Inherente a este despliegue de la no-verdad es también la posibilidad del tornar y desplegar la verdad de su esencia, lo que refleja el requerimiento hermenéutico, por parte de ambas posibilidades, de la participación del ser humano o del pensar y su consecuente impropiedad o propiedad. Por ello a la relación de co-pertenencia de ser y pensar corresponde también una *Kehre*, con sus respectivas dimensiones o perspectivas, del ser y del pensar.

3- La preponderancia del *Ereignis* en los *Aportes* evidencian los diferentes intentos de Heidegger por manifestar el sentido del acontecer como el uno-todo del esenciarse del ser en su verdad y la correspondiente pertinencia y despliegue de no-verdad y verdad, además de todas las relaciones inherentes y co-pertenecientes al ser que entran en juego en el acontecimiento, es decir, el requerimiento de los ensambles en el acontecer de la unidad del ensamblaje del ser.

4- Tres hitos para el pensar: *Ereignis*, *Schritt zurück* e historia del ser.

El *Ereignis*, comprendido como el intento de expresar y manifestar esa cosa del pensamiento a la que se accede a través del pensar del ser en el despliegue del *preguntar fundamental* por su verdad, el *Schritt zurück* o paso atrás, consistente en la tarea de recuperar la *diferencia ontológica* en el repensar o pensar en su verdad, es

decir, la a-propiación del ser en lo que ha quedado impensado en el despliegue del primer inicio, y la historia del ser, revelada en su esencia a través de su despliegue epocal y más en concreto el momento de máximo ocultamiento o *Kairós* del ocaso metafísico en que es posible la destinación de una *torna* del despliegue de ser y pensar en su relación, constituyen las principales vías de pensamiento abiertas por Heidegger en estos *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, las cuales van a tener un desarrollo posterior al hilo del despliegue de la *pregunta fundamental* por la *verdad del ser*.

Capítulo 5 - La Carta sobre el Humanismo o el despliegue de la verdad del ser en su preguntar acerca de la determinación esencial del hombre en su pertenencia al ser

La elección de la *Carta sobre el Humanismo* como hito en este recorrido del pensar de Heidegger en pos de la *Kehre* se debe a varios motivos:

a) El primero de éstos es el hecho de que en este texto Heidegger lleva a cabo el *preguntar fundamental* por la *verdad del ser* en el cuestionar acerca de quién sea propiamente el ser humano en su determinación esencial por el ser. Este inquirir supone una de las diferentes formas bajo las cuales se desarrollan la pregunta por la *verdad del ser* y por sus relaciones originarias y esenciales. En este caso la particularización del preguntar se concreta en el ser humano y su propiedad esencial en co-pertenencia y referencialidad al ser, bajo la reflexión acerca del humanismo y la posibilidad de recuperar originariamente dicho término para expresar la esencia del ser humano.

b) El segundo motivo por el cual es incluido este texto en la investigación radica en las autorreferencias de Heidegger a su obra y a las limitaciones de ésta, arrojando así luz al modo en que él mismo concibe su proyecto de pensamiento, lo pensado y lo manifestado en ella.

c) La tercera razón es la advertencia que realiza el filósofo alemán acerca del lenguaje metafísico desde el cual se habla en la *Carta sobre el Humanismo* y el cual ya estaba presente en *Ser y Tiempo*, donde su actuar imposibilitó el decir acerca del ser que debía ser pensado en ese paso de *Ser y Tiempo* a la sección *Tiempo y Ser*. Esto evidenció en consecuencia la necesidad de buscar un lenguaje alternativo y no metafísico para la manifestación del ser, sin embargo, tal y como indica el propio Heidegger, la limitación metafísica presente todavía en el lenguaje y la inconclusión de *Ser y Tiempo* no constituyen la imposibilidad de pensar el ser, sino la falta de lenguaje en el momento de la redacción de ese texto para expresar aquello que no fue dicho pero que posteriormente alcanzaría expresión en la década del 30, más en concreto en la conferencia *De la Esencia de la Verdad*. Acerca de esta década y del pensamiento acontecido en ella es relevante la indicación de Heidegger referente a su propio pensar del ser y a la manifestación que da de éste bajo la expresión central de acontecimiento (*Ereignis*). Puesto que el preguntar propio de la *Carta sobre el Humanismo* se despliega en reacción a la concepción metafísica expresada bajo el -ismo del Humanismo, en el cual viene expresado ese carácter metafísico que reduce toda ex-istencia humana a existencia e imposibilita así al hombre en su verdad y propiedad esencial, el despliegue

del pensamiento realizado por Heidegger no es una mera reacción o negación de la metafísica, sino un ahondar originario en la esencia metafísica del *Humanismo* para llevar a cabo ese *preguntar fundamental* y originario por el ser humano, previo a la dislocación esencial y metafísica acontecida, en virtud de su co-pertenencia esencial al ser y la no verdad de éste. Desde esta perspectiva el presente capítulo pretende abordar la *Kehre* y su doble dimensión desde el despliegue del pensar fundamental acorde a la pregunta por la esencia del ser humano.

La relación de mutua referencialidad de ser y ser humano es ahondada por Heidegger en la *Carta sobre el Humanismo* al hilo del despliegue de esa relación de propiedad mutua, respectiva y recíproca hacia la que van volviéndose el ser y el hombre, al mismo tiempo que se muestra una nueva dimensión del carácter destinal de ésta en el acontecer de la *torna* de dicha relación sobre el horizonte de la historia del ser.

Hasta el momento en esta investigación se ha seguido el proyecto participativo pensante de Heidegger surgido del despliegue de esa pregunta metafísica y conductora de la filosofía en la que filósofo suabo se encontraba dispuesto y cuyo despliegue le ha llevado al descubrimiento de un preguntar previo originariamente y posterior temporalmente. Dicho inquirir le ha llevado a la búsqueda de un pensar originario y alternativo a la metafísica, un pensar del ser llevado a cabo en el despliegue del preguntar por el sentido o *verdad del ser*. Este cuestionar ahonda también en la verdad del ser humano y constituye por ello un pensar diferente al preguntar metafísico acontecido en el Humanismo, que va a ser desarrollado por Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo*. En este texto se descubre también la dimensión destinal del propio ser en su historia esencial, vislumbrada en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, abierta y desocultada en tanto que apertura del espacio-tiempo acontecido en ese pensar la *verdad del ser* que ha tenido lugar en *De la Esencia de la Verdad* y al cual se ha llegado gracias a la diferenciación entre el preguntar conductor de la filosofía y la cuestión fundamental por el ser, realizada en el curso *Introducción a la Metafísica*. En este texto se demuestra que ambos cuestionamientos son inherentes al ser y su *nada* en virtud de la co-pertenencia de su no-verdad y verdad originarias y esenciales, las cuales son traídas a la luz en el desplegar pensante de la *verdad del ser* y de su tarea de repensar la historia de la filosofía, donde se desvela la esencia metafísica y dislocadora del pensar en pertinencia a la no-verdad del ser, motivo por el cual ésta adquiere la prioridad en la primera apertura histórica del ser como instante metafísico de su historia

y es participada por el pensar en el despliegue del preguntar conductor por el ser. La esencia de esta dimensión negativa del ser es mostrada en la preparación, tránsito y *salto* pensante al ser, lo que abre un nuevo origen o inicio a través de la referencia pensante a la verdad del primer inicio. Todo ello acontece y participa en una historia del ser en la cual el ente puede ser y el ser “se da” o destina como donación, la cual, para ser tal, reclama y necesita de quien responda, recoja, reciba y participe, es decir, de quien haga posible la donación en tanto que dispuesto en el recibir lo destinado o donado.

En relación al despliegue del *preguntar fundamental* presente en este texto los objetivos propuestos son:

- 1- Seguir el despliegue y la profundización en la relación de ser y hombre que tiene lugar en el desarrollo del preguntar acerca de la esencia del ser humano en propiedad para comprender desde una nueva perspectiva destinal, inserta y propia de la historia del ser, ese *tornar* del ser y el pensar hacia el otro para llegar así a lo que tienen de propio y esencial en la participación de la alteridad a causa de su co-pertenencia originaria.
- 2- Profundizar en la comprensión de la esencia humana y en su relación extático ex-istencial con el ser.
- 3- Comprender el sentido originario del lenguaje desvelado por Heidegger en su participación de la relación de ser y pensar.

5.1. *La vista atrás en el camino*

La primera advertencia que se puede encontrar en la *Carta sobre el Humanismo* se localiza en la anotación realizada por Heidegger en el título. En esta nota se llama la atención acerca de lo que va a ser expresado y respondido a continuación ya, que “no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el <<instante>> de un intento por decir sencillamente la verdad del ser. La carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, y ello de modo sabido y consciente. El otro lenguaje queda en un segundo plano”.³⁶⁹

Esta anotación inicial del título pone al lector sobre el aviso de la continuidad del despliegue pensante y participativo de la *verdad del ser* en coherencia y continuidad con el proyecto y el intento del decir de ésta llevado a cabo en la década anterior, además de

³⁶⁹ HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el Humanismo*. Op. cit. p. 10.

la limitación propia del lenguaje metafísico en que todavía está instalado. Este límite imposibilitador a repensar en su verdad permite poner en relación de forma coherente y cohesiva todo lo anterior: la diferencia entre las preguntas conductora y fundamental de la filosofía, así como el proyecto pensante del despliegue de este segundo preguntar por el sentido y la *verdad del ser*, dentro del cual se muestra y exige el preguntar propiamente por el ser humano de modo esencial y originario como inherente al preguntar por el ser mismo, cuya dimensión destinal viene a desencubrirse en el texto en continuación y coherencia con la dimensión histórico-temporal de la historia del ser, aclarada anteriormente al hilo del despliegue de la relación de ser y pensar.

La limitación del lenguaje, en tanto que lastre metafísico para la expresión del ser, obliga nuevamente a volver la vista atrás hacia el camino pensante del propio Heidegger. Para ver el alcance de semejante limitación y el proceso de desocultamiento y liberación de ésta se remite directamente al hecho de que:

[...] a la hora de publicar *Ser y Tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, *Tiempo y Ser*. Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. La conferencia *De la Esencia de la Verdad*, que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y Tiempo* a *Tiempo y Ser*. Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y Tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y Tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser.³⁷⁰

Esa imposibilidad expresiva, esa falta de palabra para lo pensado en el paso de *Ser y Tiempo* a su sección *Tiempo y Ser*, es el punto de inflexión, el punto de no retorno en la preparación al tránsito y *salto* al *otro comienzo*, el primer paso de un decir que ya no tiene lugar desde lo anterior y metafísico pero tampoco es realizado todavía desde la *verdad del ser*. Por ello este intento es una búsqueda de ese otro decir, ese *preguntar fundamental* y ese pensar alternativo requeridos para el *otro comienzo* en el ser, los cuales van a acontecer en la sincrónica decisión a favor del ser como respuesta de la escucha de la ausencia y el reclamo silente del ser para la *remoción* del ser humano.³⁷¹

³⁷⁰ Ibid. p. 34.

³⁷¹ El hecho de que *Ser y Tiempo* fuese un escrito inacabado por los motivos y limitaciones indicadas anteriormente no debe desacreditar el intento de ese pensar que tuvo lugar en *Ser y Tiempo*, el cual en tanto que "trataba de pensar por adelantado en la verdad del ser fue designado ontología fundamental. Dicha ontología trata de remontarse al fundamento esencial del que procede el pensar de la verdad del ser. Planteando otro modo de preguntar, este pensar ha salido ya de la <<ontología>> de la metafísica (también de

La referencia a la conferencia *De la Esencia de la Verdad*, como expresión de esa *Kehre* experimentada y pensada pero inexpressada en el juego terminológico de los títulos *Ser y Tiempo – Tiempo y Ser*, es al mismo tiempo la confirmación de esa primera experiencia en que el pensar del ser experimenta su verdad u ocultamiento como *olvido del ser*. Ello sitúa a la conferencia y lo pensado en ella como el punto de giro concéntrico del pensar y expresar la *verdad del ser* dentro del propio camino pensante y participativo del ser realizado por Heidegger.

5.2. La pregunta por el Humanismo y las dos posibles respuestas

¿Comment redonner un sens au mot “Humanisme”? ¿De qué modo se le puede volver a dar un sentido a la palabra humanismo? Su pregunta no sólo presupone que usted trata de conservar la palabra “humanismo”, sino que implica el reconocimiento de que dicha palabra ha perdido su sentido.

Lo ha perdido desde que se admite que la esencia del humanismo es metafísica, lo que ahora significa que la metafísica no sólo no abre la pregunta por la verdad del ser, sino que la cierra desde el momento en que se empeña en seguir anclada en el olvido del ser. Sin embargo, es precisamente el pensar que conduce a esta opinión el que al mismo tiempo nos conduce a pensar de modo más inicial la esencia del hombre.³⁷²

Ante esta pregunta se abre una dicotomía decisiva. Por un lado está la posibilidad de continuar con el legado metafísico del Humanismo y la búsqueda de un nuevo significado metafísico y dislocador de la esencia del ser humano, lo que supone la continuación historiográfica del pensar conductor con la aportación de una nueva concepción metafísica y superadora pero al mismo tiempo continuadora de la anterior y por otro lado cabe la posibilidad de intentar un preguntar originario por el Humanismo, es decir, pensar esa dimensión metafísica actual del Humanismo en su esencia, para de un modo nuevo y alternativo descubrir y desplegar la esencia del ser humano en propiedad.

La decisión de Heidegger en su compromiso con el pensar del ser toma ahora el camino del despliegue de la pregunta por la esencia del ser humano como vía

la de Kant). Pero <<la ontología>>, ya sea trascendental o precrítica, no está supeditada a la crítica por el hecho de que piense el ser del ente y al hacerlo constriña al ser en el concepto, sino porque no piensa la verdad del ser, y de este modo pasa por alto que existe un pensar que es más riguroso que el conceptual. Atrapado en la difícil situación de ser el primero en abrirse paso hacia la verdad del ser, el pensar que así se anticipa aporta al lenguaje bien poco de esa dimensión completamente nueva. Además, el propio lenguaje se falsifica a sí mismo desde el momento en que todavía no consigue así firmemente la ayuda esencial del modo de ver fenomenológico y al mismo tiempo también renuncia a la inadecuada pretensión de <<ciencia>> e <<investigación>>. Pero para hacer que se conozca y al mismo tiempo se entienda este intento del pensar dentro de la filosofía de hoy, por el momento sólo era posible hablar desde el horizonte de lo que hay actualmente y desde el uso de los términos o nombres que son más corrientes en ese marco”. Ibid. p. 78.

³⁷² Ibid. pp. 60-61.

participativa del despliegue de la *verdad del ser*. Esta decisión parte de una experiencia ex-istencial fundamental, en virtud de la cual “para que nosotros, los que vivimos ahora, podamos llegar a la dimensión de la verdad del ser y podamos meditarla, no nos queda más remedio que empezar por poner en claro cómo atañe el ser al hombre y cómo lo reclama. Este tipo de experiencia esencial nos ocurre en el momento en que nos damos cuenta de que el hombre es en la medida en que existe”.³⁷³

Sin embargo tal decisión y experiencia fundamental del hombre en su dimensión ex-istencial no se muestran fáciles y evidentes, puesto que en estos momentos de la recaída en la metafísica está presente el *peligro*. Un *peligro* inherente a la negación originaria y esencial de la propia no-verdad del ser, de esa *nada* que *nadea* y acontece como ocultación originaria y acechante del ser, el cual bajo la forma del “desistir” como negación o “no” de la ex-istencia es posible, al mismo tiempo que la posibilita, en la relación del hombre, donde acontece como *peligro* presente y constante.³⁷⁴

Este “no” o dimensión negativa del ser es al mismo tiempo una advertencia, un reclamar al “sí” de la ex-istencia una decisión a favor del ser, lo que exige un repensar la metafísica en su esencia y evidenciar que “la metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada <<ha>> encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar <<tiene>> el <<lenguaje>> a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia”.³⁷⁵

Precisamente es a todo aquello a lo que se cierra la metafísica a lo que se abre, de lo que participa, lo que despliega y lo que desoculta el compromiso con el pensar llevado a cabo por Heidegger en esta decisión a favor del ser mediante el preguntar originario por la esencia del ser humano. Para ello va a desplegar su reflexión en torno a tres hitos como son el pensar del ser, la ex-istencia y el darse del ser, ya que la relación existente entre ser y pensar se despliega en el hecho de que “el pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”.³⁷⁶

³⁷³ Ibid. p. 34.

³⁷⁴ Cfr. Ibid. p. 82.

³⁷⁵ Ibid. p. 27.

³⁷⁶ Ibid. p. 11.

Esta relación de co-pertenencia y coparticipación de ser y pensar, en cuya oscilación acontece la *torna* de la comunión de ambos en propiedad esencial, es decir, en su verdad, es manifestada por Heidegger con la expresión “pensar del ser”. Con esta locución se hace referencia a esa apertura o lugar para el pensar que se da cuando éste se deja reclamar, es decir, lleva a cabo ese dejar-se(r) o responder a la llamada del ser para manifestarlo en su verdad. La forma genitiva de la expresión “pensar del ser” manifiesta simultáneamente de forma objetiva y subjetiva acerca del ser del siguiente modo.

El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensamiento propio del ser pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser. Como aquello que pertenece al ser, estando a su escucha, el pensar es aquello que es según su procedencia esencial. Que el pensar es significa que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia.³⁷⁷

Para comprender esta relación manifestada en el “pensar del ser” no hay que olvidar que tal relación entre ser y pensar, bien sea en su propiedad o bien en su impropiedad, en su verdad o no-verdad, solo es posible en el ser, ya que todo obrar, relacionar, pensar y actuar reside en el ser o en su ocultación. Tal posibilidad de apropiación o ex-propiación, propiedad o impropiedad está en relación con el “pensar del ser” y con la conquista, por parte de este pensar, de ese lugar o elemento en que el pensar pueda ser en propiedad en tanto que capacitado para decir la verdad.³⁷⁸

Es precisamente en este “lugar propio o del ser”, en este “elemento” del pensar, donde acontece la oscilante y tornante relación de ser y hombre que tiene lugar en esa esenciante y ocultante-aclarante historia del ser, en la cual es reclamada y dispuesta destinalmente la respuesta, la *remoción* a la conquista de ese lugar del ser o elemento propio del pensar, para la manifestación del ser en su verdad y la disposición del ser humano en su esencia propia.

Pensado de un modo más originario este adueñarse destinalmente de la esencia del hombre por parte del ser no quiere decir sino regalar la esencia. Semejante adueñarse o apropiarse del ser humano por el ser es comprendido originariamente por Heidegger como un querer que es:

[...] la auténtica esencia del ser capaz, que no solo logra esto o aquello, sino que logra que algo “se presente” mostrando su origen, es decir, hace

³⁷⁷ Ibid. pp. 15-16.

³⁷⁸ Cfr. Ibid. pp. 12-14, 15.

que algo sea. La capacidad del querer es propiamente aquello “en virtud” de lo cual algo puede llegar a ser. Esta capacidad es lo auténticamente “posible”, aquello cuya esencia reside en el querer. A partir de dicho querer, el ser es capaz del pensar. Aquél hace posible éste. El ser, como aquello que quiere y que hace capaz, es lo posible. En cuanto elemento, el ser es la “fuerza callada” de esa capacidad que quiere, es decir, de lo posible.³⁷⁹

¿Cómo interpretar, tras lo expuesto acerca de la adueñación destinal del hombre por el ser, esa relación entre ser y pensar como una relación de disposición, a-propiación pero no dominación, es decir, en donde hay lugar para la libertad y al mismo tiempo el cumplimiento de un envío destinal en un libre responder a lo destinado esencialmente?

Bajo la expresión “*Es gibt Seyn*”, “Hay ser” o “Se da ser”, expresado de una forma impersonal, Heidegger no solo pretende diferenciar el modo en que el ser viene a manifestarse de la forma en que es expresada la venida a la presencia del ente al decir, el ente es, sino que además pretende destacar ese carácter de don, dádiva o donación propia del esenciarse del ser. Esta forma impersonal del “*Es gibt*” o “Se da” hace referencia al modo esencial del darse u otorgarse del ser en su verdad, un darse en lo abierto, con lo abierto, que es el propio ser. Este darse del ser rige como destino esencial del ser, en cuya historia dicha destinación es posible en tanto que lo ofrendado es custodiado, aceptado, recibido y acogido por el pensar del ser. En este aspecto el pensar es histórico en cuanto acontecido y perteneciente a la historia del ser, en tanto que pensar del ser que acontece dispuesto en la lucha por su lugar o medio propicio.

“El suceder de la historia se presenta como destino de la verdad del ser a partir de dicho ser. El ser llega a ser destino en la medida en que él mismo, el ser, se da. Pero, pensado como destino, esto quiere decir que se da y al mismo tiempo se niega a sí mismo”.³⁸⁰ Este darse destinalmente y al mismo tiempo negarse, conforme a su esencia, en la relación de co-pertenencia con el pensar, es decir, con el ser humano y la capacitación de su esencia, permite comprender esa dimensión del “no” de la negación. El acontecer de la *nada* y su *nadear* ha tenido lugar como ocultamiento del ser, el cual se ha dado históricamente con el preguntar metafísico y conductor por el ser y por el ser humano, cuyas inesenciales respuestas han cumplido con la dislocación de la esencia y de la verdad propias del ser y del ser humano.

Formar parte de la tradición de pensamiento de Occidente supone estar instalado en una disposición metafísica fundamental de pérdida respecto del ser y de la ocultación de

³⁷⁹ Ibid. pp. 16-17.

³⁸⁰ Ibid. p. 46-47.

éste bajo el olvido del abandono del ser, lo que se corresponde con la ex-istencia insistente o *errar*, es decir, la impropiedad esencial de que parte el ser humano. Consecuencia de esta disposición inicial del ser humano es que el preguntar por la *verdad del ser* se encuentra también olvidado a causa de la metafísica, de la cual solo cabe salir en la medida en que se despliega el pensar por su esencia mediante el despliegue de la pregunta *¿Qué es metafísica?* La profundización en dicha pregunta saca a la luz la esencia de la metafísica y ofrece un preguntar originario por el ser que incluye la pregunta por la *verdad del ser* y por el modo en que la esencia del hombre pertenece también a dicha verdad. Por este motivo el acceso a ambas preguntas se realiza a través de las preguntas metafísicas por el ser y el hombre hasta sus respectivos límites.³⁸¹

5.3. *La ex-istencia*

El despliegue de la pregunta por el ser, llevado a cabo esta vez bajo el preguntar por la esencia del ser humano, insta a Heidegger a repensar y profundizar en la ex-istencia, puesto que ésta “es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de <<ser>>. Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la ex-istencia”.³⁸²

Por ello, aquello que sea propiamente el hombre hay que buscarlo en su ex-istencia, es decir, en su relación con el ser, donde el hombre se muestra como el *ahí*, lugar de la apertura o claro del ser que constituye el extático estar dentro de la *verdad del ser*. Tal determinación del ser humano se debe a que:

[...] se encuentra “arrojado” por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de este modo, preserve la verdad del ser para que el ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento del ente reside en el destino del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-istente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser.³⁸³

³⁸¹ Cfr. Ibid. pp. 24-25.

³⁸² Ibid. p. 28.

³⁸³ Ibid. pp. 38-39.

Conforme la profundización en la *verdad del ser* saca a la luz esa dimensión de la historia del ser en que éste se retiene y preserva en el ocultamiento, lo que al mismo tiempo constituye una llamada para el ser humano a su *ahí* por parte del ser desde su dimensión negativa bajo la forma de la presencia de su ausencia. Este modo esencial del acontecer del ser se revela como destinal en el sentido de dádiva o donación, en tanto que aquello que se entrega y que a la vez requiere del ser humano para su guarda y acogida. Este aflorar de la dimensión destinal del ser implica una nueva mirada a la esencia del ser humano en su relación de co-pertenencia y requerimiento por parte del ser y su destinar. Esta exigencia y necesidad del ser humano, en su esencial propiedad como *pastor del ser*, es llevada a cabo en la guarda o pastoreo del ser en el *ahí*. Este *ahí* es la posibilidad misma del acontecimiento del esenciarse del ser en su verdad y del sincrónico acontecimiento-apropiador del *Dasein* por el ser. Sin embargo, dicha posibilidad es la que está precisamente en juego a causa de ese carácter extático existencial del ser humano, quien, en la brecha de la apertura en la verdad y la venida del ente a la presencia, ha de reunir la fuerza para soportar la *verdad del ser* y asumirla bajo su cuidado.

Con la expresión extático ex-istencial Heidegger manifiesta esa relación de co-pertenencia y apropiación mutua de ser y pensar o de ser y ser humano en lo que tienen de propio, verdadero y esencial. Como se ha referido anteriormente, el ser es el que destinalmente se ha adueñado del pensar, es decir, aquello que posibilita el pensar y le otorga el ámbito, el lugar o medio propio en pueda ser capacitado y llegar a ser aquello que esencial y propiamente es, el pensar del ser. A esta posibilitación del pensar por parte del ser se la ha denominado “dimensión extática” en tanto que ha dispuesto al pensar en ese ámbito propicio del “claro” de la verdad en que todo ente puede venir a ser y en que el ser se destina originariamente en su dimensión negativa como ocultamiento. Puesto que el ser es donación destinal que “se da” requiere y exige, coloca en el ámbito de recepción extática al pensar, el cual en respuesta ha de ser llevado a cabo por el ser humano ex-istente en el despliegue de la *verdad del ser*, donde ha de hacerse con ese lugar propio que le es ofrecido por el ser para su *cuidado*.

A esta a-propiación, por parte del ser humano, de ese lugar propio para el pensar del ser, su custodia y recepción o morar en la vecindad Heidegger la denomina *mundo*. Con ello Heidegger quiere dejar clara esa relación de ser y ser humano en virtud de la cual:

[...] el hombre es, y es hombre por cuanto que ex-iste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojado, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el “cuidado”. Arrojado de este modo, el hombre está “en” la apertura del ser. <<Mundo>> es el claro del ser, en que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada. El “ser-en-el-mundo” nombra la esencia de la ex-istencia con miras a la dimensión del claro del ser desde la que se presenta y surge el “ex” de la ex-istencia”.³⁸⁴

Para concluir se podría afirmar que la esencia del hombre reside en su ex-istencia, entendida ésta no metafísicamente sino extático ex-istencialmente, por la que el ser humano es en propiedad en su relación de co-pertenencia con el ser, el cual encuentra en éste el *ahí* de esa apertura espacio-temporal en que puede manifestarse tal y como es, ese destinarse en la historia propia en tanto que ha dispuesto y propiciado al ser humano en el claro de la luz, como ese lugar propio en que es posible el pensar del ser como respuesta y custodia del ser. Tal idea se expresa, manifiesta y resume con la acertada expresión “el hombre es el *pastor del ser*”.

5.4. *El lenguaje es la casa del ser*

Pareja a la relación de co-pertenencia de ser y ser humano y a la consecuente determinación esencial de éste por el ser como *pastor del ser*, Heidegger expone también la relación inherente de ser y lenguaje así como la necesidad de abandonar el lenguaje metafísico y fundar un nuevo lenguaje, tarea sincrónica al *tornar* de esa relación de ser y pensar en la propiedad de su co-pertenencia. Esta relación paralela de ser y lenguaje exige una *torna* de éste desde el abandono metafísico en que se encuentra hacia la fundación del lenguaje propio de poetas y pensadores para la expresión y manifestación del ser. Por ello el despliegue de la relación de ser y pensar implica necesariamente el descubrimiento de esa dislocación metafísica del lenguaje y la comprensión originaria de éste en su verdad o propiedad, de un modo sincrónico al acontecimiento de la *torna* de la relación de ser y pensar en su a-propiación esencial en la verdad. La imbricación y ensamblaje de tales relaciones es manifestada metafóricamente por Heidegger bajo la expresión en que se denomina al lenguaje como “la casa del ser en que mora el hombre”.³⁸⁵

Es en virtud del ser que ha acontecido y ha sido establecido el lenguaje como casa del ser y morada del hombre ya que éste en su morar, es decir, en ese habitar extático

³⁸⁴ Ibid. p. 68.

³⁸⁵ Cfr. Ibid. pp. 11-12 y 31.

ex-istencial en la disposición de la apertura y guarda de la verdad, puede llevar a cabo la custodia y pensar del ser al mismo tiempo que ex-iste en propiedad. Este extático existir pensante del ser en el morar del lenguaje consiste en el decir, gracias al pensar del ser, la palabra inexpressada del ser.

Este llevar a la palabra o lenguaje el ser hay que interpretarlo en el sentido de que “abriéndose en el claro, el ser llega al lenguaje. Está siempre en camino hacia él. Y eso que adviene es lo que el pensar ex-istente lleva al lenguaje en su decir. De este modo, el lenguaje es alzado a su vez al claro del ser y sólo así el lenguaje *es* de ese modo misterioso y reina sin embargo siempre en nosotros”.³⁸⁶

Hay que advertir el carácter oscilante de la relación de ser y pensar, que en este caso está siendo alumbrada en su relación con el lenguaje bajo la metafórica imagen de la casa del ser y el morar del hombre. Se trata de un morar ex-istencial que no crea pero “trabaja en la construcción de la casa del ser que, como conjunción del ser, conjuga destinalmente la esencia del hombre en su morar en la verdad del ser. Este morar es la esencia del ser-en-el-mundo”.³⁸⁷ Y únicamente puede tener *mundo* quién, estando dispuesto extático ex-istencialmente en el lenguaje, puede llevar a cabo la lucha por la a-propiación en la verdad, el cumplimiento destinal de sí mismo en la a-propiación del ser y la apertura al *otro inicio* en el *salto* al pensar del ser, que requiere de un lenguaje originario en que el ser pueda advenir propiamente. Por ello, la advertencia de Heidegger sobre la limitación del lenguaje contenida en la *Carta sobre el Humanismo*, lejos de rechazar toda posibilidad de un pensar y expresar el ser, confirma el tránsito hacia ese otro lenguaje todavía no expresado y propio de ese *otro comienzo* que impele al abandono del lenguaje metafísico.

5.5. Conclusiones

1- La advertencia sobre la limitación metafísica del lenguaje que afecta a la *Carta sobre el Humanismo* al igual que años antes afectó e impidió la publicación y expresión de lo pensado en ese paso que debía darse, conforme a lo planeado inicialmente en la obra de 1927, de *Ser y Tiempo* a *Tiempo y Ser*, supone ya un paso en esa tarea de repensar la esencia metafísica del lenguaje y la necesidad de su consecuente abandono para el salto fundacional a otro lenguaje no metafísico.

³⁸⁶ Ibid. p. 87.

³⁸⁷ Ibid. p. 81.

2- Dentro del horizonte de la historia del ser, el acontecer del esenciarse del ser en su verdad ha adquirido una dimensión destinal como don o dádiva. Este destinarse o *darse* del ser en su historia exige y requiere de quien lo reciba y resguarde, por ello la relación de co-pertenencia de ser y hombre exige una determinación de la esencia de este último a causa del ser. Esta determinación esencial del ser humano como *pastor del ser* es factible a causa del carácter extático ex-istencial de éste, en cuyo *ahí* reside la posibilidad del tornar de ese destinar del ser desde su no-verdad a su verdad con la consecuente necesidad y exigencia de la conquista de la propiedad esencial del ser humano en el *ahí*.

3- Conforme al proyecto del *preguntar fundamental* y la concepción de la *Carta sobre el Humanismo* como paso en ese tránsito o *salto* al *otro inicio* se puede interpretar el camino de pensamiento de Heidegger como una decisión a favor del ser presente ya en *Ser y Tiempo*. Si bien dicha obra propone un proyecto alternativo a la metafísica en busca del pensar el *sentido del ser*, su interrupción por la imposibilidad de manifestar aquello que era pensado respecto del ser en el paso de *Ser y Tiempo* a la sección titulada *Tiempo y Ser* es interpretada como limitación del lenguaje metafísico. Por ello la reflexión acerca de *¿Qué es metafísica?* constituye la continuación de ese proyecto y el paso preparatorio a la transición para pensar la esencia de la metafísica en su verdad y la preparación para el *salto* a ese *otro comienzo* en que pensar la *verdad del ser*. Esto supone un camino de tránsito y preparación que en *Introducción a la Metafísica* no solo continúa desvelando la esencia de ésta, sino también la disposición inicial del ser humano y su impropiedad esencial, en virtud de su relación de co-pertenencia con el ser, en tanto que está inserto dentro del *errar* de la tradición de pensamiento de la pregunta conductora y metafísica de la filosofía. El despliegue de ésta es lo que lleva Heidegger hasta el límite, donde encuentra un preguntar no metafísico, posterior temporalmente pero anterior originariamente, por el ser. Este preguntar originario por la *verdad del ser* marca la dirección de esa tarea del pensar del ser, que en la conferencia *De la Esencia de la Verdad* expresa la *torna* que acontece en la relación de ser y pensar al desocultar participativamente la verdad. Esta *Kehre* es expresada con la expresión que reza *la verdad del ser es el ser de la verdad* y que arroja luz acerca de aquello que no pudo ser dicho en el quiasmo anterior de *Ser y Tiempo* a *Tiempo y Ser*.

El despliegue del preguntar y del pensar esta tarea es cuestionado por Heidegger en sus *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, texto en que expone y desarrolla en coherencia con todo lo anterior, cómo los ensambles del ensamblaje del ser son

imbricados participativamente en el acontecer del ser en su verdad como acontecimiento, en cuyo acontecer acontece simultáneamente una tornante *torna* de la relación de ser y pensar a su mutua y referencial propiedad. Todo ello acontece dentro de una nueva dimensión histórica, en tanto que instante de la *torna* en la historia del ser, que consiste en el paso del instante de la metafísica como ocultamiento del ser y del reinar de la *nada* al desocultamiento del ser en su verdad, mediante la participación pensante de la lucha por la manifestación de su desocultante ocultamiento esencial. La continuación con esta tarea del pensar lleva a Heidegger a desplegar la pregunta por el ser desde el responder a la pregunta por la esencia del ser humano, como respuesta a ese demorar o esperar del ser a darse y a ser pensado, acogido, recibido o custodiado dentro de su historia propia, pero alumbrado ahora desde una nueva dimensión inherente y destinal del ser como dádiva y su implicación en la apropiación del ser humano en su propiedad esencial.

Capítulo 6 - Una mirada en lo que es es una mirada en el ser

La autorreferencia de Heidegger a su camino de pensamiento hace de las conferencias publicadas bajo el título *Una mirada en lo que es* un hito obligado para seguir repensando y recorriendo los distintos senderos a través de los cuales Heidegger ha transitado mediante el despliegue de la *pregunta fundamental* por el ser en pos del acontecimiento apropiador.³⁸⁸

En este caso concreto, el tránsito abierto ya en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* y continuado ambiguamente en la *Carta sobre el Humanismo* encuentra ahora una exposición más nítida acerca del acontecimiento-apropiador en las cuatro conferencias y sus posteriores correcciones y reelaboraciones publicadas bajo el nombre de *Una mirada en lo que es*.

La finalidad de este capítulo es seguir el trato y la elucidación que hace Heidegger del acontecimiento-apropiador del ser desde los diferentes acercamientos e intentos por manifestar el acontecer mismo y su apropiar en relación al ser humano. Para ello se va a exponer la interpretación de las diferentes conferencias con vistas a profundizar en el despliegue de ese pensamiento del ser y de la *Kehre*, inherente al acontecer de éste, desde ese paso previo que ha sido andado en el preguntar por la *verdad del ser*, cuyo despliegue está dando lugar ya no a la preparación sino al transitar de ese pensar del ser en su verdad.

6.1. La cosa

El pronunciamiento inicial de la conferencia y su posterior corrección y publicación, junto con el hecho de encontrar los dos escritos en diferentes publicaciones de la *Gesamtausgabe*, puede dar lugar a dudas en cuanto al contenido de ambos escritos y la posibilidad de algún cambio sustancial que pueda alterar o desviar la investigación que se está realizando acerca de la *Kehre*. Para disipar tales dudas y realizar una profundización coherente, se ha realizado una comparación de la conferencia publicada en *Gesamtausgabe III Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Band 79, Bremer und Freiburger Vorträge* con la posterior corrección y ampliación publicada en *Gesamtausgabe I Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1960, Band 7, Vorträge und Aufsätze*. Las diferencias principales entre ambos escritos son la inclusión de la

³⁸⁸ Cfr. HEIDEGGER, M.: "Protocolo de un seminario sobre <<Tiempo y Ser>>" en *Tiempo y Ser*. Trad. cast. de M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque. Editorial Tecnos, tercera edición, Madrid, 2001, p. 55.

evidencia de la indistancia a modo de una nueva introducción para la conferencia, un conjunto de correcciones de expresión que no cambian el contenido sustancial de lo dicho y que responden a un intento de clarificar y expresar lo expuesto en la conferencia inicial, así como la respuesta adjunta de Heidegger, a modo de epílogo, a la carta de un estudiante en la cual hace referencia al ejercicio de pensamiento del ser que ha tenido lugar en el desarrollo de la conferencia y que da algunas indicaciones acerca de su camino de pensamiento, en las cuales se hace referencia a la *Kehre*. Todos éstos han sido los motivos concluyentes para la interpretación y selección de este segundo texto corregido y ampliado, ya que resulta más enriquecedor para el desarrollo de la investigación.

El ejercicio participativo y experienciador de pensar el ser en el pensar la cosa, junto con las referencias del epílogo a su camino de pensamiento y la *Kehre* son los puntos principales en que el texto se muestra sumamente relevante para seguir el acontecer de la *Kehre*, inherente al acontecer mismo del ser, por un lado, y del pensar, por otro, en virtud de su relación esencial y originaria.

Los objetivos principales de la interpretación de éste texto son:

1- Comprobar si el intento de Heidegger por manifestar el acontecer del ser en la forma del pensar la cosa es coherente con ese camino pensante, participativo, originado y guiado por el preguntar acerca de la *verdad del ser* y por todo lo alumbrado en él.

2- Recoger las aportaciones y elucidaciones que tengan lugar acerca del propio acontecer y lo apropiado en dicho acontecer.

3- Tener en cuenta las referencias a la *Kehre* que tienen lugar en el epílogo a fin de valorar la coherencia de la posición defendida en la presente investigación con las autorreferencias e indicaciones de Heidegger a su propio camino de pensamiento.

6.1.1. El pensar el ser en el pensar la cosa

El carácter plástico de las imágenes evocadas por Heidegger acerca de la jarra, su asa y su acoger el vacío, además del fluir del líquido recogido, derramado y vertido parecen más una ilustración de algo que, pudiendo ser anodino, monótono y desapercibido aparece bajo una nueva luz como algo cercano y propio de lo que se forma parte. Sin embargo, tal acercamiento e iluminación no residen tanto en el carácter plástico del evocar como en la transformación del modo de relacionarnos, pensar y participar de la jarra como jarra, es decir, en cuanto cosa.

Para ello, Heidegger comienza denunciando la evidencia de que ha acontecido lo más terrible, que es propiamente el acontecer de la indistancia, es decir, no solo la ausencia sino la aniquilación de la distancia a causa del cálculo y la maquinación bajo las formas de los medios de transporte y de comunicación. Semejante evidenciación de la ausencia de la distancia y la lejanía centra la atención del pensamiento en la cercanía. Pensar la cercanía desde su ausencia lleva a Heidegger a intentar recuperar ésta en el pensar su esencia a raíz del pensar aquello que se presenta cercano, lo que al mismo tiempo lleva a que sea pensado propiamente en lo que tiene de cosa, por lo cual la profundización en la cercanía pasa primeramente por el pensar la cosa como cosa. Por ello, Heidegger elige una jarra y el modo de acercarnos y pensar la jarra para poder descubrir en ella qué hay de cosa. En este proceso de repensar la jarra guiado por Heidegger y a pesar de que ésta haya sido producto de una acción humana realizada conforme a una finalidad al modo de una causa eficiente o final, salen a relucir las concepciones metafísicas de la cosa como lo en sí o autosuficiencia ontológica y como objeto traído a la presencia en frente de un sujeto. Estas representaciones metafísicas de la jarra obvian precisamente aquello que la hace jarra, el vacío que propicia a la jarra ser jarra, es decir, ser recipiente que recoge, acoge y vierte.³⁸⁹

Heidegger dirige su mirada a lo que acontece en el esenciarse de este vacío aunador y coligador que acoge, retiene y vierte para comprender como se esencia la jarra como jarra al mismo tiempo que acontece como cosa, en tanto que cosa. Para el filósofo alemán el esenciarse o carácter propio de la jarra, a diferencia del carácter de otros objetos, viene determinado por ese carácter aunador del vacío propio de “la coligación del doble acoger en dirección al verter hacia fuera, cuya conjunción y sólo ella es lo que constituye la plena esencia del escanciar (*schenken*) (obsequiar), lo llamamos el obsequio (*Geschenk*). El carácter de jarra de la jarra se esencia en el obsequio de lo vertido”.³⁹⁰

El carácter de jarra de la jarra no es algo distinto que pueda darse independiente del mismo ser cosa de la jarra, por ello Heidegger profundiza con su mirada en el acontecer de ese obsequio de lo vertido donde demora la simplicidad de la *cuaternidad*, puesto que es ahí donde demoran simultáneamente *tierra y cielo, divinos y mortales*, los cuales

³⁸⁹ HEIDEGGER, M.: “La cosa” en *Conferencias y artículos*. Trad. cast. de E. Barjau. Ediciones del Serbal, segunda edición revisada, Barcelona, 2001. pp.121-125.

³⁹⁰ Cfr. *Ibid.* p. 126.

en su co-pertenencia originaria están replegados y anticipados a todo lo presente en la simplicidad reuniente y constituyente de la *cuaternidad*.

El obsequio de lo vertido es obsequio en la medida en que hace permanecer tierra y cielo, los divinos y los mortales. Pero ahora permanecer ya no es un mero persistir de algo que está ahí. El permanecer acaece de un modo propio. Lleva a los cuatro a lo claro de lo que les es propio. Desde la simplicidad de aquél están confiados el uno al otro. Unidos en esta mutua pertenencia están desocultados. El obsequio de lo vertido hace permanecer la simplicidad de la Cuaternidad de los Cuatro. Pero en el obsequio esencia la jarra como jarra. El obsequio coliga lo que pertenece al escanciar: el doble acoger, lo que acoge, el vacío y el verter el líquido como dádiva. Lo coligado en el obsequio se une a sí mismo en el hecho de que, haciéndola acaecer de un modo propio, hace permanecer la Cuaternidad.³⁹¹

Este demorar o posibilidad del acontecer de la *cuaternidad* reside previamente en toda cosa, pero solo acaece en tanto que la cosa esencia como cosa, es decir, hace cosa, coliga el morar de la *cuaternidad* haciéndola acontecer de modo propio. En este hacer cosa de la cosa, ésta mantiene unidos a los *cuatro: tierra y cielo, divinos y mortales* en la simplicidad de la *cuaternidad*.

Cada uno de los cuatro solo es en virtud de su co-pertenencia originaria y unitaria de la simplicidad de la *cuaternidad*, de tal modo que cada uno de ellos refleja necesariamente, a su modo, la esencia de los otros tres restantes al reflejarse a sí mismo en lo que es suyo y propio en su pertenencia a la unidad de los otros cuatro. Los cuatro, *tierra y cielo, divinos y mortales*, son en sí mismos en tanto que son unidad co-perteneciente con los otros, por lo que es en este juego del esenciarse de cada uno de ellos en el reflejarse de la co-pertenencia con los otros tres en la unidad constitutiva donde se pertenecen propiamente en el co-pertenecerse de la unidad de los cuatro.³⁹²

³⁹¹ Ibid. p. 127.

³⁹² En este esenciante y mutuo reflejar del juego de espejos propio de la co-pertenencia de los cuatro en la unidad de la *cuaternidad, tierra y cielo, divinos y mortales* se reflejan propiamente como la tierra entrañante que aporta, constituye y fructifica, y el cielo que se muestra como el paso de la luz a la oscuridad, del devenir del tiempo atmosférico y estacional. Mientras los divinos se muestran como quienes hacen señas, en tanto que mensajeros de la deidad y los mortales son los finitos, los únicos capaces de la muerte como muerte, ese cofre de la *nada* que esencia como el *misterio* de la esencia del ser mismo, puesto que alberga en sí lo esenciante del ser. La muerte en tanto que cofre de la *nada* es el albergue del ser. Por ello la mortalidad o capacidad para la muerte como tal es apropiada por el ser humano ejerciendo el albergue del ser, puesto que es en esta relación esenciante con el ser como ser en donde el ser humano es apropiadamente. Cfr. Ibid. p. 131.

Excelsa es la aportación de Félix Duque a la comprensión de esta concepción de la mortalidad como cofre de la *nada* que desvela la relación de co-pertenencia y referencialidad del ser y del ser humano. Duque dirige nuestra mirada a la temporalidad y finitud humana en tanto que mortal, porque "atenerse al ser es, pues, establecer la relación del ser *en cuanto ser*. El mortal instaure esa relación (lo cual conlleva que al ser *le hace falta [braucht]* el hombre), en cuanto *custodio de la nada* en el arca sacrificial de su propia vida: íntegra, por finita. Se acabaron los intentos –todos ellos nihilistas– de reducir el tiempo a uno de sus éxtasis, para saltar después a la eternidad. Porque el tiempo –el tiempo pleno, en la trabada totalidad de sus éxtasis– es ya el *paso...* el paso que adviene desde la muerte propia, o mejor: apropiada al ser en cuanto *nada*.

Este juego de espejos o reflejos en que cada uno de los cuatro acontece de un modo propio en la unidad y simplicidad de su co-pertenencia originaria como aquello que es al mismo tiempo que refleja la esencia de los otros tres es la unidad de la *cuaternidad*, la cual no es algo distinto de la constitución de los cuatro. Este modo propio de acontecer de la *cuaternidad* recibe el nombre de *mundo*, el cual consiste precisamente en esenciarse haciendo *mundo*.³⁹³

Para poder esclarecer el modo propio en que la jarra se esencia como jarra en tanto que cosa que hace *mundo* Heidegger ahonda en ese acontecer propio de la *cuaternidad* cuya unión constitutiva se basa en que:

La constitución de los Cuatro esencia como el juego de espejos –un juego que acaece de un modo propio- de los que en su simplicidad, están confiados cada uno a cada uno. La constitución de los Cuatro esencia en el hacer mundo del mundo. El juego de espejos del mundo es la danza en corro del acaecer de un modo propio. Por esto la danza en corro no empieza circundando a los otros como un aro. La danza en corro es el anillo que hace anillo al jugar el juego de los espejos. Acaeciendo de un modo propio, despeja a los Cuatro introduciéndolos en el resplandor de su simplicidad. Haciéndolos resplandecer, el anillo apropia a los Cuatro, abiertos en todas partes, al enigma de su esencia. La esencia coligada de este anillante juego de espejos del mundo es <<la vuelta>>³⁹⁴. En la vuelta del anillo que juega el juego de espejos, los Cuatro se pliegan a su esencia, unidad a la vez que propia de cada uno. Flexibles de este modo, haciendo mundo, ensamblan dócilmente el mundo.³⁹⁵

En este modo del acontecer propio de la *cuaternidad* en el juego de espejos del anillar por el cual cada uno es anillado y desanillado, es decir, llevado a lo propio en su pertenencia referencial a los *cuatro* en virtud de su co-pertenencia original, acontece sincrónicamente lo que tiene cada uno de propio conforme a su esencia en ese dar

En este sentido, la copertenencia entre ser y hombre, rasgo cabal de la *finitud* de ambos, se muestra a las claras en la perfecta analogía entre existencia y muerte del hombre, por un lado, y entre verdad y ocultación del ser, por otro." Félix Duque, *El cofre de la nada, deriva del nihilismo en la modernidad*, Op. cit. p. 108.

³⁹³ Cfr. Martin Heidegger, HEIDEGGER, M.: "La cosa" en *Conferencias y artículos*. Op. cit. pp. 130-132.

³⁹⁴ La aparición de la expresión <<la vuelta>> en la traducción al castellano del texto puede dar lugar a confusión en tanto que la temática de esta investigación viene expresada precisamente con el término *Kehre*, que bien puede encontrarse en algunas traducciones al castellano con la expresión "la vuelta". Por ello se ha recurrido al texto original en HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe I Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1960, Band 7, Vorträge und Aufsätze*, p.182, donde puede apreciarse que el término utilizado por Heidegger es *das Gering*. Para poder comprender lo que quiere expresar Heidegger acerca del acontecer del modo propio de la *cuaternidad* en ese hacer corro de los *cuatro* en que no acontece algo diferente de ellos en su unidad y donde se constituye el anillo o la forma de abrazar en unión o modo de acontecer aunador de ese corro de los cuatro que acontece en un anillar que hace *mundo*. A este respecto la anotación a pie de página que aparece en el texto original es clarificadora. Esta anotación reza "*die Versammlung des einfaltenden Fügens des Zusammengehörens der Vier*", la cual hemos traducido por: la Coligación de los *Ensamblados* que se están ensamblando en la Co-pertenencia de los Cuatro. Por ello la traducción del término *das Gering* por la vuelta refiere al movimiento mismo del correr en círculo o en rededor del propio corro del anillo, en cuyo anillar o circular se ensamblan cada uno en la unidad constitutiva y de pertinente referencialidad de los *cuatro*.

³⁹⁵ Martin Heidegger, HEIDEGGER, M.: "La cosa" en *Conferencias y artículos*. Op. cit. pp. 132-133.

vueltas propio del anillar que acaece en el hacer cosa de la cosa, es decir, que hace permanecer a la *cuaternidad* y al mismo tiempo hace *mundo* en tanto que dicha *cuaternidad* es llevada al morar de la simplicidad del mismo.

La investigación acerca de la jarra en cuanto jarra, indisociable del ser cosa de la cosa que hace *mundo*, ha mostrado cómo acontece todo simultáneamente en la unidad de la venida a la permanencia de la *cuaternidad* en el morar de la simplicidad del *mundo*, en cuyo acontecer parece que el ser humano ha quedado al margen y sin embargo nada más lejos de la verdad. Hasta el momento se ha establecido a lo largo del recorrido de pensamiento de Heidegger esa relación inherente a ser y hombre, la cual encuentra ahora en este pensar del ser una experienciación originaria en el pensar la cosa como cosa, ya que:

[...] cuando dejamos esenciar la cosa en su hacer cosa desde el mundo que hace mundo, estamos pensando la cosa como cosa. Rememorando esto, dejamos que la esencia que hace mundo de la cosa nos concierna. Pensando así, estamos bajo la llamada de la cosa como cosa. Somos –en el sentido estricto de la palabra- los condicionados (los concernidos por la cosa) (*Be-Dichten*). Hemos dejado atrás la presunción de todo lo incondicionado. Pensando la cosa como cosa, cuidamos de la esencia de la cosa llevándola a la región desde la cual ésta esencia. Hacer cosa es acercarse del mundo. Acercarse es la esencia de la cercanía. En la medida en que cuidamos de la cosa como cosa habitamos la cercanía. El acercarse de la cercanía es la dimensión auténtica y única del juego de espejos del mundo.³⁹⁶

Por ello la evidencia de la indistancia ha de ser comprendida como la necesaria llamada de la presencia de la ausencia que remueva al pensar a esa tarea del repensar, es decir, a una *torna* de esa relación inicial del hombre con el ser y la cosa, la cual debe ser llevada a cabo en un abandonar del representar en pos del repensar la cosa en propiedad como respuesta a la interpelación del ser humano por el ser en tanto que concernido y en vista al pensar y acontecer de la cosa como cosa, lo que requiere el paso del demorar de la *cuaternidad* en la cosa al morar en el hacer *mundo* de la cosa.

6.1.2. Indicaciones acerca del pensar el ser en el pensar la cosa

En la publicación de la conferencia corregida y mínimamente ampliada se adjunta a modo de epílogo una carta fechada en Friburgo a 18 de junio de 1950 y que va dirigida a un estudiante, el Señor Buchner. En dicha carta Heidegger indica que el tema de la conferencia es cómo pensar el ser, es decir, cómo la relación entre ser y pensar

³⁹⁶ Ibid. p. 133.

acontecida en el pensar del ser es un corresponder del pensar a la interpelación del ser, por el cual éste entra en el lenguaje.

A esta interpelación del ser le son propios lo tempranamente desvelado y el velado advenimiento de aquello que se anuncia en la posible *torna* del *olvido del ser* hacia el acontecer de la *verdad del ser* en su esencia. Y es precisamente a causa de esta propiedad de lo sido y de lo por advenir que el corresponder del pensar ha de prestar oído y atención a la interpelación del ser, puesto que la correspondencia originaria de ser y pensar liga a éste al sino de la esencia del ser. La guarda del pensar es “atención vigilante al sino que a la vez ha sido y está viniendo, desde un largo y siempre renovado estado de atención que presta atención a la indicación de cómo el ser interpela. En el sino del ser no hay nunca una mera sucesión: ahora estructura de emplazamiento, luego mundo y cosa, sino siempre paso y simultaneidad de lo temprano y de lo tardío”.³⁹⁷

Relacionarse con el ente en libertad, dejarlo ser como el ente que es, al mismo tiempo que acontece como esa cosa que hace *mundo* en la respuesta del pensar a la interpelación del ser exige mantenerse en la apertura de lo abierto en que sincrónicamente acontece la verdad del ente, del ser-ahí y del ser. La *remoción* como correspondencia a-propiada a la llamada e interpelación del ser es el *tornar* de la relación originaria de ser y pensar desde el olvido propio del ser y la participación pensante esencial e impropia del ser-ahí en el *errar*, como el *salto* al pensar del ser que recibe la indicación e interpelación del ser y es aquí donde tiene lugar el advenimiento de la *cuaternidad* de los cuatro desde el demorar al morar en el acontecer de la cosa que hace *mundo*. Toda posibilidad y todo peligro residen simultáneamente en lo modesto porque “todo está en el errabundo paso que retrocede para entrar en la consideración que atiende a la torna del olvido del ser, una torna que se prefigura en el sino del ser. Este paso hacia atrás desde el pensar representante de la Metafísica no rechaza este pensar, pero abre la lejanía para la interpelación de la verdad del ser en la que está y anda este corresponder”.³⁹⁸

6.1.3. Conclusiones

1- En la exigencia de una transformación del pensar y del comportarse con el ente a fin de poder experimentar el ente tal y como es en tanto que cosa, Heidegger llama la atención sobre el hecho de que en el comportamiento con el ente y la posibilidad de su

³⁹⁷ Ibid. p. 136.

³⁹⁸ Ibid. p. 136.

verdad óptica están en juego el acontecer del ser en su verdad o no-verdad y el consecuente acontecer-apropiadamente del ser humano por parte del ser sobre ese horizonte de despliegue esencial del ser en su historia, así como la posibilidad de que el *mundo sea mundo*, de que se abra la apertura en que el ser se dé y venga a su desocultamiento, lo que exige el requerimiento y la ayuda de aquellos capaces de escuchar la llamada silente del ser para la *remoción* al compromiso con el ser en la decisión de conquistar el *ahí* propio en el ser capaz para la muerte como la asunción, la acogida y la guarda del ser, y la finitud. El acontecer de este juego de mutua referencialidad es extremo ya que sólo es posible la propiedad del apropiarse de ese jugar, su posibilidad inherente de no darse o no tener lugar, de retenerse o rehusarse, de acontecer inesencial o impropriamente para la *torna* como centro de giro del desplegar de este juego en su verdad y no-verdad.

2- Conforme a las indicaciones de Heidegger dadas en el epílogo se puede afirmar que la relación de ser y pensar se mantiene en el centro de giro de la *torna* del acontecer de esta relación en el acontecimiento del esenciarse del ser en su verdad y el acontecimiento-apropiador del ser humano, ambos en su mutua y referencial co-pertenencia, disposición y participación.

6.2. *Das Ge-Stell* o *La pregunta por la técnica*

El camino trazado para esta investigación se encuentra de nuevo ante la dicotomía de elegir entre dos veredas sustancialmente iguales pero diferentes en la riqueza de sus matices y aportaciones. Los dos caminos discurren a través de respectivos textos como son la conferencia titulada *Das Ge-Stell* y la posterior reescritura que Heidegger hizo de ésta y presentó bajo el título *La pregunta por la técnica*.

En ambos escritos el autor guía la reflexión en torno y a través de la esencia de la técnica, al mismo tiempo que realiza una llamada de atención sobre la situación de pérdida doble que acontece en la esencia de ésta. Esta pérdida doble comprende, por un lado, la pérdida del ser respecto de sí en el *peligro*, inherente a la dimensión negativa de su esencia, y el acontecer del despliegue de ésta en la forma del ocultamiento y no-verdad de la esencia de la técnica o estructura de emplazamiento (*Ge-Stell*). La otra pérdida es la del ser humano respecto de sí, la cual acontece en este esenciarse de la técnica moderna en la calculabilidad planetaria de la actualidad, cuya estructura de emplazamiento dispone y disloca al hombre en la medida en que éste se encuentra emplazado en el solicitar de las existencias. Este prevalecer es el que dispone y emplaza

al ser humano en una cadena de emplazamientos solicitantes de todo lo susceptible de ser solicitado que volviendo, actuando y solicitando constantemente por y para el emplazamiento instauro un círculo de emplazamiento del solicitar, el cual es la materialización de esa esencia de la técnica, en y por la cual es afectado, contenido, solicitado y emplazado todo ser humano en su hacer y actuar de un modo inesencial e inhumano.

Toda relación con lo presente consiste únicamente en un emplazamiento del solicitar de las existencias donde la participación del ser humano en ese sacar o hacer venir de lo oculto consiste en un provocar y extraer las materias y fuerzas de la naturaleza mediante un emplazamiento provocador llevado a cabo en un producir, como respuesta o participación del solicitar para la extracción de las existencias.

Si bien esta reflexión acerca de la esencia de la técnica como *Ge-Stell* es común a ambos textos, van a ser los giros los que resulten determinantes a la hora de elegir una u otra ruta alternativa a seguir en esta investigación acerca de la *Kehre*.

Tras la lectura de ambos textos y después de prestar especial atención al desarrollo central de los mismos, es decir, al propósito de pensar la esencia de la técnica y a la necesidad de llamar la atención sobre la época histórica de la técnica moderna en que se está instalado, emplazado y solicitado en la actualidad, hay que constatar que la diferencia entre ambos textos es notable.

La Pregunta por la Técnica no es una simple corrección o reescritura de la conferencia original *Das Ge-Stell*, sino que se convierte en algo más profundo y enriquecedor en la medida en que Heidegger profundiza aquí en algunos puntos que sólo habían quedado apuntados en la conferencia *Das Ge-Stell*. El desarrollo de éstos se convierte en una aportación fundamental tanto a la hora de comprender originariamente la esencia de la técnica como para seguir el desarrollo del pensamiento de Heidegger a través de sus intentos o caminos de pensar el ser. Estos aspectos decisivos serán explicitados y desarrollados posteriormente en la interpretación del texto. Por el momento basta con apuntar que hacen referencia al desarrollo de la esencia de la técnica como un acontecer dentro de la historia del ser como sino; un destino enviado y propiciado por el ser, en cuyo esenciarse juega la co-pertenencia de ocultamiento y desocultamiento, que en la época actual se destina como *Ge-Stell* y en cuyo interior se dan sincrónicamente el máximo *peligro* y el florecimiento de lo que salva.

La conferencia *Das Ge-Stell* comienza y acaba con la referencia a una evidencia, la ausencia o el no haber o no venir de la cercanía –y en consecuencia tampoco de la

lejanía–, todo ello en el acontecer de la indistancia, ya que “Nähe west, insofern das Ding dingt. Ding dingt Welt. Dingen ist Nähern, das die Welt als Welt in der Nähe hält. Im Nähern beruht das Wesen der Nähe”.³⁹⁹

Este inicio de la conferencia enlaza directamente con la conferencia anterior, *La Cosa*, tanto por la temática que propone, el dominio evidente de la indistancia propia de la esencia de la técnica, como por la referencia a la relación de cercanía, cosa, *mundo* y el acontecer de éstos en el juego de la unidad de mutua referencialidad. Esta referencia directa a la conferencia anterior permite pensar en la existencia y desarrollo de un pensamiento que subyace y se despliega por las cuatro conferencias contenidas en *Una mirada en lo que es*, trasfondo que no se debe perder de vista a lo hora de elegir las transcripciones originales de las conferencias o sus posteriores correcciones, reelaboraciones o ampliaciones. En este caso la reelaboración presentada como *La Pregunta por la Técnica* omite toda esta referencia a la indistancia y a la ausencia de cercanía, cosa y *mundo*, como una investigación pensante acerca del preguntar por la esencia de la técnica.

Otra de las diferencias entre ambos textos que caracteriza principalmente a la conferencia *Das Ge-Stell* es la fuerza con que se advierte el carácter reuniente de la coligación propia del emplazar donde es traído a la presencia todo lo susceptible de ser solicitado en sus existencias, lo cual supone una monopolización de la totalidad de lo presente en su venida a la presencia bajo el modo de acceso único del solicitar emplazador de las cosas como existencias. Este circuito cerrado y circular del solicitar acontece en y como la estructura de emplazamiento (*Ge-Stell*).

Esta concepción de la esencia de la técnica como *Ge-Stell* es expresada por Heidegger al afirmar:

Wir nennen jetzt die von sich her gesammelte Versammlung des Stellens, worin alles Bestellbare in seinem Bestand west, *das Ge-Stell*.

Das Wort nennt jetzt nicht mehr einen vereinzelt Gegenstand von der Art eines Büchergestells oder eines Ziehbrunnens. Ge-Stell nennt jetzt auch nicht irgendein Beständiges des Bestellen. Ge-Stell nennt das aus sich gesammelte universale Bestellen der vollständigen Bestellbarkeit des Anwesenden im Ganzen. Der Kreisgang des Bestellens ereignet sich im Ge-Stell und als das Ge-Stell.

Im Ge-Stell wird das Anwesen alles Anwesenden zum Bestand.⁴⁰⁰

³⁹⁹ HEIDEGGER, M.: “Das Ge-Stell” en *Einblick in das was ist*, Gesamtausgabe, III Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge Gedachtes, Band 79, Bremer und Freiburger Vorträge, Editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. p. 24. [N.T.]: “La cercanía esencia en la medida en que la cosa cosea. La cosa cosea mundo. Cosar es acercar, el cual mantiene al mundo en cuanto mundo en la cercanía. En el acercar descansa la esencia de la cercanía”.

En esta concepción originaria de la esencia de la técnica como *Ge-Stell* Heidegger pone especial atención a la entrada en el círculo o circuito del emplazamiento solicitador como único modo de acceso a la presencia de lo presente como existencias.

Este círculo del *Ge-Stell* se asemeja a un mecanismo puesto en marcha a través de una cadena de emplazamientos y solicitaciones de las piezas o existencias por el que se da la transmisión de los movimientos y energías de la maquinaria del mecanismo. Esto recalca la dimensión de pieza que adquiere todo lo venido a la presencia como existencia a causa de su emplazamiento y solicitación dentro del engranaje del mecanismo. Ello pone de manifiesto el carácter de pieza-existencia (*Bestandstück*) de cada cosa a causa de su reemplazamiento en virtud de su uniformidad o intercambiabilidad, como aseguramiento de la permanencia y continuidad en y por el emplazamiento en que es solicitado. Aquí también es traído a la presencia el ser humano como pieza-existencia dentro del ámbito único de la venida a la presencia del acceso único como existencias propio del *Ge-Stell*.⁴⁰¹

Parece que ese carácter reuniente y coligador del *Ge-Stell* es el que da lugar a la indistancia, por cuanto todo lo presente es traído a la presencia en este circuito del emplazar y solicitar de las existencias para la puesta en marcha o circulación del entramado de fuerzas y movimientos, cuya continuidad viene asegurada por la uniformidad o indiferencia.

Das Ge-Stell rafft alles Bestellbare zum Voraus in das Gleiche der unbeschränkten Bestellbarkeit des vollständigen Bestandes. Das ständig auswechselbare Gleiche gilt in allem Beständigen gleich. Das Gleich-Giltige in allem Beständigen sichert diesem die Beständigkeit durch die auf der Stelle bestellbare Ersetzbarkeit. Der Bestand besteht aus dem Bestellen des Ge-Stells. Im Bestand steht alles im Gleich-Giltigen. Der Bestand bestellt das Abstandlose.⁴⁰²

Aunque estos sean los puntos principales a través de los cuales discurre el pensar acerca de la esencia de la técnica manifestado por Heidegger en la conferencia *Das Ge-*

⁴⁰⁰ Ibid. p. 32. [N.T.]: "Ahora nombramos *Ge-Stell* a la aquí y desde sí reuniente coligación del emplazar, en donde esencia todo lo susceptible de ser solicitado en sus existencias. La palabra ya no mienta más una recolección de objetos del tipo de una librería o un pozo de garrucha. *Ge-Stell* tampoco significa ya algún tipo de permanencia de las existencias solicitadas. *Ge-Stell* significa ahora el desde sí reuniente y universal solicitar de la absoluta solicitabilidad de lo presente en la totalidad. La entrada en el círculo del solicitar acontece en el *Ge-Stell* y como *Ge-Stell*. En el *Ge-Stell* llega a ser la presencia de todo lo presente para las existencias".

⁴⁰¹ Cfr. Ibid. pp. 34-37.

⁴⁰² Ibid. p. 44. [N.T.]: "El *Ge-Stell* recoge de antemano todo lo susceptible de ser solicitado en lo igual de la ilimitada solicitabilidad de la totalidad de las existencias. La permanente intercambiabilidad de lo igual rige por igual en todo lo permanente. El regir de lo igual en todo lo permanente asegura a éste la continuidad a través del emplazamiento susceptible de ser solicitado de la reemplazabilidad. Las existencias son en el solicitar del *Ge-Stell*. En las existencias todo es sobre la base del regir de lo igual. Las existencias solicitan la indistancia".

Stell, se ha considerado más pertinente para la presente investigación en curso la selección de la reelaboración presentada bajo el título *La Pregunta por la Técnica*.

La reflexión central acerca de la esencia de la técnica es sustancialmente la misma en ambos textos y contiene el desarrollo y la profundización en las dimensiones destinal y de envío propias del *Ge-Stell*, las cuales, como se mostrará, resuenan ya junto al *peligro* inherente de la esencia de la técnica o *Ge-Stell*. Estas dimensiones son alumbradas al hilo del despliegue del preguntar por la técnica, propuesto y llevado a cabo por el filósofo alemán en lo que resulta ser un paso más en el despliegue del preguntar por la esencia del ser y de su verdad.

Además de esas dimensiones histórico-destinales del ser en su donación y sino, lo que lleva a optar por la interpretación de este texto para la comprensión de la *Kehre* es el desocultamiento y la dimensión histórica del acontecer del *peligro* y su co-perteneciente salvación, como inherentes a la esencia misma de la técnica a causa de la pertenencia de ésta a algo más originario, a la no-verdad del ser como forma inicial e histórico-epoccal del ocultamiento y del *rehúso* del ser acorde a su propia verdad.

Los objetivos de la interpretación del texto *La Pregunta por la Técnica* son:

1- Comprobar la existencia de un despliegue del preguntar por la *verdad del ser* subyacente al despliegue de la pregunta por la esencia de la técnica.

2- Establecer si en la relación del ser humano con el *Ge-Stell* o esencia de la técnica, en su despliegue y en la monopolización actual de todo acceso a la presencia queda lugar alguno para la libertad humana.

3- Interpretar la profundización heideggeriana acerca de la esencia metafísica propia de la técnica dentro del horizonte de comprensión de la historia del ser como un posible instante de inflexión, la posibilidad de la *torna* y el desocultamiento propios del acontecer esencial del ser en su verdad.

6.2.1. *¿La pregunta por la esencia de la técnica o el preguntar por la verdad del ser?*

Como se muestra a lo largo del texto, ambas preguntas son indisociables puesto que la profundización que realiza Heidegger a través del preguntar por la esencia de la técnica lo va a llevar finalmente a la *alétheia* como aquello originario que posibilita el desocultamiento y el venir a la presencia, entre cuyos modos se encuentra uno que acontece en la época de la maquinación y de la técnica moderna, el cual monopoliza todo hacer salir de lo oculto y venir a la presencia bajo la afectación del provocar

emplazador del solicitar que trae todo aquí delante como existencias. Este modo de acceso, propio de la esencia de la técnica o estructura de emplazamiento (*Ge-Stell*), imposibilita al mismo tiempo todo otro modo de desocultamiento o venir a la presencia. Ello ha implicado previamente el ocultamiento y la dislocación de la verdad misma como *alétheia*, así como la reducción del modo de venir ahí delante, propio de la *poiesis*, a mera causalidad eficiente e instrumental.

Consciente de que a la situación actual subyace tal dislocación de la verdad y sus consecuencias en la relación del ser humano con los entes, con el ser y consigo mismo, Heidegger propone bajo la pregunta por la esencia de la técnica el desocultamiento de ésta y su fundación en la no-verdad originaria y co-perteneciente a la *verdad del ser*. Con dicha reflexión o alumbramiento de la verdad esencial de la técnica, lo que se pretende en última instancia es establecer una libre relación del *Dasein* con la esencia de la técnica y experimentar así los límites de lo técnico en su verdad. Nada más lejos de la situación actual en que se encuentra el ser humano, quien creyéndose dueño y señor de la técnica la concibe y representa, a la vez que vela su verdad, como algo neutral y bajo su dominio.⁴⁰³

El preguntar de Heidegger por la esencia de la técnica parte de la concepción habitual y familiar de ésta como un consistir en la disposición de los medios con vistas a la consecución de un fin o un hacer del hombre con carácter instrumental. Semejante representación antropológica e instrumental de la técnica ayuda a que el hombre se represente a sí mismo como señor o dominador de ésta. El ahondamiento realizado por Heidegger acerca de la esencia de la técnica a raíz de las concepciones antropológica e instrumental, le lleva a retrotraerse a través del diferente desarrollo de la noción de causa hasta llegar a la concepción griega, originaria e inicial de ésta. En esta investigación destaca Heidegger que la idea temprana de causalidad fue concebida por los griegos como el ser responsable de algo, denominada *αἴτιον*, por lo que las cuatro causas no dejan de ser en última instancia cuatro modos co-pertenecientes del hacerse responsable. Estos modos del hacerse responsable son respectivamente la causa material, la causa formal, la causa final y por último la que ha dado en llegar hasta nuestros días como causa eficiente, pero que no se corresponde con la comprensión griega de aquel ser responsable de aquello desde lo que el traer delante y el descansar en sí de lo presente toma su inicial emergencia y lo mantiene.

⁴⁰³ Cfr. HEIDEGGER, M.: "La Pregunta por la Técnica" en *Conferencias y artículos*, Op. cit. p. 9.

Esta co-pertenencia de los cuatro modos del hacerse responsable se caracteriza por el advenimiento del ente a la presencia, es decir, el dejar-venir a darse en la presencia. Este sentido griego del ser responsable del advenir es simultáneamente un ocasionar en cuyo acontecer se da el juego de la co-pertenencia de los cuatro modos del dejar que lo oculto o no presente venga al aparecer o a la presencia. Este ocasionar que trae ahí delante abarca inherentemente los diferentes modos y formas del acceso a la presencia. Por ello este ocasionar o desocultar acontece de un modo propio, en tanto que está fundado previamente sobre el ocultamiento, y es nombrado como *alétheia*.⁴⁰⁴ Debido a esto la técnica se identifica con la verdad en la medida en que es esencialmente uno de los diferentes y posibles modos del traer ahí delante cuyo fundamento radica en el ocultamiento. Su modo propio de traer ahí delante “coliga en sí los cuatro modos del *ocasionar* –la causalidad- y se hace valer plenamente sobre ellos. A la región de la causalidad pertenecen fin y medio, pertenece lo instrumental. Lo instrumental es considerado el rasgo fundamental de la técnica”.⁴⁰⁵

Esta elucidación acerca de qué sea la técnica, concebida originariamente la revela como un modo del hacer salir de lo oculto en el venir aquí a la presencia con carácter instrumental. La técnica se esencia así en el acontecer de la *alétheia*, es decir, ahí en donde se da el desocultamiento y el estado de desocultamiento de la verdad en la presencia. No obstante queda todavía por ahondar en la esencia propia de lo técnico, que en la época de la técnica moderna se muestra como ese modo de venir ahí delante que, participando del desocultamiento y la venida a la presencia del ente, disloca la verdad e impide todo otro modo de desocultamiento y de relación con lo venido a la presencia que no sea propiamente técnico.

El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación. Éste acontece así: la energía oculta en la naturaleza es sacada a la luz, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto. Sin embargo, esto no discurre de un modo simple. Tampoco se pierde en lo indeterminado. El hacer salir lo oculto desoculta para sí mismo sus propias rutas, imbricadas de un modo múltiple, y las desoculta dirigiéndolas. Por su parte esta misma dirección viene asegurada por doquier. La dirección y el aseguramiento son incluso los rasgos fundamentales del salir a la luz lo que provoca.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Cfr. Ibid. pp. 12-14.

⁴⁰⁵ Ibid. p. 14.

⁴⁰⁶ Ibid. p. 17.

A este circuito, único y cerrado sobre sí mismo, del acceso a la presencia en el salir de lo oculto mediante el emplazar de la provocación le corresponde una estancia o estado de desocultamiento de lo presente como existencias. Con esta denominación de “existencias” se da expresión a todo el ente que ha venido a la presencia en el emplazamiento en virtud de su poder ser solicitado y como respuesta a esa solicitud previa y propia del *Ge-Stell*. Dentro de esta maquinación o círculo de existencias emplazadas en tanto que susceptibles de ser emplazadas, por y para el solicitar, el ser humano juega un papel fundamental al participar de ella como provocado y emplazado en ese emplazar provocador en que acontecen el salir de lo oculto y el venir a la presencia de lo presente como existencias. El participar del ser humano en este emplazamiento provocante y solicitador se debe a la afección y provocación a que él mismo se ve exhortado y a las cuales se debe ese ir más allá del emplazamiento de la persona en el desocultamiento como mera existencia. Sin embargo esta disposición del ser humano tampoco lo convierte en señor y dueño del hacer salir de lo oculto, ni del ámbito en que acontece este des-ocultar llevado a cabo en la técnica.

El hecho de que el hombre sea provocado y emplazado pero no por ello se reduzca a mera existencia radica en que el ser humano es interpelado por el ser del siguiente modo:

Donde quiera que el hombre abra sus ojos y oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado. Y el estado de desocultamiento de eso oculto ha acaecido ya de un modo propio al conjurar en cada caso ese desocultamiento al hombre a los modos del hacer salir lo oculto a él adecuados. Cuando el hombre a su manera, dentro de los límites del estado de desocultamiento, hace salir lo presente, no hace más que corresponder a la exhortación del desocultamiento, incluso allí donde se contradice a esta exhortación.⁴⁰⁷

Esta interpelación y afectación que dispone al ser humano en la apertura de lo abierto instándolo al provocar que lo emplaza en el solicitar como existencias recibe el nombre de estructura de emplazamiento o *Ge-Stell*, que significa “lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna”.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Ibid. pp. 18-19.

⁴⁰⁸ Ibid. p. 20.

En esta estructura de emplazamiento se coliga la venida a la presencia del ser humano en tanto que interpelado, exhortado y emplazado al solicitar como modo de relación y desocultación con y del ente en su venir a la presencia como existencias. El hecho de que tal estructura de emplazamiento no acontezca más allá de él pero tampoco sólo ni bajo su dominio deja entre ver que en su relación con la estructura de emplazamiento, en tanto que esencia de la técnica, el hombre se encuentra ya dispuesto en una relación de desocultamiento determinada, cuyo único y propio modo de traer a la presencia al ente es como existencias. Esta disposición en que se encuentra el ser humano en lo abierto al participar del desocultamiento es referida aquí en la relación del hombre con la esencia de la técnica como la puesta en camino de un enviar. “Aquel enviar coligante que es lo primero que pone al hombre en un camino del hacer salir lo oculto lo llamamos el sino (lo destinado). Desde aquí se determina la esencia de toda historia acontecida”.⁴⁰⁹

Con este giro expresivo que lleva el poner en camino al envío y el sino Heidegger abre la interpretación de la época de la técnica moderna, en que el ser humano se encuentra provocado por la estructura de emplazamiento sobre el horizonte de un despliegue histórico del esenciarse de la *verdad del ser* en su propia historia como instante metafísico de máxima ocultación.

Este acontecer del ser en su ocultación bajo la forma epocal de la técnica moderna en que se despliega la esencia de ésta como estructura de emplazamiento, afecta al ser humano en su relación con lo presente y el ser mismo. Tal afectación del ser humano como solicitado y emplazado a la provocación de las cosas como existencias en el acceso a la presencia es la materialización de un comportamiento o relación con lo real, a la que subyace una representación de la realidad y de la naturaleza consistente en su calculabilidad. Sincrónicamente, tal disposición del ser humano en el emplazamiento e interpelación como provocador provocado parece impedir y negar todo ámbito de libertad humana. Sin embargo, Heidegger alumbra aquello que persigue con el preguntar por la esencia de la técnica, es decir, la relación originaria de verdad y libertad que subyace a la posibilidad misma del esenciarse de la técnica como *Ge-Stell* o estructura de emplazamiento, la cual acontece como modo único y monopolizador de todo venir ahí delante de lo presente en la forma de existencias, negando e imposibilitando todo preguntar y pensar propiamente por el ser o su verdad.

⁴⁰⁹ Ibid. p. 23.

Ante este aparente callejón sin salida de la libertad humana Heidegger indica una alternativa al afirmar que:

[...] como provocación al solicitar, la estructura de emplazamiento destina a un modo del hacer salir lo oculto. La estructura de emplazamiento es una destinación del sino al igual que todo modo del hacer salir lo oculto. Sino, en el sentido mencionado, es también el traer-ahí-delante, la *ποίησις*.

El estado de desocultamiento de lo que es va siempre por un camino del hacer salir lo oculto. Siempre prevalece, de parte a parte, en el hombre el sino del hacer salir lo oculto. Pero no es nunca la fatalidad de una coacción. Porque el hombre llega a ser libre justamente en la medida en que pertenece a la región del sino, y de este modo se convierte en uno que escucha, pero no es un oyente sumiso y obediente.

La esencia de la libertad no está *originariamente* ordenada ni a la voluntad, ni tan siquiera a la causalidad del querer humano. La libertad administra lo libre en el sentido de lo despejado, es decir, de lo que ha salido de lo oculto. El acontecimiento del hacer salir de lo oculto, es decir, de la verdad, es aquello cercano e íntimo. Todo hacer salir lo oculto viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre.

La libertad de lo libre no consiste ni en la desvinculación propia de la arbitrariedad ni en la vinculación debida a meras leyes. La libertad es lo que oculta despejando, y en su despejamiento ondea aquel velo que vela lo esencial de toda verdad y hace aparecer el velo como lo que vela. La libertad es la región del sino, que pone siempre en camino un desocultamiento.⁴¹⁰

Aparentemente contradictoria es la libertad del ser humano en su relación con la verdad, el ámbito y la disposición afectiva en que se encuentra para su ejercicio. Esto se debe principalmente al prevalecer de la destinación de la estructura de emplazamiento del sino o el traer ahí delante de que el ser humano participa y en que está emplazado, exhortado e instado. Así, el ser humano se encuentra en la apertura de la verdad y en la posibilidad de participar de ella en su relación de desocultamiento de lo presente. Pero al mismo tiempo esta participación del desocultamiento predispone al ser humano al velamiento de ese ocultamiento originario que posibilita toda verdad y desocultar hasta el punto de propiciar y afectar al hombre en el ámbito único de humanidad, libertad y verdad. Todo acontece de un modo impropio, errado y velado o deformado en su relación con lo real, bajo la representación de la calculabilidad de la naturaleza y de sí mismo como señor de la técnica, por lo que simultáneamente acontecen y prevalecen el ocultamiento del ser, la dislocación de la verdad y la impropiedad del ser humano.

Todo ello es interpretado sobre la dimensión o el horizonte de la historia del ser y del acontecer de su velamiento esencial y originario, lo que lleva a concebir la época

⁴¹⁰ Ibid. p. 23.

histórica de la *maquinación*, es decir, del dominio de la razón científico-técnica propia de la técnica moderna, como instante metafísico en el que puede acontecer una *torna* de la relación del hombre con el ser y con su verdad. Esta *torna* solo puede acontecer en la medida en que el ser humano es requerido por el ser y el pensar es llevado a cabo como ese preguntar participativo del acontecer de la verdad y desocultamiento de la ocultación inicial y verdadera del ser, que se desarrolla, es decir, se dona en el despliegue del prevalecer de esa destinación del sino desocultador en que el ser humano ejerce su libertad y a la que responde al llevar a cabo la *remoción* a esa exhortación participativa del ser. Precisamente es en ese instante metafísico de ocultamiento en que el ser ha emplazado al ser humano y lo ha dispuesto en un *errar*, el cual tiene lugar en el prevalecer del sino del ser humano en la estructura de emplazamiento.

Semejante prevalecer de la esencia de la técnica en el sino del ser humano y puesta en camino al desocultamiento único del emplazar y solicitar entraña inherentemente un peligro (*Gefahr*). El *peligro* de instalar o emplazar al ser humano en la libertad de lo abierto, del participar del desocultamiento o de la verdad en ese modo único y dominante en que opera la calculabilidad en la relación con lo presente a través del emplazar solicitante de lo solicitado que viene a la presencia por y como existencias, y que previamente ha dislocado la verdad e impedido todo otro modo de acceso a la presencia. El modo en que la estructura de emplazamiento como emplazar provocador afecta esencialmente al ser humano, quien en respuesta a la solicitud que se hace de él, simultáneamente cierra y vela la posibilidad de experimentar la esencia misma del desocultamiento de que el ser humano participa y requiere, para que así el ser humano pueda responder propiamente a una exhortación más originaria e inicial de ésta y prestarse así a la esencia del desocultamiento y de su estado de desocultado.⁴¹¹

Este filo inherente al ámbito en que es posible la libertad que solicita al ser humano y lo dispone en la posibilidad del peligro a equivocarse e insistir en el velamiento de la ocultación hasta el punto de porfiar técnicamente. La radicalidad de esta posibilidad y lo que la convierte en peligrosa es el *peligro* mismo como sino del hacer salir de lo oculto, el cual prevalece en la estructura de emplazamiento que emplaza y atraviesa al ser humano al afectarlo y concernirlo en su relación con lo presente, reduciendo todo a existencias, y consigo mismo, impropriamente malinterpretado como señor y dominador de la tierra y las existencias.

⁴¹¹ Cfr. Ibid. pp. 23-24.

Tal obcecación en que parece encontrarse el ser humano en el *peligro* es asegurada cada vez más en la participación de ese círculo de la maquinación del emplazar y solicitar por y para el emplazamiento de lo susceptible de ser solicitado que viene ahí delante como existencias. Ello reafirma la desvirtuada concepción del ser humano como ejecutor y dominador técnico del salir de lo oculto, lo cual va cerrando toda posibilidad de adquirir conciencia del sentido de su participación en el desocultamiento como interpelado, para un impelir que requiere y usa de él, y de verse como ex-istente en propiedad esencial consigo mismo en el ámbito de exhortación.

Este *peligro* que se manifiesta al final del esenciarse de la estructura de emplazamiento en la época de la técnica moderna prevalece inicialmente y de ante mano en ella en tanto que inherente y consistente en el sino mismo del desocultar que actúa desde el inicio de su despliegue. Para llegar a tal evidencia del *peligro*, éste previamente ha tenido que regir de tal forma que:

[...] donde éste domina, ahuyenta toda otra posibilidad de hacer salir lo oculto. La estructura de emplazamiento oculta sobre todo aquel hacer salir lo oculto que, en el sentido de la $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$, hace venir delante de lo presente. En comparación con esto, el emplazar que provoca empuja hacia un respecto que está dirigido en el sentido opuesto a aquello que es. Donde prevalece la estructura de emplazamiento, la dirección y el aseguramiento de las existencias marcan con su impronta todo hacer salir lo oculto. Llegan a hacer incluso que su propio rasgo fundamental, a saber, este hacer salir lo oculto, no aparezca ya como tal.

De este modo, pues, la estructura de emplazamiento que provoca no sólo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto, el traer ahí delante, sino que oculta el hacer salir lo oculto como tal, y con él, aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad. La estructura de emplazamiento deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad. El sino que destina a la sollicitación es por ello el peligro extremo.⁴¹²

Tras la exposición del *peligro* propio del sino del hacer salir lo oculto inherente a la estructura de emplazamiento, Heidegger advierte acerca del resonar de ambos, *peligro* (*Gefahr*) y sino (*Geschick*) en la misma esencia de la técnica (*Ge-Stell*). Ante este prevalecimiento de la no-verdad y su tendencia a la velación en el desvelamiento único de la estructura de emplazamiento en el *peligro* del sino, el filósofo suabo cita los versos de Hölderlin “Pero donde está el peligro, crece también lo que salva”.⁴¹³ Versos que de modo sucinto expresan esa verdad originaria del ser, en cuya esencia la co-

⁴¹² Ibid. p. 25.

⁴¹³ Ibid. p. 26.

pertenencia de no-verdad y verdad se destina como el velamiento originario e inicial y su consecuente posibilidad de desocultamiento.

En el marco de una historia del despliegue de la *verdad del ser*, la no-verdad originaria es perpetuada en el ocaso metafísico del olvido del abandono del ser, el cual acontece bajo diferentes formas epocales pero tiene su *zénit* en el *peligro* o límite metafísico de pérdida del ser respecto de sí en la forma de estructura de emplazamiento monopolizadora de todo acceso del ente a la presencia. La consecuencia directa de este acontecer epocal afecta inherentemente al ser humano en su relación co-perteneiente con el ser y lo dispone en el *errar* para no posibilitar el preguntar por el ser. Ello da lugar a la *indigencia* de este *peligro* del ser como ocultación total y absoluta, la cual requiere la posibilidad de su desocultación mediante la llamada silente de la presencia de la ausencia a la *remoción* del ser humano a la decisión del pensar del ser y el preguntar por su verdad.

Hay que tener en cuenta también que en esta lucha o juego dinámico de ocultamiento y desocultamiento de las respectivas violencias del ser y del pensar cabe la posibilidad de ese instante metafísico de pérdida absoluta de preguntar alguno por el ser, lo que equivaldría hermenéuticamente al fin de la historia del ser, a la ausencia total de apertura o espacio-tiempo para el acontecer de su esenciar bien como no-verdad (ocultamiento) o como verdad (desocultamiento de ese ocultamiento que inicialmente es), donde la ex-istencia propia y esencial del ser humano, incluso para su *errar* insistente, sería meramente existencia sin posibilidad alguna de propiedad esencial. Por ello ha de surgir necesariamente lo que salva en el mismo *peligro* a causa de la verdad misma del ser. Ello exige que el preguntar por la esencia de la técnica haya de dirigirse ahora a la búsqueda del nacer y florecer de esa salvación ahí donde inherentemente radica y domina el *peligro*.

En este punto del despliegue del preguntar por la técnica, Heidegger recalca que todo sino, en la medida en que es un hacer salir lo oculto, acontece propiamente desde el otorgar y como otorgar. Y es en este otorgar donde aporta al hombre la participación en el salir lo oculto a la luz como respuesta al requerimiento y a la necesidad del ser humano por el ser en el acontecer del desocultamiento. En virtud de esta relación esencial del ser humano con lo oculto, en tanto que usado, requerido y necesitado de la participación, éste es asignado por el ser como propio al acaecimiento de la verdad.

Lo otorgante, lo que destina de este o aquel modo al hacer salir lo oculto es, como tal, lo que salva. Porque esto que salva hace que el hombre

mire e ingrese en la suprema dignidad de su esencia. Ella reside en esto: cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento –y con él, antes que nada, el estado de desocultamiento- de toda esencia. Precisamente en la estructura de emplazamiento que amenaza con arrastrar al hombre al solicitar como presunto modo único del hacer salir lo oculto y que de esta manera empuja al hombre al peligro de abandonar su esencia libre, precisamente en este extremo peligro viene a comparecer la más íntima, indestructible pertenencia del hombre a lo que otorga.⁴¹⁴

Este otorgar propio del destinar del hacer salir lo oculto en la esencia de la técnica y en virtud de su ambigüedad emplaza al ser humano en la encrucijada del *peligro* y de la salvación. Lo emplaza e insta en la verdad, requiere de él y lo utiliza mediante la participación del desocultamiento bajo el cual se oculta al mismo tiempo, afecta y dispone anímicamente al ser humano en el *errar* tras emplazarlo a la libertad en la verdad.

El monopolio del modo único de desocultamiento propio de la esencia de la técnica disloca simultáneamente aquello que lo posibilita, la verdad. Ello constituye precisamente el *peligro* del ser, que en su ambigua relación con el ser humano lo requiere a través del emplazamiento y la solicitud para su ocultación y también lo necesita para salir de lo oculto. Es así como, usado y dispuesto por el ser, el hombre es exhortado a la *remoción* para ser puesto en uso en el acontecer de la esencia de la verdad y en el emerger de la salvación. Esta pertenencia del *peligro* y de la salvación en el límite del despliegue esenciante del ser refleja el carácter ambiguo de la esencia de la técnica. Desplegar en el *preguntar fundamental* por la esencia de técnica constituye al mismo tiempo la respuesta a la exhortación del ser, porque “la pregunta por la técnica es la pregunta por la constelación en la que acaecen de un modo propio el hacer salir de lo oculto y el ocultamiento, en lo que acaece de un modo propio lo esenciante de la verdad”.⁴¹⁵

6.2.2 Conclusiones

Tras la interpretación de la conferencia se puede concluir:

1- Efectivamente el preguntar por la esencia de la técnica es un paso en el despliegue del preguntar por la *verdad del ser* en la medida en que sale a la luz la esencia metafísica de la estructura de emplazamiento como una de las formas epocales de ocultamiento originario del ser a causa del acontecer de su no-verdad. Esta

⁴¹⁴ HEIDEGGER, M.: “La Pregunta por la Técnica” en *Conferencias y artículos.*, Op. cit. p. 29.

⁴¹⁵ Ibid. p. 30.

dimensión negativa del ser acontece en su máximo *peligro* por cuanto insta y afecta al ser humano al mismo tiempo que monopoliza todo acceso a la presencia de los entes como meras existencias a causa de su disponibilidad y solicitabilidad, lo que pone en peligro al ser humano al abocarlo casi por completo a la inhumanidad. La relación de co-pertenencia de no-verdad y verdad se muestra en el instante epocal de mayor tensión, pero al mismo tiempo es esta misma la que abre la posibilidad de la correspondiente *torna* del despliegue del ser y el requerido pensar por éste desde del *peligro* de la no-verdad a la salvación en la verdad y la oscilación de la relación de ser y pensar entre su propiedad e impropiidad en el acontecer de la *verdad del ser*.

2- Esta estructura de emplazamiento y su acontecer como destinación epocal inherente al *peligro* del ser afecta al hombre, quien posibilitado en su libertad sobre la base de la apertura y de la verdad es emplazado de tal modo que se concibe impropriamente como dueño y señor de la técnica. El despliegue, el afianzamiento y el acrecentamiento del esenciar de este modo de acceso a la presencia en que consiste la esencia de la técnica impide todo otro modo de preguntar y relacionarse con el ser y con el ente en tanto que dispone al ser humano en ese porfiar errante a través de lo técnico. El espacio para el preguntar por la verdad del peligro en su relación al ser es cada vez más pequeño, sin embargo ahí mismo radica también la posibilidad de la salvación, de la escucha de la ausencia y de lo silente, de la *remoción* y del preguntar por aquello que no ha tenido lugar, es decir, el *preguntar fundamental* por la verdad. El alumbramiento de todo esto al hilo de la reflexión acerca de la esencia de la técnica ha sido simultáneamente un preguntar por la verdad y su esenciar, el cual ha desvelado la verdad de la técnica como maquinación en el momento histórico de máximo *peligro* y tensión, el cual como instante metafísico de la historia del ser se despliega en el ocultamiento esencial de su no-verdad inherente, disponiendo al ser humano y emplazándolo impropriamente en un estado de ánimo y afectación en la apertura, para que así éste participe de ese desocultamiento del ente que simultáneamente vela la ocultación del ser.

No obstante la relación y disposición del ser humano con el ser no acaba aquí, ya que éste, al mismo tiempo que emplaza impropriamente al hombre a causa de su no-verdad, también lo exhorta, llama y despierta a la *remoción* para la propiedad de sí mismo y del ser en el participar de ese desvelamiento de la relación originaria e inicial que el ser es y que constituye su verdad esencial, la cual requiere del ser humano y de su pensar. Un pensar o participar semejante llevado a cabo por el hombre consiste en el

contestar a la llamada del ser en la *remoción* a la propiedad y a la verdad, una lucha contra la velación inicial que prevalece desde el inicio, la cual, enviada y destinada como donación, requiere del ser humano para la recepción, el cuidado y la desvelación.

3- Comprendida esta inherente contradicción del propio desplazamiento de la *alétehia* a causa de aquello que ella misma posibilita, la posibilidad de la libertad humana adquiere un nuevo horizonte. Para Heidegger la libertad humana, lejos de ser mera voluntad o arbitrariedad, es precisamente algo más lejano y originario consistente en su relación con la verdad, con la apertura y con la participación en el desocultar, el venir a la presencia del ente y la relación participativa de co-pertenencia con el ser. Caracterizada como ese dejar-ser, la libertad es ejercida en la apertura a raíz del preguntar por el ser y en la relación o comportamiento del ser humano con el ente. La cuestión es que este dejar-ser propio del *Dasein* parte de la instalación de éste en una disposición o afección determinada en medio del ente y respecto del ser. Esta situación está caracterizada epocal e históricamente como la época actual de la técnica moderna, lo cual no deja de ser una de las formas más radicales de ocultamiento del propio ser consistente en el olvido del abandono del ser, el cual tiene lugar en el cumplimiento de la esencia de la técnica como estructura de emplazamiento (*Ge-Stell*). Esta esencia de la técnica acontece y monopoliza todo modo de acceso a la presencia, afectando incluso al ser humano, quien está en la apertura y el ejercicio de la libertad pero emplazado en la impropiedad esencial del *errar* obcecadamente en lo técnico y en la maquinación, lo que supone sincrónicamente el cumplimiento y afianzamiento del *peligro* que parece tender a la velación total del ser. Pese a esta predisposición en que se encuentra el ser humano, hay que tener en cuenta que está en la libertad propia de la apertura, donde reside la posibilidad inherente a la *verdad del ser* de la *torna* a la verdad del acontecer de la relación de ser y pensar en propiedad.

4- El cumplimiento y afianzamiento del *peligro* tiende a la velación total del ser pero al mismo tiempo constituye la posibilidad misma de la *torna* en el emerger de la salvación en la esperanza a la *remoción* de la libre respuesta del ser humano a la desvelación de la verdad propia y esencial del ser. Un ser que se oculta y rehúsa en su despliegue, lo que constituye una ausencia o llamada silente que requiere e impele al ser humano para su verdad en el acontecer apropiador de sí en su verdad y propiedad por el ser. La llamada del hombre a su *ahí* por el ser no es otra cosa que la llamada a la apertura de esa brecha de espacio-tiempo en que se puedan dar el pensar del ser y los otros modos de acceso al ente y venida a la presencia en libertad. No se requiere una

superación de la maquinación ni de la estructura de emplazamiento, sino una transformación originaria y un *salto* de la no-verdad a la verdad en las tensiones de su co-pertenencia esencial. En conclusión, un correr hacia el *peligro* para saltar a la salvación.

6.3 El peligro de la verdad

La interpretación del texto anterior, *La Pregunta por la Técnica*, finalizó con una invitación a la marcha hacia el *peligro* como único y necesario modo de poder transitar a la salvación. Precisamente el texto que ahora nos ocupa se titula *El peligro (Die Gefahr)* y parece recoger el testigo directo de esa invitación del pensamiento a profundizar acerca de la esencia del *peligro* en su camino hacia el ser.

Si anteriormente el *peligro* había sido vislumbrado desde el esenciarse de la técnica como *Ge-Stell*, ahora la interpretación de este texto ofrece una nueva perspectiva acerca del *peligro* y de su verdad centrándose en lo que todavía permanece oculto, retenido o rehusado, es decir, desde la ausencia que acontece simultánea y co-pertenecientemente al esenciarse mismo del *peligro* en la esencia de la técnica.

Para comprender la relación del texto con el objeto de estudio e investigación de este trabajo, que no es otro que la *Kehre*, debemos tener en cuenta que se está llevando a cabo el preguntar por la *verdad del ser* en referencia al *peligro* desde su dimensión de ausencia o negatividad del ser, la cual acontece en el esenciar propio del *Ge-Stell* como forma epocal de su ocultamiento. Esto sitúa la investigación en un nuevo paso del despliegue de lo ausente y propio del *preguntar fundamental* por la *verdad del ser*.

Los objetivos propuestos en la interpretación de este texto son los siguientes:

1- Ahondar en lo originario de la co-pertenencia del *Ge-Stell* y el *rehúso* del juego de espejos de la *cuaternidad* en el seno de la verdad.

2- Comprender y poder seguir el desarrollo del pensar que permita captar la relación entre la ausencia, el *rehúso* o el velar del *mundar del mundo* y la verdad, o más en concreto su no-verdad.

3- Mostrar el carácter destinal de la verdad y el inherente prevalecer de su ocultamiento originario y esencial, cuyo cumplimiento da lugar al propio esenciarse del olvido de la *verdad del ser*.

4- Reflejar cómo todo esto que acontece, lejos de suceder con independencia del ser humano, realmente lo espolea, desorienta y reclama, afectando a sus estados de ánimo con respecto del ser. Todo ello lleva a Heidegger a reivindicar la necesidad de

pugnar por la auténtica mortalidad, es decir, la capacidad para la muerte como respuesta a la llamada del ser en esas señas de la ausencia como son la muerte, la penuria, el dolor y la pobreza.

6.3.1. *Hacia la verdad a través del peligro*

Este nuevo acercamiento de Heidegger al esenciarse de la esencia de la técnica y de la sincrónica ausencia que acontece hace que el filósofo suabo preste especial atención a lo que no tiene o no encuentra lugar para manifestarse o venir-a-la-presencia, es decir, a todo aquello que no se subyuga al ubicuo monopolio del acceso a la presencia que ejerce el *Ge-Stell*, el cual trae-a-la-presencia todo lo presente como existencias con carácter de pieza en virtud de su indiferente reemplazo.

Este monopolio del traer-ahí-delante en la provocación o emplazamiento solicitante acontece como el modo propio, único y acaparador de la verdad. Ello, como se ha visto en el apartado anterior, acontece de un modo aparentemente contradictorio pero totalmente coherente con la co-pertenencia de no-verdad y verdad, ocultamiento y desocultamiento propios de la esencia de la *verdad del ser*, cuyo despliegue histórico perteneciente como instante de la historia del ser en el destinar o acontecer de sí como don o dádiva, se envía o destina en la forma de un desocultamiento ocultador que desde el inicio de su darse como donación ha establecido el prevalecer del ocultar. Es en el acontecer de esta época de la técnica moderna como esenciarse del *Ge-Stell*, en tanto que instante metafísico de ocultación propio de la historia del ser, donde el preguntar por la *verdad del ser* persigue precisamente eso oculto, retenido, rehusado y por ende originario del ser.

Teniendo en cuenta todo esto, es decir, lo evidente del esenciarse del *Ge-Stell* en la forma de la técnica moderna y lo pensado acerca de su esencia, ahora el preguntar se lanza a la profundidad de lo ausente, abismático y velado que acontece como rehusado. Para ello Heidegger parte otra vez de la evidencia de la indistancia que tiene lugar en el acontecer de la técnica moderna y el no-lugar para el acercarse de la cercanía, el cosar de la cosa y el *mundar* del *mundo*, lo que equivale a la imposibilidad de esenciar de la *cuaternidad* de los cuatro; *tierra* y *cielo*, *mortales* y *divinos*, en la unidad total de su mutua co-pertenencia y del juego-de-espejos o de reflejos mutuos y esenciales en que cada uno de ellos es en los otros, como algo propio y al mismo tiempo distinto.⁴¹⁶

⁴¹⁶ Cfr. HEIDEGGER, M.: "Die Gefahr" en *Einblick in das was ist*, Op. cit. p. 46.

La evidencia de tal *rehúso* se manifiesta en las diferentes formas de la indistancia como son la representación habitual del mundo en términos de calculabilidad de existencias y del ser como fundamento del ente. Todo esto, sumado a la ausencia de una apertura de espacio y tiempo para que pueda advenir a la presencia la desvelación o la verdad de aquello que es imposibilitado esencialmente por el *Ge-Stell* en su esencia, permite a Heidegger profundizar en la relación de co-pertenencia y simultaneidad del desocultar en el traer-ahí-delante y el permanecer oculto, velado o rehusado al venir-a-la-presencia y en el venir-a-la-presencia, cuyo consistir es manifestado por Heidegger con las siguientes palabras:

Ge-Stell läßt in seinem Stellen das Ding ohne die Hut – ohne die Wahr seines Dingeswesens. Das Ge-stellwesen wahrt nicht das Ding als Ding. Das Ge-Stell west, indem es das Ding wahrlos läßt. Weil jedoch das Ge-Stell von langher, obzwar verborgen, waltet und durch sein Bestellen immer entschiedener alles Anwesende in den Bestand fortreißt, wird das Ding als Ding unter der Wesensherrschaft des Ge-Stells seit langem immer wahrloser. Das Ge-stell rafft im Geraff seines Getriebes, das überall nur den bestellbaren Bestand sichert, das anfänglich in seinem Wesen ungewahrte Ding in das Wahrloserwerden hinweg.

*Im Wesen des Ge-Stells ereignet sich die Verwahrlosung des Dinges als Ding.*⁴¹⁷

El término alemán *Verwahrlosung*, lejos de ser entendido como descuido, olvido o negligencia casual, expresa el inexorable cumplimiento de un abandono, el de aquello que queda desprotegido, sin salvaguarda ni verdad y por ello comprensiblemente ausente. Con este abandono Heidegger adhiere una evidencia más a las ausencias y más en concreto, en este caso, a la ausencia del *mundar* del *mundo*, la cual se suma a la indistancia, como ausencia de distancia, y a la ausencia del cosar de la cosa. Esta nueva ausencia la concibe Heidegger como un rehusar del *mundo*, el cual permanece todavía

⁴¹⁷ Ibid. pp. 46-47.[N.T.]: “La estructura de emplazamiento, en su emplazar, deja a la cosa sin sombrero –sin lo verdadero de su esencia de cosa. La esencia de la estructura de emplazamiento esencia, al mismo tiempo que deja sin verdad a la cosa, porque la estructura de emplazamiento, a pesar del ocultar, rige desde hace tiempo y a causa de su emplazar, que cada vez de forma más decidida arrastra a todo lo presente en las existencias, la cosa en tanto cosa cae, desde hace tiempo, bajo el dominio esencial de la estructura de emplazamiento, por lo que cada vez es más carente de verdad. La estructura de emplazamiento aniquila, en el llegar a ser carente de verdad, lo inicial en su esencia de la desprotegida cosa, y ello lo lleva a cabo en la reunión de sus mecanismos, los cuales, presentes por todas partes, solamente aseguran aquello susceptible de ser solicitado. *En el esencia de la estructura de emplazamiento acontece el abandono de la cosa como tal*”.

Hay que señalar el juego que realiza Heidegger con las palabras *Wahr*, verdadero, *Hut*, sombrero entendido como la protección que se pone a los niños pequeños en la cabeza, y el verbo *Wahren* que significa proteger, salvaguardar. Cada vez que se lee en el texto las declinaciones de *Wahren* parece venir a nuestro oído el resonar de la palabra *Wahr* y con ello lo verdadero y la verdad, *Wahrheit*. Más aún cuando se está mostrando la simultaneidad del venir a la presencia y la verdad en la forma de las existencias y la simultánea imposibilidad del acontecer de la cosa como tal, es decir, de su salvaguarda o protección en el poder venir a la presencia o verdad, y por consiguiente la caída en su ausencia, carencia de verdad o apertura a la presencia o desprotección y abandono (*Verwahrlosung*)

oculto como el juego-de-espejos de la *cuaternidad* que no halla lugar y que todavía no ha sido pensada correspondientemente puesto que aún el ser humano es demasiado hosco para ese pensar correspondiente que abra la brecha del espacio-tiempo para el desvelamiento, la protección y salvaguarda de lo ausente, y el rehusado *mundar* del *mundo* en la verdad, es decir, en el acontecer propio y esencial de ese juego-de-espejos de la *cuaternidad*. Pero para ello el ser humano necesita la ayuda de aquello que lo remueva, lo arranque, tiree y llame de modo imperante a la *remoción* del *errar* pensante en que se encuentra y en que se obceca porfiadamente en la técnica.

En este punto Heidegger advierte de la gravedad de malinterpretar el *mundo* como la verdad de la esencia del ser, es decir, como un modo del ser subordinado a éste, cuando en verdad la esencia del ser se esencia o acontece desde el oculto *mundar* del *mundo*. Ello implica que tal *mundar* del *mundo* es el acontecer, pero en un modo o sentido todavía no experimentado, que es precisamente el que ocupa la lectura de este texto, puesto que por el momento solo se ha experimentado su ausencia o *rehúso*.⁴¹⁸

La evidencia o el experimentar del *rehúso* del *mundo* como tal y del acontecer de su *mundar* permiten a Heidegger pensar e interpretar la ausencia como un mantenerse todavía o retirarse del *mundo* en el ocultamiento originario en que se encuentra.

Esta ocultación propia del *mundo* remite directamente a la concepción originaria de la verdad como *alétheia*, que en su relación con el *mundo* va a dar pie a Heidegger para continuar en el despliegue del preguntar por la verdad ateniéndose ahora más a ese retiro, velamiento o no-verdad que prevalece en la esencia misma de la verdad. Para lo cual Heidegger vuelve a repensar la concepción griega y originaria de la verdad desde la evidencia propia de la ausencia, en este caso bajo las forma de *rehúso* y abandono.

Verborgen bleiben heißt griechisch λανθάνειν. Λήθη ist die Verborgenheit. Welt, in ihrem Welten sich verweigernd, bleibt als die Wesenherkunft des Seins verborgen. Allein bleibt in der Verborgenheit (Λήθη) auf die Weise, daß diese ihre Verborgenheit gerade eine Unverborgenheit gewährt: die Αλήθεια. Diese ist das lichtende Bergen des Anwesens von Anwesendem in die Unverborgenheit. Das seiende in seinem Sein west als Anwesendes aus der Αλήθεια. In der Unverborgenheit des Anwesenden als eines solchen, in der Αλήθεια beruht und aus ihr entschickt sich der volle Wesensreichtum des Geschicks des Seins alles Seienden.

Die Αλήθεια schickt sich in das lichtende Bergen des Anwesendens, schickt sich an, das Anwesende in das Geschickliche seines Anwesens zu entfalten. Die Αλήθεια ist das Geschick des Seins, als welches Geschick sich die Fülle der Seinsgeschichte in ihre Epochen fügt. Α-λήθεια, Unverborgenheit des Anwesenden als eines solchen, west aber nur dann und

⁴¹⁸ Cfr. Ibid. pp. 47-49

nur so lange, als Verborgenheit, Λήθη, sich ereignet. Denn die Ἀλήθεια beseitigt die Λήθη nicht. Unverborgenheit verlangt stets Verborgenheit und bestätigt sie auf diese Weise als die Wesensquelle der Ἀλήθεια. Diese hält sich an die Λήθη und hält sich in ihr.⁴¹⁹

Λήθη – ocultamiento, λανθάνειν- permanecer en el estado de ocultamiento o *rehúso* y Ἀλήθεια desocultamiento son los hitos a través de los cuales Heidegger desentraña el modo en que paralela y simultáneamente la verdad y el *mundar* del *mundo* tienen su origen precisamente en lo oculto, la velación y lo retirado, los cuales tiene un modo de ser consistente en retenerse o rehusarse, es decir, mantenerse en lo oculto y permanecer en aquello que otorga al mismo tiempo el desocultamiento, la Ἀλήθεια del ente en su ser como un esenciarse o venir a la presencia en la desocultación. Esencial, propia y simultánea a esta desocultación acontece la velación u ocultamiento de lo rehusado o retenido, en este caso, como esencia original del ser.

En su ejercicio de desocultación del ente, la Ἀλήθεια se muestra como aquello en que descansa la desocultación y de donde se desprende el envío del ser del ente. Simultáneamente a éste desocultar se da el destinar o envío de la propia desocultación en el desocultar del ente y el disponerse de la *alétheia* misma para el desplegar del ente en lo destinal de su presencia.

Por ello la Ἀλήθεια es del destino del ser, cuyo modo de destinarse o de darse, como envío, exige prestar atención a que:

1- La ocultación del ser es previa, originaria y prevaleciente a su desocultación.

2- En el permanecer en esta ocultación (λανθάνειν) bien como *rehúso*, retención o cualquiera de las formas de ausencia, el ser acontece en el modo de la desocultación del ente como envío o destino del ser del ente.

⁴¹⁹ Ibid. p. 49. [N.T.]: “Permanecer oculto se dice en griego λανθάνειν. Λήθη es el ocultamiento. El mundo está rehusándose en su mundar, permaneciendo así oculto en la esencia originaria del ser. El mundo, solamente, permanece en el ocultamiento (Λήθη) en el modo en que éste otorga directamente, a su ocultamiento, un desocultamiento: la Ἀλήθεια. Esta es la iluminadora puesta a salvo de la presencia de lo presente en el desocultamiento. El ente en su ser esencia como lo que está viniendo a la presencia en la Ἀλήθεια. En el desocultamiento de lo que está viniendo a la presencia como tal, es decir, en la Ἀλήθεια, descansa y desde ella se desprende la absoluta riqueza esencial del envío.

La Ἀλήθεια se envía en la iluminadora puesta a salvo de la presencia y se dispone para el despliegue de lo presente en lo destinal de su presencia. La Ἀλήθεια es el envío del ser, que como tal envío ensambla la plenitud de la historia del ser en sus épocas. Ἀλήθεια, desocultamiento de lo presente como tal, esencia pero lo hace simplemente entonces y por tanto tiempo en tanto acontece como ocultamiento, Λήθη. Ya que la Ἀλήθεια no elimina la Λήθη. El desocultamiento no agota el ocultamiento, sino que el desocultamiento siempre requiere un ocultamiento y lo ratifica en el modo en que es la esencia fontanal de la Ἀλήθεια. Ésta está contenida en la Λήθη y se atiende a ella”.

Nuevamente al traducir estas líneas no deja de venir a nuestro oído el sonido de *schicken* o enviar, contenido en el vocablo *Geschick*, destino, lo que despierta ese paso previo en que se ha caracterizado el acontecer del ser como un darse, “*es gibt*”, propio del ser, es decir, de aquello que es don y dádiva.

3- Este enviar o destinar del ser del ente como Ἀλήθεια o desocultación propicia el destinar del ser en un ensamblar la plenitud de la historia del ser en sus épocas.

4- La Ἀλήθεια o desocultamiento del ente acontece como tal en tanto que ocultación o sustracción (Λήθη) del ser.

5- La originariedad, anterioridad y prevalecer iniciales del ocultamiento se evidencian en que el desocultamiento, lejos de eliminar o agotar al ocultamiento, exige y requiere siempre y previamente de aquello oculto (Λήθη) que des-ocultar (Ἀ-λήθεια).

6- La Ἀλήθεια, por ello, se atiene y contiene en la Λήθη.

7- El desocultamiento del ente acontece durante y simplemente en tanto que ocultamiento del ser. Este recaer de la *alétheia* en el ocultamiento, a favor del ente y en disfavor de su propia esencia como prevalecimiento de la *léthe*, da lugar al olvido mismo de esta dislocación de la verdad originaria, la cual se suprime en el olvido como ocultación (Λήθη).

8- El olvido de la verdad, en tanto que esenciarse del ser acontece también como *olvido del ser* o velación esencial del ser en su esenciarse en la verdad como desocultamiento ocultador.⁴²⁰

Que el ser humano se encuentre errado en su pensar el ser a causa del prevalecer del ocultamiento o no-verdad originaria e inicial de éste, cuya esencia histórica acontece epocalmente en la simultánea velación de la *verdad del ser* en pos del desocultamiento del ente como envío del ser del ente, se debe al despliegue propio del ser, el cual a causa de su no-verdad esencial se ha retenido y ha permanecido oculto y ausente en el olvido de la verdad como recaída en el ocultamiento originario, el cual ha dado en volver a caer y ocultarse nuevamente como *olvido del ser*. El acontecer de semejante olvido ontológico descansa en el *rehúso* del *mundo* como verdad de la esencia del ser y esa es precisamente la seña, el *rehúso* o la ausencia del ser, que se oculta en el destino o envío de éste en las épocas del olvido de sí en que se despliega el desocultamiento del ente en su entidad, lo único a lo que puede atenerse el hombre para pensar el ser.

Verweigerung von Welt ereignet sich als Verwahrlosung des Dinges. Verweigerung von Welt und Verwahrlosung des Dinges sind in einem einzigartigen Verhältnis. Sie sind als dieses Verhältnis das Selbe, obzwar nicht das Gleiche.

In welcher Weise aber ereignet sich Verweigerung der Welt als Verwahrlosung des Dinges? In der Weise, daß das Ge-Stell west. Es bestellt alles Anwesende in das Abstandlose. Das Ge-Stell geht das Anwesen alles Anwesenden als eines solchen an. Das Ge-Stell ist somit in einem Wesen

⁴²⁰ Cfr. Ibid. pp. 49-50.

das Sein des Seienden, in dessen äußerstem und vermutlich vollendetem
Geschick.⁴²¹

El esenciarse de la técnica moderna como despliegue y envío del cumplimiento
destinal del olvido y del ocultamiento originario de la *verdad del ser*, en el modo del
devenir el ente al ser o de la presencia en la forma de existencias con carácter de pieza,
son la seña del abandono de la cosa y el *rehúso* del *mundo* en el perdurar de la
indistancia en el venir del ente a la presencia dominado por el *Ge-Stell*. Este esenciarse
de la estructura de emplazamiento en el dominante modo del *rehúso* del *mundo* y el
abandono de la cosa, muestra y evidencia que *mundo* y *Ge-stell* son lo mismo pero no
iguales, pues ambos se co-pertenecen en la relación de máxima diferencia y
contraposición, y es en el acontecer de esta relación donde la *verdad del ser*
simultáneamente se mantiene oculta y contiene la ocultación que prevalece sobre la
desocultación.⁴²²

Das Ge-Stell als Wesen des Seins setzt das Sein aus der Wahrheit
seines Wesens heraus, entsetzt das Sein seiner Wahrheit.

Indem das Ge-Stell west, entsetzt sich das Sein selber der Wahrheit
seines Wesens, ohne jedoch jemals in diesem Ent-setzen und Sichabsetzen
vom Wesen des Seyns sich trennen können. Die Wahrnis des Wesens des
Seins, die Welt, setzt sich insofern das Ge-Stell west, weg in die Herrschaft
des Ge-Stells, das Welt verweigert durch die Verwehrlosung des Dinges.

So wird im Wesen und Walten des Ge-stells die Ankunft des Weltens
von Welt vorenthalten. Allein, dieses Ereignis des Vorenthalts von Welt
unterhält gerade eine verborgene Ferne zum Welten der Welt.⁴²³

Este simultáneo cumplimiento del *Ge-Stell* como destino del olvido de la esencia
del ser es el destello que ilumina y señala la ausencia, el *rehúso*, la primera cercanía que
se obtiene de esa lejana llegada del *mundo*. Por ello, *Ge-Stell* y *mundo*, en su co-
pertenencia, son lo mismo en la más extrema diferencia y contraposición de la *verdad*

⁴²¹ Ibid. p. 51. [N.T.]: "El rehúso del mundo acontece como el abandono de la cosa. El rehúso del mundo y el abandono de la cosa son en un tipo de relación única. En tanto son en esta relación, son lo mismo aunque no igual. ¿Pero en qué modo acontece el rehúso del mundo como abandono de la cosa? En el modo en que esencia la estructura de emplazamiento, en el solicitar todo lo presente como la continuidad de las existencia con carácter de piezas. Por consiguiente solicitando las existencias la estructura de emplazamiento emplaza a todo lo presente en la indistancia. La estructura de emplazamiento concierne a la presencia de lo presente como tal. Por consiguiente la estructura de emplazamiento es en su esencia el ser del ente, en el más extremo y supuesto cumplimiento del Destino".

⁴²² Cfr. Ibid. pp. 51-52.

⁴²³ Ibid. pp. 52-53. [N.T.]: "La estructura de emplazamiento, como esencia del ser, saca al ser de la verdad de su esencia, espanta al ser de su verdad. Mientras la estructura de emplazamiento esencia, se espanta el ser mismo de la verdad de su esencia, sin que se pueda separar cada vez en este es-pantar y este retirarse de la esencia de la verdad del ser. La verdad, entendida como protección o resguardo, de la esencia del ser, el mundo, se asienta, en la medida en que esencia la estructura de emplazamiento, en camino al señorío de la estructura de emplazamiento el mundo rehúsa a través del abandono de la cosa. De por sí, este acontecer de la privación del mundo sustenta en el mismo instante una oculta lejanía del mundar del mundo".

del ser, a cuya luz se comprende que la verdad y el olvido pertenecientes y respectivos ambos al esenciar del ser acontecen simultáneamente en ese juego de desocultación ocultante propia de éste. Y es precisamente aquí donde radica el *peligro*, en este juego esencial de ocultamiento en el desvelamiento que se oculta a sí mismo, el cual da lugar al olvido del olvido mediante la ausencia del espacio y tiempo para el acontecer y poder venir a la presencia aquello que permanece imposibilitado o rehusado y abandonado. Heidegger lo manifiesta de la siguiente manera: “Insofern das Sein als das Ge-Stell sich selbst mit der Vergessenheit seines Wesens nachstellt, ist das Seyn als Seyn die Gefahr seines eigenen Wesens. Das Seyn ist, aus dem Wesen des Ge-Stells und in der Hinsicht auf Verweigerung von Welt und Verwahrlosung des Dinges gedacht, die Gefahr”.⁴²⁴

El ser no es el *peligro* en sí, de sí y para sí, sino que, como el esenciarse del *Ge-Stell* en la forma de la persecución y el acoso a la *verdad del ser*, el *peligro* es el cumplimiento del olvido inherente a su propia verdad. Este *peligro* o abandono del ser respecto de sí acontece epocalmente en el esenciarse del ser en el modo en que *mundo* y *Ge-stell* se co-pertenecen en su máxima diferencia, la cual consiste en ese espantarse del ser respecto de su verdad al mismo tiempo que la acosa con el olvido.

Este perseguir y acosar propio del esenciarse del ser como *peligro* en la esencia del *Ge-Stell* y en su despliegue epocal constituye o abre el espacio de peligrosidad del *peligro*, denominado *errar*, en el cual está dispuesto el ser humano y en el que al mismo tiempo el *peligro*, aquello que debería ser pensado y experimentado, se esconde como tal. Este ocultamiento tiene lugar cuando en medio del *peligro* mismo lo inofensivo campa a sus anchas bajo la forma de la aflicción casual y frecuente. Ello no es más que una ocultación de algo propio del *peligro*, la penuria que le sigue a éste y en consecuencia la forma de velación de ésta que sigue a la del ocultamiento de aquél. A ello se debe que todavía no haya sido experimentada penuria correspondiente al *peligro*, razón de más para permanecer atentos a su ausencia, la cual constituye la más extrema penuria del máximo *peligro*, puesto que ésta acontece como la forma más velada de la penuria misma.⁴²⁵ Ante esta peligrosa ausencia Heidegger reclama la muerte, comprendida en su verdad, y la necesidad de nuestra mortalidad, entendida como

⁴²⁴ Ibid. pp. 53-54 [N.T.]: “En la medida en que el ser como estructura de emplazamiento se acosa a sí mismo con el olvido de su esencia, el ser en tanto ser es el peligro de su propia esencia. El ser, pensado desde la esencia de la estructura de emplazamiento y en referencia al rehúso del mundo y el abandono de la cosa, es el peligro”.

⁴²⁵ Cfr. Ibid. pp. 54-56.

capacidad para la muerte, como pasos necesarios en el desocultar esos ocultamientos extremos del *peligro* y la penuria.

*Der Tod gehört in das aus dem Wesen des Seyns ereignete Dasein des Menschen. So birgt er das Wesen des Seyns. Der Tod ist das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst, das Gebirg, das in sich die Veborgenheit des Wesens des Seyns birgt und die Bergung seines Wesens versammelt. Darum Verlag der Mensch den Tod nur und erst, wenn das Seyn selber aus der Wahrheit seines Wesens das Wesen des Menschen in das Wesen des Seyns vereignet. Der Tod is das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt.*⁴²⁶

La penuria, disuelta en inofensivas aflicciones de fácil alivio, la muerte, que reducida a las muertes se ha evaporado para los vivos que no consiguen ser mortales, y por último el dolor, confundido con los dolores que no consiguen el desgarrar que propiamente es y que caracteriza a la *cuaternidad*, son las ausencias que dejan al descubierto nuestra insensibilidad ante las marcas y señas propias de la ausencia.

Der Tod, das Gebirg des Seyns, der Schmerz, der Grundriß des Seyns, die Armut, dei Befreiung ins Eigentum des Seyns sind Merkmale, an denen die Gefahr merken läßt, daß *die* Not inmitten der riesigen Nöte ausbleibt, daß *die* Gefahr nicht als die Gefahr *ist*. Die Gefahr verbirgt sich, indem sie sich durch das Ge-Stell verstellt. Dieses selber wiederum verhüllt sich in dem, was es wesen läßt, in der Technik. Daran liegt es auch, daß unser Verhältnis zum Wesen der Technik so seltsam ist.⁴²⁷

Este modo en que el ser humano se encuentra particular y subrepticamente afectado por el *peligro*, como *Ge-Stell*, por su relación con el ser, da lugar a una estancia del ser humano en el *errar*, la cual acontece en ese venir a la presencia del hombre provocado solicitadoramente como existencia con carácter de pieza a causa del emplazamiento solicitante y acosado en su relación consigo mismo, con el ente y con el ser. Todo esto tiene lugar como cumplimiento histórico-epocal del despliegue esencial del ser en su verdad en el juego o encadenamiento de ocultamientos ocultantes, cada vez más intrincados, en los que el ser y su olvido, como olvido del olvido mismo de la

⁴²⁶ Ibid. p. 56. [N.T.]: "La muerte tiene lugar en el Dasein del hombre, acontecido en la esencia del ser. Así alberga ella la esencia del ser. La muerte es el más alto albergue de la verdad del ser mismo, el albergue, lo que alberga en sí el desocultamiento de la esencia del ser y coliga el albergamiento de su esencia. Por ello el hombre está capacitado para la muerte, únicamente y ya, cuando el ser mismo apropia desde la verdad de su esencia la esencia del hombre en la esencia del ser. *La muerte es el albergue del ser en la poesía del mundo*".

Nuevamente se hace necesario indicar los juegos del resonar del sentido originario de las palabras cuando se leen estas citas de Heidegger en las cuales el verbo *bergen* y sus sustantivaciones, traducidos por albergar, albergue y albergamiento, traen a nuestro oído otros sentidos en los que puede ser entendido como *retten*, que significa puesta a salvo, salvar, salvación, los cuales no son del todo extraños o ajenos, más cuando estamos tratando acerca del peligro y buscando precisamente esa señal que dé lugar a la salvación.

⁴²⁷ Ibid. p. 57. [N.T.]: "La muerte, el albergue del ser, el dolor, el rasgo del ser, la pobreza, la liberación en la propiedad del ser son las señales en las cuales el peligro deja darse cuenta de que *la* penuria está ausente en las ingentes penas y de que *el* peligro no es como el peligro. El peligro se vela al mismo tiempo que se esconde a través del *Ge-Stell*. A su vez el *Ge-Stell* se oculta en lo que esencia en la técnica. A ello se debe también que nuestra relación con la esencia de la técnica sea así de particular".

verdad del ser, acontecen por la esencia misma del ser en tanto que *peligro* y su esenciar como *Ge-Stell*. Este inherente monopolizar la venida a la presencia de todo ente como existencias impide al mismo tiempo todo lugar para la irrupción de aquello esencial, también, al ser y su verdad: el cosar de la cosa, el acercar de la cercanía y el *mundar del mundo*, es decir, el juego de espejos de la *cuaternidad* de los *cuatro*: *tierra, cielo, mortales y divinos*. Esta ausencia es la única señal evidente de esa ocultación reinante en que se encuentra el ser humano en la forma del señorear del *peligro*, que junto con otras señales y ausencias, como son las de la muerte, la penuria, el dolor y la pobreza, deberían afectar al ser humano como evidencias del *peligro* pero parecen no hacerlo al verse ellas mismas evaporadas o disueltas en el cumplimiento de un más alto y nuevo ocultamiento esencial del *peligro* bajo la apariencia de lo inofensivo en sus diversas formas de las dislocadas y malentendidas muerte, dolor, aflicción y pobreza.

Esta doble tensión de pérdida y llamada silente en que se encuentra el ser humano en la época de la técnica moderna, en que le afecta y concierne todo lo presente como existencias y como el venir de sí mismo a la presencia, se oculta dando lugar a una dislocación de su propia verdad, motivo por el cual el ser humano pasa a representarse como dueño y señor de la técnica o de aquello neutro que no le afecta y que él domina. Bajo esta representación subyace el campar a lo largo y ancho del ocultarse del *peligro* en la forma de lo inofensivo, lo que lleva al ser humano a participar de ese acoso y olvido del olvido de la verdad misma del ser, encaminándolo así a lo más extremo del *peligro*. Y precisamente ahí, en lo más alto y extremo del cumplimiento del esenciarse del ser como *peligro* en el *Ge-Stell* y de la ocultación de éste mismo, es donde se da correlativamente una penuria, una afección del estado de ánimo del ser humano, la cual a su vez también se ha ocultado en su propia desvirtuación como aflicción. Por ello en lo más peligroso del ser, en la salida o abandono de éste respecto de sí y de su verdad mediante el espanto y como cumplimiento de la dimensión negativa de ésta, el ser humano se encuentra perdido en medio de tanta señal del *peligro*, sumido en la sigética de la ausencia como llamada del ser que tironea e impele al ser humano para una *remoción* a favor del ser y su verdad.

“Das Seyn selber west, insofern es sich von seinem Wesen wegkehrt, indem es sich diesem Wesen mit der Vergessenheit seiner zuehrt”⁴²⁸

⁴²⁸ Ibid. p. 67. [N.T.]: “El ser mismo esencia en el sentido de que él se ausenta de su esencia, al mismo tiempo que vuelve a esta esencia con el olvido de su esencia”.

6.3.2. Conclusiones

Esta última cita parece condensar las principales conclusiones extraídas de la interpretación del texto, ya que en ella se deja ver precisamente ese doble y esencial *tornar* del ser mismo con respecto de la dimensión negativa de su esencia y hacia su verdad.

1- El primer giro de la *torna* es el de huida o desvío propio del espanto del ser con respecto de su verdad y a su inherente esenciarse originario en tanto que ocultación o velación inicial que acontece en la época de la técnica moderna como momento histórico del instante de la historia del ser en que éste lleva su velación a sus cotas más altas. Ya no se conforma con el *olvido del ser*, es decir, de pérdida de la *diferencia ontológica* de ser y ente que origina la metafísica, sino que ahora este olvido propio es nuevamente olvidado o velado en el olvido mismo de la *verdad del ser*. El momento de máximo y extremo *peligro* es ese modo esencial del ser en que éste se oculta incluso a su verdad, en el esenciar propio del *Ge-Stell*, lo que da lugar a la ausencia de todo aquello que queda impedido, rehusado y abandonado en el señorear de dicho esenciarse en esta época de la técnica moderna. Estas ausencias, propias de la esencia del ser y más en concreto de la verdad co-perteneiente a la no-verdad de la propia esencia de la *verdad del ser*, son las señas y marcas propias de éste y de su requerimiento del ser humano, las cuales salen a la luz al pensar la verdad del *peligro* como modo de llevar a cabo la *remoción* del abandono y del olvido mismo de la *verdad del ser*. Por ello se puede afirmar que esta misma época histórica de la técnica moderna o instante metafísico de la historia del ser es posiblemente el punto de inflexión propicio o *Kairós* para un *tornar* que propicie el *salto*, propiamente, a la *verdad del ser*.

2- Este acontecer del doble juego de la presencia inadvertida del *peligro* y sus señas: penuria, dolor y pobreza, al mismo tiempo que la ocultación bajo diferentes formas de la ausencia del juego de espejos de la *cuaternidad: tierra y cielo, mortales y divinos*, acontece en virtud del prevalecer esencial del ocultamiento o velamiento del ser en la verdad de su esencia. Por ello éste se envía o destina como donación de esa desocultación del ente, en que él mismo viene a ocultarse, y para ello requiere siempre del ente y del ser humano, el cual se encuentra errando entre la fuerza descompensada de los tirones a que está sometido por el velamiento del ser que lo dispone en medio del ente con obcecada atención y admiración a éstos, lo cual va encalleciendo su atención o sensibilidad para la presencia de lo ausente que simultáneamente lo reclama

silentemente a un cambio del estar porfiando en el *errar* y a la atención del ente con respecto del ser y su desocultación.

6.4. El tornar de la *Kehre*

En este cuarto y último texto del ciclo de conferencias presentadas por Heidegger bajo el título *Una mirada en lo que es*, se encuentran la reflexión y su actuar como llave para ensamblar todo lo preparado y pensado a través del preguntar llevado a cabo en los anteriores textos. En este sentido el texto titulado *Die Kehre* es esa vuelta de tuerca que permite ese ajuste del tornar desde el desviarse (*wegkehren*) al retornar (*zukehren*) con que acabó la conferencia anterior, como comprensión del acontecer de la *Kehre* y de lo pensado por Heidegger en la expresión, *Una mirada en lo que es*, la cual da nombre y sentido a las conferencias.

El título mismo de la conferencia presente, *Die Kehre*, debería ser suficiente para justificar su relación con la investigación en curso, puesto que la *Kehre* es el término específico en torno al cual gira la reflexión de este trabajo y al mismo tiempo el punto concéntrico alrededor del cual orbitan el preguntar y la interpretación de los textos seleccionados como itinerario dentro de la obra y de las sendas del pensamiento recorridas e indicadas por Heidegger.

Como es esperable, el texto aborda expresamente lo que entiende Heidegger por la *Kehre* propia del acontecer del ser y de la participación del pensar del ser humano en ella. Por ello en el texto es recurrente no solo la presencia del término *Kehre* y sino la gran cantidad de formas verbales que parten del verbo “kehren” y que son utilizadas por Heidegger para expresar el acontecer de la *Kehre*.

Los principales objetivos de la interpretación del texto de este subcapítulo son:

1- Seguir el despliegue y el desarrollo de la concepción de envío o destino del ser y el despliegue del ocultarse de éste como cumplimiento del prevalecer de la no-verdad o dimensión negativa de ésta, para comprobar si hay lugar para la libertad humana y para la posibilidad de un destino y destinar alternativo del ser de que pueda participar el ser humano.

2- Establecer el modo en que Heidegger comprende la *Kehre* y qué papel participativo pudiera jugar el ser humano.

3- Comprender lo que piensa y manifiesta Heidegger bajo la expresión “*Una mirada en lo que es*”, como clave interpretativa para una visión retrospectiva de la

interpretación realizada acerca de los textos de las conferencias presentadas bajo el mismo título y tratadas en este capítulo.

6.4.1. *Volviendo de la Kehre, con la Kehre y a la Kehre*

Heidegger comienza esta última conferencia retomando el modo en que la esencia del *Ge-Stell* es el coligante emplazar que acosa con el olvido a la propia verdad de su esencia, a través de lo cual oculta tal acosar, propio y esencial que tiene lugar mediante el despliegue y el señorío del solicitar todo lo presente como existencias. En este establecimiento epocal del *Ge-Stell* acontece el *peligro*, pero no lo hace todavía en su forma más alta, extrema y oculta, ya que él mismo permanece oculto en tanto que es lo que pone en peligro al ser mismo en la verdad de su esencia. Este esenciarse de la ocultación del ser no es inocua al ser humano, cuya esencia se ve afectada por el *peligro* del ser al haber sido solicitado al servicio de la esencia de la técnica, lo que a su vez es encubierto también bajo el modo en que el ser humano se representa como dueño y señor de ésta.⁴²⁹

Ante el cumplimiento histórico de este acontecer de la esencia del *Ge-Stell* en la época de la técnica moderna, la cual podría ser calificada en consecuencia de peligrosa, dentro de la historia del ser cabe la posibilidad de interpretarla como el cumplimiento del envío o destino histórico-metafísico del despliegue de la ocultación del ser en el desocultamiento del ente, conforme al acontecer del ser en su verdad o más bien en su no-verdad. Ello solo es posible en virtud del prevalecer de ese ocultamiento originario propio de la *léthe*, sobre el que es posible y que contiene el desocultamiento o *alétheia*, y donde el ser humano parece haber sido dispuesto e instalado por el ser en el *errar* en medio del ente para su ocultamiento. Aquí mismo es donde Heidegger abre la posibilidad de otros destinos alternativos del ser, ya que si bien se ha cumplido un destinar del ser en el modo del *Ge-Stell* hay otras alternativas que todavía están por destinar, abrirse y dar lugar al acontecer de la desvelación o *verdad del ser*.

Wenn das Ge-Stell ein Wesensgeschick des Seyns selbst ist, dann dürfen wir vermuten, daß sich das Ge-Stell als eine Wesensweise des Seyns unter anderen wandelt. Denn das Geschickliche im Geschick ist, daß es sich in die je eine Schickung schickt. Sich schicken heißt: sich aufmachen, um sich zu fügen in die gewiesene Weisung, auf die ein anderes noch verhülltes Geschick wartet. Das Geschickliche geht in sich jeweils auf eine ausgezeichnete Augenblick zu, der es in ein anderes Geschick schickt, worin es jedoch nicht einfach unter und verloren geht. Noch sind wir zu

⁴²⁹ Cfr. HEIDEGGER, M.: "Die Kehre", en *Einblick in das was ist*, Op. cit. p. 68.

erfahren und unbedacht, um das Wesens des Geschicklichen aus Geschick und Schickung und Sichschicken zu denken.⁴³⁰

Otra destinación del ser es posible e inherente al carácter destinal de éste como dádiva en el darse, enviarse y destinarse en sus diferentes modos. Pero esta otra posibilidad requiere ser abierta y parece que por el momento el ser humano es demasiado inexperto o carente de ese repensar lo destinado, que le permita y pre-disponga para un destinar alternativo. De ahí la tarea de preparar ese pensar lo destinal e histórico, no desde los sucesos ocurridos, sino desde el destinarse del ser en la destinación de sí como destino. Esta advertencia de Heidegger va dirigida a pensar en propiedad tanto el ser como el ser humano.⁴³¹

Con respecto del ser, el filósofo suabo pretende iluminar el modo en que éste es esencialmente destino y cómo, al acontecer en su verdad, se esencia destinalmente en cada caso como tal. Para ello Heidegger se sitúa en el punto de inflexión de la historia del ser en la época de la técnica moderna, donde la negatividad inherente al ser se destina a través del acontecer del ser en el esenciarse simultáneo de su no-verdad en el despliegue del *Ge-Stell* y al mismo tiempo en el repliegue de su positividad o de su verdad en el rehusar del *mundar* del juego-de-espejos de la *cuaternidad: cielo y tierra, mortales y divinos*.

En referencia al ser humano y en la medida en que el ser necesita y requiere de éste para destinarse histórico-destinalmente, el ser en su relación de co-pertenencia originaria al hombre lo afecta, dispone, instala, requiere e instaura en una relación anímica determinada respecto de sí mismo, del ser y del ente. Esta simultánea necesidad o requerimiento y disposición fundamental del ser humano por el ser manifiesta también el papel protagonista de éste a causa de la posibilidad de participar y transformar esa relación esencial de co-pertenencia al ser y al modo destinal en que acontece para dar lugar a otro modo alternativo de envío del ser a través de una torsión de su relación.

⁴³⁰ Ibid. pp. 68-69. [N.T.]: "Si la estructura de emplazamiento es un destino esencial del ser mismo, entonces podemos suponer que la estructura de emplazamiento, en tanto destino esencial del ser, se puede cambiar en otras (formas o modos de destinar). Ya que lo destinal en el destino es lo que ya en cada caso se destina en cada destinación. Destinar-se mienta: abrirse para ensamblarse en la consabida instrucción, la cual espera todavía un otro destino oculto. Lo destinal afecta respectivamente a un resaltado momento, el cual destina en otro destino, en el cual no obstante no es fácil desmoronarse ni extraviarse. Nosotros todavía somos demasiado faltos de experiencia y carentes de reflexión para pensar la esencia de lo destinal desde el destino, la destinación y el destinar-se".

⁴³¹ Este pensar en propiedad el ser y el hombre no es algo distinto de la propuesta heideggeriana del *preguntar fundamental* y originario por la *verdad del ser*, de hecho tal y como se ha referido anteriormente en los capítulos destinados a la interpretación de lo elucidado por Heidegger en sus textos *Introducción a la metafísica* y *Carta sobre el Humanismo*, dicho preguntar participativo se despliega en el preguntar acerca del ser y la alteridad sus relaciones originarias, el cual se materializa en el preguntar por la *verdad del ser* y la automeditación del interrogar quién sea propiamente el hombre. Véase. supra. pp. 153-194, 282-295.

Zur Verwindung des Wesens der Technik wird allerdings der Mensch gebraucht; aber der Mensch wird hier gebraucht in seinem dieser Verwindung entsprechenden Wesen. Demgemäß muß das Wesen des Menschen erst dem Wesen der Technik sich öffnen, was ein völlig anderes Ereignis ist als der Vorgang, daß die Menschen die Technik und ihre Mittel bejahen und fördern. Damit das Menschenwesen achtsam werde auf das Wesen der Technik, damit zwischen Technik und Mensch hinsichtlich ihres Wesens sich ein Wesenverhältnis stifte, muß der neuzeitliche Mensch zuvor allererst einmal in die Weite seines Wesensraumes zurückfinden.⁴³²

Este espacio esencial al que debe volver el ser humano es precisamente esa dimensión constituyente o ensamblante de la esencia del ser humano que éste recibe en su relación a la *verdad del ser* mismo en tanto que es necesitado y requerido por éste. No obstante parece que el referido espacio esencial en que se encuentra el ser humano y el modo en que lo habita ahora en la época de la técnica moderna, en tanto que cumplimiento de un destino, lo imposibilitan al mismo tiempo para esa correlación y co-pertenencia en propiedad con el ser y para una destinación alternativa de éste. Desde el instante en que el ser humano piensa o pregunta por el ser habita ya ese espacio esencial al cual pertenece a causa de su relación esencial y originaria con el ser. El cuestionar por el ser y el habitar han dado lugar al primer origen o inicio de la historia del pensamiento occidental al hilo del despliegue del preguntar metafísico de la filosofía en respuesta a una determinada relación y afectación del ser humano por el ser y su dimensión originaria, inicial y negativa. A ello se debe que el ser humano haya sido instalado en un habitar el espacio esencial de un modo inesencial y errático, caracterizado por la obstinación y el porfiar del ser humano entre y ante el ente, dejando de lado cualquier atención al ser. Esta relación pensante-cuestionante de desatención al ser es la respuesta al requerimiento esencial del ser de ocultarse y retenerse en el desocultamiento del ente, cuyo despliegue histórico a lo largo de la historia de la filosofía no es más que el destinarse del propio ser en el modo del desarrollo de la

⁴³² Ibid. p. 70. [N.T.]: "Naturalmente el ser humano es necesitado para la retorsión de la esencia de la técnica; pero el ser humano es necesitado en su esencia correspondiendo a esta retorsión. Conforme a esto debe abrirse ya la esencia del ser humano a la esencia de la técnica, que es un acontecimiento absolutamente distinto al suceso de que los seres humanos promuevan y afirmen la técnica moderna y sus medios". Se ha evitado traducir *Verwindung* por superación, pese a que es una de las posibles acepciones por la connotación que tiene dentro del pensar de Heidegger la expresión "*Überwindung der Metaphysik*", cuya traducción al castellano por *superación de la metafísica* deja todavía ese poso de significación metafísica que puede llevar a comprender esta *Verwindung der Technik* o *superación de la técnica* como una nueva forma de ocultamiento dentro del despliegue metafísico del ocultamiento mismo del ser, en vez de transmitir precisamente lo que propone Heidegger en el texto, la apertura de la *verdad del ser* en ese espacio participativo para la destinación de un destino alternativo del ser. Por ello, teniendo en cuenta que el título del texto es *Die Kehre* y que una posible acepción de este vocablo es el de torsión, se ha decidido finalmente traducir *Verwindung* por retorsión a fin de traer a nuestros oídos este otro sentido de la palabra en relación al título y tema fundamental de la conferencia y del pensamiento de Heidegger.

ocultación esencial como instante metafísico dentro de su propia historia. El instante actual dentro de este instante metafísico del ser constituye la época de la técnica moderna bajo la cual subyace el esenciar del *Ge-Stell* o la esencia de la técnica, que no es sino un modo determinado, entre otros posibles, del enviarse, darse o destinarse del ser como don o dádiva. Este momento histórico, interpretado a la luz de la historia del ser, se caracteriza por la radicalización del ocultamiento del ser y por la afectación del ser humano para la imposibilitación o indisposición a una transformación de la relación con el ser y consigo mismo dentro del habitar de ese espacio esencial.

El ocultamiento inicial o abandono del ser del ente u *olvido del ser*, tras el cual subyace el velamiento de la *diferencia ontológica* de ser y ente, ha dado lugar a la reducción metafísica del ser a fundamento del ente como causa suprema bajo las diferentes formas en que puede encontrarse a lo largo de la historia de la filosofía, como *Idea, Ousía, Dios, Sujeto, Voluntad*, etc., en respuesta a una petición de principio o fundamento inherente al propio interrogar metafísico y ocultante del ser. Este ocaso del ser tras su prolongado velamiento metafísico ha llegado, siguiendo su lógica interna de ocultamiento, a una radicalización suprema, la cual en la época de la técnica moderna ha dado lugar a un olvido de *la verdad del ser* u olvido del *olvido del ser*. Este se caracteriza tanto por la falta de un espacio y de un tiempo para la apertura de la *verdad del ser* como por la férrea afectación o disposición emplazante y provocadora-solicitadora del ser humano en respuesta a la necesidad del destinarse del ser como *peligro* en el señorío del esenciarse del *Ge-Stell*. Dicho señorío de la esencia de la técnica moderna supone la monopolización de todo acceso a la presencia del ente como existencias con carácter de pieza, lo que conlleva la dislocación de la verdad originaria o *alétheia*, es decir, el ocultamiento y el impedimento de aquello mismo que ha posibilitado todo acceso o venida a la presencia. Este esenciarse propio del *Ge-Stell* constituye al mismo tiempo un *peligro* puesto que acosa a la verdad misma del ser, ya que en su esenciar impide toda venida a la presencia o acontecer de la cosa y su cosar, de la cercanía y su acercar, además del *mundo* y su *mundar*, es decir, que mantiene imposibilitado todo otro destinarse del ser, toda otra alternativa y toda verdad esencial o *verdad del ser* a causa del prevalecer inicial de la *léthe*, es decir, de la negatividad, la no-verdad u ocultación propia y originaria del ser, lo que imposibilita el juego-de-espejos propio de la *cuaternidad: tierra y cielo, mortales y divinos*. Sin embargo el *peligro* no se queda ahí, en el conjunto de ausencias que evidencian la presencia de su peligrosidad, sino que va más allá y se convierte en el *peligro* en cuanto tal, es decir, en

lo más extremo y peligroso del ser, que vela y oculta también sus señas: penuria, dolor y pobreza, tras la dislocación de éstas en las lacónicas y omnipresentes afectaciones habituales que sufre el ser humano. Esta penuria e *indigencia* extremas en que se encuentra y de que participa impropriamente el hombre al ser requerido por el ocultamiento de la *verdad del ser* es el *peligro* máximo a que parecen estar abocados ambos en su relación, ser humano y ser.

El panorama que se presenta parece desolador, pues se presenta como el callejón sin salida de ese cumplimiento destinal del ser, el cual como ocultamiento desocultador requiere del hombre y para ello lo dispone inicialmente de modo inesencial o impropio dejándolo aparentemente sin libertad e incapacitado para todo otro pensar y actuar, así como falto de oído para la simultánea llamada de lo rehusado del ser a su verdad, sobre la cual prevalece la no-verdad que ha venido a destinarse como verdad inesencial del ser. Ante lo aparentemente inexorable y cerrado de este cumplimiento destinal del ser Heidegger responde con la *Kehre*, entendida ésta como una posibilidad a realizar, coligadora del propio esenciarse y destinarse del ser, el cual requiere, reclama y llama al ser humano a la *remoción*, es decir, a la participación pensante del ser y a su verdad. Esta respuesta pensante del hombre a la llamada silente del ser ha de ser propiamente para el acontecer de la verdad de éste, y en consecuencia de ambos en su relación, ha de tener lugar como el *salto* fundacional y de apertura de ese otro espacio-tiempo para el destinar alternativo del ser en su historia, lo que ha de dar lugar a *otro origen* y otro instante del ser.

Todo ello es expuesto y entendido no como una mera descripción o teorización acerca del ser, del mundo o de la realidad, sino desde la participación en el acontecer de la relación al ser que ha llevado a cabo el filósofo germano con su preguntar por la *verdad del ser* y que en este tránsito es realizado a través de esos pasos de pensamiento señalados bajo el título *Una mirada en lo que es*. Mirada en la que Heidegger invita a pensar la esencia de la técnica para poder abrirla a la verdad de su esencia y cambiar o transformar la relación con ella, es decir, abrir la posibilidad de esa *Kehre* desde el *peligro* mismo. Y así adquirir conciencia de que el ser humano ya está al mismo tiempo dentro de la posibilidad de la *Kehre* misma.

Das Wesen des Ge-Stells ist die Gefahr. Als die Gefahr kehrt sich das Sein in die Vergessenheit seines Wesens von diesem Wesen weg und kehrt sich so zugleich gegen die Wahrheit seines Wesens. In der Gefahr waltet dieses noch nicht bedachte Sichkehren. Im Wesen der Gefahr verbirgt sich darum die Möglichkeit einer Kehre, in der die Vergessenheit des Wesens

des Seins sich, so wenden, daß mit dieser Kehre die Wahrheit des Wesens des Seyns in das Seiende eigens einkehrt.

Vermutlich aber ereignet sich diese Kehre, diejenige der Vergessenheit des Seins zur Wahrnis des Wesens des Seyns, nur, wenn die in ihrem verborgenen Wesen kehrige Gefahr erst einmal als die Gefahr, die sie ist, eigens anwest. Vielleicht stehen wir bereits im vorausgeworfenen Schatten der Ankunft dieser Kehre. Wann und wie sie sich geschicklich ereignet, weiß niemand.⁴³³

Solicitado en el *Ge-Stell* e instalado en el *peligro* destinal del ser, el ser humano ya participa de esa posibilidad (*Kehre*) aunque de momento lo hace cumpliendo con su *peligro* en ese *wegkehren*, en ese abandonarse en el girarse de la *torna* o desviarse en el salir del ser respecto de su verdad, que no es otra cosa que participar de su ocultamiento. Ello acontece participativa, simultánea y paralelamente al *peligro*, abandono o desvío del ser respecto de su esencia en el cumplimiento destinal del olvido de la verdad de su propia esencia.

De este modo, el ser se vuelve o retorna a su verdad con ese *gegenkehren* o volverse contra la continuación de la pérdida y del abandono para dirigirse hacia aquello que se había abandonado, es decir, el retorno a la posibilidad inherente a la *verdad del ser*, presente subrepticamente en esa co-pertenencia tensional de no-verdad y verdad, propia de la esencia de la *verdad del ser*, que afecta a la relación de éste con el ser humano en su pertenencia. En esta posibilidad, no pensada y por ello no acontecida todavía, queda la esperanza de la *torna* y de la transformación exigida del *olvido del ser* a su verdad.

Esta *Kehre* y su posibilidad propia responden a la tornante esencia del *peligro*, siempre y cuando acontezca como *peligro* en su venir a la presencia, ya que es precisamente aquí donde acontece aquello pensado por Heidegger y expresado previamente por Hölderlin en sus versos: “Wo aber Gefahr ist, wächst Das Rettende

⁴³³ Ibid. p. 71. [N.T.]: “La esencia de la estructura de emplazamiento es el peligro. En tanto peligro, el ser en el olvido de su esencia se desvía de ésta y así al mismo tiempo retorna a la verdad de su esencia. En el peligro rige este aún no pensado retornar-se. Por ello en la esencia del peligro se oculta la posibilidad de una torna, en la cual el olvido de la esencia del ser se vuelva y se retorne (albergue), con ésta torna la verdad de la esencia del ser propiamente en el ente. Pero presumiblemente acontezca esta torna, del olvido del ser a la verdad de la esencia del ser, simplemente, cuando lo que ya el peligro en su oculta y tornante esencia, en tanto peligro, venga propiamente a la presencia como el peligro que es. Quizá estemos nosotros ya arrojados previamente en las sombras de la llegada de esta torna. La cual nadie sabe cuándo y cómo acontece destinalmente”. Como se puede apreciar al traducir al castellano la palabra *Kehre* y los verbos que utilizan el verbo *kehren* como raíz, se pierde parte de la riqueza del original, puesto que ahora ya no suena esa simultaneidad del girar y transformar que acontecen en la *Kehre*. También parece perderse por el camino esa dimensión direccional del movimiento que tiene lugar en el despliegue del ser, y el acontecer de la *Kehre*, en los movimientos del *wegkehren* y *gegenkehren*, que más que desviarse parecen indicarnos el giro con respecto a algo y la nueva dirección que nos lleva fuera y lejos de ello, en donde por contraposición el verbo *gegenkehren* refleja precisamente lo mismo en diferente sentido, ahora el girar respecto de este giro de alejamiento para tomar una dirección contra y contraria, es decir, hacia aquello con respecto de lo que se había girado.

auch".⁴³⁴ La posibilidad de la vuelta y la salvación nace y es traída precisamente de aquello que pone en peligro al ser mismo, es decir, nace del *peligro* en cuanto tal.

Esto que salva (*das Rettende*) es, según Heidegger, propiamente aquello que está protegiendo, salvaguardando y dando lugar a la verdad (*das Wahrende*), es decir, lo que asegura lo verdadero, la guarda de la verdad (*die Wahrnis*). Todo esto está contenido y originado previamente en el *peligro* mismo en la medida en que es el ser mismo, en tanto que retenido o rehusado. Por ello no está ni tiene lugar alguno, sino que es la localidad, carente de lugar, de todo lo que viene a la presencia en esta época de la técnica moderna, la cual no deja de ser solo una de las posibles formas en que el ser se despliega ocultantemente en su historia y que ahora se lleva a cabo tras el esenciarse del *Ge-Stell*. Por ello el *peligro* acontece en este *Kairós* como *peligro* en el acosar por el cual y en el cual el ser mismo es el destinarse del *rehúso* de sí y de su verdad en el modo del *Ge-Stell* que acosa a la *verdad del ser* con el olvido. En este acosarse a sí mismo el ser mismo en el destinarse del *peligro* como tal en el *Ge-Stell*, con el olvido de su verdad, acontece específicamente ese dislocarse (*entsetzen*) o desviarse (*wegkehren*) del ser en que rehúsa su esencia, por lo que la posibilidad interna que se abre y se pone en juego en el acontecer del *peligro* como tal es la de que acontezca el acoso del ser mismo en su verdad como olvido.

Wenn dieses mit Wergessenheit-Nachstellen eigens sich ereignet, dann kehrt die Vergessenheit als solche ein. Dergestalt durch die Einkehr dem Entfallen entrissen, ist sie nicht mehr Vergessenheit. Bei solcher Einkehr ist die Vergessenheit des Seyns, sondern einkehrend kehrt sie sich in die Wahrnis des Seyns. Wenn die Gefahr als die Gefahr ist, ereignet sich Welt. Daß Welt sich ereigne als Welt, daß dinge das Ding, dies ist die ferne Ankunft des Wesens des Seyns selbst.

Das mit Vergessenheit sich nachstellende Sichweigern der Wahrheit des Seyns birgt die noch ungewährte Gunst, daß dieses Sichnachstellen sich kehrt, daß in solche Kehre die Vergessenheit sich wendet und zur Wahrnis des Wesens des Seyns wird, statt dieses Wesen in die Verstellung entfallen zu lassen. Im Wesen der Gefahr west und wohnt eine Günst, nämlich die Günst der Kehre der Vergessenheit des Seyns in die Wahrheit des Seyns. Im Wesen der Gefahr, wo sie als die Gefahr ist, ist die Kehre zur Wahrnis, ist diese Wahrnis selbst, ist das Rettende des Seyns.⁴³⁵

⁴³⁴ Ibid. p. 72. [N.T.]: "Pero donde es el peligro, también crece lo que salva."

⁴³⁵ Ibid. p. 73. [N.T.]: "Cuando acontece propiamente esto con el olvidar-acosador, entonces retorna el olvido como tal. De esta forma, puesto a salvo de la caída gracias al retorno, el olvido ya no es más el olvido. Con tal retorno el olvido de la verdad del ser ya no es más el olvido del ser, sino que retornando se vuelve la verdad del ser. Cuando el peligro es como peligro, acontece con la vuelta del olvido a la verdad del ser, acontece el mundo. Que el mundo acontezca como mundo, que la cosa cosee (acontezca como tal), esto es la lejana llegada de la esencia del ser mismo. Acosando el rehusar de la verdad del ser con el olvido, alberga todavía la no otorgada Gracia de que este acosar-se se vuelva en aquella vuelta del olvido del ser y se vuelva a la verdad del ser, en vez de dejar caer a esta esencia en la simulación. En la esencia del peligro esencia y habita una Gracia,

El acontecer y el cumplimiento de este olvido-acechante del ser mismo, como *peligro*, en su verdad esencial es el retorno del olvido, como tal, desde el olvido. A través de este retorno el olvido deja de ser olvido de la *verdad del ser* y se torna en la *verdad del ser*. El *peligro* la *gracia* en co-pertenencia son inherentes a la no-verdad y a la *verdad del ser* y por ello mismo son la posibilidad retornante y salvadora del ser hacia el despliegue de su verdad ante el abismo del nihilismo. Ello coloca al ser humano en una posición tensional entre la no-verdad y la *verdad del ser*, donde *errar* y permanecer en el habitar impropio como cumplimiento del destino del ser en su historia son una cara de lo que acontece, puesto que sincrónicamente en la otra cara tiene lugar el requerimiento del ser humano por el ser realizado desde la esencia rehusada de sí en su ausencia para la *remoción*, preparación y *salto* a la *verdad del ser*. Así es como, visto desde esta otra cara, el ser humano es al mismo tiempo dispuesto en el *errar* e impelido a salir de él para arrancar y poner a salvo al ser del olvido del olvido de sí y así abrir la posibilidad alternativa del despliegue de la *verdad del ser* y otro modo de destinarse en que venga a la presencia todo aquello propio, esencial y rehusado del ser.

Este retorno del olvido desde su olvido o dislocación respecto de su verdad en una albergante transformación o retorno a la *verdad del ser* es lo que pretende llevar a cabo Heidegger desde dentro mismo del acontecer de ese desviarse (*wegkehren*) del ser respecto de la verdad de su esencia mediante el preguntar por la esencia de la técnica y del *peligro*, lo que le lleva a la profundización en la *Kehre* misma del ser.

En el acontecer de esta *Kehre* del *peligro* se alumbró la iluminación de la esencia del ser, sale a la luz el ocultamiento, lo rehusado y retenido en el desocultamiento llevado a cabo en los diferentes modos de traer el ente a la presencia que han tenido lugar en la historia del ser.

Die Einkerh als Ereignis der Kehre der Vergessenheit kehrt in das ein, was jetzt die Epoche des Seyns ist. Das, was ist, ist keineswegs dieses oder jenes Seiende. Was eigentlich ist, und d.h. eigens im Ist wohnt und west, ist einzig das Seyn. Nur das Seyn >>ist<<, nur im Seyn und als Seyn ereignet sich, was das >>ist<< nennt; das, was ist, ist das Seyn aus seinem Wesen.⁴³⁶

en verdad la Gracia de la vuelta del olvido del ser a la verdad del ser. En la esencia del peligro, donde el peligro es como peligro, es la vuelta a la verdad, es esto la verdad misma, es lo que salva del ser".

⁴³⁶ Ibid. p. 74. [N.T.]: "El retorno como acontecer de la vuelta del olvido retorna en lo que ahora es la época del ser. Lo que es no es de ningún modo este o aquel ente. Lo que realmente es, y lo que esencia y habita propiamente en el Es, es únicamente el ser >>es<<, solamente en el ser y como ser acontece lo que nombra el >>es<<, lo que es es el ser desde su esencia".

Ahora parece que el título que recoge el conjunto de las cuatro conferencias tratadas en este capítulo adquiere un sentido más profundo y originario, puesto que abre la posibilidad de una alternativa a otro destinar del ser. Además aquello a que dirige la mirada es al interior del ser, el cual habita, de cuyo esenciar participa y que es propiamente en tanto que acontece, y ahora lo hace en la época del ser, en y desde su esencia. Pero ello no acontece de un modo único y unilateral, sino que tal y como indica el título *Una mirada en lo que es*, el ser también requiere del ser humano y de su participante mirada como el acontecer de la a-propiación del ser humano en su propiedad. Quien comprende el “es” expresado en el “*lo que es*” del título desde el pensar del ser está ya ante el relampaguear de la *verdad del ser* en su carencia de verdad y desprotección, y situado en el “entre” desde donde se puede apreciar instantáneamente la co-pertenencia de no-verdad y verdad, ambos lados del límite, la co-pertenencia de la presencia y del *rehúso*, de lo velado u oculto y lo desvelado, de la salvación y del *peligro* y el desviarse o dislocarse del ser respecto de la verdad de su esencia y la *torna* a ésta desde el olvido.

Wenn die Vergessenheit sich kehrt, wenn Welt als Wahnis des Wesens des Seyns einkehrt, ereignet sich der Einblitz der Welt in die Verwahrlosung des Dinges. Diese ereignet sich in der Weise der Herrschaft des Ge-Stells. Einblitz von Welt in das Ge-Stell ist Einblitz der Wahrheit des Seyns in das wahrlose Sein. Einblitz ist Ereignis im Seyn selbst.

Einblick in das was ist – dieser Titel nennt jetzt das Ereignis der Kehre im Seyn, die Kehre der Verweigerung seines Wesens in das Ereignen seiner Wahnis. Einblick in das, was ist, ist das Ereignis selber, als welches die Wahrheit des Seyns zum wahrlosen Seyn sich verhält und steht. Einblick in das, was ist, -dies nennt die Konstellation im Wesen des Seyns. Diese Konstellation ist die Dimension, in der das Seyn als die Gefahr west.⁴³⁷

Una mirada en lo que es quiere expresar esa *Kehre*, esa *torna* que retorna, torsiona y transforma en su *tornar* todo aquello que en su co-pertenencia viene ahora a abrirse al otro co-pertenenciente, a participar de éste y ser así en propiedad. El rayo, que rasga la oscuridad, permite ver instantáneamente lo que está oculto y el límite de lo rasgado y hasta ahora siempre visto. Por fin la simultaneidad de presencia y ausencia, venida a la presencia y *rehúso*, desocultación de la ocultación en el desocultar, el destinar del ser en

⁴³⁷ Ibid. p. 74-75. [N.T.]: “Cuando el olvido se vuelve, cuando el mundo retorna como la verdad de la esencia del ser, acontece el refulgar del mundo en el abandono de la cosa. Esto acontece en el modo del señorío de la estructura de emplazamiento. El refulgar del mundo en la estructura de emplazamiento es el refulgar de la verdad del ser en el ser carente de verdad. Refulgar es el acontecimiento en el ser mismo. *Una mirada en lo que es* – este título nombra ahora el acontecimiento de la *Kehre* en el ser, la vuelta del *rehúso* de su esencia al acontecer de su verdad. Una mirada en lo que es el acontecimiento mismo, en que la verdad del ser es y se comporta con el ser carente de verdad. Una mirada en lo que es -esto nombra la constelación en la esencia del ser. Esta constelación es la dimensión en la que el ser esencia en tanto peligro”.

el despliegue ocultante de su propia historia y la posibilidad de otros modos de acontecer esenciante y destinalmente en su verdad se comprenden como lo mismo en su máxima distancia y diferencia. La comprensión esencial de esta co-pertenencia de la identidad y la diferencia constituye hermenéutico-ontológicamente la respuesta a la llamada del ser, no ya un ser impelido por la no-verdad, en la *remoción* del ser humano a la participación pensante del ser en correspondencia al silente clamor de su verdad. Nuevamente parece que todo es lo mismo pero no igual, donde las más extremas y radicales diferencias los distingue pero la co-pertenencia los enraíza en aquella mismidad que parece anudarlos en ese tornar que es la *Kehre* del ser y del pensar.

6.4.2 Conclusiones

Teniendo en cuenta el sentido global de la propuesta del filósofo suabo expuesta en *Una mirada en lo que es*, las conclusiones de esta última conferencia bien pueden servir como conclusiones generales del capítulo, pues con *Die Kehre* Heidegger no solo culmina aquello para lo que nos ha preparado en las conferencias anteriores, sino que nos da una clave interpretativa para éstas y expone el sentido último del propio título bajo el que han sido englobadas. Por ello se puede afirmar que el texto *Die Kehre* tiene un carácter fundamental y conclusivo o de culmen, al actuar de piedra angular para lo propuesto e intentado por Heidegger al hilo de las cuatro conferencias.

1- He aquí que la profundidad de significado y la reunión de todo lo que acontece en la *Kehre* hacen que el carácter polisémico de ésta dificulte su traducción al castellano, ya que ninguno de ellos, bien sea viraje, *torna*, giro, vuelta, retorno o transformación, consigue dar expresión a lo que acontece en ella. De ahí que a la hora de traducirla, pese a haber elegido la traducción de *torna*, haya sido complementada en algunos casos por otro término con el fin de matizar el sentido según la dimensión de la *Kehre* que esté prevaleciendo y a la cual se esté intentando dar expresión.

2- Tras haber visto el modo en que Heidegger desarrolla su pensar o preguntar por la *verdad del ser*, en cuyo seno se participa y lleva a cabo la *Kehre*, se muestra que en la medida en que el ser humano está instalado en el espacio esencial a causa de la coparticipación pensante del ser, es decir, desde el momento en que el ser humano está pensando o preguntando por el ser, ya se está participando en el filo de la apertura o *verdad del ser*. Teniendo en cuenta todo el desarrollo del preguntar metafísico llevado a cabo por el pensar occidental en respuesta a ese impelir del ser al hombre, por el cual éste es dispuesto en el *errar* como el modo de inhabitar ese espacio esencial en que se

cumple el despliegue inesencial del ser o, a decir verdad, de su no-verdad originaria, como un instante metafísico o de ocultación dentro de la propia historia del ser. Este despliegue, o más bien abandono y desvío del ser en su propia ocultación a través del desocultamiento del ente, inicialmente acontece como el olvido o abandono del ser del ente, el cual no deja de ser un modo de enviarse o destinarse del propio ser en la forma de su ocultación. La radicalización esencial de semejante ocultamiento propio del modo de darse o destinarse del ser en su relación con el ser humano ha dado lugar al momento de máximo *peligro* en la época de la técnica moderna, donde ha acontecido el olvido del olvido mismo de ser y su verdad, es decir, ha tenido lugar el dislocarse mismo del ser con respecto de la verdad de su esencia, por lo que es el momento en que parece no haber lugar alguno para el espacio-tiempo del preguntar por el ser, debido a la monopolización de todo venir a la presencia que acontece en la esencia de la técnica o *Ge-Stell* como destinación del ser.

3- La participación del ser humano dentro de esta dislocación inherente al ser lo sitúa en la *Kehre* misma, aunque sea en el acontecer del instante del límite del abandono de sí del ser, es decir, en el *wegkehren*. Éste no deja de ser el primer momento dinámico del acontecer de esa *Kehre* de la relación de co-pertenencia de ser y pensar o de ser y ser humano. Este momento de máxima tensión es concebido como el momento de extremo *peligro*, tanto por el despliegue de lo ocultante del ser como por lo rehusado de éste y la impropiedad esencial en que se encuentra el ser humano en relación con él. Es ahí en donde crece lo que salva, pues simultáneo al impelir al que se ve abocado el ser humano en la impropiedad por la ocultación esencial del ser es la llamada silente del ser y de su verdad esencial, la presencia de la ausencia de lo rehusado que ha de salvar incluso el ocultamiento o desvirtuación de las señas mismas del *peligro* como son la muerte, la pobreza, el dolor y la penuria. Es aquí, en este espacio esencial de la verdad donde el ser humano encuentra la oportunidad de participar en una transformación de su relación en co-pertenencia al ser y de dar un giro de atención desde el ente hacia el ser, el cual ha de ser llevado a cabo en el preguntar por su verdad. Ello implica repensar el destinarse del ser que ha tenido lugar en su destinación acontecida en la metafísica y en el actual destinarse en el modo de la esencia de la técnica como *Ge-Stell* para que tenga lugar una *torna* destinal del ser, es decir, un nuevo modo alternativo de darse en que venga lo rehusado a la presencia y el ser se muestre esencialmente como es en su verdad.

4- Es en esta posibilidad de pensar lo destinado, el desviarse (*wegkehren*) del ser, donde ha de acontecer la *Kehre* y donde el responder del pensar al clamor del ser es propuesto por Heidegger en las presentes conferencias al hilo del despliegue de un preguntar por la verdad de la técnica que posibilite al hombre abrirse a su esencia y transformar su relación esencial con ésta. Es aquí, en el desarrollo de este preguntar pensante por la esencia de la técnica como un paso más en la profundización y el despliegue de la pregunta por la *verdad del ser*, donde se alumbra ese olvido del *olvido del ser* propio de la no-verdad del ser acontecida destinalmente en la esencia de la técnica en la época de la técnica moderna, donde se abre la oportunidad de pensar el ser y su inherente dislocación con respecto de la verdad de su esencia. Todo ello supone el acontecer de un volver a sí y sobre sí (*zukehren*), es decir, de una vuelta o retorno del ser a su esencia y la verdad de ésta, la cual ha tenido lugar en la pensante y participativa respuesta del ser humano en propiedad a la llamada de lo silente y rehusado del ser, abriendo así el espacio y tiempo para la manifestación de la *verdad del ser* y su destinarse de un modo alternativo, lo cual requiere del simultáneo acontecer de un *salto* pensante en que el ser humano es a-propiado por el ser al acontecer la esencia de éste en su verdad. La co-pertenencia de estos dos movimientos expresados en las preposiciones *weg* y *zu* que anteceden al verbo *kehren* han de llamar la atención sobre el carácter dinámico y constantemente tensional de la *Kehre*, la cual a causa de su propia esencia siempre está girando y desplegándose respecto de uno de sus polos y al mismo tiempo dando la posibilidad de tornar la dirección de su despliegue, por lo que hay que concebir esta oportunidad constante de cambio y transformación en el acontecer de la *verdad del ser* como una *kehrende Kehre*.

5- Con lo repensado en las cuatro conferencias pronunciadas por Heidegger y presentadas bajo el título *Una mirada en lo que es*, el filósofo alemán se dirige precisamente a ese punto de inflexión de la oportunidad constante y latente de cambio y transformación que es la *Kehre*, pues pretende situarnos en el punto de inflexión del *weg* y el *zu* de la *Kehre*, lo iluminado metafóricamente con la imagen del rayo en medio de la oscuridad, cuya luz al iluminar rasga la oscuridad para mostrar el velo y lo velado, lo acontecido en lo venido a la presencia y simultáneamente rehusado, lo destinado y lo por destinar, el destinarse y el rehusarse del ser en su relación con el ser humano, su impropiedad y su propiedad esenciales. La mirada es aquí la participación del hombre como “entre” de esa rasgadura o brecha que posibilita la iluminación de lo oculto y rehusado, que no es otra cosa que el ser y la verdad de su esencia.

Capítulo 7 - *Diferencia e Identidad*

Bajo el título *Identidad y Diferencia*, Heidegger reúne dos conferencias tituladas *El principio de Identidad* y *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*, cuyos temas de reflexión son respectivamente el *Ereignis* y la *diferencia ontológica* entre el ente y el ser. Ambas temáticas se presentan como una tarea pendiente del pensar, la cual forma parte del trayecto propuesto y desarrollado por Heidegger en el preguntar por la *verdad del ser*. Esta tarea para la filosofía heideggeriana surge en coherencia con lo pensado por el filósofo suabo en los textos publicados bajo el título *Una mirada en lo que es*, los cuales han permitido profundizar en el modo propio y simultáneo de darse y rehusarse epocal y destinal del ser y en la necesidad de pensar originariamente esa primigenia velación del ser en su historia. Dicho ocultamiento metafísico tiene lugar bajo la dislocación de la *diferencia ontológica*, cuya radicalidad dio lugar a una nueva velación más profunda, consistente en el olvido mismo del *olvido del ser* como consecuencia del acontecer esenciante y destinal de la no-verdad del ser bajo la forma de la técnica moderna. Si bien esta velación, última a nivel temporal pero inicial y originaria a nivel esencial, ya fue desvelada por Heidegger en la reflexión anterior, todavía queda pendiente una nueva y más profunda indagación acerca de esa esencia metafísica de la velación del ser a fin de recuperar la *diferencia ontológica* como *verdad del ser*. La recuperación o el repensar la *diferencia ontológica* en su verdad exige comprender el ser en su mismidad, es decir, en su relación de diferencia con el ente y de mismidad con el pensar.

La selección del presente texto como paso a dar en el despliegue de la *verdad del ser* dentro del itinerario a recorrer a través de los diferentes textos y caminos de pensar trazados por Heidegger responde a dos motivos:

- a) La referencia a dichos textos por parte del autor, quien afirma la necesidad de transitar por dicho intento de pensar, así como la de recuperar la *diferencia ontológica* para comprender su camino de pensamiento y la *torna* de éste.
- b) La pertinencia de profundizar en la relación de ser y pensar a la luz de la recuperación de la *diferencia ontológica* en referencia a la *Kehre* desde el horizonte epocal de la historia del ser donde éste se ha mostrado como ese ocultamiento dinámico y esencial cuyo despliegue o abandono de sí ha alcanzado a la *diferencia ontológica* dislocándola al haber acontecido la dimensión negativa e inicial del despliegue de la relación de ser y ser humano en su impropiedad y negatividad hasta el límite más

extremo. Es aquí donde la recuperación de la *diferencia* responde, más que a una tarea, a un compromiso del pensar con el ser y su verdad, lo que supone el *salto* (participación pensante) a *otro inicio*, es decir, a la posibilidad de un destinar alternativo del ser y no al nihilismo ni a la imposible continuación del primer inicio metafísico en respuesta a la llamada del ser.

Pensar la *diferencia ontológica* y recuperarla de su dislocación ocultante y esencial adquiere ahora mayor sentido al ser comprendida como la participación en la *torna* del ser participada por el pensar ante el nihilismo o fin de la apertura del espacio-tiempo para el acontecer. Llevar adelante la tarea de comprender la mismidad de ser y pensar a raíz de la verdad de la *diferencia ontológica* implica abrir esa posibilidad, intrínseca al propio movimiento de despliegue del ser, de un giro de la *torna* o un cambio de dirección del despliegue negativo del ser o *wegkerhen* en un *gegenkehren*, consistente en un cambio del despliegue del ser que supone un retorno o vuelta hacia su esencia rehusada, un *sichkehren* o tornarse destinalmente de un modo tal que posibilite una transformación en el acontecer de esa relación de pertenencia mutua de ser y pensar en que cada uno es propia y esencialmente apropiado en el otro.

En referencia a los dos textos publicados bajo el título *Identidad y Diferencia*, los objetivos perseguidos en este capítulo son los siguientes:

1- Tomar como ejemplo el *Schritt zurück* o paso atrás propuesto por Heidegger como el modo de repensar originariamente lo acontecido en la historia de la filosofía y el pensamiento de Occidente atendiendo a la verdad velada y subyacente de lo manifestado, lo impensado y lo no dicho por la filosofía occidental.

2- Mostrar cómo la recuperación de la *diferencia ontológica* de su dislocación u olvido está en coherencia con la preparación de ese *salto* propuesto por Heidegger que requiere del paso atrás para abrir la posibilidad de otra destinación del ser como *otro inicio* en confrontación con el primero en su verdad.

3- Comprender que la recuperación de la *diferencia ontológica* exige una ahondamiento en la esencia originaria de la mismidad, es decir, de la relación esencial de ser y pensar, la cual es condición de posibilidad del desocultamiento y de la velación del ser y de sus relaciones originarias con la alteridad.

En el capítulo anterior se atendió a la esencia metafísica de la técnica moderna, cuyo acontecer epocal era el destinarse del ser como *peligro*, lo que constituía la velación más extrema y peligrosa del ser. Al mismo tiempo se mostró cómo tal acontecer era coherente con el modo esencial del ser y el acontecer de su no-verdad en

la forma destinal de un tornante *peligro* que tiene lugar en el esenciarse de la técnica, la cual ha alcanzado su *Kairós* en la época de la técnica moderna. Ello ha dejado pendiente la tarea de seguir pensando y profundizando en la esencia de la metafísica para recuperar e iluminar ese primer olvido de la *diferencia* entre ser y ente.

7.1. La recuperación de la diferencia ontológica

Llevar a cabo esta tarea exige previamente comprender lo expuesto por Heidegger en *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica* al hilo del diálogo con Hegel. Inicialmente lo más importante es el conjunto de indicaciones y explicaciones metodológicas, si cabe hablar de tal forma acerca del modo de pensar el ser intentado por Heidegger, acerca de cómo concebir originariamente la historia de la filosofía y del pensamiento occidental para sacar a la luz lo no pensado en ella a causa de su esencia metafísica.

Si bien puede afirmarse que entre Heidegger y Hegel existe una cierta afinidad o punto en común por cuanto ambos abordan el asunto del pensar, hay que aclarar que el modo en que lo han realizado y lo que con ello se ha desvelado en absoluto es lo mismo. Heidegger, pese a partir, al igual que Hegel, de la tradición filosófica y metafísica del preguntar conductor por el ente en cuanto tal, sale de esta disposición metafísica con el despliegue del *preguntar fundamental* por el sentido o *verdad del ser*, el cual le ha llevado necesariamente a dialogar originariamente con la tradición a fin de pensar la verdad de ésta, es decir, sacar a la luz lo que inicialmente quedó impensado a causa de la esencia metafísica de ese primer inicio como paso requerido para el despliegue participativo del acontecer del esenciarse del ser en su verdad. Y es en este momento, en diálogo con Hegel, donde se presenta la filosofía de éste como esa manifestación o determinación epocal del ser que sirve de apertura para pensar la esencia onto-teo-lógica de la metafísica en su verdad.

La primera disparidad que establece Heidegger a la hora de abordar con Hegel lo mismo, pero no de igual modo, es la de pensar el ser desde la diferencia en cuanto diferencia, lo que muestra que Heidegger quiere pensar y recuperar así de su velación u olvido esencial la *diferencia ontológica*. El modo de dialogar de Heidegger con la tradición filosófica es el de penetrar y ahondar originariamente en el pensar anterior, el cual emana, a su vez, no de lo pensado y venido a la presencia como manifestación de la participación del pensar en la velación del ser, sino más bien de lo que ha permanecido velado, oculto o rehusado, es decir, de lo impensado, la fontanal apertura del espacio

esencial para lo pensado cuya verdad debe ser esencialmente recuperada y para lo cual se exige una preparación del pensar que pueda sacar a la luz el carácter metafísico y esencial de la no-verdad de lo pensado.

Esta tarea propuesta por Heidegger en diálogo con la tradición filosófica es lo más opuesto a cualquier tipo de superación de la metafísica puesto que, lejos de seguir participando en esa cadena de superación y voluntad de fundamentación o búsqueda metafísica de un nuevo fundamento onto-teo-lógico de la relación de ser y ente en que se ha velado y dislocado la *diferencia ontológica*, lo que pretende Heidegger es realizar el paso atrás como *salto* a lo originario, a lo pasado por alto, a la verdad esencial de la metafísica.⁴³⁸

Con este paso atrás, explicado anteriormente, Heidegger pretende retrotraerse desde la *diferencia ontológica* hasta su olvido, es decir, desde lo pensado, la metafísica, hasta lo impensado, su esencia. Para ahondar en la metafísica desde su origen, Heidegger retoma la pregunta conductora y metafísica de la filosofía, la cual históricamente ha preguntado por el ente en cuanto tal y en su conjunto, es decir, la pregunta por el ser como aquello que unificando la totalidad en el ente, lo unifica y lo hace surgir, motivo por el cual el ser es concebido metafísicamente como el fundamento del ente. Parece que el propio preguntar por el ser a raíz del ente deja entrever ese carácter onto-teo-lógico de la metafísica, donde la esencia de ésta parece establecer una relación de mutua y necesaria fundamentación del ente, como efecto, y del ser, como su causa suprema o divinizada.

Gracias a la explicación que hace Heidegger del modo en que Hegel comprende la *lógica* del carácter onto-teo-lógico de la metafísica, se puede comprender la participación del pensar en ésta y la voluntad de fundamentación que le es esencial y que impregna todo preguntar conductor por el ente con la vista puesta en su fundamento, lo que equivale a un preguntar por el ser desde el ente y como su causa. En esta concepción onto-teo-lógica el *λόγος* es el subyacer unificador, esa voluntad de fundamento que exige al pensar como fundamentador.⁴³⁹

Consecuencia esencial de este acontecimiento es el hecho de que:

[...] la metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en lo general. La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en su conjunto. La metafísica piensa el ser del ente, en tanto en la unidad profundizadora de lo

⁴³⁸ Cfr. HEIDEGGER, M.: "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" en *Identidad y Diferencia*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Editorial Anthropos, primera edición, Barcelona, 1988. pp. 105-113.

⁴³⁹ Cfr. *Ibid.* p. 127.

más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas. De este modo, el ser del ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundamentar que da cuenta del fundamento.⁴⁴⁰

Aquí ser y ente son pensados errada y metafísicamente a raíz de su diferencia, es decir, en lo que tienen de diferente y no en la diferencia misma. Por tanto la metafísica y su voluntad de fundamentación piensan el ente en referencia a su fundamento, a lo común de la generalidad de la totalidad del ente en cuanto tal, es decir, que se está pensando onto-lógicamente a diferencia de cuando se atiende metafísicamente al ente en su totalidad desde la perspectiva del fundamento último, ya que en ese caso ésta se piensa teo-lógicamente.

Atendiendo metafísicamente a la diferencia de ser y ente, se puede ver su constitución onto-teo-lógica a causa de su diferencia. Hasta el momento no se ha mostrado el carácter metafísico de ésta en tanto que no ha sido pensada la diferencia de ente y ser desde la diferencia misma, es decir, no ha sido desvelada todavía la esencia de la metafísica. Para mostrar el carácter onto-teo-lógico de la metafísica y la velación que ésta supone para la diferencia misma Heidegger, propone retornar nuevamente al asunto del pensar, es decir, el ser, pero ahora en atención a la *diferencia ontológica* y desde la *diferencia ontológica*. Para realizar este nuevo acercamiento al pensar del ser, ahora el filósofo suabo parte de la diferencia existente en la relación de ser y ente, donde el ser es siempre ser del ente y la relación es pensada desde el genitivo objetivo, y donde el ente es siempre el ente del ser, al ser pensada ahora la relación desde el genitivo subjetivo.

A raíz de esta diferencia por la que el ser del ente es el ser que es el ente, Heidegger resalta el “es” con un sentido transitivo de tránsito hacia el ente. De este modo:

[...] el ser pasa, descubriendo, por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se encubre por sí mismo gracias a esa sobrevenida. “Llegada” quiere decir encubrirse dentro del descubrimiento, o lo que es lo mismo, durar encubierto, ser lo ente.

El ser, en el sentido de la sobrevenida que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión. La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución

⁴⁴⁰ Ibid. p. 127.

desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y reunión de la sobrevenida y la llegada.⁴⁴¹

Esta diferencia entre ser y ente que tiene lugar en la relación de encubrimiento en el desencubrimiento o de sobrevenida en la llegada se vela a sí misma en tanto que se presenta, es decir, se oculta bajo una determinación que lo encubre y caracteriza como *lôgos*, *eîdos*, *ούσία* y demás determinaciones tras las cuales el ser se ha ocultado metafísicamente en el desocultar del ente.

Bajo estas determinaciones el ser se manifiesta en el acontecer de la sobrevenida que desencubre al ente al dejarlo venir a la presencia. De este modo el ser se muestra metafísicamente, ocultando su verdad, como el fundar del traer aquí y del traer delante a la presencia al ente, lo cual es fundado en el desocultamiento tras el cual se encubre y disloca el ser como fundamentación de lo fundado. A su vez en el acontecer de dicha fundamentación tiene lugar también otro modo de fundar, en este caso el de la fundamentación y dislocación del ser como causa o fundamento por parte del ente, que actúa ahora como fundamento estableciendo así una relación de diferencia y correlación entre el fundamento del ente en su venida a la presencia, el ser como causa y lo fundado fundamentador, y el ente como efecto de la causa.

El ser se manifiesta en tanto que *λόγος* en el sentido del fundamento, del dejar (sub)-yacer. El mismo *λόγος* es, como reunión, lo unificador, el 'Ev. Este 'Ev tiene sin embargo dos aspectos: por una parte, es el uno unificador, en el sentido de lo que es en todo lugar lo primero y de este modo, lo que más general, y al mismo tiempo, es el uno unificador, en el sentido de lo supremo (Zeus). Fundando, el *λόγος* reúne todo dentro de lo general, y fundamentando, reúne todo a partir de lo único. Dicho sea de pasada, el mismo *λόγος* encubre además dentro de sí el origen de la esencia de la marca del ser lingüístico, y determina con ello el modo del decir en tanto que lógico en sentido amplio.

Cuando el ser, en tanto que el ser del ente, se manifiesta como la diferencia, como la resolución, perduran la separación y correlación mutuas del fundar y fundamentar, el ser funda a lo ente, y lo ente fundamenta al ser en tanto que ente máximo. El uno pasa al otro, el uno entra dentro del otro. La sobrevenida y la llegada aparecen alternantemente la una dentro de la otra como en un mutuo reflejo. Hablando desde el punto de vista de la diferencia, esto significa que la resolución es una rotación, ese girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro.⁴⁴²

Ahora se está en posición de comprender cómo el diálogo de Heidegger con Hegel acerca del asunto del pensar no es solo una tarea del pensar que haya quedado pendiente

⁴⁴¹ Ibid. pp. 139-141.

⁴⁴² Ibid. pp. 147-149.

a raíz de lo tratado por el filósofo suabo en *Una mirada en lo que es*, sino que el propio modo en que Hegel se aproxima al ser en su determinación de λόγος a través del despliegue dialéctico y epocal de éste va a constituir para Heidegger la puerta de entrada a lo diferente, metafísicamente, de la diferencia misma. Esto le va a permitir al filósofo suabo llevar a cabo el paso atrás, pensar lo impensado y llegar a lo originario y esencial, es decir, a la diferencia misma desde donde el pensar la *diferencia ontológica* alumbra a ésta como origen de la metafísica y su esencia, acorde con la esencia misma de la correlación de ser y ente.

Es así como Heidegger puede pensar al mismo tiempo la necesidad esencial del olvido de la diferencia y recuperar ésta al profundizar en la relación de ser y ente desde la diferencia misma, lo que le lleva a descubrir cómo la metafísica se origina esencialmente a raíz de la propia diferencia y cómo dentro de la esencia de ésta está incoada inherentemente su velación. Pensada desde la diferencia, la relación de ser y ente se muestra como la correlación expresada lingüísticamente con la cópula “es”, bajo la cual subyace una relación de encubrimiento y desencubrimiento, cuya resolución, es decir, la puesta en juego es la sobrevenida del ser del ente donde sincrónicamente acontecen la venida del ente a la presencia y la perduración de la dislocación del ser como fundamento del ente tras el cual se encubre a sí mismo bajo diferentes formas perpetuando el *rehúso* de su verdad. En este cruce o intercisión en que lo diferente se manifiesta en la transición que los cruza en lo mismo, son correlativos el sobrepasar desencubridor propio del ser y la llegada encubridora de éste en la venida a la presencia del ente. En la resolución o transición a la intercisión, es decir, lo mismo de lo diferente en correlación, es donde se origina la dislocación de la diferencia en lo diferente y el momento a partir del cual son pensados metafísicamente el ente como lo presente y el ser como el fundamento de tal presencia.

Esta velación cuenta con la participación pensante del ser humano, a cuyo preguntar por el ser a raíz del ente subyace una voluntad de fundamentación que da lugar a la cosificación del ser a causa de esa relación mutua, originaria y dependiente de cofundamentación del fundamento y de lo fundamentado fundamentador.

Esta voluntad o petición de fundamento propio de la metafísica se ha desarrollado históricamente en la superación, por parte de cada nuevo intento de preguntar por el ser, del anterior principio o fundamento que daba explicación del ente como lo fundado. Ello ha dado lugar a una aparente sensación de superación del fundamento pero que en realidad no es más que una cadena de sustituciones, sobre-pasamiento o superaciones de

un fundamento por otro. Esta perpetuación de la velación metafísica y epocal del ser bajo diferentes formas y distintos fundamentos no es algo distinto del proceso mismo de velación del ocultamiento del ser como cumplimiento metafísico y destinal de su no-verdad. Por ello, con el paso atrás, Heidegger ha recuperado la *diferencia ontológica* de su velación metafísica y esencial, lo que supone una apertura para poder pensar lo emanado de la diferencia misma y de la identidad de la correlación de ésta en el cruce de lo mismo.

7.2. Desde la diferencia a la identidad

El paso atrás propuesto por Heidegger en diálogo con Hegel y con el asunto del pensar, que en este caso ha sido la destinación metafísica del ser bajo una determinación ocultante y epocal, han servido para recorrer lo impensado y arrojar luz sobre lo retenido en la velación a causa de esa correlación de sobrevenida y llegada en que tiene lugar la reunión, la intercisión o la apertura de la diferencia en el cruce de la mismidad del ser del ente y del ente del ser. Este juego de correlación en que uno gira en torno al otro y el otro se mete en éste da lugar a la venida a la presencia del ente, tras la cual permanece oculto el ser. Y es precisamente en este cruce o intercisión donde se muestra la diferencia de lo mismo.

Aunque resulte paradójico, paralela a esta velación u olvido metafísico de la *diferencia ontológica*, acontece una dislocación de lo mismo en lo igual, cuya manifestación en el pensamiento occidental ha sido el principio de identidad. Debido a ello el paso atrás propuesto por Heidegger toma ahora una nueva dirección y otra vez más se encamina hacia la historia de la filosofía para comprender aquello que quedó impensado de lo originario y que ha dado lugar al pensamiento que ha llegado hasta nuestros días.

El principio de identidad que reza $A \text{ es } A$ expresa la igualdad por la cual todo ente es él mismo, consigo mismo, lo mismo. Bajo esta manifestación de la igualdad subyace una determinada caracterización de la unidad de la identidad como rasgo fundamental del ser del ente, en virtud de la cual éste aparece en su ser. Heidegger profundiza en esta manifestación del principio de identidad y se retrotrae hasta la primera expresión que hay de ésta en el pensamiento occidental, la cual fue dada por Parménides cuando afirmó: “lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser”.⁴⁴³ Sorprendentemente en esta

⁴⁴³ HEIDEGGER, M.: “El Principio de Identidad” en *Identidad y Diferencia*, Op. cit. p. 69.

primera manifestación de la identidad se escucha algo totalmente diferente a lo que ha llegado a través del pensamiento occidental hasta nuestros días, a saber, que la identidad pertenece al ser. Algo totalmente distinto de lo comunicado por Parménides, quien afirma que la relación de identidad, lejos de ser una propiedad del ser, es la apertura o el espacio donde el ser tiene lugar. Más en concreto son ser y pensar los que tienen lugar en lo mismo y a partir de lo cual se pertenecen mutuamente. Esta relación de copertenencia en la que ser y pensar tienen su lugar en lo mismo muestra que, lejos de ser la diferencia una caracterización o rasgo fundamental del ser, es el ser el que se encuentra determinado a partir de una identidad, la mismidad de ser y pensar en su mutua pertenencia.⁴⁴⁴

A la hora de interpretar la afirmación parmenídea acerca de la mismidad de ser y pensar, Heidegger pone el énfasis en la pertenencia mutua de ambos, ya que la mutualidad de la relación viene determinada por la pertenencia, lo cual ha de ser experimentada como la pertenencia de lo uno a lo otro en lo mismo. De este modo, el ser humano en tanto que piensa, difiere del resto de entes y por ello no solo tiene su lugar en el ser al igual que el resto de entes, sino que en virtud de la relación de copertenencia en que se encuentra con el ser permanece relacionado con éste en tanto que pensante y abierto por lo que a él le corresponde.

Esta relación de correspondencia que parece diferenciar al ser humano del resto de entes por su mutua referencialidad con el ser y la sobrevenida de éste es la misma por la cual el hombre es apropiado por el ser en pertenencia y atención. Ello acontece como respuesta a la necesidad del ser de una apertura y de lo abierto por el pensar en que el ser del ente pueda sobrevenir a la presencia. Ahora se ve cómo el ser, impelido por la necesidad, pasa a ser lo propio, que no la propiedad, del hombre en esa pertenencia mutua. Esta co-pertenencia de ser y pensar o de ser y ser humano en que ambos son apropiados y se pertenecen el uno al otro muestra el lugar, la identidad o mismidad desde la que ambos reciben sus determinaciones.⁴⁴⁵

Para pensar la relación de pertenencia mutua con el ser en que se encuentra el hombre, Heidegger afirma que es preciso poner atención a la llamada del ser por la que el ser humano es impelido y reclamado para la apertura de un espacio-tiempo para el ser. Ello es posible pero implica un salir del pensar metafísico y habitual que ha dislocado la mismidad en igualdad como principio de identidad. Por tanto el paso atrás

⁴⁴⁴ Cfr. *Ibid.* pp. 65-71.

⁴⁴⁵ Cfr. *Ibid.* pp. 75-77.

propuesto por Heidegger es al mismo tiempo un paso adelante en la preparación del *salto* a un pensamiento alternativo en que sea posible la pertenencia mutua, esencial y propia de ser y pensar, es decir, la identidad.

El propio autor afirma que:

[...] para experimentar propiamente la mutua *pertenencia* de hombre y ser, es necesario un salto, es necesaria la brusquedad de la vuelta sin puentes al interior de aquella pertenencia que es la primera en conceder la mutua relación de hombre y ser, y, con ello, la constelación de ambos. El salto es la puerta que abre bruscamente la entrada al dominio en que el hombre y el ser se han encontrado siempre en su esencia porque han pasado a ser propios el uno del otro desde el momento en que se han alcanzado. La puerta de entrada al dominio en donde esto sucede, acuerda y determina por vez primera la experiencia del pensar.⁴⁴⁶

Para dar este *salto* al pensar de la pertenencia al ser en que el ser humano está apropiado, Heidegger llama previamente la atención sobre la constelación o el modo en que la relación de ser y hombre, la historia, la naturaleza y todo el ente que se encuentra en esta época de la técnica moderna tienen lugar bajo una llamada determinada y un influjo del ser que se da bajo el modo del *Ge-Stell*.

La esencia de la técnica es esa velación epocal del ser que acontece en el modo en que ser y ser humano se encuentran en su relación emplazados y provocados por la calculabilidad, la aseguración y la disposición del ente en su forma única de venida a la presencia como existencias, como relación de disposición y provocación conjunta en que el ser humano y el ser se disponen el uno respecto del otro.

La mutua *pertenencia* de hombre y ser a modo de provocación alternante nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*.^{447 448}

⁴⁴⁶ Ibid. p. 79.

⁴⁴⁷ Ibid. p. 85.

⁴⁴⁸ Se considera interesante citar en esta anotación a pie de página el texto original a fin de mostrar algunos aspectos relevantes para la comprensión de esa relación de ser y ser humano que no se dejan volcar en la traducción de la lengua alemana al castellano. "Das Zusammengehören von Mensch und Sein in der Weise der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, daß und wie der Mensch dem Sein vereignet, das Sein aber dem Menschwesen zugeeignet ist. Im Ge-Stell waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen. Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander ge-eignet sind, schlicht zu erfahren, d.h. einzukehren in das, was wir das *Ereignis* nennen." Ibid. p. 84. En este fragmento Heidegger muestra cómo tiene lugar la constelación o relación de mutua pertenencia de ser y hombre en el *Ge-Stell*, es decir, bajo la forma de la alternante y mutua provocación. Sin embargo lo más interesante es la luz que arroja sobre el modo en que se da la relación de mutua pertenencia de ser y hombre por la cual ambos son apropiados en el otro. Para expresar dicha apropiación común del uno en el otro, Heidegger recurre a la expresión *ge-eignet*, con la que se expresa la comunidad de apropiación de la acción. Apropiación que es expresada de modo diverso con los

La constelación de ser y hombre que tiene lugar en la época de la técnica moderna bajo el *Ge-Stell* nombra simplemente el prelude de aquello que es nombrado con la palabra *Ereignis* y donde reside la posibilidad de un ir más allá en la profundización originaria del esenciarse de la técnica en dirección al acontecer de esa relación de ser y pensar o ser y ser humano en que cada uno, en la mismidad en que tiene lugar la pertenencia mutua, son a su modo apropiados el uno por el otro en propiedad y se sobreponen así a la relación de apropiación impropia que acontece en el *Ge-Stell*, por la cual ser y hombre se apropian respectivamente en la provocación conjunta y disponente en la que cada uno de ellos es expropiado, es decir, no se da en propiedad esencial al ser apropiado en el otro.

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.

Pensar el *Ereignis* como acontecimiento de transpropiación, significa trabajar en la construcción de este ámbito oscilante en sí mismo. El pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio. Pues el lenguaje es la oscilación más frágil y delicada que contiene a todo dentro de la construcción en equilibrio del *Ereignis*. En la medida en que nuestra esencia dependa del lenguaje, habitamos en el *Ereignis*.⁴⁴⁹

En este punto se puede apreciar cómo la identidad procede originariamente y en esencia de esa pertenencia mutua que es el *Ereignis*. Esta búsqueda originaria de la identidad como mismidad, es decir, de lo desaparecido, omitido y dislocado por la igualdad reinante y por la ausencia de la *diferencia ontológica* ha exigido a Heidegger volver sobre la historia de la filosofía y de las manifestaciones del pensamiento occidental para repensar, o mejor dicho, pensar lo impensado, lo que hasta este

verbos *ver-eignen* y *zu-eignen* cuando se refiere respectivamente a la apropiación de ser humano y de ser. Con estos verbos que tienen como raíz el verbo *eignen* se pretende expresar precisamente lo mismo, la apropiación que tiene lugar en la relación de mutua pertenencia. La diferencia de los prefijos nos indica un modo diferente de darse cada uno en la relación de pertenencia mutua. Si bien los dos participan activamente en la apropiación, la expresión que se hace de esta relación de pertenencia recíproca entre aquello que toma posesión de algo y aquello que entra en dicha posesión viene denotada por la utilización respectiva de los verbos *zu-eignen* y *ver-eignen*. Para comprender el modo en que se da esta relación y no caer en una categorización de sus elementos como activo y pasivo respectivamente, hay que tener en cuenta el modo en que Heidegger ha ido expresando esta relación de ser y pensar como la del clamor o llamada del ser y la *remoción* o respuesta, donde ambos participantes de la relación de mutua pertenencia actúan para formar parte de esa relación en que son apropiados pero cada uno a su modo. A pesar de que la referida apropiación recíproca tiene lugar en el *Ge-Stell*, Heidegger llama la atención sobre el hecho de que ésta acontece en la esencia de la técnica de un modo particular o extraño y que, si bien nos ha servido porque ha podido vislumbrar en ella algo originario, la expropiación en la impropiedad de ser y hombre en la no-verdad de su correlación, ahora la atención debe concentrarse en ese juego de apropiación que es denominado *Ereignis*.

⁴⁴⁹ Ibid. pp. 89-91.

momento había quedado rehusado, omitido o sin pensar, mediante la realización de ese paso atrás al *salto*. Ello ha supuesto a su vez el intento de un pensar impensado, en tanto que alternativo, no metafísico y no llevado a cabo hasta el momento, lo que ha posibilitado a Heidegger pensar el ser desde la diferencia con el ente y en su mismidad con el ser humano, relación que bajo el nombre de *Ereignis* se muestra como la constelación de ser y pensar, la co-pertenencia y correlación de ser y ser humano que tiene lugar en el juego de la apropiación esencial y en propiedad de lo uno en lo otro y viceversa.

7.3. Conclusiones

El estudio de los dos textos ha permitido seguir y repensar la relación, el modo en que acontece y la posibilidad de un acontecer alternativo de la tríada ser, pensar y ente tal y como se presenta a continuación.

1- Si bien al inicio Heidegger se centró en lo impensado de la relación de ser y ente a fin de pensarlos desde la diferencia y recuperar así ésta de su olvido metafísico, lo que se mostró es la necesaria relación y el papel diferente que ambos juegan en la resolución de sobrevenida y llegada o venida del ente a la presencia y la velación u ocultamiento simultáneo del ser que tiene lugar en la correlación de ser y ente; una correlación que tiene lugar precisamente en la resolución, en esa intersección o punto de encuentro de lo diferente en la diferencia expresada en el “es” de la transición a lo otro en lo que el ser es el ser del ente y el ente es el ente del ser respectivamente.

2- Esta correlación propia del ser y el ente también tiene lugar cuando se trata del ser humano, quien en virtud de su pensar o apertura al ser se encuentra en una disposición diferente del resto de los entes con respecto al ser. En este caso Heidegger también profundiza en lo originario de la relación hasta el punto de descubrir en la esencia de la técnica un preludio de esa relación de transición a la apropiación por lo otro de lo propio y esencial. Preludio porque, pese a haber recuperado la mismidad y la diferencia respecto de sus dislocaciones metafísicas, éstas todavía se muestran en la destinación epocal actual del ser bajo la constelación de provocación alternante de ser y ser humano, en que el ente es traído a la presencia como existencia. Esto supone todavía un acontecer de las relaciones propias de correspondencia de ser, pensar y ente donde éstos todavía permanecen expropiados o apropiados impropia e inesencialmente en su relación de pertenencia, pero cuyo despliegue parece apuntar a un punto de inflexión en que el alejarse respecto de la propiedad y de la verdad esencial de ser, pensar y ente

pueda tornarse en el acontecer esencial de la verdad y de la propiedad de cada uno de ellos en su relación como *Ereignis*. Dicha *torna* en constante despliegue destinal del ser, posibilitado y participado por el pensar en el venir aquí del ente, desvela ese ocultamiento esencial que ha tenido lugar metafísicamente como inesencial y propio de la no-verdad originaria del ser. Este desocultar, llevado a cabo en la recuperación de la verdad de lo impensado gracias al paso atrás, es un *salto* tornante de transformación destinal del ser en dirección hacia la apropiación de su verdad en la relación de propiedad de ser y pensar.

Capítulo 8 - La conjunción de Tiempo y Ser o la expresión del acontecer⁴⁵⁰

Tiempo y Ser es el título de la conferencia dictada por Heidegger en 1962, su carácter evocador lleva a todo conocedor de la obra heideggeriana a dirigir la mirada a la obra de 1927 *Ser y Tiempo* y su inconclusa propuesta de un *proyecto fundamental* nuevo y originario que pretendía un acceso al sentido del ser alternativo a todo intento metafísico anterior de pensar el ser como fundamento del ente. El juego de títulos de *Ser y Tiempo* y *Tiempo y Ser* parece sugerir la posibilidad de que, treinta y cinco años después, Heidegger continúe sus pasos en ese camino lleno de giros, tornas y tensiones en que se ha mantenido constante y coherente en los intentos de pensar el ser al hilo de ese estímulo inicial que no fue otro que la evidencia del ocultamiento mismo del ser.

El hecho, que no la coincidencia, de que el texto lleve como título precisamente el nombre de aquella sección inconclusa, *Ser y Tiempo*, no ha de precipitar ni dirigir la lectura a la búsqueda de una conclusión de aquello que no pudo ser dicho anteriormente y que ahora, tras un largo camino en el pensar del ser, parece encontrar la posibilidad de llegar a la expresión o a la manifestación del ser como consecución de un proceso de búsqueda, cuestionamiento y participación pensante del sentido y *verdad del ser*, caracterizado por giros, torsiones y tensiones que llevan el lenguaje al límite de su sentido expresivo y originario. Dichas referencias son realizadas para comprender lo pensado e intentado por Heidegger y la limitación misma de lo alcanzado o expresado por éste acerca del ser.

Como se ha advertido anteriormente, la justificación de la conferencia no viene dada por el posible carácter conclusivo de ésta, sino por la continuación en el intento de pensar esa *verdad del ser*, cuyo despliegue parece haber proyectado el pensar directamente en la búsqueda y expresión del *Ereignis*. En este texto Heidegger va a ahondar en el sentido del *Ereignis* a través de la profundización en ese nexo conjuntivo y constitutivo de la determinación del tiempo y del ser que se anuncia en juego de títulos de sus textos *Ser y Tiempo* y *Tiempo y Ser*.

⁴⁵⁰ Si bien el presente capítulo tiene como objeto el estudio e interpretación de la conferencia titulada *Tiempo y Ser*, se ha considerado necesaria la lectura del texto *Protocolo a la conferencia "Tiempo y Ser"* para poder profundizar y obtener puntos de referencia e hitos dados por el propio Heidegger, muy preciados a la hora de repensar lo dicho tanto en la conferencia como en otros itinerarios y puntos de su camino de pensamiento, los cuales han sido comunicados mediante las autorreferencias del autor a otros textos.

Los objetivos de la presente lectura son:

1- Profundizar en la comprensión del *Ereignis* y ver el sentido originario de éste al que llega Heidegger a raíz del pensar en la índole de la cosa manifestada en la y de la relación en que “Se da ser” y “Se da tiempo”.

2- Experienciar los límites del lenguaje en el intento de dar expresión a la comprensión originaria del *Ereignis*.

8.1. El acceso al sentido originario del *Ereignis* a través de la conjunción copulativa de las expresiones “Ser y Tiempo” y “Tiempo y Ser”

Proyectado a la profundización originaria del *Ereignis* tras el salto llevado a cabo en el paso atrás y la recuperación de la *diferencia ontológica*, el siguiente paso en el despliegue del pensar el ser propia y no metafísicamente, es decir, sin referencia al ente como su fundamento lleva a Heidegger a intentar de nuevo ese paso atrás como modo de continuar con su *preguntar fundamental* con la esperanza de experienciar el acontecer propio del ser. Para ello el filósofo suabo ha de volver ahora sobre lo impensado en la expresión griega y originaria de la concepción del ser como venir a la presencia y de la concepción habitual del tiempo como el suceder de pasado, presente y futuro, cuyo transcurrir parece tener lugar exclusivamente en el presente. Esta concepción temporal revela una mutua determinación y referencialidad del ser y del tiempo en tanto que se encuentra en el ser una determinación de éste por el tiempo como presencia, pues el ente, es decir, lo que está viniendo a la presencia, se muestra como algo que es y que es temporal precisamente en la presencia, y ello en el presente, es decir, en la actualidad de esa permanencia del transcurrir del tiempo en el venir a la presencia como determinación del tiempo por el ser.⁴⁵¹

⁴⁵¹ Heidegger va a recurrir de nuevo al carácter exhortativo del lenguaje para profundizar a través de éste en el sentido originario del *Ereignis*. En este caso Heidegger accede a la expresión inicial del ser como *anwesen* (venir a la presencia), lo que le permite seguir la huella del ser y sus relaciones originarias a través de diferentes expresiones. Si *anwesen* es la expresión del ser como ese venir a la presencia, *Anwesende*, traducido habitualmente por ente hace referencia a ese participio de presente con el que se expresa la realización de una acción, en este caso de esa venida a la presencia de aquello que es, es decir, del ente. A sí mismo *Anwesenheit*, la sustantivación abstracta de *anwesen*, es traducida por presencia, en el sentido de asistencia, de quien está presente porque ha venido a la presencia. Y precisamente esta acepción de la presencia como asistir coincide con la segunda acepción de *Gegenwart*, nombre para el tiempo presente, que hace referencia al presente de lo presente y constituye el punto a través del cual Heidegger entrevé un nexo de esa determinación del ser por el tiempo gracias al lenguaje. Por otro lado la expresión *Gegenwart* para el tiempo presente, en contraposición a *Vergangenheit* o pasado y *Zukunft* como futuro, muestra la representación metafísica y habitual del tiempo como ese constante suceder de lo que es actual (*gegenwartig*) y cuya permanencia en la presencia (*Anwesenheit*) es caracterizada por Heidegger como el venir-a-la-presencia (*an-wesen*) en el sentido de esenciar como un venir a lo abierto de la apertura, a la presencia y a sostenerse o a permanecer en ella (*währen*), donde Heidegger afirma que algo así como el ser habla y determina al tiempo. Se hace necesario

Pese a su mutua determinación ambos son de un carácter tal que ni el ser se deja apelar como algo temporal, pese a ser determinado por el tiempo, ni el tiempo se deja apelar como algo ente, pese a su determinación por el ser. Por ello y para poder esclarecer la índole o condición natural de esta relación de mutua determinación de ser y tiempo, Heidegger comienza por meditar acerca del ser como asunto o litigio del pensar en tanto que aquello que no es nada ente, ni nada temporal. De hecho, tal y como expone el filósofo suabo, el ser ni siquiera “es” sino que “Se da”, por lo que este “Se da ser” se convierte ahora en el punto de partida desde el cual se va a intentar experimentar y dilucidar qué sea originariamente lo propio del ser y cuál sea la índole natural de esa relación interna de mutua determinación y co-pertenencia con el tiempo en la que ambos se mantienen y retienen en esa recíproca pertenencia al mismo tiempo que son dispensados como don.

A tal fin Heidegger retoma la concepción del ser como venir a la presencia, la cual pensada en relación con el ente como lo que está viniendo a la presencia revela algo de éste mostrándolo como un dejar venir a la presencia. Ahora se pone un mayor énfasis en el *dejar* del venir a la presencia, lo que revela a éste como un sacar de lo oculto o desocultar, consistente en un traer a lo abierto en el dejar del venir a la presencia. Este desocultar del ente, es decir, de lo que es y viene-a-la presencia, refleja que en el *dejar* propio del venir a la presencia hay un juego del dar que no es otro que el de dar ser o dejar venir a la presencia al ente, en el cual se revela un desocultar inherente a ese “Se da ser”.⁴⁵²

Pensado el ser como aquel venir a la presencia dado o dejado se pone de manifiesto su carácter de don o dádiva en tanto que aquello que es dado en el “Se da”, es decir, el desocultamiento propio del venir a la presencia que tiene lugar en la presencia. No obstante, en tanto que dádiva o don, el ser no es algo distinto que se haya desprendido, derivado o separado en el dar del propio darse puesto que, al mismo tiempo que se entrega en el venir a la presencia del ente como ese desocultamiento ocultador que es, el ocultamiento pensado en y desde la historia del ser se muestra como la plenitud del conjunto de determinaciones metafísicas y epocales de sí mismo bajo las cuales el ser se oculta, es decir, se abstiene en el darse en el modo de la retención o del *rehúso* al mismo tiempo que se da oculto como destinación.

tener en mente los términos alemanes junto con toda su fuerza expresiva para seguir el rastro de la mutua relación de ser y tiempo a través de la cual transita Heidegger.

⁴⁵² Cfr. HEIDEGGER, M.: “Tiempo y Ser” en *Tiempo y Ser*. Op. cit. pp. 20-25.

Este rehusar, propio de la no-verdad originaria del ser como desocultamiento ocultador, aparece ahora como parte esencial del dejar venir a la presencia. El hecho de que Heidegger haya partido de esta concepción del ser como venir a la presencia en el presente característica del pensamiento occidental se comprende como necesario al tomar conciencia de que a esa dimensión de desocultamiento que tiene lugar en el dejar venir a la presencia le corresponde otra más originaria consistente en el sincrónico *rehúso* del ser y su dar en el posibilitar lo dado, es decir, el ente en su venida a la presencia. Este doble acontecer del desocultamiento ocultador comprendido en mayor profundidad se revela como el despliegue de la no-verdad esencial y originaria en la historia del ser y su apertura inicial y metafísica con el pensamiento occidental y el preguntar conductor por el ser como fundamento del ente presente, los cuales son parte esencial de esa tradición de pensamiento en la que se encuentra inicialmente Heidegger y desde la que va a llevar a cabo el *preguntar fundamental* por el ser.

Dentro de esta tradición de pensamiento Heidegger se encuentra con una transformación de la determinación del ser como venir a la presencia bajo diferentes formas a lo largo de la historia de la filosofía en respuesta a la pregunta por el ser. Tales determinaciones del ser van desde el *Uno* y a través de *λόγος*, *ιδέα*, *Οὐσία*, *ἐνέργεια*, *substantia*, *actuality*, *perceptio*, *mónada*, hasta la *voluntad de querer del eterno retorno de lo semejante*.⁴⁵³

Esta plenitud de velaciones metafísicas y epocales del ser, las cuales vienen determinadas al modo de una historia del ser en que lo histórico de la misma es determinado por cómo acontece o se da el ser, adquiere un sentido más profundo y esencial a raíz del significado griego y originario de *ἐποχή* expuesto por Heidegger, según el cual la palabra griega *época* (*ἐποχή*) significa esencialmente abstenerse o contenerse, lo que revela que las diferentes determinaciones históricas o epocales del ser no dejan de ser otra cosa que la manifestación de la sustracción esencial del darse del ser como destinar en lo metafísicamente destinado. Ello refuerza la necesidad de que todo pensar del ser parta necesariamente de la velación o retención de éste mismo en su acontecer destinal, en cuya vinculación y atingencia se encuentra instalado el ser humano.

Debido a ello Heidegger debe retrotraerse en su paso atrás a las manifestaciones iniciales del ser con el fin de repensarlas en su verdad, es decir, de desvelar lo originario

⁴⁵³ Cfr. *Ibid.* p. 27.

del ser y lo retenido e impensado en dichas expresiones pensantes, tal y como es el caso de la célebre sentencia parmenídea que afirma ἔστι γὰρ εἶναι, la cual es traducida por Heidegger como “Es, pues, el ser” e interpretada del siguiente modo:

Aquello que digamos que sea es, de acuerdo con esto, representado como algo ente. Pero el ser no es nada ente. Por ende, el ἔστι sobre el que se ha cargado el acento en la sentencia de Parménides no puede representar como algo ente al ser, al que nombra. El acentuado ἔστι significa por cierto, literalmente traducido, “es”. Sólo que en esa acentuación resuena desde el ἔστι lo que ya antaño pensaron los griegos en el acentuado ἔστι y que nosotros podemos transcribir por “puede”. En todo caso continúa siendo el sentido de este “poder”, antaño y posteriormente, tan impensado como el “Se” o “Ello” que puede ser. “Poder ser” quiere decir “dispensar y dar ser”. En el ἔστι se oculta o alberga el “Se da”.

Al comienzo del pensar occidental es pensado el ser, mas no el “Se da” como tal. Éste se retira a favor del don, que Se da, don que será en adelante exclusivamente pensado y conceptualizado como ser por referencia a lo ente.

A un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos el *destinar*. Conforme al sentido que así hay que pensar de dar es el ser, que se da, lo destinado. De esta manera, destinada queda cada una de sus transformaciones. Lo histórico de la historia del ser se determina desde lo destinable de un destinar, no desde un acontecer al que se considera indeterminado.⁴⁵⁴

“Se da ser” muestra ahora de un modo más profundo lo impensado hasta el momento y lo propio de ese darse destinal, es decir, de la no-verdad originaria del dejar venir al ente como un rehusarse en la forma de la retención, la contención del dar o el acontecer metafísicamente destinal del ser en lo dado o destinado, es decir, oculto en el venir a la presencia. Esta velación constituye el olvido de la *diferencia ontológica* cuya radicalización epocal e inherente a través de las sucesivas superaciones de las velaciones o destinaciones del ser da lugar al olvido del *olvido del ser*, es decir, a la ausencia de apertura de espacio-tiempo alguna para su verdad. Semejante alumbramiento de lo que es expresado en “Se da ser” y que había permanecido impensado hasta el momento acusa todavía la falta de comprensión acerca de qué sea el “Se” o “Ello” que da ser, lo que lleva a Heidegger a meditar originariamente acerca del tiempo a fin de poder experimentar ese “Se” o “Ello” en virtud de la relación de pertenencia y determinación de ser y de tiempo.

⁴⁵⁴ Ibid. pp. 27-28.

Frente a la tradicional representación del tiempo como un constante sucederse de lo presente en el ahora, en referencia al cual son representados lo pasado y lo futuro en una concepción lineal y tridimensional del tiempo, Heidegger propone repensar originariamente el tiempo desde su relación o determinación del ser por el tiempo y del tiempo por el ser. Esta comprensión originaria del tiempo, en lo que éste tiene de propio, va a ser denominada como *tiempo auténtico*. Para pensar este tiempo originario en lo que tiene de propio, Heidegger investiga la relación que pueda existir entre la presencia, en el sentido de asistencia, el presente y el venir a la presencia. Esta no solo es la determinación del ser por el tiempo, sino que comparte con el presente la significación de asistencia y determina unitariamente al ser como venir-a-la-presencia y dejar-venir-a-la-presencia, es decir, como desocultamiento. Por ello cuando, el filósofo alemán centra toda su atención en la asistencia y en qué sea lo que se mienta y piensa cuando se dice venir-a-la-presencia⁴⁵⁵, recurre a la fuerza originaria del lenguaje para

⁴⁵⁵ Una vez más se recurre a la exposición del texto original en alemán con el fin de apoyar la lectura que se hace de éste y los matices interpretativos que se pueden apreciar en los juegos de palabras y en la relación semántica de los diferentes verbos utilizados para dar expresión a esa relación que subyace al venir a la presencia y al presente a través de la asistencia. "Welche Sache denken wir, wenn wir Anwesen sagen? Wesen heißt Währen. [...] Die Rede wom An-wesen verlangt jedoch, daß wir im Währen als dem Anwähren das Weilen und Verweilen vernehmen. Anwesen geht uns an, Gegenwart heißt: uns entgegenweilen, uns den Menschen". HEIDEGGER, M.: "Zeit und Sein" en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Auflage 4, Tübingen, 2000. p. 12. Nada más empezar a leer el fragmento citado se puede apreciar la riqueza de posibilidades expresivas del lenguaje y el sentido original del que parecen emanar los diferentes aspectos y matices en la relación existente entre el venir a la presencia (*anwesen*) y el hecho de que signifique esenciar (*wesen*) el cual a su vez es identificado y significado como el permanecer (*währen*). Para ver la relación que subyace a estos términos hay que pensar que por esenciar se entiende el despliegue del modo de ser de las cosas en su desocultamiento, es decir, en el venir a lo abierto, que se expresa al decir de algo que es. Por ello con mayor fuerza se ha de comprender este esenciar propio del ser como venir-a-la-presencia, que es un dar, destinar, o desplegar del ser, teniendo en cuenta que simultáneamente lo ha hecho replegándose, rehusándose o absteniéndose en el despliegue mismo como encubierta ocultación, bajo diferentes determinaciones metafísicas, conforme a la no-verdad originaria de su esencia.

La fuerza de este esenciar (*wesen*) se hace más plena al anteponerle en alemán el prefijo *an* y formar el venir a la presencia (*an-wesen*) para dar expresión así de esa apertura espacial y temporal en que las cosas pueden venir a ser y permanecer en la presencia al esenciarse. Por ello traducir *anwesen* como venir a la presencia busca referir el modo en que el esenciarse requiere de una apertura, un espacio-tiempo en el cual pueda tener lugar y pueda sostenerse el desocultamiento.

Hay que tener en cuenta que se está profundizando en la concepción de *anwesen* como asistencia por mor de su determinación a raíz de la presencia (*Anwesenheit*), en cuyo cruce con el presente (*Gegenwart*) se pretende dilucidar el tiempo auténtico. Heidegger no se limita a resaltar esta apertura de espacio y tiempo propios del esenciar (*wesen*) en el venir a la presencia (*anwesen*) sino que va más allá al afirmar que esenciar (*wesen*) significa permanecer (*währen*); un permanecer que ha de tener lugar y ha de consistir en el mantener abierta la apertura en el esenciarse al venir a la presencia. Nuevamente este carácter espacial y temporal propios de la apertura vienen a significación al utilizar Heidegger el término *anwähren*, en el cual hay que entender el permanecer con una significación determinada, la cual viene dada por los verbos *weilen* y *verweilen*. Si bien el primero de éstos puede ser comprendido como el permanecer un breve periodo de tiempo en un lugar, el segundo hace referencia mediante el prefijo *ver* a un retenerse en el permanecer, un demorar en el morar, lo que va abriendo paso al sentido de habitar y aguardar de este permanecer, lo cual a su vez refiere a la necesidad y afección de quien habite o aguarde. El último término utilizado por Heidegger y que tiene como raíz *weilen* es *entgegenweilen*, con el cual quiere expresar precisamente esta atingencia del presente (*Gegenwart*) al ser humano. A raíz de pensar el venir a la presencia y el presente como asistencia, éstos vuelven a estar en comunión en tanto que atañen al ser humano.

Para una mayor comprensión de la significación que realiza Heidegger de *wesen* como *währen* el lector puede acudir a HEIDEGGER, M.: "La Pregunta por la Técnica" en *Conferencias y artículos*. Op. cit. p. 28. Y para una

esclarecer la comunión de sentido originario en la asistencia del venir a la presencia y el presente. Es así como Heidegger consigue mentar la relación existente y el significar del venir a la presencia con el esenciar y éste con el permanecer. Pero se trata de un permanecer en esa apertura determinada de espacio y tiempo donde tiene lugar el esenciarse de las cosas en el venir a la presencia, la cual requiere de un morar y un demorar que la mantenga así abierta en un otorgar que requiere del ser humano, a quien atañe como presente.⁴⁵⁶

Esta atingencia y requerimiento propios de la apertura arrojan luz sobre la caracterización propia del hombre en su vinculación y relación con el ser, mostrando a éste en propiedad como:

[...] aquel a quien atañe e importa la presencia, aquel que desde tal *atingencia*, desde tal importancia, asiste, está a su manera presente, a todo lo que está presente y ausente.

El hombre, íntimamente instalado en el hecho de que le atañe la presencia y esto empero de modo que recibe como don el estar presente que se da, mientras recibe lo que aparece en el dejar estar presente. Si no fuera el hombre constante receptor del don desde el “Se da presencia”, si no alcanzase al hombre lo ofrendado o regalado en el don, entonces, por ausencia de este don, no sólo permanecería oculto, no sólo permanecería además clausurado, sino que el hombre quedaría excluido del alcance de la regalía del: Se da el ser. El hombre no sería hombre.⁴⁵⁷

Tras la elucidación de esta co-pertenencia o vinculación del ser y el ser humano en que se muestra la presencia como asistencia, es decir, como el constante seguir aguardando que atañe y en que ha de habitar el ser humano en tanto que es alcanzado y ofrendado por el ser, Heidegger puede establecer su reflexión acerca del *tiempo auténtico* desde el presente en relación con el venir a la presencia como asistencia y atingencia. Desde esta nueva perspectiva de la afección y la atingencia se descubre que el hombre no solo es afectado por lo que viene a la presencia en el presente, sino que simultáneamente también es afectado por aquello ausente, es decir, aquello que ya no está o todavía no está o está por venir a la presencia.

La sincrónica presencia y ausencia en el presente de lo que viene y de lo que no viene a la presencia es la vía que permite repensar el tiempo tridimensionalmente y descubrir originariamente su tetradimensionalidad. Presente, pasado y futuro, lejos de

mayor profundización en uso de los términos *anwesen, wesen, wahren, anwähren, weilen, verweilen y entgegenweilen* llevado a cabo por Heidegger en *Tiempo y Ser*, el lector puede acudir también a PÖLTNER, G.: “Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger” en *Das Spätwerk Heideggers: Ereignis-Sage-Geviert*, Damir Barbarie editor, Königshausen U. Neuman Editorial, 2007. p. 33.

⁴⁵⁶ Cfr. HEIDEGGER, M.: “Tiempo y Ser” en *Tiempo y Ser*. Op. cit. p. 31.

⁴⁵⁷ Ibid. p. 32.

verse como secciones temporales separadas y de imposible sincronía, se comprenden ahora como co-pertencientes, simultáneas en la presencia, además de interrelacionadas en el juego y regalía del extenderse. El pasado se muestra como lo que asiste en el modo de la ausencia, es decir, de lo que ya no viene a la presencia, mientras que el futuro, todo aquello ausente en tanto que lo todavía por-venir o advenir, asiste como lo que todavía no viene a la presencia. Ambos modos de este estar o venir a la-presencia de la ausencia consisten en un extenderse o prolongarse de uno y otro al presente y en el presente, en el sentido de atingencia y asistencia.

En este modo de darse del venir a la presencia en tanto que atingente, que se extiende y prolonga en el juego de recíproco y simultáneo extenderse de futuro, pasado y presente y su ofrendarse mutuo y unificante, se determinan mutuamente a sí mismos y en lo que les es propio. Este venir a la presencia ofrendado de sí mismos en la mutua co-pertenencia y mutua determinación es nombrado por Heidegger como el espacio-tiempo y con ello “ nombra ahora lo abierto, que se esclarece en el recíproco-ofrendar-se de porvenir, pasado y presente. Solamente éste y sólo él abre o espacia al espacio que nos es habitualmente conocido su posible extensión. El esclarecedor y recíproco ofrendar-se de futuro, pasado y presente es él mismo preespacial; sólo por ello puede espaciar, esto es, dar espacio”.⁴⁵⁸

Este carácter preespacial y propio del juego de mutua ofrenda y respectividad de cada una de las dimensiones del tiempo en lo que tiene de diferente en la unidad propia de las tres revela esa cuarta dimensión originaria y propia del *tiempo auténtico* consistente en la regalía que todo lo determina en la medida en que:

[...] aporta en el porvenir, en el pasado y en el presente el estar presente que le es propio a cada uno, los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene también juntos en la cercanía, de la cual quedan las tres dimensiones mutuamente cercanas. Por eso denominamos al primero, inicial y en el sentido literal in-iciante extender, en el que reposa la unidad del tiempo auténtico, la cercanía acercante, “cercanidad” [*Naheit*] –una antigua palabra todavía utilizada por Kant-. Pero ella acerca mutuamente porvenir, pasado y presente en la medida en que los aleja. Pues mantiene abierto lo sido, en tanto recusa su porvenir como presente. Este acercar de la cercanía mantiene al advenir desde el futuro, en tanto que precontiene el presente en el venir. Ella mantiene juntos de antemano, en su unidad, los modos del extender de pasado, advenir y presente.

El tiempo no es. Se da el tiempo. El dar, que da tiempo, se determina desde la recusante-retinente cercanía. Procura lo abierto del espacio-tiempo y preserva lo que permanece recusado en el pasado, retenido en el futuro.

⁴⁵⁸ Ibid. p. 34.

Denominamos al dar que se da el tiempo auténtico, la regalía esclarecedora-ocultadora. En la medida en que la regalía misma es un dar, se oculta en el tiempo auténtico el dar de un dar.⁴⁵⁹

Pese a haber mostrado el tiempo propiamente desde la asistencia como la regalía esclarecedora-ocultadora que abre el espacio y el tiempo a lo presente trayéndolo a lo abierto y manteniendo recusado y retenido respectivamente a pasado y futuro, no se ha arrojado luz alguna acerca de qué sea el Se o Ello que da respectivamente el *tiempo auténtico* o el extenderse en el ofrendarse esclarecedor-ocultador del espacio-tiempo y el ser como destinar del destino de las destinaciones epocales del venir a la presencia.

La búsqueda de qué sea ese “Se” o “Ello” que da ser y tiempo dirige la mirada del pensador a la mutua pertenencia y determinación de ambos que se da en el juego de un dar en que cada uno es propiamente en tanto se da a su modo y al mismo tiempo determina o habla en el otro. Esto lleva a Heidegger a pensar el “Se” o “Ello” que da desde los diversos modos del dar, como son el destino y la regalía esclarecedora en su mutua pertenencia.

En el destinar el destino del ser, en la regalía del tiempo se muestra un apropiarse, un super-apropiarse, que lo es del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio. A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia, lo llamamos: *el acaecimiento [Das Ereignis]*. Lo que esta palabra nombra sólo lo podemos pensar ahora desde lo que se anuncia cuando se mira con ojo avizor al ser y al tiempo como destino y como regalía, allí donde ser y tiempo tienen su asiento y origen. A ambos, tanto al ser como al tiempo, los hemos llamado cosas o asuntos, cuestiones. La “y” entre ambos deja sin determinar su recíproca relación.

Por añaduría se muestra lo siguiente: lo que deja que ambas cosas se pertenezcan recíprocamente, lo que no sólo trae a ambas cosas a lo que tienen de propio, sino que las conserva y mantiene en su recíproca pertenencia, la condición natural de ambas cosas, la índole de la cosa es el acaecimiento.⁴⁶⁰

El “Se” o “Ello” que se da resulta no ser algo distinto de aquello mismo que se ofrenda y destina propiamente en la mutua relación de determinación y co-pertenencia originaria. Este juego de apropiación, que implica que ser y tiempo sean determinados propiamente por el otro en la pertenencia, se oculta simultáneamente en el destino y regalía esclarecedoras del “Se da ser” y “Se da tiempo”, donde el “Se” o “Ello” que da es precisamente la apropiación, el acaecimiento.

⁴⁵⁹ Ibid. p. 35.

⁴⁶⁰ Ibid. pp. 38-39.

Ser y tiempo son apropiados en el acaecimiento apropiador en tanto que son respectivamente un dejar venir a la presencia destinado en el apropiar y ofrendado en la extensión de la regalía esclarecedora. Un acontecer del apropiar al que le son inherentes diferentes modos del retirarse como la recusación, el ocultamiento y la *retención*, los cuales manifiestan una ausencia o retirada en los diferentes modos propios del ser y del tiempo.

Recusación y retención acusan el mismo rasgo que el contenerse en el destinar: a saber, el retirar-se.

En la medida, pues en que el destino del ser reposa en la regalía del tiempo y éste con aquél en el acaecimiento apropiador, se anuncia en el apropiar lo que le es peculiar a dicho acaecimiento, que lo que tiene de más propio lo retira el desocultamiento sin límite. Pensado desde el apropiar, esto quiere decir: el acontecimiento apropiador se expropia, en el mencionado sentido, de sí mismo. A la apropiación del acaecimiento apropiador como tal pertenece la expropiación. Por ella no se abandona el acaecimiento apropiador, sino que se preserva su propiedad.⁴⁶¹

El acaecimiento apropiador, al cual le es inherente la expropiación, acaece apropiadoramente. Ello no es algo distinto del acontecer y del apropiar del juego de mutua determinación en su propiedad de ser y tiempo, la cual a la vez que posibilita tetradimensional y destinalmente la apertura de espacio-tiempo afecta e impele al ser humano a participar en la apropiación de lo propio de ser y tiempo, que exige el desocultamiento de lo retenido, retirado o rehusado y la simultaneidad de su ausencia en la presencia de su ocultamiento. Por ello y conforme a su índole propia, la apertura en que está afectado e instalado el ser humano para la participación del desocultamiento parte del ocultamiento previo, originario y necesario, es decir, de la dimensión negativa, propia y originaria de lo ofrendado y destinado del destinar en la regalía esclarecedora del dar y de aquello que mutuamente se da, ser y tiempo.

El “Se” o “Ello” que da no se muestra, ni puede mostrarse, según la índole de su propia naturaleza, como algo distinto de la regalía y donación destinal de tiempo y ser, puesto que no es algo distinto de su fontanal y originaria relación de mutua pertenencia y juego, en cuyo acontecer apropiadoramente ambos hablan desde el otro. Es decir, ambos se determinan mutuamente siendo propiamente lo que son en su expropiación, es decir, en el rehúso o retención propia y originaria que les lleva a mostrarse bajo una determinación metafísica, bien sea bajo la dimensión tridimensional del tiempo como secuencias del ahora, o bien bajo cualquiera de las diferentes determinaciones del ser

⁴⁶¹ Ibid. p. 42.

como fundamento del ente. A su vez esto requiere, impele e instala al hombre y lo apropia expropiadoramente en su acontecer al disponerlo en la ocultación, propia de su expropiación, de la apertura donde éste viene a la presencia del presente y, lejos de “asistir”, simplemente vaga perdido respecto del ser y de sí mismo en el porfiar de una admiración ante y en medio del ente. Para comprender esta doble dimensión de la relación del ser humano con el ser hay que tener en cuenta que:

[...] la atingencia del estar presente reposa en el estar instalado en el interior de la región de la regalía, por cuya virtud nos alcanza el tiempo auténtico en sus cuatro dimensiones.

En la medida en que tiempo y ser sólo se dan en el apropiar, a éste último pertenece lo peculiar que trae al hombre a lo que él tiene de propio como aquel que se percata de ser, mientras persiste en el interior del tiempo auténtico. Así apropiado pertenece el hombre al acaecimiento apropiador.

Este pertenecer reposa en la reapropiación que caracteriza a dicho acaecimiento. Por ella está el hombre a él comprometido.⁴⁶²

Este compromiso y vinculación iniciales en que se encuentra el hombre con el ser exige e implica una co-pertenencia cuyo despliegue parece ser el diálogo de la llamada del ser desde la atingencia de su ocultamiento a lo presente y al mismo tiempo a lo propio de su *rehúso* desde la presencia de su ausencia. El impelir a la *remoción* propio de la atingencia ha de dar lugar a la posibilidad del acontecer de un apropiar del hombre en propiedad en el responder pensante a la llamada de lo rehusado, la cual se encuentra velada por el ruido de lo presente. Esto no quiere decir otra cosa diferente a que el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente y que lo que está en juego es la respuesta a la llamada que permita desvelar la velación propia de la expropiación, lo cual no deja de ser otra cosa que la velación u ocultamiento originario e inicial de la verdad misma en la apertura en que se mantiene y sostiene el ser humano al acaecer apropiadoramente como propio en el pensar participativamente de la *verdad del ser*.

8.2 Conclusiones

1- Si bien al principio se hacía referencia al carácter tornante y evocador del juego de palabras entre los títulos *Ser y Tiempo* y *Tiempo y ser*, la ausencia de una conclusión, treinta y cinco años después, no debe comprenderse como un fracaso, sino más bien como una imposibilidad inherente al asunto por pensar, que requiere de un pensar alternativo, no metafísico y por ello no conclusivo que participe de la manifestación del acontecer apropiador gracias a la cual se desvelan los diferentes modos de ocultamiento,

⁴⁶² Ibid. p. 42.

retención y *rehúso* del ser, como el destinar de lo destinado en la destinación, y del tiempo, como la regalía esclarecedora ocultadora. Tales modos de *rehúso* son la vía negativa que brinda la posibilidad de la apertura del espacio-tiempo para la *torna* del juego de la mutua pertenencia y determinación de expropiación de ser y ser humano en el acontecer inicial de su relación en impropiedad.

2- Ser y tiempo no son lo mismo ni algo totalmente otro al acontecer apropiador de ese juego originario en que “Se dan” y por ello no pueden ser manifestados propiamente al margen de dicho acontecer apropiador. En él se muestra como inherente y originaria la expropiación de dicho acontecer y de los modos de ocultamiento y *rehúso* en el darse de ser y tiempo, lo que en última instancia revela que lo propio de dicho acontecer, de ser y de tiempo, no es otra cosa que la velación o no verdad originaria e inicial perteneciente a la esencia de su verdad. Por ello es imposible que se pueda dar una expresión conclusiva del ser al igual que es imposible llevar a cabo un despliegue último de aquello que originaria e inicialmente es velación inherente y posibilitante de desvelación u ocultamiento. Lo máximo que puede ser dicho acerca del ser no es otra cosa que la no-verdad de su verdad, verdad que se mantiene abierta y verdadera, exclusiva y sincrónicamente a la participación pensante de su desocultamiento.

Capítulo 9 - *La verdad de Ser y Tiempo*

Una de las reflexiones finales de Heidegger en *Tiempo y Ser* consiste en que el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente y que ello, en realidad, no es algo nuevo ni distinto de la verdad más antigua que se oculta desde el inicio del pensar occidental bajo el nombre de ἄληθεια. Esta afirmación, no a modo de conclusión sino de valoración de su propio proceso de pensamiento y preguntar acerca del ser y su verdad, obliga ahora a dirigir la mirada a los inicios, de la andadura de Heidegger en su propuesta de pensar el ser, y más en concreto, a la exposición sistemática llevada a cabo en *Ser y Tiempo*. Dicha tarea tiene como finalidad sacar a la luz la concepción de la verdad que tenía el filósofo alemán en aquella época y ver si esta concepción es la misma y si el grado de profundidad y originariedad alcanzado en 1927 era el mismo que se ha expresado en esa última reflexión de *Tiempo y Ser*.

Esta mirada atrás hacia la verdad propia de *Ser y Tiempo*, además de sacar a la luz la concepción, profundidad y originariedad a que había llegado Heidegger en 1927 acerca de la verdad, busca también establecer el papel que juega dicha concepción de la verdad dentro del proyecto de una *Ontología Fundamental*, propuesta al hilo del despliegue de la pregunta por el *sentido del ser*.⁴⁶³

Más importante que la concepción que tenga Heidegger de la verdad será el modo en que conciba la no-verdad y la relación de ésta con aquella, lo cual permitirá apreciar la profundidad alcanzada acerca de la verdad originaria en *Ser y Tiempo* y la distancia respecto de la *Kehre*, o la posibilidad siquiera de ésta, según la verdad concebida en dicha obra. El tratamiento de la negatividad esencial a la verdad es lo que permitirá establecer si existe precedente alguno de la *Kehre* en la propuesta heideggeriana de 1927, ya que se puede tratar de una misma concepción de la verdad, coherente a lo largo

⁴⁶³ En sintonía con el análisis de la verdad en *Ser y Tiempo* propuesto en esta parte de la investigación, hay que destacar el estudio realizado por Vigo. A.: "Verdad, libertad y trascendencia. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit en los escritos de los años 129-1930" en *Arqueología y aletheología*, Logos Verlag Berlin, Berlin, 2014. pp. 159-206. En esta obra se lleva a cabo un estudio de la verdad y de sus diferentes niveles, a través de los cuales transita Heidegger para desvelar el fenómeno originario de la verdad. En atención a la relación entre verdad y libertad, Alejandro Vigo expone aquellos aspectos que han salido en el análisis de *Ser y Tiempo*, tales como las condiciones de posibilidad de la "adecuación" del enunciado, la apertura del mundo y por último la conexión entre verdad y trascendencia, concebida como libertad, que culminará en una concepción eventual e historial de la verdad y del ser. La reflexión acerca de estos aspectos y su radicalización es seguida por Vigo más allá de *Ser y Tiempo* a través de la lección del semestre de invierno de 1929/1930: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad, De la esencia del fundamento y en De la esencia de la Verdad*, texto en el que tiene lugar el paso decisivo de la progresiva radicalización de la conexión de verdad, libertad y trascendencia que marcará el punto de inflexión de la *Kehre*.

de todo su preguntar pero con diferentes momentos o grados de desarrollo y profundización en su originariedad.

Los objetivos propuestos para un lectura dirigida a la concepción de la verdad en *Ser y Tiempo* son:

1- Exponer la propuesta radical de Heidegger de un preguntar por el *sentido del ser* y de la posibilidad de un tratamiento explícito de la verdad en coherencia con el proyecto fundamental ontológico.

2- Analizar el grado de despliegue o profundización acerca de la verdad originaria expuesta por Heidegger en 1927 en relación a la afirmación o preeminencia de la no-verdad con respecto de la verdad en su originariedad.

9.1. La propuesta radical de Heidegger para pensar y preguntar por el sentido del ser

El *olvido del ser* perpetuado por el preguntar metafísico a lo largo de la historia del pensamiento occidental desde Platón hasta la actualidad es la evidencia que lleva al filósofo suabo a preguntarse acerca de qué signifique o cual sea el *sentido del ser*. Este es algo obvio y dado, ya que en cierto modo es precomprendido por todos en el uso expresivo que se hace de él, aunque resulte indefinible. Esta circunstancia lleva a Heidegger a combatir las dispares opiniones reinantes, de entre las cuales unas afirman que el ser es un concepto vacío, indefinible e indeterminable mientras que otras defienden que el ser es el concepto más general y universal de todos por cuanto se sobreentiende y no necesita ser pensado en mayor profundidad.

Para no caer en una perpetuación de ese *olvido del ser* que ha tenido lugar en el preguntar metafísico y tradicional, que no ha pasado de cosificar el ser a raíz del acceso a él a través del preguntar al ente por su causa, Heidegger propondrá una concepción fenomenológica de su preguntar por el *sentido del ser* y justificará al ser humano como el ente privilegiado óntica y ontológicamente que servirá de acceso garante al *sentido del ser*. La diferencia del ser humano como ente privilegiado radica en que su carácter *quiditativo* es existencial, es decir, que el hombre se va determinando esencialmente en la realización existencial de sus posibilidades de ser y de sus comportamientos sobre la base de una relación originaria con el ser, basada en una precomprensión ontológica. Esta situación privilegiada del hombre por su relación al ser y por su modo de ser lo convierte, a ojos de Heidegger, en el más propicio y radical acceso al ser, el cual, pese a realizarse nuevamente a raíz del ente, esta vez aspira a no caer en esa voluntad de

fundamentación metafísica que tantas veces ha reducido el ser a causa del ente, puesto que ahora el acercamiento al ser se realiza a través del sentido o comprensión de éste que tiene lugar en el ser humano, más en concreto en el *Dasein* o modo de ser propio y esencial, consistente en comprender el ser, a través de la comprensión que éste pueda tener de sí y de su propio ser gracias a sus modos fundamentales de ser.

Este acceso al sentido y a la comprensión del ser realizada a través del hombre es propuesta por Heidegger en la exposición sistemática de la pregunta por el *sentido del ser*, la cual comienza con el análisis y explicación de las características propias de este inquirir, tales como la estructura formal y la prioridades óptica y ontológica con respecto de todo otro cuestionar. Formalmente, como preguntar, esta búsqueda del *sentido del ser* tiene un carácter propio por cuanto es el comportamiento específico y diferenciador de un ente concreto, el *Dasein*. A su vez, en tanto que búsqueda, dicho inquirir está o debe estar ya en cierta medida indicado o dirigido por lo buscado, es decir, por la precomprensión ontológica o comprensión vaga del ser de que dispone el ser humano, por lo que el *sentido del ser* se encuentra ya y en cierta forma en el ente que lleva a cabo dicho cuestionar por el *sentido del ser*.

A diferencia de todo preguntar, lo puesto ahora en cuestión es el ser, es decir, aquello en virtud de lo cual es ya siempre comprendido el ente y a causa del cual el ente es determinado en cuanto tal. Esta *diferencia ontológica* implica un tipo de mostración del ser distinta de la que se realiza en el preguntar por el ser como causa del ente. En este punto Heidegger propone interrogar al ente respecto de su ser, pero asegurando previamente el acceso al ente tal cual es, en sí mismo, a fin de descubrir así los caracteres de su ser. La elección del ser humano como ente a través del cual se va a proceder al acceso al ser y a su sentido viene dada por la prioridad óptica y ontológica de dicho ente, además del hecho de que el preguntar mismo y sus formas derivadas resultan ser un tipo de comportamiento propio y posibilitado por la precomprensión y la relación con aquello mismo a que se quiere acceder, el *sentido del ser*. La elección del *Dasein* como punto de partida exige consecuentemente un análisis y una exposición de los modos constitutivos fundamentales su existencia para asegurar el acceso al ser de ese ente que en cada caso es el *Dasein*, por lo que a través del mismo preguntar por el ser, como posibilidad de ser y comportamiento del *Dasein*, éste ha de hacerse transparente a sí mismo en el papel activo y medial que ocupa en el acceso al ser.⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ Cfr. HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*. Trad. cast. de J. E. Rivera. Editorial Trotta, Madrid, 2003. pp. 28- 31.

El objeto mismo de la pregunta evidencia la primacía ontológica del *preguntar fundamental* por el *sentido del ser* frente a toda ontología o ciencia, puesto que éstas se mueven ya sobre una determinada concepción del ser, acerca de la cual todavía no han comenzado a indagar pues, como ha evidenciado Heidegger, hasta ahora la metafísica ha dejado impreguntada la cuestión del ser y de ahí la necesidad de realizar el presente preguntar por el *sentido del ser*. La elección del *Dasein* como punto de partida para este proyecto fundamental ontológico basado en la inherente connaturalidad del preguntar y de la precomprensión ontológica del ser por parte del hombre justifica la elección de este ente frente al resto de los entes y al mismo tiempo dota de una primacía óntica al *preguntar fundamental*. Esta característica óntica de que el *Dasein* sea ontológico hace que el acceso al ente en sí, tal y como es, que es el *Dasein*, haya de consistir en una análisis de sus modos de comportamiento con respecto de su propio ser. Este conjunto de comportamientos a analizar se denominan existenciales y es a través de ellos, es decir, de sus posibilidades propias de proyección y de su realización o no como Heidegger intenta acceder al *Dasein* y a la comprensión de su ser. Este proyecto de análisis existencial inherente a la pregunta por el *sentido del ser* recibe el nombre de *Ontología Fundamental*.⁴⁶⁵

La realización de este proyecto exige a Heidegger explicar previamente qué es la fenomenología ya que ésta constituye el modo de tratar y desplegar la pregunta por el *sentido del ser*. A tal fin Heidegger procederá aclarando qué significan, qué sentido tienen y cómo han de ser comprendidos independientemente los conceptos de “fenómeno” y “logos”, para así preparar la comprensión de ese pensar el *sentido del ser* que va a ser llevado a cabo bajo el título de fenomenología.

Para mostrar la significación y el sentido originario de “fenómeno” Heidegger recurre a una interpretación del vocablo en base al término griego a partir del cual el concepto ha ido derivando a través del tiempo hasta su significación actual. Tras esta investigación etimológica del término Heidegger extrae la interpretación del “fenómeno” como aquello que se muestra, lo que se hace patente como aquello en lo que algo puede patentizarse o lo que se muestra en sí mismo. El filósofo suabo relaciona esta significación y este sentido de “fenómeno” con lo que los griegos concibieron originariamente como los entes, es decir, aquello que había sido esclarecido, sacado a la luz, arrebatado a la oscuridad en el aparecer. No obstante esta concepción del

⁴⁶⁵ Cfr. Ibid. pp. 34-36.

“fenómeno” abre asimismo la posibilidad de diferentes modos de acceso y mostración del ente bajo la apariencia, lo que implica la posibilidad de una tergiversación, disimulo e incluso semiocultación del ente en el mostrarse o patentizarse bajo la apariencia de algo que no es, tal cual es, en sí. Estas dos posibilidades inherentes al “fenómeno” permiten a Heidegger suponer la existencia indirecta de una concepción aletheiológica de la verdad.

En referencia al sentido de *logos*, éste es esclarecido por Heidegger a partir del contexto en que es usado el término griego en los textos de Platón y Aristóteles, donde la palabra *logos* es utilizada con diferentes sentidos y de los cuales se puede extraer el significado y sentido del *logos* como un hacer patente en el decir o *logos apofanticos*. “Porque el λογος es un hacer ver, *por eso* puede ser verdadero o falso. Asimismo, es de fundamental importancia liberarse de un concepto constructivo de la verdad que la entiende como “concoordancia”. Esta idea no es en absoluto primaria en el concepto de ἀληθεια. El “ser verdadero” del λογος, es decir, el ἀληθευειν, significa: en el λεγειν como αποφινεσθαι, sacar de su ocultamiento el ente *del que* se habla, y hacerlo ver como desoculto (ἀληθες), es decir, *descubrirlo*. Así mismo, “ser falso”, ψευδεσθαι, significa engañar, en el sentido de *encubrir*: poner una cosa por delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar *por* algo que ella *no* es.

Pero justamente porque la “verdad” tiene este sentido y el λογος es un modo determinado de hacer ver, *no* debe decirse del λογος que es el “lugar” primario de la verdad.⁴⁶⁶

Esta aclaración del “*logos*” está en coherencia con la interpretación previa del concepto de “fenómeno” y refuerza la suposición de una concepción aletheiológica de la verdad por parte de Heidegger.

Después de haber extraído el sentido de los conceptos de “fenómeno” y “*logos*” Heidegger expone su concepción de la fenomenología, es decir, el modo en que va a llevar a cabo el *preguntar fundamental* por el *sentido del ser* como un hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo, lo cual ya venía expresado bajo el lema de la fenomenología: ¡A las cosas mismas!

En coherencia con su carácter mostrativo y patentizador, este preguntar fenomenológico ha de tener como objeto precisamente aquello que de un modo más refinado se oculta y resiste a ser mostrado o patentizado. Este modo de conservar su ocultamiento en la ausencia y sin el cual el ente, como aquello que simultáneamente viene a la presencia y se muestra de forma inmediata y regular no podría ser mostrado no es otra cosa que la *verdad del ser*; ese ser ocultante que dota de sentido y fundamenta

⁴⁶⁶ Ibid. p. 56.

al ente, en cuyo actuar con respecto del ente se rehúsa sincrónicamente a mostrarse en forma alguna manteniéndose así oculto y replegado hasta el punto de consumir su mayor ausencia en el ocultamiento de sí mediante el olvido de sí y la imposibilidad de todo preguntar por él.⁴⁶⁷

Las referencias indirectas presentes en el sentido e interpretación de los conceptos de “fenómeno” y “logos”, así como en la concepción misma de la fenomenología y en la relación necesaria de ésta con el ser como objeto de mostración y cuestionamiento por su carácter inherentemente ocultante, exigen tener cada vez más en cuenta una posible concepción de la verdad como *alétheia* o descubrimiento a nivel óptico, como verdad de los entes, y ontológico, como *verdad del ser*. Esta comprensión de la verdad actúa todavía en un segundo plano en el pensamiento de Heidegger, por lo que queda por ver si dicha presuposición se hace explícita en la tematización y en el trato que hace de la verdad el autor en *Ser y Tiempo*.

9.2. El planteamiento del problema del ser y la verdad en el despliegue del preguntar por el sentido del ser

El tratamiento de la verdad en *Ser y Tiempo* por parte de Heidegger es realizado principalmente en dos momentos, que se corresponden con un trato indirecto y otro directo de la verdad, los cuales se localizan respectivamente en los párrafos 31 a 33, donde se llega al planteamiento del problema del ser y la verdad, y en el en el párrafo 44 donde la reflexión acerca de la verdad se encuentra expuesta de un modo directo y sistemático.

El tratamiento indirecto de la verdad realizado por Heidegger discurre al hilo de la exposición de la analítica existencial del *Dasein* referente a la comprensión, la interpretación y el enunciado, donde se expone la necesidad de plantear la pregunta por la relación entre el ser y la verdad. Esta problematicidad que aquí es apuntada no será tratada sin embargo hasta el párrafo 44, cuando Heidegger la retome y realice la exposición sistemática en la que se muestra la comprensión y concepción de la verdad que había alcanzado Heidegger en 1927.

Debido a que la problemática del ser y la verdad es propuesta, pero no desarrollada, en la exposición analítica del enunciado como un modo derivado de la interpretación,

⁴⁶⁷ Cfr. Ibid. pp. 55-58.

ahora solo interesa el bosquejo de aquellos existenciales, comprender e interpretar, que permitan captar la posibilidad misma de la enunciación.

El comprender en sentido originario es un modo fundamental constitutivo junto a la disposición afectiva del ser del *Dasein*, por lo que en última instancia toda captación de sentido es siempre una comprensión templada o afectiva. Esta comprensión originaria se había ido preparando y apuntando indirectamente en el trato de otros existenciales cuando se afirmaba que el *Dasein* existiendo es su *ahí*, lo que significaba:

[...] que el mundo es su “ahí”: su *ser-ahí* es el estar-en. Y éste es, asimismo, “ahí”, como aquello a causa de lo cual el *Dasein* es. En el por-mor-de está abierto el existente estar-en-el-mundo en cuanto tal; esta aperturidad ha sido llamada comprender. En la comprensión del por-mor-de está coabierto la significatividad que en él se funda. La aperturidad es cooriginariamente una aperturidad del íntegro estar-en-el-mundo. La significatividad es aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal. Que el por-mor-de y la significatividad están abiertos en el *Dasein* significa que el *Dasein* es el ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su propio ser.⁴⁶⁸

Esta apertura propia del comprender se muestra aquí como una de las posibilidades trascendentales propias del *Dasein*, la cual facilita respectivamente todo acceso al ente intramundano, al *mundo* y su significatividad, así como al ser del *Dasein*, a través del análisis y de la realización existencial de sus propias posibilidades, es decir, del poder-ser, cuya realización fáctica o proyectiva solo es posible en el comprender. Sin embargo esta apertura de la comprensión originaria no garantiza la verdad, ni la comprensión misma de los entes, ni tampoco del ente que propiamente es el *Dasein*. Hay que tener en cuenta que la originariedad de la disposición afectiva, junto con la comprensión del ser en el *ahí*, implica que toda comprensión sea afectada y será al hilo de la exposición de la condición de arrojado o abandonado del *Dasein*, donde se abra la posibilidad inherente a éste de acceso a la no-verdad, la impropiedad, el extravío y la incompreensión. Hasta el momento baste tener en cuenta que la comprensión, en tanto que apertura, en relación con la enunciación y la verdad de ésta, muestra la existencia de diferentes modos de acceso antepredicativo del *Dasein* respecto de los entes y a sí mismo.

Esta posibilidad de desarrollo del comprender en el proyectarse y comportarse del *Dasein* recibe el nombre de interpretación y con ella quiere expresarse esa comparecencia del sentido en el acceso y la relación comprensora e interpretante del

⁴⁶⁸ Ibid. p. 167.

Dasein con los entes intramundanos dentro del *mundo* y de la significatividad abierta en la comprensión de éste.

Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del *Dasein*, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene *sentido*. Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.* En la medida en que el comprender y la interpretación forman la constitución existencial del ser del Ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender. El sentido existencial del *Dasein*, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté “detrás” de él o que se cierna en alguna parte como “región intermedia”. Sólo el *Dasein* “tiene” sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser “llenada” por el ente en ella descubrible. *Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él.* Esto significa: su propio ser y el ente abierto con éste puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incomprensión.⁴⁶⁹

Esta aclaración de la relación existente entre el comprender, el interpretar y el sentido es lo que lleva a Heidegger a plantear el problema del ser y la verdad a través del enunciado como un modo derivado de la interpretación, dotado de sentido y considerado como el lugar propio de la verdad. Esta problemática es abordada por Heidegger en el párrafo 44 de *Ser y Tiempo*, titulado *Dasein, aperturidad y verdad*, lo que parece poner al lector sobre aviso acerca de la anterior explicación de la apertura y comprensión propias del *Dasein*.

La exposición directa y sistemática de la verdad será expuesta en dos momentos y girará en torno a la relación ontológico-existencial del *Dasein*, la apertura y la verdad. El tratamiento inicial de la verdad hace referencia a la recuperación y apropiación del término en un sentido griego como *alétheia* y en otro sentido más originario en que la verdad se revela, gracias a la comprensión de sus fundamentos ontológicos expuestos en la analítica existencial del *Dasein*, mediante un descubrir o desocultar.

Retrotrayéndose nuevamente a los orígenes griegos del pensamiento occidental, Heidegger indaga esta relación entre ser y verdad de la mano de Parménides, a través de la identificación del ser del ente con su comprensora aprehensión, y la de Aristóteles,

⁴⁶⁹ Ibid. p. 175.

quien guiado y empujado en sus investigaciones por las cosas mismas acaba concibiendo la filosofía como una ciencia de la verdad en tanto que contemplación del ente en cuanto ente, es decir, desde el punto de vista de su ser.

Estas primeras expresiones griegas de la relación de ser y verdad impelen a Heidegger a indagar el fenómeno de la verdad dentro del planteamiento de la *Ontología Fundamental* y a preguntarse acerca de la relación existente a nivel óntico-ontológico entre la verdad y el *Dasein* y acerca de la comprensión del ser propia de éste. El nuevo punto de partida que toma la investigación y que explicita el fenómeno de la verdad en *Ser y Tiempo* es el análisis del concepto tradicional de la verdad como adecuación o correspondencia y el esclarecimiento de sus fundamentos ontológicos. Desde esta perspectiva se pretende acceder a una concepción más originaria del fenómeno de la verdad y mostrar cómo el concepto tradicional y preeminente de ésta hunde sus raíces en la verdad originaria, a la cual desplaza y disloca.

La concepción tradicional de la verdad presentada por Heidegger como punto de partida se asienta sobre las siguientes tesis:

a) Que el lugar propio de la verdad se localiza en el juicio o enunciado como consecuencia de su esencia, consistente en la adecuación o concordancia del juicio con su objeto.

b) Esta concepción de la verdad ha tenido lugar y se ha asentado a raíz de la asignación, por parte de Aristóteles, de la verdad al juicio como lugar originario, lo que establece y asienta la concepción nominal de la verdad como concordancia.

c) La anterior tesis, referida a Aristóteles como fundador de la definición nominal de la verdad, es la primera en ser negada por Heidegger, quien explica que tal afirmación tiene su origen en un error interpretativo del pensamiento del estagirita, más en concreto de una sentencia referida a las vivencias del alma como adecuaciones de las cosas, cuyo malentendido ha dado lugar a lo largo de la historia de la filosofía a la acuñación de la esencia de la verdad como la *adaequatio intellectus et rei*. Tal concepción fue acuñada e integrada en la tradición por Santo Tomás de Aquino, la cual ha ido modificándose a la par que ha sido transmitida y aceptada a lo largo del pensamiento occidental hasta llegar a la actualidad, lo que lleva al filósofo suabo a preguntar por su fundamento.

En el análisis de la esencia de la verdad tradicional como adecuación o concordancia, Heidegger establece que la verdad es un tipo de relación entre dos elementos sobre una base estructural y de referencialidad respectiva que permite que en

el conocimiento y la comprensión se muestre la cosa tal cual es. A través del enunciado como lugar propio de la verdad y la atribución de ésta al conocimiento, Heidegger intenta rastrear el carácter formal y estructural del “referente a” y del “en cuanto tal” propios de la verdad nominal, los cuales parecen actuar en la maraña dimensional de la concordancia de los planos ideal y real, sujeto y objeto.⁴⁷⁰

Esta tergiversación del problema de la verdad es resuelto por Heidegger al vislumbrar que:

[...] el enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es. ¿Y qué es lo que se evidencia mediante la percepción? Tan sólo esto: *que* lo que percibo *es* el mismo ente al que se refería el enunciado. 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. Se evidencia el carácter descubridor del enunciado. En el proceso evidenciante el conocer queda referido únicamente al ente mismo. Es en este mismo, por así decirlo, donde se juega la comprobación. El ente mismo se muestra *tal como es en sí mismo*, es decir, que *él* es en mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre. No se comparan representaciones entre sí, ni tampoco en *relación* a la cosa real. Lo que ha de evidenciarse no es una concordancia del conocer y el objeto, ni menos aún de lo psíquico y lo físico, pero tampoco es una concordancia de “contenidos de conciencia” entre sí. Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de *él* en el *cómo* de su estar al descubierto. Este estar al descubierto se comprueba cuando lo enunciado, esto es, el ente mismo, se muestra *como el mismo*. *Comprobación* significa lo siguiente: *mostrarse del ente en mismidad*. La comprobación se realiza sobre la base de un mostrarse del ente. Esto sólo es posible si el conocimiento enunciador y autocomprobatorio es, por su propio sentido ontológico, un *estar vuelto descubridor hacia* el ente real mismo.

Que el enunciado sea verdadero significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, “hace ver” (αποφανσις) al ente en su estar al descubierto. El *ser-verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor*. La verdad no tiene, pues en absoluto, la estructura de concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).⁴⁷¹

Esta aclaración acerca del enunciar lo revela como un mostrativo descubrir el ente en su mismidad propio del *Dasein*, en cuanto un estar vuelto, descubridor y activo en relación con el ente, como lo descubierto en sentido pasivo, que es posible en virtud del comprender y del estar-en-el-mundo propios y constitutivos existencial-ontológicamente del *Dasein*. Los tres niveles o modalidades de la verdad aparecen aquí imbricados y a través de ellos Heidegger quiere profundizar en la verdad originaria y

⁴⁷⁰ Cfr. Ibid. pp. 233-237.

⁴⁷¹ Ibid. pp. 238-239.

posibilitadora de las otras dos verdades para explicar la posibilidad misma de la verdad nominal. A tal fin la investigación acerca de la verdad toma ahora un sendero más originario y busca las raíces ontológicas de ésta en el *Dasein* y la apropiación originaria griega e inicial de la verdad como *alétheia*.

El ser-descubridor propio de la verdad originaria es recuperado y apropiado originariamente por Heidegger a través de la interpretación de los textos griegos, en especial los de Heráclito, ya que le permiten destacar la pertenencia de la verdad, como *alétheia* o no ocultación, al *logos* por diversos motivos. El más importante de éstos hace referencia al ser-verdadero del *logos* en tanto apofántico, es decir, como afirmación consistente en hacer ver al ente al sustraerlo de la ocultación en su estar al descubierto. Por ello éste se manifiesta en quien afirma y comprende, a diferencia de aquellos que no comprenden y no pueden afirmar ni decir la verdad por permanecer en la oscuridad y la ocultación sin poder sustraerse a ellas. La comprensión, la afirmación y el descubrir se muestran así relacionados inherentemente en la desocultación o concepción griega de la verdad como ἁ-ληθευεια o no ocultación. Esta apropiación originaria de la verdad griega a través de los textos heraclíteos allana el camino para esa profundización ontológica en la verdad originaria que quiere realizar Heidegger a través del análisis existencial de esos modos verdaderos de ser del *Dasein*, los cuales son posibilitados en la apertura y comprensión propias de éste. La exposición previa acerca de existenciales como la comprensión, la interpretación y el habla constituyen el modo indirecto en que han sido tratados la verdad, a nivel ontológico en tanto que apertura, y el fundamento ontológico del fenómeno originario de la verdad como descubrir, el cual va a ser expuesto por Heidegger de forma más sistemática

Esta definición de la verdad como descubrir implica una relación de comportamiento del ser-descubridor del *Dasein* y el ser-descubierto del ente intramundano y constituye el acceso a través del cual Heidegger pretende desvelar el fundamento ontológico del descubrir y el mostrar la verdad originaria.

A esta relación entre el *Dasein* en sentido activo y descubridor con el ente intramundano en sentido pasivo en tanto que descubierto subyace la existencia de dos niveles de verdad. Por una parte, está la verdad óntica y propia de los entes en tanto que descubiertos y, por otra, está la verdad en sentido originario, es decir, la propia del *Dasein* en tanto que posibilitadora de la relación de descubrimiento del ente intramundano. Este ser-descubridor propio del *Dasein* se revela así como un modo de ser-en-el-mundo, una apertura del *mundo*, un modo fundamental de ser del *Dasein* en su

ahí. Este modo propio del *Dasein* está constituido a su vez por la disposición afectiva, la comprensión y el discurso, además de estar referida originariamente con el *mundo* y el estar-en-el-mundo. La articulación de estas estructuras ontológico-existenciales posibilitan el ser-descubridor del *Dasein*, por el cual éste se da en el sentido primario y originario de la verdad como ser-verdadero. En la apertura, el *Dasein* abre y descubre el *mundo*, los entes intramundanos e incluso a sí mismo en tanto que estar-abierto. Toda esta articulación de la apertura ontológica del *Dasein* y de la verdad originaria y constitutiva de éste, como ser-verdadero, es manifestada en la expresión “el *Dasein* es en la verdad”. Esta aserción, como mostrará Heidegger, encuentra correlación en la expresión “el *Dasein* es en la no-verdad” en tanto que la posibilidad de esta diversidad de modos de ser-en-el-mundo propios de la apertura comprende también otros entre los que se encuentran la condición de arrojado y la de caída del *Dasein*.⁴⁷²

La condición de arrojado resalta el carácter fáctico y proyectivo de la apertura y el modo en que el *Dasein* es ya en medio de un determinado *mundo* y conjunto de entes, donde se da el estar vuelto de éste hacia su propio poder-ser, en tanto que comprensor, y la posibilidad misma de la comprensión de sí desde su propio poder-ser. Sin embargo también cabe la posibilidad de no alcanzar semejante comprensión de sí, la cual viene expresada bajo esa constitución del ser del *Dasein* que recibe el nombre de caída.

Este modo de ser-en-el-mundo propio del *Dasein* es denominado caída y expresa la situación en la que:

[...] el *Dasein* está inmediata y regularmente *en medio* del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en ... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el “mundo”. El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Lo que antes hemos llamado impropiedad del *Dasein* recibirá ahora una determinación más rigurosa por medio de la interpretación de la caída. Sin embargo, im-propio o no-propio no debe ser entendido en modo alguno a la manera de una simple negación, como si en este modo de ser el *Dasein* perdiera pura y simplemente su ser. La impropiedad no mienta una especie de no-estar-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el *Da-sein* queda enteramente absorto por el “mundo” y por la coexistencia de los otros en el uno. El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad *positiva* del ente que, estando esencialmente ocupando, se absorbe en un mundo. Este *no-ser* debe concebirse como el modo de ser inmediato del *Dasein*, en el que éste se mueve ordinariamente.⁴⁷³

⁴⁷² Cfr. *Ibid.* pp. 233-242.

⁴⁷³ *Ibid.* p. 198.

El comprender en sentido originario como un proyectarse a las posibilidades de poder-ser propias del *Dasein* tiene lugar en la pérdida e impropiedad en que éste se encuentra en el *mundo* en medio del ente intramundano. Como consecuencia de esos modos de apertura del estar-en-el-mundo constitutivos del *Dasein*, resulta una cierta ocultación de lo abierto y lo descubierto del ente intramundano en su relación con el *Dasein*, el cual se encuentra ya inicialmente desarraigado en ese estar vuelto hacia el ente. Esta convivencia o simultaneidad de que todo lo abierto y descubierto pueda al mismo tiempo velarse parcialmente en el venir a la presencia bajo la apariencia de aquello que no es refleja que a la facticidad del *Dasein* le son propios los modos del disimulo, la obstrucción y el encubrimiento. Esto condena ontológica y constitutivamente al *Dasein* a ser y estar sincrónicamente en la verdad y la no-verdad, y abocado al filo de lo encubierto o disimulado en tanto que abierto o retirado de un ocultamiento más originario. Esta condición ontológico-existencial de la posibilidad simultánea del estar-en-el-mundo por la verdad y la no-verdad reside en la constitución del ser del *Dasein* como proyecto arrojado.

Desde esta perspectiva originaria de la verdad Heidegger vuelve la mirada a la verdad tradicional localizada en el enunciado y concebida esencialmente como adecuación y concordancia para mostrar que:

[...] lo que en el orden de las conexiones de fundamentación ontológico-existenciales es lo último, pasa óptica y tácitamente por ser lo primero y más inmediato. Pero la necesidad de este *factum* se funda, a su vez, en el modo de ser del *Dasein* mismo. Absorbiéndose en los quehaceres de la ocupación, el *Dasein* se comprende desde lo que comparece dentro del mundo. Ese estar al descubierto que forma parte del descubrir es algo que, dentro del mundo, encontramos inmediatamente en lo expresado. Pero no es sólo la verdad de lo que comparece como algo que está-ahí, sino que, de un modo general, la comprensión del ser comprende todo ente, en primer lugar, como estando-ahí. La reflexión ontológica inmediata sobre la “verdad” que primero comparece ópticamente comprende, a su vez, el *λογος* (enunciado) de un *λογος τινος* (enunciado sobre..., estar al descubierto de...), pero interpreta este fenómeno como algo que está-ahí y en función de su posible estar-ahí. Pero, dado que ese estar-ahí es identificado con el ser en general, no puede siquiera surgir la pregunta si acaso este modo de ser de la verdad, y la estructura con que ella se presenta en primer lugar, son o no originarios. *Es la propia comprensión del ser inmediatamente dominante en el *Dasein* y todavía hoy no superada de un modo radical y explícito la que encubre el fenómeno originario de la verdad.*⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ Ibid. p. 245.

9.3. Conclusiones

Acercas de la concepción de la verdad que tenía Heidegger en 1927 se puede afirmar que ésta opera a dos niveles, uno que subyace al planteamiento fenomenológico propuesto en *Ser y Tiempo*, basado en una concepción aletheiológica de la verdad, y otro que es la concepción originaria y ontológica de la *alétheia*, desvelada en el despliegue analítico-existencial de los modos verdaderos del ser del *Dasein* que tiene lugar en el despliegue de la *pregunta fundamental* por el *sentido del ser*.

1- La concepción aletheiológica subyacente al planteamiento fenomenológico del preguntar por el *sentido del ser* consistente en una *Ontología Fundamental* se muestra en la aclaración previa de los conceptos de “fenómeno” y “*logos*”, a partir de los cuales Heidegger explica en qué consiste la fenomenología, la cual debería ser entendida como un hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo.

Sin embargo esta definición de la fenomenología en coherencia con el proyecto heideggeriano de una *Ontología Fundamental* inherente al preguntar por el *sentido del ser*, debería ser entendida como un acceder y hacer ver, a través y desde el *Dasein*, aquello que se oculta por su propio modo de ser en el sincrónico posibilitar que los entes intramundanos puedan aparecer y mostrarse tal y como son. Esto que se oculta a causa de su esencia se convierte por ello mismo en el objeto preeminente de la fenomenología al encontrarse en una relación especial con el *Dasein*, a quien se le muestra en un sentido preontológico o vago, es decir, semioculto gracias al cual se posibilita su relación con los entes intramundanos y con respecto de su propio poder-ser por un lado y por otro lo oculta en el venir a la presencia impropio e inesencial de los entes e incluso el ente que el mismo *Dasein* es, lo que obstruye el acceso a su ser. Desde esta simultánea semimostración y ocultación del ser en su relación con el *Dasein* es desde donde Heidegger pretende acceder al ser.

2- En cuanto a la concepción de la verdad tratada sistemáticamente en *Ser y Tiempo* se puede apreciar la presencia de tres niveles o modalidades de la verdad: la verdad nominal o predicativa, la verdad antepredicativa u óntica y la verdad ontológica.

Tal como ha mostrado Heidegger, la verdad nominal o predicativa, para mostrarse en su esencia como la adecuación y establecer así su lugar propio en el lenguaje, previamente ha de dislocar a la verdad originaria que la ha posibilitado. Esta verdad originaria u ontológica que ha dado lugar a la verdad predicativa se ve dislocada y velada por ésta en el desplazamiento mismo de su apertura o lugar originario, quedando

así oculta. Esta verdad predicativa se constituye así como un modo de acceso al ente directo y habitual pero no como el único, ni mucho menos como el más originario.

El segundo nivel de verdad mostrado en la relación entre el *Dasein* y los entes intramundanos es el de la verdad óptica y antepredicativa, consistente en este ser-descubierto de los entes, los cuales juegan un papel pasivo en su relación con el *Dasein*, activo y comprensor en virtud de su ser-descubridor. Esta relación apunta simultáneamente a la verdad óptica de los entes, los cuales son arrancados a la ocultación y al encubrimiento en la mostración de sí mismos tal y como son en su relación con el *Dasein* y su verdad propia u ontológica.

Esta verdad originaria u ontológica es la apertura inherente al *Dasein*, constituida por la disposición afectiva, la comprensión y el habla. Además está referida constitutiva y originariamente al *mundo* y al ser-en-el-mundo del ser del *Dasein* en el *ahí*. Esta concepción originaria de la verdad de la capacidad de apertura del *Dasein* como un abrir sobre el que se dan el descubrir que posibilita toda otra verdad óptica, antepredicativa y predicativa, además del conocimiento que el *Dasein* mismo puede alcanzar de sí en cuanto tal, implica que el “*Dasein* es en la verdad y en la no-verdad”.

Esta no-verdad constitutiva del *Dasein* hace su presencia en el modo de ser o del estar-en-el-mundo como proyecto arrojado y en la caída. Las posibilidades fácticas del encubrimiento o desencubrimiento y la propiedad del *Dasein* en la apertura están correlacionadas con la posibilidad de la impropiedad de éste como modo constitutivo en que se encuentra perdido y arrojado cada vez en un *mundo* y en medio un conjunto de entes determinados, a la par que está ya instalado en una disposición afectiva y comprensiva determinadas por su precomprensión ontológica constitutiva. Esta relación parece ser la responsable tanto de la pérdida inicial en que se encuentra el *Dasein* en medio del ente intramundano en un desarraigado estar vuelto hacia éstos y una pérdida respecto de sí o impropiedad, como de la imposibilidad de un preguntar por el ser. Verdad y no-verdad a nivel ontológico es la filosa ex-istencia en que se encuentra el *Dasein* como apertura por su relación con el ser.

3- Se puede afirmar una concepción ontológico aletheiológica de la verdad en el pensamiento de Martin Heidegger de 1927, desplegado en *Ser y Tiempo*, donde se percibe la existencia de una correspondencia de verdad y no-verdad. Las simultáneas posibilidades de desencubrimiento y encubrimiento del ente intramundano, de propiedad e impropiedad del *Dasein*, e incluso de comprensión del ser son posibles sobre la base previa en cuanto fundamentación, pero simultánea fácticamente, de la

verdad ontológica misma como apertura. Esta comprensión del ser de la verdad a que se ha accedido a través del *Dasein* encuentra en éste el acceso originario y a la vez el límite del posible desvelamiento de qué sea el ser de la verdad, lo que parece limitar el acceso a una comprensión todavía más profunda y dinámica de la verdad.

4- La pregunta por la verdad y su planteamiento por la relación con el ser han aparecido dentro de la pregunta por el *sentido del ser* como momento constitutivo de ésta en tanto que despliegue del análisis de los modos fundamentales y constitutivos del *Dasein*, más en concreto en la apertura de éste y la relación con los entes intramundanos, consigo mismo y el ser de su *ahí*, como acceso al ser en general. Por ello este preguntar por la verdad no puede ser todavía identificado con la pregunta por el *sentido del ser* ya que sólo juega un papel de acceso, en tanto que verdad del *Dasein*, para llegar al ser. Por ello no puede afirmarse que en este momento del pensamiento de Heidegger que la pregunta por el *sentido del ser* pueda identificarse, como se hará más adelante, con la pregunta por *la verdad del ser*.

5- Tras esta exposición de la concepción de la verdad subyacente al planteamiento de *Ser y Tiempo* y al análisis expositivo de las verdades nominal, óptica y ontológica que tiene lugar en la obra, se puede afirmar que la concepción alethiológica de *Ser y Tiempo* en 1927 es la misma que la de 1962 en *Tiempo y Ser*, aunque la perspectiva o acceso a ésta y el nivel de profundización en la concepción originaria y dinámica de la verdad, paralela al despliegue pensante de la relación de ser y *Dasein*, sea muy diferente. De hecho, ya en 1927 se ha desvelado una comprensión originaria de la verdad en tanto que, apertura constituida por la precomprensión ontológica sobre la que se dan las co-pertencientes posibilidades de la verdad y no-verdad, pues el ser en cierta manera ya está siempre dado constitutivamente al *Dasein* pese a que luego se oculte parcialmente o tergiversarse en diferentes modos tras los entes en su venida a la presencia bajo la apariencia, la impropiedad del *Dasein* y la disposición afectiva y comprensora de éste, además del imposibilitar u obstaculizar su preguntar. Ello revela una concepción horizontal de la verdad y no abierta todavía a un despliegue dinámico y destinal de ésta. La dimensión negativa del ser o la no-verdad co-pertenciente, junto con la verdad, a la esencia misma de ésta todavía no ha sido desvelada como preeminente a la posibilidad de la verdad en la esencia misma de la verdad.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵El texto de Von Herrman. W.: "Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y Husserl" en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, nº13, UCM, Madrid, 1996. pp. 39-55 se muestra sumamente interesante y esclarecedor en su tratamiento de la verdad en *Ser y Tiempo*. La aportación de dicho texto a una mejor y más profunda comprensión de la concepción de la verdad en el Heidegger de 1927 radica en la exposición del trato

y la perspectiva fenomenológica que tenía Heidegger en deuda y diferencia con algunos de los aspectos principales de su mentor Husserl. La investigación de Von Herrman no se limita a *Ser y Tiempo*, sino que profundiza en esa perspectiva desde la cual aborda la verdad a través de otros textos de Heidegger como *Lógica, la pregunta por la verdad* y *Los Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*. Von Herrman manifiesta la coherencia con que Heidegger aborda la verdad desde un doble aspecto. El primero es que mantiene una misma concepción de una verdad originaria sobre la que se fundarán o posibilitarán otros modos de la verdad y del venir a la presencia. El segundo aspecto se centra en la continuidad de esta concepción de la verdad a través de los escritos citados anteriormente y comprendidos como respuesta a la transformación de la propia pregunta por la verdad propuesta en ellos. Si bien en el primer escrito se muestran las limitaciones del planteamiento de la verdad en la lógica tradicional y fenomenológica, es en el segundo donde se aporta y lleva a cabo esa nueva perspectiva que va más allá de los límites de las lógicas anteriores y que propicia el acceso a la raíces ontológico-fundamentales de la verdad originaria a través del análisis existencial propio de la *Ontología Fundamental*. Aunque dicha obra permanece inacabada Von Herrman defiende una continuidad de la investigación acerca de la verdad iniciada en esa obra desde la perspectiva de la *Ontología Fundamental* en la cuarta investigación de *Conceptos Fundamentales de Fenomenología*. No obstante dicho enfoque no se mantendrá más allá en la obra de Heidegger y una evidencia de ello son los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*, donde hace aparición una nueva clave interpretativa de la verdad comprendida en el horizonte de la historia del ser. Este cambio de la perspectiva con respecto al planteamiento de la verdad es debido, según el autor, a una transformación inmanente a la propia *Ontología Fundamental*.

A parte de la exposición transversal de la verdad en Heidegger, el escrito de Wilhem von Herrman es sumamente clarificador en lo referente al entramado de las estructuras existenciales propias de la apertura o del serabierto del *Dasein* y de su verdad ontológica inherente, a través de las cuales se posibilitan y fundan el resto de niveles o tipos de verdad. Dicha exposición concluye con la aclaración de que verdad y no-verdad son originarias y esenciales a la verdad ontológica misma en tanto que dos modos de la apertura que han de ser comprendidos como correlacionados pero no como contrarios. Esta relación de verdad y no-verdad inherentes a la verdad ontológica en tanto que dos modos de apertura se presentan en una relación de equilibrio donde no hay prioridad por parte de ninguna en el seno de la esencia misma de la verdad.

Capítulo 10 - Libertad, fundamento y verdad

De la Esencia del Fundamento es el nuevo hito a través del cual se va a continuar en atención a la verdad con el despliegue del preguntar por el *sentido del ser* abierto por Heidegger en *Ser y Tiempo*. La comprensión horizontal de la verdad ontológica como *alétheia* que alcanza Heidegger en 1927 gracias al análisis del *Dasein* y su temporalidad son expuestas en este texto con el fin de establecer cual es el límite alcanzado por el filósofo suabo en su investigación acerca de verdad originaria desde la perspectiva trascendental del *Dasein*, ya que en esta época la perspectiva de acceso a la verdad ontológica y el planteamiento de la pregunta por la verdad, imbricada inherentemente a la pregunta por el fundamento, todavía están ancladas en la constitución fundamental-ontológica del *Dasein*. No obstante el desarrollo de la investigación acerca de la verdad que tiene lugar en *De la Esencia del Fundamento* constituye una superación o sobrepasamiento de los límites alcanzados en *Ser y Tiempo* desde esta perspectiva en el proceso de profundización originaria en la verdad y en la transformación del *preguntar fundamental* hacia un preguntar explícito por la *verdad del ser*.

La inclusión de este texto en referencia a la *Kehre* está justificada dentro de la visión global del pensamiento de Heidegger, como un paso más de la profundización en la verdad originaria y la transformación del preguntar que se van acercando a ese punto de inflexión que tiene lugar en *De la Esencia de la Verdad*. En una exposición más amplia y profunda de la verdad originaria y de su esencia se puede apreciar la relevancia que adquiere el carácter fundamental de la libertad del *Dasein* como esencia de la verdad óntica y origen no-fundamento del fundamentar.

Los objetivos del presente capítulo son:

- 1- Valorar la profundización alcanzada acerca de la verdad originaria en relación a la apertura y a una concepción epocal de ésta en el pensamiento de Heidegger.
- 2- Establecer si la pregunta por la esencia del fundamento es realmente una transformación del *preguntar fundamental* a caballo entre la pregunta por el *sentido del ser* y la pregunta por la *verdad del ser*.

10.1. El problema del fundamento, el ámbito de la pregunta por el fundamento y la esencia del fundamento

El tema central de la conferencia *De la Esencia del Fundamento* es la *diferencia ontológica*, es decir, esa diferencia entre ente y ser que lleva aparejada la diferencia

entre las verdades óptica y ontológica, a las cuales se pretende acceder mediante el inquirir por su fundamento desde la perspectiva de la trascendencia del *Dasein* en relación con el fundamentar, ya que es exclusivamente en éste donde se da esa diferenciación fáctica de la distinción entre el ser y el ente.

La investigación acerca de esta *diferencia ontológica*, expuesta en *De la Esencia del Fundamento*, está articulada en tres partes, las cuales se corresponden con el planteamiento del problema del fundamento, la trascendentalidad del *Dasein* como ámbito para la pregunta por el fundamento y la esencia del fundamento. El planteamiento acerca del fundamento es introducido por Heidegger al hilo de la presentación de la noción leibniziana de la verdad dentro del marco metafísico de la historia de la filosofía, a cuya luz se muestra la interna identificación del preguntar por el fundamento como preguntar por la verdad hecha por éste y la necesidad de la profundización en una comprensión originaria de ambos. Esta noción proposicional de la verdad es defendida por Leibniz en la medida en que para él todo principio o fundamento del ente deriva en última instancia de la verdad, cuya esencia no es algo distinto de la adecuación o concordancia de sujeto y predicado a causa de la identidad o la unión originaria de la esencia de la verdad. En virtud de esta unión originaria en que se muestra algo como único y unificador, la verdad como concordancia establece la vinculación entre dos enunciados o afirmaciones que pueden coincidir en el fundamento de aquello a lo que hacen referencia. Así pues, ya en el seno de una concepción dislocada de la verdad se hace referencia a la relación entre ésta y el fundamento, además de a la necesidad de un esclarecimiento del sentido originario de ambos, es decir, de la verdad y del fundamento.

Heidegger continúa esta tarea con una exposición más originaria de la verdad haciendo referencia a la verdad óptica, a partir de la cual ha derivado la verdad proposicional, cuya adecuación o concordancia requiere de un previo acceso a los entes que pueda mostrar a éstos como tales. Esta verdad óptica, concebida como ese modo de acceso al ente en cuyo desocultamiento éste se hace manifiesto, evidencia la diferencia entre el ente intramundano, el *Dasein* y sus correspondientes verdades. Hay que destacar que la verdad del *Dasein* hace referencia a ese carácter de apertura propio en que tienen lugar el acceso del ente a la presencia y el manifestar óptico, gracias al *Dasein*, quien se encuentra en medio del ente con un estado de ánimo y unos deseos e impulsos determinados en su relación con el ente. Dicho desocultamiento o verdad óptica no sería posible si ya el *Dasein* no dispusiese de una comprensión del ser del

ente. Este desvelamiento inicial del ser de que dispone el *Dasein* y que posibilita las verdades óptica y proposicional es la verdad ontológica.⁴⁷⁶ Esta precomprensión del ser por parte del *Dasein*, aunque sea a un nivel muy vago, preconceptual o preontológico, es suficiente para posibilitar y fundar el acceso al ente y a las verdades óptica y predicativa. Ello exige ahora que el preguntar se dirija a la trascendencia del *Dasein* como ese ámbito en que es posibilitado o fundado dicho fundamentar de las verdades óptica y predicativa.

Este segundo momento estructural del despliegue del preguntar por la verdad ha llevado a Heidegger a la trascendencia del *Dasein* y al intento de desvelar el modo en que esa precomprensión o verdad ontológica del ser está dispuesta en él. A tal fin Heidegger comienza exponiendo qué sea la trascendencia en el sentido de sobrepasamiento consistente en la relación de aquello desde lo que se proyecta o se pasa con aquello que es traspasado y aquello hacia lo que se trasciende o sobrepasa. En esta concepción del traspasamiento entran en juego el *Dasein*, el ente y el *mundo*. Si bien el ente es claramente lo traspasado, es decir, lo que está o puede ser desocultado, el *Dasein* es quien puede acceder al ente en el traspasamiento de éste y distinguir así al ente que el mismo es de los otros entes que tienen el modo de ser del *Dasein*, pero no son él, y el resto de entes intramundanos. Dentro de este acceso al ente, incluso al ente que él es, el *Dasein* puede distinguir también cuál es el modo de ser de su mismidad y cuál no, lo que implica que él mismo se constituye o gana su mismidad en este traspasamiento que tiene lugar en medio del ente en que lo traspasado es el ente en su totalidad en el traspasamiento hacia el *mundo*.

Esta trascendencia o traspasamiento del *Dasein* no es un tipo de comportamiento entre otros, sino que se muestra como un comportamiento absoluto, el cual no puede no ser realizado puesto que está en la base de todo otro comportamiento. Por ello este comportarse de carácter absoluto resulta ser un actuar constitutivo o trascendental del *Dasein* en tanto que ser-ahí ex-istente en el traspasamiento, a causa del cual sobrepasa al ente y lo trasciende en dirección al *mundo*, el cual participa de la constitución trascendental del *Dasein* como ser-en-el-mundo. Ese proyectarse en el sobrepasamiento del ente hacia el *mundo*, posibilitado por el ser-en-el-mundo constitutivo del *Dasein* exige una mayor profundización que revele al *mundo* también como una estructura constitutiva del *Dasein*. El *mundo* comprendido como totalidad es concebido como:

⁴⁷⁶ Cfr. HEIDEGGER, M.: "De la Esencia del Fundamento" en *Hitos*. Op. cit. pp. 112-117.

[...] aquello a partir de lo cual el Dasein *se da a entender* con respecto a qué ente y cómo puede actuar. Que el Dasein “*se*” dé a entender a partir “*de su*” mundo significa que en este llegar-a-sí, a partir del mundo, el Dasein madura y se produce a modo de un *Mismo*, es decir, a modo de un ente al que se ha confiado el *tener que ser*. De lo que se trata en el ser de este ente *es de su poder ser*. El Dasein es de tal modo que existe *en consideración a sí mismo*. Pero si es en el traspasamiento en dirección al mundo en donde empieza a madurar y a producirse la mismidad, entonces el mundo se revela como aquello en consideración a lo cual existe el Dasein. El mundo tiene el carácter fundamental del “en consideración a” ..., entendido esto en el sentido originario de que el mundo sólo suministra la interna posibilidad de todos los “en consideración a ti”, “en consideración a él”, “en consideración a eso”, etc, determinados de facto. Pero aquello en consideración a lo cual existe el Dasein es precisamente él mismo. El mundo forma parte de la mismidad; el mundo se encuentra por esencia referido al Dasein.⁴⁷⁷

Por ello el trascendental ser-en-el-mundo, propio y constitutivo del *Dasein*, ha de ser comprendido como ese proyecto originario de las posibilidades del *Dasein*, quien poniendo ante sí el *mundo* o totalidad de los “en consideración a ...” hacia los que se proyecta y donde traspasa el ente al mismo tiempo que tiene acceso a su manifestabilidad en medio del ente en su totalidad. En esta proyección trascendental y constitutiva del *Dasein* reside la posibilidad su maduración al acceder a su mismidad en el trascender, es decir, en el acceso a ese ser-en-el-mundo constitutivo como configurador de *mundo*.

Esta delimitación y caracterización de la trascendencia fija el ámbito del preguntar por la esencia del fundamento a partir del trascenderse del *Dasein* en el sobrepasar el ente en dirección a su totalidad o *mundo*, lo que ha revelado la posibilidad de acceso al ente manifiesto y a la maduración del *Dasein* como ese sobrepasamiento hacia el *mundo* o totalidad del “en consideración a...”, mostrándolo como parte constitutiva y trascendental del ser-en-el-mundo esencial del *Dasein*.

Esta voluntad del *Dasein* de traspasarse en la proyección al “en consideración a...” en que existencialmente madura y se constituye a sí en su mismidad a la vez que accede al ente en tanto que dispuesto y afectado en medio del ente en su totalidad es concebida por Heidegger como libertad. Esta libertad esencial y trascendental del *Dasein* que consiste en un ponerse ante sí el “en consideración a...” que da *mundo*, la convierte en fundamento del acceso a la manifestabilidad del ente y la verdad óptica. Este fundar propio de la libertad del *Dasein* como ese dejar imperar del *mundo* y dejar venir al ente

⁴⁷⁷ Ibid. p. 135.

a la presencia revela a la libertad misma en tanto que trascendencia del *Dasein* como origen del fundamento.

Esta relación de la libertad con el fundamento por la que la libertad da y toma fundamento es denominada por Heidegger fundamentar, el cual actúa y se despliega de tres formas diferentes, como son el instituir o fundar, el tomar suelo y el explicar en cuanto dar fundamentos.

La primera de estas modalidades del fundar es el proyectar “en consideración a ...” por lo que.

[...] el *Dasein* proyectante, *en cuanto proyectante*, está ya también *en medio* de dicho ente. Pero este “en medio de ...” no significa aparecer en medio de los otros entes ni dirigirse expresamente *hacia* dicho ente *actuando en relación* con él. Antes bien, este “estar en medio de...” forma parte de la trascendencia. Aquel que *traspasa* y de este modo se eleva tiene, como tal, que *encontrarse* en lo ente. Al encontrarse así, el *Dasein se implica* en el seno del ente hasta el punto de formar parte del ente y sentirse *determinado por él en su ánimo*. *Trascendencia significa un proyecto de mundo tal que lo proyectante ya está también dominado y determinado en su ánimo por ese mismo ente al que traspasa*. Con semejante *implicación* en lo ente propia de la trascendencia, el *Dasein* va tomando suelo en lo ente, va ganando terreno o “fundamento”. Este “segundo” fundamentar no aparece *después* del primero, sino que es “simultáneo” a él. Con esto no queremos decir que ambos se presenten en el mismo Ahora, sino que el proyecto de mundo y la implicación en lo ente forman parte respectivamente, en cuanto modos del fundamentar, de una *única* temporalidad, en la medida en que contribuyen a su maduración y producción.⁴⁷⁸

Estos dos modos de fundamentación que confluyen en el ahora muestran el acontecer de ese acceso a la verdad óptica que tiene lugar en el tercer modo del fundamentar, como dar fundamentos, desde dos perspectivas diferentes. Por un lado, está el propio proyectar y traspasar del *Dasein* hacia el *mundo* como totalidad del “en consideración a ...” o instaurar un *mundo* y, por el otro, el hecho de que tal proyección y traspaso del ente tenga lugar como ese tomar suelo en medio del ente y desde la *afección* en que está el *Dasein* en medio del ente en su totalidad. Este doble y simultáneo fundamentar del *Dasein* acontece en la medida en que la proyección esencial del sí mismo del *Dasein* se da en el sobrepasamiento inherente a la libertad y muestra la limitación o finitud de ésta por la sustracción de unas posibilidades en pos de la efectiva realización de otras. Esta determinación o limitación fáctica de las posibilidades reales frente a la previa totalidad proyectiva de posibilidades viene dada por la *afección* del

⁴⁷⁸ Ibid. p.142.

Dasein en medio del ente intramundano. Lejos de tener un carácter negativo, esta finitud de la libertad o sustracción de posibilidades al *Dasein* propias de su ser-en-el-mundo constituye sincrónicamente un poner ante sí del *Dasein* las posibilidades fácticas, reales y efectivas de su proyecto. Esta relación inherente entre posibilidad e imposibilidad se muestra como propia del fundar de la libertad en su finitud.

No obstante este juego de los modos del fundamentar como instituir y dar suelo no es todavía la condición o fundamento del acceso al ente en su manifestabilidad y, por ende, fundamento de la verdad óntica. Esta fundamentación vendrá de la mano del fundamentar como dar fundamentos, es decir, como esa variedad de modos de acceso al ente que precisamente es posibilitada en el juego de fundamentación fundante del *Dasein* en la apertura y el estado de abierto en que el proyecto de un *mundo* y el dejar que éste impere abre las diferentes posibilidades del existir, es decir, del actuar existencial del *Dasein* en atención y afección al ente y en medio del ente, y en cuyo actuar está en juego el poder ser propio del *Dasein*. Este tercer modo de fundamentar como dar fundamentos se presenta en las diversas variantes del preguntar ¿por qué? ¿por qué así y no de otro modo?, ¿por qué éste y no aquél? o ¿por qué en general algo y no nada? Este preguntar trascendental del *Dasein* acerca del porqué evidencia su posesión trascendental de una precomprensión ontológica del ser-qué, ser-cómo y del ser-en-general posibilitador de todo porqué. El preguntar acerca del porqué trascendental exige y revela la precomprensión del ser en el propio cuestionar como fundamentación última de la propia trascendencia o verdad ontológica y, por tanto, como fundamento primero de toda verdad óntica y predicativa.⁴⁷⁹

La preparación y el despliegue de la interrogación por la esencia del fundamento ha revelado la verdad ontológica al hilo del ahondamiento en ese esenciar o triple dispersión del fundamentar en los modos de la institución o el proyecto de un *mundo*, la implicación y afección con el ente y el ontológico dar fundamentos a los entes, que encuentran en última instancia su fundamento trascendental en la libertad. Esta relación es comprendida por Heidegger de tal modo que en ella:

[...] el fundamento tiene su elemento in-esencial, porque surge de la libertad finita. Ésta, a su vez, no puede sustraerse a lo que surge de ella de este modo. El fundamento que surge trascendiendo retorna a la propia libertad, y ésta, *en cuanto origen*, se convierte a su vez en “fundamento”. *La libertad es el fundamento del fundamento*. Claro que no en el sentido de una “iteración” formal e infinita. Frente a lo que se suele pensar, el ser-

⁴⁷⁹ Cfr. *Ibid.* pp. 139-148.

fundamento de la libertad no tiene el carácter *de uno* de los modos del fundamentar, sino que se determina como unidad fundamentadora de la dispersión trascendental del fundamentar. Pero en cuanto *tal* fundamento, la libertad es el *no-fundamento*, o el abismo del *Dasein*.⁴⁸⁰

10.2. Conclusiones

1- Gracias a la pregunta por la esencia del fundamento, ha adquirido relevancia la libertad, la cual se ha mostrado esencialmente como la trascendencia del *Dasein* y el origen de todo fundamentar. Ello implica que éste se ha convertido en el ámbito a través del cual se ha intentado tener acceso a la verdad ontológica bien como desvelamiento de la trascendentalidad o modo de ser constitutivo del *Dasein*, a causa del cual éste puede acceder al ente tal cual es y en concreto al ente mismo que él es en su mismidad en el ejercicio de su libertad esencial. El otro acceso a la verdad ontológica que tiene lugar en el ámbito de la trascendentalidad es a través de los diversos modos del fundamentar, los cuales son originados y están ligados también al ejercicio esencial de la libertad y han revelado en última instancia la precomprensión del ser trascendental del *Dasein* que tiene lugar en la libertad y su fundamentar.

2- Debido a la imbricación de la verdad ontológica y el fundamentar que tienen lugar en la libertad del *Dasein*, se comprende el paralelismo de sus respectivas preguntas y la necesidad de un esclarecimiento originario de la verdad y el fundamentar en el despliegue de sus respectivas preguntas, las cuales han llevado indefectiblemente a la libertad, en tanto que trascendentalidad, como respuesta única a ambas. Por último la libertad se ha mostrado como ese ámbito de apertura de la verdad ontológica donde se imbrican la sustracción del ser y su verdad en co-pertenencia con la realidad fáctica y efectiva de las posibilidades del poder-ser del *Dasein*, en cuya articulación se fundan las verdades ónticas y proposicionales en sus diferentes modos.

⁴⁸⁰ Ibid. p. 148.

Capítulo 11 - La pregunta por el sentido del ser es la pregunta por la verdad del ser

El *preguntar fundamental* por la *verdad del ser* ha sido hasta el momento la perspectiva interpretativa desde la cual se ha accedido al pensar del ser propuesto y realizado por Heidegger. Al hilo de esta pregunta se ha transitado por diferentes textos e intentos de pensar esa *verdad del ser* en sus diferentes formas y bajo diferentes cuestionamientos. Sin embargo, tras la aclaración realizada por Heidegger en *Tiempo y Ser*, donde se especifica que a lo largo de ese camino recorrido del pensar no ha tenido lugar ni se ha expuesto originariamente algo distinto de aquello del ser expresado bajo el término *alétheia*, hay que volver ahora la atención hacia el proyecto de 1927 y esclarecer si su propuesta de un preguntar por el *sentido del ser* era ya parte de ese camino hacia la *verdad del ser*.

Para solventar esta duda y como último paso de este itinerario, se procede a un alto final en la *Introducción* a *¿Qué es Metafísica?*, añadida por Heidegger en 1949 al texto inicial de 1929. La fecha de la *Introducción*, la propia autorreferencia de Heidegger a su concepción de lo intentado en *Ser y Tiempo* y el preguntar por el *sentido del ser*, lejos de ser una conclusión o el final de un trayecto, quizá sea una nueva perspectiva desde la que mirar atrás, a lo transitado en este trabajo.

La inclusión de este escrito en relación a la *Kehre*, núcleo temático de la presente tesis, está más que justificada por cuanto el acceso a ella se ha realizado desde la propuesta heideggeriana de un *preguntar fundamental*, el cual ha sido desplegado por Heidegger a lo largo de su obra y pensamiento bajo las preguntas por el *sentido del ser* y la *verdad del ser*. Esta diferencia o no identidad de las formas bajo las que es desplegado el *preguntar fundamental* requiere de explicación por cuanto su diferencia esencial e incompatibilidad atañerían a la coherencia del pensamiento de Heidegger y de la *Kehre*.

El objetivo de este último alto en el camino propuesto es establecer si la pregunta por el *sentido del ser* es la pregunta por la *verdad del ser* o una cuestión diferente.

11.1. La pregunta por el sentido del ser o la verdad del ser

En esta *Introducción*, añadida al texto *¿Qué es Metafísica?* veinte años después de su publicación, Heidegger ofrece su interpretación del proyecto de *Ser y Tiempo* y del preguntar por el *sentido del ser*, propuesto y efectuado en él, a la luz de esa historia

epocal y veladora del ser en la que la ausencia de éste reclama un pensar alternativo que saque a la luz el fundamento íntimo de la metafísica, es decir, que no la continúe sino que desvele su esencia e inherente pertenencia a la dimensión negativa de la *verdad del ser*. En este punto es donde *Ser y Tiempo*, pese a su inconclusión y a la limitación del lenguaje para la expresión y manifestación de lo que debía haber sido dicho en el paso a la sección <<*Tiempo y Ser*>>, es propuesto como ese pensar y preguntar por la *verdad del ser*.

La evidencia del *olvido del ser*, la necesidad de repensar la historia del pensamiento de Occidente en su verdad, es decir, en lo que ha quedado impensado, como modo de apropiación del ser que ha de ser llevada a cabo con un pensar que desvele la esencia de la metafísica en su pertenencia al ser y el consecuente despliegue de su no-verdad exige que éste sea un pensar alternativo y no metafísico, apropiador de la verdad de la metafísica más que superador, y que al mismo tiempo torne y cambie el estado de la mutua referencialidad de la relación de ser y pensar o de ser y ser humano desde la inicial impropiedad en que se encuentran mutuamente. Para Heidegger todo esto tiene lugar en el preguntar por la *verdad del ser*, que no es otra cosa distinta a recordar con el pensar al propio ser.

Este tipo de pensar que recuerda va más allá del tradicional no pensar en el fundamento de la raíz de la filosofía. El pensar ensayado en *Ser y Tiempo* (1927) se encaminaba a la preparación de una superación de la metafísica así entendida. Pero aquello que introduce en su camino a semejante pensar sólo puede ser eso mismo que queda por pensar. Que al propio ser le atañe un pensar y cómo ocurre esto es algo que no está ni en primer lugar ni solamente en manos del pensar. 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.⁴⁸¹

Ser y Tiempo es concebido como el acceso a la *verdad del ser*, la salida de la metafísica y el *salto* a la transformación de la referencia de la relación del ser a la esencia del ser humano en su verdad, lo que exige una reflexión acerca de cuál sea la naturaleza propia de éste y la pertinencia de su determinación por el ser. Por ello Heidegger recurre a la concepción del *Dasein* como ser-ahí con la intención de dar expresión de ese ámbito en que el hombre es propiamente, como es, y donde es manifestada en su verdad toda referencia de co-pertenencia y participación de ser y ser

⁴⁸¹ HEIDEGGER, M.: "Introducción a <<¿Qué es Metafísica?>>" en *Hitos*, Op. cit. p. 301.

humano, es decir, en la relación y determinación de la esencia del ser humano por el ser y la ligazón esencial del hombre como *ahí* o apertura del ser como tal.

El *Dasein* es precisamente aquello que debe ser experimentado y hacia lo cual se encamina el pensar de *Ser y Tiempo* como lugar y apertura a la *verdad del ser*, lo que al mismo tiempo supone la *torna* de la referencialidad mutua y esencial de ser y hombre en propiedad. Este *Dasein* priorizado óntica y ontológicamente se caracteriza precisamente por el hecho de que en su existencia le va su esencia, es decir, que el *Dasein* es aquel quien, a causa de su precomprensión ontológica o relación al, ser se encuentra en referencia a éste y a quien, en tanto que *ahí* o lugar para la apertura, se le manifiesta y oculta, ofrece y rehúsa simultáneamente el ser. Éste determina e instala sincrónicamente al *Dasein* dentro del despliegue esenciante de sí y fuera de su verdad, en su no-verdad, mediante la determinación de la afección o el estado de ánimo en ese insistir ex-istencial y obstinado por el ente, en medio del ente en su totalidad. Por este motivo, el *Dasein* lleva una ex-istencia porfiante en su referencia esencial al ser al estar instalado en lo abierto y posibilitador del desocultamiento del ser, al mismo tiempo que realiza la posibilidad de participar de su ocultamiento como un estar fuera de su verdad.

La existencia parece convertirse así en el lugar de la confluencia y maduración del simultáneo estar dentro y fuera de la *verdad del ser* y de la posibilidad e imposibilidad de la manifestación de sí en su verdad. A esto se debe que el preguntar propio de *Ser y Tiempo* intente acceder al ser y su verdad a través de la existencia del *Dasein*.⁴⁸²

Pero como la pregunta por la existencia se encuentra siempre y únicamente al servicio de la única pregunta del pensar, esto es, la pregunta aún sin desarrollar acerca de la verdad del ser como fundamento oculto de toda metafísica, por eso el título del tratado que trata de volver al fundamento de la metafísica no reza “Existencia y tiempo”, ni tampoco “Conciencia y tiempo”, sino *Ser y tiempo*. Pero este título tampoco se puede pensar como equivalente a otros títulos similares: ser y devenir, ser y parecer, ser y pensar, ser y deber ser. En efecto, en estos títulos el ser todavía se representa de modo limitado, casi como si “devenir”, “parecer”, “pensar”, “deber ser” no formasen parte del ser, mientras que resulta evidente que no son una mera nada y que, por lo tanto, tienen que formar parte del ser. “Ser” no es en *Ser y tiempo* otra cosa distinta de “tiempo”, en la medida en que el “tiempo” es nombrado como el nombre propio para la verdad del ser, verdad que es lo que se presenta en el ser y, por ende, es el ser mismo. ¿Pero entonces por qué “tiempo” y “ser”?⁴⁸³

⁴⁸² Cfr. Ibid. pp. 302-307.

⁴⁸³ Ibid. p. 307.

Para mostrar esta relación originaria de “tiempo” y “ser”, Heidegger retoma la concepción griega del ser, comprendido originariamente como el venir a la presencia del ente, en el cual el ser resuena y se presenta en el perdurar de lo presente en el tiempo. Esta participación del tiempo en el desocultar del ente propio del ser explica que el tiempo también haya permanecido rehusado en su verdad y por ello, al igual que el ser, haya sido pensado y presentado impropriamente por la metafísica, de la misma forma que ha sido velada la *verdad del ser*.⁴⁸⁴ Esta confluencia de “tiempo” y “ser” en su relación originaria y propia es abordada por Heidegger a través del carácter existencial del *Dasein* y la posibilidad de un tornar el preguntar metafísico por el ser y su mutua referencialidad impropia y esencial a un preguntar no metafísico por la *verdad del ser*, el cual ha de constituir un *salto* a la propiedad referencial de ser y hombre en *Ser y Tiempo*.

Esta relación que surgiendo de la metafísica acaba parando en la referencia de la verdad del ser a la esencia del hombre es concebida como “comprender”. Pero el comprender está pensado aquí simultáneamente a partir del desocultamiento del ser. Es el proyecto extático, es decir, el que está arrojado y dentro del ámbito de lo abierto. El ámbito que se dispone como abierto en el proyectar, a fin de que en él algo (aquí, el ser) se muestre como algo (aquí, el ser en cuanto él mismo en su desocultamiento), es lo que se llama el sentido. “Sentido del ser” y “verdad del ser” dicen lo mismo.

Suponiendo que el tiempo pertenezca de un modo aún oculto a la verdad del ser, entonces todo proyecto de mantener abierta la verdad del ser en cuanto comprensión del ser debe contemplar el tiempo como posible horizonte de la comprensión del ser.

El preámbulo a *Ser y Tiempo*, en la primera página del tratado, concluye con las siguientes frases: <<La intención del presente tratado es la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser”. Su meta provisional es la interpretación del *tiempo* como posible horizonte de toda comprensión del ser en general>>.⁴⁸⁵

11.2. Conclusiones

En referencia a la mirada atrás realizada por Heidegger en 1949 a su proyecto del preguntar por el *sentido del ser* expuesto en *Ser y Tiempo* en 1927 se puede afirmar que la pregunta por el *sentido del ser* es la pregunta por la *verdad del ser*. La pregunta por el *sentido del ser* y el despliegue de ésta, a través de la analítica existencial del *Dasein* en

⁴⁸⁴ Este paralelismo entre ser y tiempo, así como su mutua imbricación en la posibilidad de la venida del ser a la presencia de la ausencia de sí en el ocultamiento y la posibilidad contraria impelen a pensar en la necesidad de ese *tiempo del ser* para la *verdad del ser* y la *torna* desde la dimensión negativa de ésta en el límite de su tiempo vulgar e impropio ante el abismo del cese de la apertura del espacio-tiempo o pensamiento y tiempo para la posibilidad de las dimensiones negativa y positiva del ser. El *tiempo del ser* es la conminación del hombre a la decisión a favor del ser ante el límite extremos de la *torna* de éste o el nihilismo.

⁴⁸⁵ Ibid. pp. 308-309.

sus modos propios y verdaderos de proyección, es un intento de acceso al ser del *Dasein* o *ahí* en que el ser puede manifestarse o ser desocultado en su verdad. Y éste es precisamente el *quid* de la cuestión, proponer un pensar alternativo que posibilite la verdad o el *sentido del ser*, es decir, que no participe del encubrimiento del ser en el desencubrimiento del ente sino que desoculte el ocultamiento inherente al ser en el simultáneo participar del desocultamiento del ente. El alumbramiento de esa tarea del pensar es la posibilidad misma de la *Kehre* en que está situado el ser humano dentro del ser y fuera de su verdad para que pase a ser un estar dentro del ser en la participación pensante de éste pero en su verdad no en su no-verdad u ocultamiento. Ello requiere el proyecto de un repensar la filosofía en propiedad, es decir, en lo que tiene de verdadero y propio a la luz de la esencia de la metafísica como cumplimiento y participación del hombre en el despliegue de esa no-verdad inicial del ser por la que el ser humano ha sido dispuesto inicialmente en una ex-istencia insistente y errática. Llevar a cabo la posibilidad alternativa, es decir, estar dentro del ser pero no fuera de su verdad es la propuesta de Heidegger de un preguntar por el sentido o la *verdad del ser* en la comprensión del *Dasein* como *ahí* o la apertura para la manifestación o el acontecer del ser en su verdad y consecuente acontecer-apropiador del *Dasein* propiamente. La apertura del espacio-tiempo para la *verdad del ser* en la maduración finita y extática del *Dasein*, como posibilidad de la que participar en el desplegar la *verdad del ser*, requiere un *salto* y la transformación de la relación de mutua referencialidad y co-pertenencia de ser y pensar en su propiedad esencial.

Consideraciones finales

¿Cómo concluir acerca de un pensar que se muestra asistemático, inconclusivo e inconcluso y a efectos prácticos no concluido? ¿Cómo dar por concluida o acabada la pugna de ser y pensar cuando la propuesta del pensamiento del autor es una invitación a continuar la lucha?

Estos dos interrogantes son los que obligan a titular este último punto de la investigación como *consideraciones finales*, las cuales no son algo distinto del intento de esclarecer lo comprendido a lo largo de todo este trayecto propuesto acerca del pensar de Martin Heidegger que ha permitido experimentar esa torsión propia que es la *Kehre*. La ausencia de una conclusión no significa que nada haya sido aprehendido o experimentado a lo largo de todo este camino de pensamiento, más bien es lo propio de aquel pensar no metafísico que acepta la invitación de Heidegger a tomar el relevo y continuar esa pugna violenta y destinal de ser y pensar.

Llegados a este punto es el momento de rendir cuentas con el título de la investigación, la hipótesis propuesta y la perspectiva interpretativa adoptada en la tesis.

1- Acerca de la visión de totalidad del pensar de Heidegger y la lectura e interpretación que se ha realizado de éste hay que posicionarse acerca de la existencia de una *Kehre* de su pensamiento.

2- Acorde a los presupuestos del pensamiento heideggeriano se confirma la hipótesis de esa doble dimensión de la *Kehre*, la cual se ha dado en exponer de forma separada artificialmente, como la *Kehre del ser* y la *Kehre del pensar*.

3- Teniendo en cuenta la perspectiva adoptada en la investigación, desde la cual se ha accedido e interpretado el pensamiento de Heidegger, se puede afirmar que en el zénit del preguntar por la verdad de Heidegger en atención *acontecimiento-apropiador* o *Er-eignis* se ha alcanzado la unicidad esa doble dimensión de ser y pensar de la *Kehre*.

La Kehre del pensamiento de Martin Heidegger

El recorrido a través de diferentes textos, cursos y conferencias de Heidegger ha sido realizado siguiendo el desarrollo del *preguntar fundamental* por el ser propuesto por Heidegger centrando la atención en la *Kehre*. A este respecto cabe afirmar que el estímulo de Heidegger de acceder a la manifestación del ser e intentar dar expresión de éste, es decir, de traerlo a la comprensión siempre se ha mantenido constante. Si bien la

evidencia de la que ha partido siempre ha sido la de la ausencia o el *olvido del ser*, la propuesta alternativa y no metafísica de un *preguntar fundamental* por el ser para recuperar a éste de su olvido y sacarlo de su ausencia ha experimentado una *torna* y una torsión pasando de ser un preguntar por el *sentido del ser* a un preguntar por la *verdad del ser*. A pesar de que Heidegger, en una introducción añadida en 1949 a la conferencia *¿Qué es Metafísica?*, dictada inicialmente en 1929, afirma que lo mismo es el preguntar por el *sentido del ser* que por la *verdad del ser* y si se tiene en cuenta el cambio de perspectiva que tiene lugar en cada una de las preguntas y el nivel de ahondamiento y profundidad alcanzada acerca de la verdad originaria, hay que afirmar que se produce una *Kehre* del pensar de Martin Heidegger. Pero no es tanto por el cambio en el preguntar, sino por lo que tiene lugar en dicho cuestionar, lo que alumbra, lo que posibilita y de lo que participa. Esta *Kehre* del pensar sólo es el inicio de un cambio de rumbo en ese intento y esa búsqueda de pensar del ser, el cual ha de continuar siendo pensado y desplegado, y cuyo despliegue permitirá descubrir con mayor profundidad qué es la *Kehre* misma y cuál es su profundidad originaria.

El *preguntar fundamental* es inicialmente establecido por Heidegger en 1927 como un preguntar por el *sentido del ser*, el cual ha de ser realizado a través del proyecto de una *Ontología Fundamental*, la cual pretende un acceso a la comprensión del ser a través del *Dasein* como ente privilegiado, óntica y ontológicamente, a causa de su precomprensión del ser. Esto lo constituye como un ser humano ex-istencial, es decir, que en su ex-istir está en juego su propia esencia en tanto que puede realizar o no la proyección de sus posibilidades más verdaderas o poder-ser, a través de las cuales debería salir a la luz el ser de ese *Da-sein* o ser-ahí en su *ahí*. Todo ello, como indica el propio Heidegger, es llevado a cabo sobre el horizonte temporal y horizontal de la existencia del *Dasein*.

Dentro de la propuesta de *Ser y Tiempo*, la cuestión de la verdad originaria y su relación con el ser no es algo principal dentro de la pregunta por el *sentido del ser*, sino secundario, ya que aparece al hilo del despliegue de la analítica existencial del *Dasein* y sus modos primarios o propios de ser. Aunque sea de este modo secundario como tiene lugar la reflexión acerca de la verdad a través del análisis de la apertura y el juicio, y de la no-verdad a causa del estado de yecto y de la caída, éstas aún no son tratadas de forma suficientemente profunda y originaria, sino de una forma todavía relativa y no absoluta.

A pesar de que la concepción de la verdad originaria propuesta aquí por Heidegger es la de *alétheia*, ésta no es todavía suficientemente negativa y originaria puesto que sólo es tratada en su relación al *Dasein*, su *apertura* y su ser-en-el-mundo constitutivos. Por ello, en última instancia y pese a la afirmación de que el *Dasein* es en la verdad y en la no-verdad, éste es establecido como fundamento de la verdad óptica a causa de su libertad. Por ello, el acceso que se puede tener a la verdad y a la no-verdad a través de él es limitado a lo que él dispone y desde lo que él es dispuesto, pero no tiene acceso propiamente al otro elemento co-perteneciente de la relación de ser y pensar, en y por la que el *Dasein* es dispuesto. Por tanto se presenta un *Dasein* libre que participa de la verdad y que está ex-istencial e insistentemente perdido en una perspectiva que no es suficientemente profunda, por cuanto limita al mismo tiempo el acceso y el alcance posible del pensar del ser.

Este mismo planteamiento es continuado por Heidegger en el texto de 1929 titulado *De la Esencia del Fundamento*, donde prosigue su reflexión y profundización acerca de la verdad desde la perspectiva de la libertad del *Dasein* y el establecimiento de éste como fundamento de la verdad óptica. Sin embargo, al no haber cambiado la pregunta ni la perspectiva desde la que es atendida la verdad, la profundización acerca de ésta y de su dimensión original no supera lo alcanzado en 1927, es decir, está anclado en una comprensión horizontal y relativa de la co-pertenencia de no-verdad y verdad puesto que todavía no se había descubierto la originariedad y preeminencia de la dimensión absoluta y negativa del ser.

En 1930 es pronunciada la conferencia *De la Esencia de la Verdad*, en la cual se pueden apreciar principalmente tres cambios o transformaciones relevantes en el pensamiento de Heidegger.

La primera es la transformación del *preguntar fundamental*, el cual ha pasado de preguntar por el *sentido del ser* y del proyecto de una *Ontología Fundamental* a un preguntar por la *verdad del ser*.

El segundo cambio es el rebasamiento alcanzado acerca de la verdad a través de la libertad humana, como esencia de la verdad a nivel óptico, y la continuación de la profundización en la esencia misma de la verdad, en cuya apertura es dispuesto el hombre en libertad en la medida en que la apertura requiere de su participación para mantener abierta la posibilidad del despliegue esencial de la verdad en su doble dimensión positiva y negativa. En dicha profundización se revela la verdad originaria en su esencia como co-pertenencia originaria de no-verdad y verdad en la esencia de la

verdad o *verdad del ser*. Esta posibilidad inherente al esenciarse o *verdad del ser* muestra una preeminencia de la negatividad de ésta en su relación y co-pertenencia con la verdad. Esto es indicado por el propio Heidegger en una anotación a pie de página como el momento en que, al salir al descubierto la preeminencia en la relación originaria de no-verdad y verdad en la esencia de la *verdad del ser*, tiene lugar la *Kehre* como ese cambio de dirección del esenciarse o despliegue de la *verdad del ser*.

Por último, otro de los principales cambios que se aprecian como consecuencia directa de la profundización en la concepción originaria de la verdad es la superación de la perspectiva horizontal-temporal de *Ser y Tiempo* en pos de una concepción vertical-destinal que posibilita la interpretación historial del ser.

El planteamiento de 1927 y de 1929 consistía en ese *preguntar fundamental* por el *sentido del ser*. Semejante perspectiva de acceso al ser a través del *Dasein* limitaba al mismo tiempo la profundización acerca de la verdad ontológica, la cual no sobrepasa la libertad del *Dasein*. Ante esta imposibilidad, Heidegger toma una nueva dirección y muestra en 1930 una nueva perspectiva desde la que acceder al ser e intentar dar expresión de éste en el profundizar en su verdad originaria. Esta transformación del *preguntar fundamental* supera el anterior tratamiento de la verdad de una forma secundaria, en relación a los modos propios de ser del *Dasein*, gracias a un nuevo *preguntar fundamental* por la *verdad del ser*. Ahora la cuestión de la verdad es prioritaria y el acceso a ella es realizado teniendo en cuenta la participación del *Dasein* en su relación al ser, en cuya coparticipación es posibilitado y requerido en la libertad para la apertura de la verdad, pero desde la no-verdad del ser en el despliegue o participación del esenciarse del ser en su verdad.

Este planteamiento del *preguntar fundamental* por la *verdad del ser* es desplegado en *Introducción a la Metafísica*, donde se muestran a la vez el carácter originario de este pensar alternativo y no metafísico, y el modo de acceso a él desde la pertenencia a la metafísica misma y su preguntar. Otro de los puntos importantes acerca del despliegue de la verdad es la ramificación de este preguntar en el inquirir acerca de las relaciones originarias del ser, como son por ejemplo: ser y pensar, ser y devenir, ser y apariencia, y a cuyo hilo irán apareciendo más relaciones originarias como ser y tiempo.⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ En la *Introducción* de 1949 al texto de 1929 titulado *¿Qué es Metafísica?*, Heidegger afirmaba que la pregunta por el *sentido del ser* es la pregunta por la *verdad del ser*, y que la relación de ser y tiempo es diferente a otras relaciones del ser como: ser y pensar, ser y apariencia, ser y devenir o ser y deber ser, por cuanto en éstas el acceso al ser sigue siendo limitado, mientras que en la relación de ser y tiempo, ser no es otra cosa

En los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* el preguntar por la *verdad del ser* adquiere una nueva dimensión por varios motivos. El primero radica en el carácter de *curso pensante* del escrito, lo que supone que el preguntar por la *verdad del ser* consiste sincrónicamente en la respuesta pensante a ese requerimiento participativo del pensar por parte del ser para esenciarse en su verdad. Debido a que su verdad esencial comprende tanto la no-verdad como la verdad en su co-pertenencia originaria, la preeminencia de su no-verdad ha tenido lugar hasta el momento contando con la participación pensante del preguntar conductor de la filosofía. Por ello la propuesta del *preguntar fundamental* por la *verdad del ser* supone ese intento de cambiar el sentido del despliegue del esenciarse del ser en su verdad, cesando en la participación del despliegue de la no-verdad y redirigiendo el despliegue a la verdad. Todo esto es interpretado sobre el horizonte de una historia del ser propia de la verdad de éste y en la cual se encuentra la posibilidad de esa *Kehre* del despliegue esencial del ser participada por el pensar. Por ello mismo el pensar desplegado en este escrito no es otro que el propuesto en el *preguntar fundamental*, lo que supone el llevar a cabo esa posibilidad de un cambio de sentido en el despliegue del ser hacia su verdad en un pensar que es al mismo tiempo un *salto* y tránsito de la no-verdad a la verdad, desde el primer al *otro inicio*, lo que exige pensar ese primer inicio a la luz de la no-verdad como esencia de la metafísica. Todo ello es desarrollado y pensado minuciosamente en los ensambles del ensamblaje del ser y expresado bajo el término *Ereignis* o acontecimiento apropiador, el cual intenta dar expresión de la totalidad de lo que acontece y participa en el esenciarse del ser en su verdad, es decir, lo acontecido del despliegue de la no-verdad, la

distinta de tiempo, por cuanto tiempo no es otra cosa que el nombre para la verdad del ser y por ello el horizonte desde el que se pretende acceder al ser en general. Sin embargo, según la propuesta de 1927, el acceso se realiza desde una dimensión temporal, más en concreto, desde el horizonte tridimensional de la extaticidad del *Dasein*. A este respecto se comprende en este trabajo que, en tanto que *preguntar fundamental*, la pregunta por el *sentido del ser* y la *verdad del ser* son una pregunta cuya esencia viene expuesta en *Ser y Tiempo* en la medida en que constituye el intento de un preguntar alternativo y no metafísico, el cual no participa del ocultamiento o velación del ser, sino del desocultamiento de éste, de su manifestarse o venir a manifestación y al lenguaje en su verdad. No obstante el modo de acceso al ser y a su verdad, además de la profundidad originaria alcanzada acerca de ésta, refleja una transformación del enfoque de ambas preguntas. Ello no significa que no sea el mismo *preguntar fundamental*, pero es evidente que dichas preguntas constituyen diferentes intentos de acceso al ser y dos formas distintas de llevar a cabo el pensar del ser.

A diferencia de lo sostenido por Heidegger en 1949, se considera que la ramificación de este preguntar por relaciones originarias del ser, como: ser y pensar, ser y devenir, ser y apariencia, y ser y tiempo, no se debe priorizar esta última como la relación que puede llevar a un desvelamiento absoluto del ser a través del tiempo como su verdad, ya que como ha mostrado el despliegue del preguntar por ésta en *Tiempo y Ser*, ser y tiempo son desvelados de forma limitada, pero mucho más profunda y originariamente, que en *Ser y Tiempo*, en donde se manifiesta la tetradimensionalidad del tiempo y la mutua relación originaria de ambos, ser y tiempo, en algo que no es distinto de su mutua originariedad destinal y referencial manifestada con la expresión *Ereignis*, en la cual no ha sido pensado algo diferente de la *alétheia*, aunque ésta ha sido pensada más profunda y originariamente en 1962 de lo que había sido atisbada en 1927.

participación del pensar en ella y la posibilidad, inherente a la esencia de la *verdad del ser*, de esa *Kehre* en el despliegue y la participación de la *verdad del ser*.

La *Carta sobre el Humanismo* constituye una ramificación del preguntar por la *verdad del ser* en la profundización de la relación entre ser y ser humano donde se establece la determinación del hombre a causa de su co-pertenencia originaria con el ser como cuidador o *pastor del ser*. Esta determinación del ser humano muestra al ser como eventual y destinal, además de necesitado de un pensar que lo albergue, lo acoja y que mantenga abierta a la apertura a que viene a manifestarse el ser como ese ocultamiento esencial y originario que es en el rehusarse tras la venida del ente a la presencia. Que el ser humano sea determinado por el ser como albergue, cuidador o *pastor del ser* en respuesta a su llamada y requerimiento no relega al ser humano a un papel pasivo en su relación originaria de co-pertenencia al ser, puesto que este acogimiento y guarda pensante es una ardua y difícil respuesta, que puede darse o no, a esa llamada del ser a la *remoción*. La posibilidad de una *Kehre* del pensar refleja en este caso la posibilidad de la propiedad esencial del ser humano en su participación pensante de la *Kehre* del ser.

A partir de este momento están ya perfiladas las tres principales ramificaciones del *preguntar fundamental* por la *verdad del ser* en la reflexión acerca de la determinación esencial del ser humano por el ser, acerca de la historia del ser y acerca del *Ereignis*, y la tarea de recuperar de la *diferencia ontológica* a través del *Schritt zurück* que ha de ser realizado en el pensar del ser.

La Kehre del ser

Si se comparte el presupuesto hermenéutico de la relación y coparticipación de ser y pensar por el cual el ser puede ser comprendido y traído a expresión o manifestación, aunque sea solo parcialmente hay que afirmar que, siguiendo el despliegue propuesto por Heidegger de un *preguntar fundamental* por el sentido o la *verdad del ser* a través de los textos seleccionados en esta investigación acerca del pensar y la obra del filósofo suabo, cabe experimentar esa *Kehre* del ser.

A través de la progresiva profundización en la noción originaria de la verdad como *alétheia*, que constituye a su vez una profundización en esa verdad o esencia del ser, se muestra al mismo tiempo la co-pertenencia originaria de no-verdad y verdad en la esencia misma de la *verdad del ser*, paralelamente al desplazamiento y ocultamiento metafísico del ser y su verdad acordes a la esencia de éste.

La interpretación hermenéutico-ontológica de Heidegger acerca de la realidad le lleva a establecer que el despliegue esenciante del ser en su verdad tiene un carácter dinámico, cuyo inicio y fin tienen lugar en la comprensión del ser propia del ser humano y su correspondiente preguntar por él, con independencia de si éste es un preguntar metafísico o fundamental, en tanto que la participación pensante constituye la apertura de la posibilidad de la manifestación del ser, bien en su no-verdad o en su verdad.

Esta primera apertura y comienzo del despliegue de la *verdad del ser* constituye el inicio de esa historia del ser, es decir, de esa apertura del espacio-tiempo en que éste se puede desplegar conforme a su esencia. Dentro de este marco de la historia del ser y a la luz de su no-verdad esencial, la historia del pensamiento occidental se interpreta como un instante metafísico cuyo dilatado ocaso parece llegar a su fin. La metafísica es mostrada en su esencia como ese modo (in)esencial del ser consistente en su velación o no-verdad originaria, por la cual el ser, de acuerdo a su esencia, se oculta o rehúsa bajo diferentes formas epocales en el venir a la presencia del ente.

Este despliegue de la no-verdad esencial del ser a través de diferentes épocas y perpetuado por los distintos intentos metafísicos de determinar el ser a raíz del ente como manifestación de esa voluntad de fundamento propia de la metafísica constituye ese instante metafísico de la historia del ser en que éste se abandona o pierde respecto de sí mismo y su verdad en ese despliegue que parece volverse peligroso y roza lo inesencial del ser en la posibilidad de un cese o una ausencia total de la apertura del espacio-tiempo para el pensar o preguntar por el ser. Tal y como muestra Heidegger, la posibilidad de esta ausencia de apertura del espacio-tiempo y en consecuencia de ausencia de historia para la verdad y el esenciarse del ser no implicaría la desaparición o extinción de los entes, sino simplemente la reducción de su realidad a la mera existencia. Ello implicaría que los entes existen pero ya no son, es decir, no pueden venir a la presencia tal y como son en la esencia de lo que son.

Heidegger advierte de esta posibilidad límite en la época actual de la técnica moderna como cumplimiento epocal del ocultamiento radical del ser en la estructura de emplazamiento (*Ge-Stell*) con su apertura única y monopolizadora de la venida a la presencia de todo ente, única y exclusivamente, en tanto exigido, impelido y provocado a causa de su disponibilidad como existencia-pieza reemplazable dentro de esa maquinación total en que se ha convertido el *mundo* y a que se ha reducido toda relación y proyección del ser humano con el ente y su posibilidad única de

solicitabilidad y susceptibilidad de ser solicitado. De forma inherente, ello implica también la imposibilidad de un preguntar por el ser, lo que supone la erradicación de ese espacio-tiempo de la apertura para el esenciarse y la consecuente manifestación del ser.

Este momento de máximo *peligro* y despliegue de la no-verdad del ser es el *kairós* de ese ocultamiento epocal del ser, en el cual reside la doble posibilidad del fin de la historia del ser, a causa del cese o fin de esa apertura del espacio-tiempo para el esenciarse del ser, o la *torna* del esenciarse del ser en dirección al despliegue de su verdad desde el punto culmen de pérdida y no-verdad. Por ello esta *torna* del ser tiene que ser realizada contra ese despliegue del ser que estaba teniendo lugar (*gegenkehren*), el cual constituía un abandono de sí (*wegkehren*) que ha de ser redirigido hacia la propiedad de sí en su verdad (*sichkehren*).

Este *gegen-kehren* o volver contra sí del ser, es decir, el cese del despliegue de su no-verdad o pérdida de sí mismo, como *weg-kehren*, es al mismo tiempo una *torna* a la propiedad del ser o *zu-kehren* respecto de ese *ab-kehren* propio del peligroso *peligro* del ser. Ante éste se abre la doble posibilidad de un fin de la historia y del despliegue del ser o la de un tornar, *kehren*, desde el abandono y pérdida de sí hacia su propiedad, es decir, a la posibilidad del despliegue de su verdad en vez de la erradicación de la apertura para la manifestación y el pensar del ser, el fin de su historia y la pérdida total del ser.

Este *kairós* del ser en su *peligro* esencial para sí y su historia es concebido por Heidegger como un cumplimiento destinal. En la recuperación de esa *diferencia ontológica*, el filósofo alemán muestra cómo los entes son, es decir, que pueden venir a la manifestación y apertura de sentido y mostrarse como son u ocultarse bajo una forma inesencial en su relación con el ser humano sobre la base de esa apertura simultánea del espacio-tiempo del ser participada por el ser humano, bien para que el ser pueda ocultarse o ser desocultado en ella. Esta simultánea y doble posibilidad del desocultamiento de la *verdad del ser* o la perpetuación de su ocultamiento o no-verdad en la venida del ente a ser en la presencia es expresada por Heidegger con la expresión “Se da el ser” (*Es gibt Sein*). Con ella expresa ese carácter destinal o de entrega, dádiva y donación del ser, que acontece en la venida a la presencia de los entes.

En este modo de darse por el cual el ente es y viene a la presencia en su desocultamiento, el ser al mismo tiempo se rehúsa, retiene o no se da en ese venir a la presencia o desocultamiento del ente, bajo el cual es destinado o dado epocalmente en su ocultamiento metafísico. El cumplimiento de este destinarse del ser, determinado

desde su acontecer inicial mismo, no niega la posibilidad de la libertad y la participación del ser humano y del pensar en tal destino, sino que éste abre su libre participación al cumplimiento de una de las dos posibilidades que le son inherentes, la no-verdad y la verdad.

A pesar de que se está tratando la *Kehre* desde la dimensión del ser, hay que advertir que en ningún momento cabe concebirla unilateralmente como el cumplimiento destino del ser que requiere y dispone del ser humano y su participación pensante como si éste no tuviera libertad alguna en su respuesta pensante al ser. Por lo mismo, tampoco cabe concebir la *Kehre* desde la sumisión del destino del ser a la voluntad o arbitrariedad del ser humano y su pensar. Hay que recordar que hermenéuticamente ambos se dan y se posibilitan originaria y propiamente a causa de su relación y en esa mutua referencialidad en que se encuentran, donde pueden ser propia y esencialmente aquello que son en su participación en el otro. Esta relación de co-pertenencia originaria y hermenéutica de ser y pensar, como se apreciará desde la perspectiva de la *Kehre* del pensar, muestra la mutua necesidad y participación de ser y pensar en el otro para el esencial o acontecer simultánea y respectivamente en su verdad y propiedad esencial. Esta relación tiene lugar, se participa y despliega consecuentemente como una pugna o *pólemos* de ambos al participar y apropiarse en el otro en el consiguiente acontecer de esa relación en su verdad desde la no-verdad a la verdad propia de ésta, el requerimiento y determinación mutua de ambos.

La posibilidad de esa *Kehre* o *torna* destino para el cumplimiento, o no, del ser solo puede ser desvelada y desplegada en *otro inicio* o comienzo alternativo y no-metafísico en que el ser se despliegue propiamente en su verdad. Dicha posibilidad de la *torna* del despliegue desde su no-verdad al de su verdad está presente desde el instante mismo del primer inicio del ser en que éste ha venido a destinarse y a darse en el ocultamiento de sí tras el desocultamiento del ente. Esta posibilidad reside en la esencia o relación misma de no-verdad y verdad esencial del ser, por cuanto éste se rehúsa, retiene u oculta, al mismo tiempo que su ausencia constituye una presencia, una llamada o reclamo al ser humano para el despliegue de su verdad.

La tensión de ambas, no-verdad y verdad, se hace más patente desde el punto de vista de la *Kehre* del pensar, donde se muestra el modo en que el ser humano parece tironeado al mismo tiempo respecto de la no-verdad y verdad en virtud de su posible participación de la dimensión negativa del ser con ese *errar* insistente y porfiante propio de la disposición fundamental en que ha sido instalado con referencia, atención y

admiración ante el ente, entre el ente y con respecto del ser, o de la dimensión positiva del ser, a la cual es sincrónicamente reclamado por la llamada silente de éste, emitida desde el *olvido del ser* en el modo de la presencia de su ausencia para la *remoción* del hombro a la decisión a favor del ser mediante la participación en el despliegue de su verdad en el *salto* pensante al *otro comienzo*.

Esta *Kehre* del ser y la posibilidad del despliegue de su verdad presentan el carácter dinámico y de lucha por la que la verdad ha de ser ganada y realizada de forma constante para mantenerla abierta y desplegada. Si bien en todo momento la apertura del ser abre la posibilidad del despliegue de su no-verdad o de su verdad y la consecuente posibilidad de la *torna*, desde un extremo a otro del despliegue, pese a la preeminencia total e inicial de la no-verdad, la *torna* a la verdad solo se puede mantener abierta mientras destinalmente se participa y lucha por el despliegue de la *verdad del ser* en su *otro inicio*, el cual, en tanto alternativo y no-metafísico, estaría inscrito en esa historia del despliegue esenciante del ser, pero no como instante metafísico o momento epocal del reinar de su no-verdad. Mientras se pregunte por el ser hay apertura del espacio-tiempo para el despliegue de esa lucha entre no-verdad y verdad esencial del ser en la que éste viene a destinarse como don o dádiva.

La concepción griega de la verdad como *alétheia* revela la relación originaria y de mutua co-pertenencia de la *léthe* primigenia y el consecuente requerimiento de la *a-letheia*, por lo que la lucha por la preeminencia y la imposibilidad del reinar absoluto de uno de ellos está ahí de forma patente y simultánea. El carácter dinámico, tensional y de devenir de esta relación esencial de no-verdad y *verdad del ser* con su respectiva *torna* o *Kehre*, además de sus consecuentes despliegues, tienen lugar dentro de unos determinados límites. Uno de ellos es la carencia total de preguntar alguno por el ser, lo que supondría la ausencia total de apertura en que éste pudiese darse en su no-verdad o su verdad. El otro límite, una vez abierta esa apertura del espacio-tiempo para que pueda darse y destinarse el ser, es esa posibilidad de una *torna* o *Kehre* del ser en el despliegue de su no-verdad o verdad esenciales, mientras se mantiene abierta esa brecha de la verdad por el pensar del ser participado por el ser humano en el preguntar por su verdad. El participar, *errar* o cesar de este pensar puede dar lugar en correspondencia a la esencia o verdad propia del ser, a una *torna* del despliegue del ser desde su no-verdad a su verdad o a un cese del despliegue mismo del ser, como posible cumplimiento de un destino extremo e inesencial.

La Kehre del pensar

Partiendo nuevamente de esa relación hermenéutica de ser y pensar debe darse de forma necesaria, paralela y simultánea a la *Kehre* del ser esa otra dimensión de la *Kehre*, la del pensar, a causa de la mutua referencialidad y coparticipación esencial de ambos. Esta participación pensante de ese destinarse del ser en el despliegue de su no-verdad en el desvío de sí (*wegkehren*) y abandono o pérdida de sí (*abkehren*) es participado y consumado en ese pensar metafísico cuyo preguntar conductor de la filosofía, llevado a cabo bajo las preguntas *¿por qué el ente y no más bien la nada?* o *¿qué es el ente en cuanto ente?*, no es otra cosa que una cosificación y perpetuación del ocultamiento del ser en el preguntar por él a raíz del ente como su causa o fundamento. Ese pensar y preguntar metafísico por el ser se ha mostrado a lo largo de la historia del pensamiento de Occidente como superador y continuador del preguntar anterior, dando así lugar a una cadena reducciones del ser a ente bajo diferentes formas como: *Eidos*, *Ousia*, *Dios*, *Sujeto* e incluso *Voluntad de poder*, cada una de las cuales constituye una forma determinada y máxima del ocultamiento metafísico y su esencial voluntad de fundamentación.

A pesar de que este interrogar metafísico por el ser constituye una participación de ese desarrollo de la no-verdad o abandono del ser respecto de sí, lo que al mismo tiempo imposibilita el auténtico preguntar por la *verdad del ser*, no deja de constituir una apertura a ese espacio-tiempo requerido por el ser para la posibilidad del despliegue esencial y destinal de sí, en su no-verdad y/o su verdad, el cual ha posibilitado la historia epocal del ser. Dentro de dicha historia, el *kairós* del abandono del ser respecto de sí mismo tiene lugar en la época de la técnica moderna, cuyo esencial ocultamiento del ser es participado por esa calculabilidad planetaria y científica de todo ente como existencia disponible, la cual no deja lugar alguno a ese preguntar por el ser, ni en consecuencia, a apertura alguna del espacio-tiempo para el esenciarse o manifestarse de éste.

Desde el instante en que se da esa precomprensión del ser por el ser humano y el consecuente preguntar por aquel, no solo se abre la apertura para la venida del ente a ser en la presencia, sino que la relación de mutua referencialidad de ser y pensar o de ser y ser humano se convierte en esa pugna entre el despliegue de la no-verdad y la *verdad del ser*, donde está en juego la impropiedad o propiedad del ser humano. Esta relación originaria de ser y pensar por la que el hombre es determinado esencialmente y dispuesto en la precomprensión del ser conlleva al mismo tiempo el sometimiento a esa

fuerza del ser y sus dos inherentes posibilidades de no-verdad y verdad, por cuanto éste requiere del ser humano como comprensor, es decir, como el *ahí* de la apertura del espacio-tiempo en que venir a manifestarse o desplegarse en su no-verdad y/o su verdad. Esta fuerza disponiente y sometedora del ser impele y tironea oscilantemente del ser humano hacia su no-verdad y hacia su verdad al mismo tiempo y bajo diferentes formas.

Por ello, encontrándose el hombre en la apertura de esa verdad esencial del ser, son las dos posibilidades propias del ser y su esenciar las que impelen, afectan y tiran hacia sí del ser humano, quien se encuentra ya en una disposición fundamental y metafísica de atención, interés, arrobo y admiración ante el ente al encontrarse dispuesto entre el ente y en medio del ente en su totalidad. Esta disposición de la no-verdad esencial del ser se corresponde con ese comportarse ex-istencial e insistente en el *errar* porfiante del ser humano por el ente, dejando así de lado toda atención e interés por el ser y volviendo la espalda a éste, lo que trae consigo el preguntar por el ente y por el ser, como su causa, dejando así cualquier preguntar por el ser en propiedad, es decir, por su verdad.

Al mismo tiempo que el ser humano es tironeado por la no-verdad, también es reclamado por la afección de la presencia de la ausencia del ser y su verdad. La evidencia de esta ausencia en la forma de *olvido del ser* y su perpetuación metafísica y pensante participada por el pensar es el punto de inflexión para el tornar del pensar de la participación del despliegue del ser desde su no-verdad al preguntar por su verdad y su consecuente participar en el esenciar desplegado del ser en el preguntar por su verdad. Esta evidencia del *olvido del ser* o atención a esa silente presencia de la ausencia de la verdad de éste en su *rehúso* es el estímulo del preguntar por el ser de Heidegger, quien, inserto en la tradición de pensar filosófico y metafísico propio del preguntar conductor de la filosofía, propone desplegar dicho preguntar de forma radical y hasta sus límites, donde se descubre un preguntar originario por la *verdad del ser*.

El despliegue de este pensar del ser en el participar pensante mediante el preguntar por su verdad constituye esa *Kehre* del pensamiento que participa de la *torna* del despliegue del ser desde la no-verdad y la pérdida respecto de sí (*wegkehren*) en un tornar contra sí (*gegenkehren*) en dirección hacia sí y su verdad.

Este preguntar por la *verdad del ser* como *salto* y tránsito al *otro inicio* del despliegue de la *verdad del ser* es la lucha por mantener abierta esa otra posibilidad que hasta el momento ha permanecido rehusada y no realizada. Gracias a los diferentes intentos de Heidegger llevados a cabo en el caminar entre la no-verdad y la *verdad del*

ser se puede apreciar que este preguntar exige pensar la esencia de la metafísica y en consecuencia repensar la historia del pensamiento occidental para apropiarse de la verdad de éste al pensar originariamente aquello que precisamente había quedado impensado en la participación filosófica y pensante del ocultamiento del ser en el despliegue de su no-verdad. De ahí la tarea de llevar a cabo el *Schritt zurück* o paso atrás como ese repensar originariamente la historia de la filosofía en su verdad y recuperar la *diferencia ontológica*, es decir, rescatar al ser de su olvido.

Este pensar que está apenas explorado y participado transita siempre en el mismo sentido, la *verdad del ser*, aunque lo haga a través de diferentes direcciones como son cada una de las transformaciones de este preguntar por las relaciones originarias de ser y apariencia, ser y devenir, ser y pensar, bajo la forma de las preguntas por la esencia de la verdad, por la relación de ser y tiempo y por cuál sea propiamente la esencia del ser humano. Cada uno de estos intentos de pensar el ser y de participar del despliegue de su verdad mediante el preguntar de cualquiera de estas preguntas, con el fin de desvelar lo preguntado de forma originaria y al mismo tiempo sacar a la luz la ocultación y dislocación metafísica de cada una de ellas, es un cese de ese despliegue inicial de la no-verdad y un *tornar* a ese *otro comienzo* para el despliegue del ser en su verdad.

La lucha o disputa entre la violencia sometidora del ser y la violencia del pensamiento es esa oscilante tensión entre la no-verdad y la verdad, la dimensión negativa o *nada* del ser y su desocultamiento, en que también está en juego la propiedad o impropiiedad esencial del hombre en su relación al ser. Mientras se mantenga abierto y participado el preguntar por el ser, es posible el tornante despliegue destinal de éste en su verdad o no-verdad, participado bien por el preguntar metafísico y conductor de la filosofía, o bien por el *preguntar fundamental* por la *verdad del ser*. La erradicación del preguntar por el ser en el dominio absoluto de la mera existencia, la imposibilidad de apertura alguna del espacio-tiempo para el darse del ser en su historia mediante el tornante despliegue se sí en su no-verdad o verdad. La falta de escucha y atención al ser y su requerimiento, disposición y reclamo del ser humano y su pensar en su impropiiedad o propiedad esencial con su preguntar destinal es la posibilidad de una *torna* inefable al nihilismo.

El Er-eignis o acontecimiento apropiador

Con la expresión *Er-eignis* Heidegger quiere manifestar aquello que acontece de forma unida y sincrónica en esas dos dimensiones de la *Kehre*, la del ser y la del pensar, que se han expuesto anteriormente.

En esta expresión está manifestado todo aquello acontecido y respecto de lo que se está tornando y hacia lo que ha de acontecer. Lo que ha acontecido es el despliegue del ser en su no-verdad a través de una dilatación del ocaso metafísico del primer inicio griego, que parece llegar a su necesario fin en la época de la técnica moderna bajo el señorío de la esencia de la técnica como forma de destinarse del ser en su peligroso *peligro* esencial. Ello es requerido por la dimensión negativa del ser y participado por el ser humano en su impropiedad esencial, es decir, acontecido ex-propiadoramente en el despliegue del pensar metafísico y en el preguntar conductor por el ser a raíz del ente y como su fundamento.

El acontecer-apropiador, la *torna* al despliegue de la *verdad del ser* y su sincrónico, requerido e impelido participar del ser humano en el pensar del ser con el desarrollo de la pregunta por la *verdad del ser* es *torna*, *salto* y tránsito a la propiedad de la relación de ser y pensar en que el ser acontece propia y esencialmente en el despliegue de su verdad, posibilitado y participado por ese pensar requerido por el ser en que el hombre es apropiado propia y esencialmente por el ser.

La *Kehre* es el despliegue participado y destinal del ser que acontece hacia y en el límite del dinámico despliegue de pérdida (*wegkehren*) y abandono (*abkehren*) del ser respecto de sí mismo en el cumplimiento de su esenciarse, ante el cual sólo cabe o el abandono al nihilismo de la existencia y la ausencia del espacio-tiempo o de la apertura para el preguntar por el ser y su destinar, o bien el movimiento de vuelta (*zukehren*) hacia sí y contra la dirección de despliegue tomada anteriormente (*gegenkehren*) en una *torna* del despliegue destinal del ser en su esenciar desde la no-verdad inicial a la verdad. Esto requiere sincrónicamente de la participación pensante del ser humano mediante el *preguntar fundamental* como tránsito y *salto* a *otro origen* en el despliegue del ser en su verdad y la participación del ser humano acontecido-apropiadoramente en propiedad.

Bibliografía

*Bibliografía primaria*⁴⁸⁷

HEIDEGGER, M. (1927): *Problemas fundamentales de la Fenomenología (1927)*. Trad. cast. de J. J. García Norro. Editorial Trotta, Buenos Aires, 2000

HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y Tiempo*. Trad. cast. de J. E. Rivera. Editorial Trotta, Madrid, 2003.

HEIDEGGER, M. (1929): “De la Esencia del Fundamento” en *Hitos*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid , 2000

HEIDEGGER, M. (1931-1932): “La Doctrina platónica de la Verdad (1931-1932)” en *Hitos*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid , 2000

HEIDEGGER, M. (1933): “De la Esencia de la Verdad” en *Hitos*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid , 2000.

HEIDEGGER, M. (1935): *Introducción a la Metafísica*. Trad. cast. de A. Ackerman, Gedisa, Barcelona, 2003.

HEIDEGGER, M.(1935/36): “El Origen de la Obra de Arte” en *Caminos de Bosque*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid , 2003.

HEIDEGGER, M. (1936-38): *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento*. Trad. cast. de D.V. Picoti. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.

HEIDEGGER, M. (1939): “Sobre la Esencia y el Concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B.1 (1939)” en *Hitos*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid , 2000.

HEIDEGGER, M. (1949): “Introducción a <<¿Qué es Metafísica?>>” en *Hitos*, Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid , 2000.

HEIDEGGER, M. (1949): *Carta sobre el Humanismo*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 2000.

HEIDEGGER, M. (1949): “La cosa” en *Conferencias y artículos*. Trad. cast. de E. Barjau. Ediciones del Serbal, segunda edición revisada, Barcelona, 2001.

HEIDEGGER, M. (1949): “Das Ge-Stell” en *Einblick in das was ist*, Gesamtausgabe, III Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge Gedachtes, Band 79, Bremer und Freiburger Vorträge, Editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

⁴⁸⁷ Debido a las complejidades propias de la obra de Martin Heidegger y de su publicación se ha procedido a indicar entre paréntesis la fecha en que los textos fueron redactados, dictados, presentados en conferencias o editados, según el caso, ya que dicha fecha no coincide siempre con la de la publicación oficial de los textos.

- HEIDEGGER, M. (1949): “Die Gefahr” en *Einblick in das was ist*, Gesamtausgabe, III Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge Gedachtes, Band 79, Bremer und Freiburger Vorträge, Editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- HEIDEGGER, M. (1949): “Die Kehre” en *Einblick in das was ist*, Gesamtausgabe, III Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge Gedachtes, Band 79, Bremer und Freiburger Vorträge, Editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- HEIDEGGER, M. (1954): “La Pregunta por la Técnica” en *Conferencias y artículos*. Trad. cast. de E. Barjau. Ediciones del Serbal, segunda edición revisada, Barcelona, 2001.
- HEIDEGGER, M. (1957): “La Constitución onto-teo-lógica de la Metafísica” en *Identidad y Diferencia*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Editorial Anthropos, primera edición, Barcelona, 1988.
- HEIDEGGER, M. (1962): “Carta el Padre Richardson” en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía N° 13*. Trad. cast. de I. Borges-Duarte. Servicio Publicaciones UCM, Madrid , 1996 pp.
- HEIDEGGER, M. (1962): “Protocolo de un seminario sobre <<Tiempo y Ser>>” en *Tiempo y Ser*. Trad. cast. de M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque. Editorial Tecnos, tercera edición, Madrid, 2001.
- HEIDEGGER, M. (1962): “Tiempo y Ser” en *Tiempo y Ser*. Op. cit.,
- HEIDEGGER, M. (1962): “Zeit und Sein” en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Auflage 4, Tübingen, 2000.

Bibliografía secundaria

APEL, K-O.: “Constitución y justificación de la validez: Heidegger y el problema de la filosofía trascendental” en NAVARRO CORDÓN, J. y RODRIGUEZ, R. (Comp): *Heidegger o el final de la filosofía*. Editorial Complutense, Madrid, 1993.

CAPUTO, J.D.: *Demythologizing Heidegger*. Indiana University Press, Indianapolis, 1993.

DUQUE, F.: “Los últimos años de Heidegger” en *El camino de pensar de Heidegger*. Trad. cast. de F. Duque. Alianza Editorial, Madrid, 1986.

DUQUE, F.: *El cofre de la nada, deriva del nihilismo en la modernidad*. Adaba Editores, Madrid, 2006.

DUQUE, F.: *Residuos de lo sagrado, tiempo y escatología, Heidegger/Levinas-Hölderlin/Celan*. Adaba Editores, Madrid, 2010.

DUQUE, F.: “Heidegger y la ética originaria” en OÑATE, T., CUBO, O., NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*. Dykinson, Madrid, 2012.

GADAMER, H-G.: “El camino al viraje” en *Los caminos de Heidegger*. Trad. cast. de A. Ackermann. Herder, Barcelona, 2002.

GADAMER, H-G.: “El lenguaje de la Metafísica” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit.,

GADAMER, H-G.: “Un camino de Martin Heidegger” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit.

GADAMER, H-G.: “La dimensión religiosa” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit.,

GADAMER, H-G.: “La verdad de la obra de arte” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit.,

GADAMER, H-G.: “Recuerdos de los comienzos de Heidegger” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit.,

GADAMER, H-G.: “Martin Heidegger en su 75 cumpleaños” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit.,

GADAMER, H-G.: “Heidegger y la sociología: Bordieu y Habermas” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit.,

GADAMER, H-G.: “Heidegger y el lenguaje” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit.,

GADAMER, H-G.: “Ser, espíritu, Dios” en *Los caminos de Heidegger*. Op. cit.,

- GRONDIN, J.: *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Presses Universitaires de France, Paris, 1987.
- HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la Modernidad*. Trad. cast. de M. Jiménez Redondo. Taurus, Madrid, 1989. p 186.
- HABERMAS, J.: *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. cast. de M. Jiménez Redondo. Taurus, Madrid, 1975.
- LEYTE, A.: *Heidegger*. Alianza, Madrid, 2005.
- LEYTE, A.: “Da-sein y Ereignis. La intraducibilidad del significado <<ser>>” en *Endoxa: Series filosóficas. N°20*. UNED, Madrid, 2005.
- LÖWITH, K.: *Heidegger pensador de un tiempo indigente*. Trad. cast. de R. Setton. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006
- NAVARRO CORDON, J. M.: “Técnica y libertad” en NAVARRO CORDÓN, J. y RODRIGUEZ, R. (Comp.): *Heidegger o final de la filosofía*. Editorial Complutense, Madrid, 1993.
- NAVARRO CORDON, J. M.: “Arte y Mundo” en DUQUE, F. (Ed): *Heidegger, sendas que vienen*. Vol. 2. Ediciones Pensamiento, Madrid, 2006.
- OÑATE, T.: “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, V*. Editorial Complutense, Madrid, 1985.
- OÑATE, T.: “Estudio preliminar. Heidegger, *hó Skoteinós (El obscuro)* La ontología estética del espacio-tiempo tras la Kehre” en OÑATE, T., CUBO, O., NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*.
- OÑATE, T.: “Gadamer y los presocráticos: La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica” en OÑATE, T., GARCÍA, C. y QUINTANA, M.A. (eds): *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*. Dykinson, Madrid, 2005.
- PÖGGELER, O.: *Filosofía y política en Heidegger*,. Trad. Cast. de J. Colina. Alfa, Barcelona, 1984
- PÖGGELER, O.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. cast. de F. Duque. Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- PÖLTNER, G.: “Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger” en *Das Spätwerk Heideggers: Ereignis-Sage-Geviert*, Damir Barbarie editor, Königshausen U. Neuman Editorial, 2007.
- RICHARDSON, W.: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, The Haye, 1963,

- RICHARDSON, W.: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Fordham University Press, Fourth Edition, New York, 2003.
- ROCCO, V.: “El naufragio de Heidegger tras la “Kehre” en la interpretación de Franco Volpi” en OÑATE, T., CUBO, O., NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*. Dykinson, Madrid, 2012.
- RODRIGUEZ, R.: “Historia del ser y filosofía de la Subjetividad” en NAVARRO CORDÓN, J. y RODRIGUEZ, R. (Comp.): *Heidegger o final de la filosofía*. Editorial Complutense, Madrid, 1993.
- RODRIGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994.
- ROSALES, A.: “Heideggers Kehre im lichte Ihrer Interpretationen” en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* vol. I. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M, 1991.
- ROSALES, A.: “Heidegger y la pregunta por el ser” en *Revista Filosofía N° 19*. Universidad de los Andes, Venezuela, 2008.
- ROSALES, A.: “Analogía y diferencia en Heidegger” en XOLOCOTZI, A. y GIBU, R. (Coords) *La aventura de interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi*. Eón, México, 2011.
- SACRISTÁN LUZÓN, M.: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Crítica, Barcelona, 1995.
- SAFRANSKY, R.: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Trad. cast. de R. Gabás. Tusquets Editores, Barcelona, 1997.
- SLOTERDIJK, P.: “Caída y Vuelta. (Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en movimiento)” en *Sin salvación. Tras la huellas de Heidegger*. Trad. cast. de J. Chamorro Mielke. Akal, Barcelona, 2011.
- SLOTERDIJK, P.: “Reglas para el parque humano” en *Sin salvación. Tras la huellas de Heidegger*. Trad. cast. de J. Chamorro Mielke. Akal, Barcelona, 2011.
- VATTIMO, G.: *Introducción a Heidegger*. Trad. cast. de A. Báez. Gedisa, Barcelona, 1986
- VATTIMO, G.: *Más allá del Sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. cast. de J-C. Gentile. Paidós, Barcelona, 1989.
- VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*. Trad. cast. de T. Oñate. Paidós, Barcelona, 1991.

VATTIMO, G.: *Poesía y ontología*. Trad. cast. de A. Cabrera. Servei de publications Universitat de Valencia, Valencia, 1993.

Vigo, A.: “Verdad, libertad y trascendencia. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit en los escritos de los años 129-1930” en *Arqueología y aletheiología*, Logos Verlag Berlin, Berlin, 2014.

VOLPI, F.: “¿Aportes a la filosofía? El diario de un naufragio” en *Martin Heidegger. Aportes a la Filosofía*. Trad. cast. de. A. Iadicicco y F. Volpi. Maia Ediciones, Madrid, 2010.

VOLPI, F.: *Heidegger y Aristóteles*. Trad. cast. de M-J. De Ruschi. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

VON HERRMANN, F-W.: “Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl” en *La segunda mitad de Ser y Tiempo*. Trad. cast. de I. Borges-Duarte. Trotta, Madrid, 1997.

VON HERRMANN, F-W.: “Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger” en *La segunda mitad de Ser y Tiempo*. Trad. cast. de I. Borges-Duarte. Trotta, Madrid, 1997.