

01058
4
2ej.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ACERCA DEL FUNDAMENTO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFIA

PRESENTA

FRANCISCO GOMEZ-ARZAPALO VILLAFANA

1992



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Indice

INTRODUCCION

- a) Del título Acerca del Fundamento 1
- b) La apelación por el fundamento 3
- c) El saber del hombre 5

CAPITULO I - Ser y Tiempo: El Origen 8

- §1. El origen como lugar de partida y de llegada. 10
- §2. Lo cotidiano como residencia del ser. 13
- §3. La proximidad y la distancia. 18

CAPÍTULO II - El ser y el ente: Lo "idéntico" y lo "diferente" 28

- §4. La verdad como lo "necesario" del ser 30
- §5. El ser y el fundamento como mismidad 38

CAPÍTULO III - La propuesta de otro inicio de pensar 48

- §6. El arte y la poesía: un rumbo abismático 59

CAPÍTULO IV - El fundamento como base del fundamentar 73

- §7. Tiempo y ser: acceso al silencio 77
- §8. El tiempo de llegada al punto de partida 86

CONCLUSIONES 96

BIBLIOGRAFIA 102

Introducción

a) Del título *Acerca del fundamento*

En la actualidad, efectuar una reflexión que gire en torno de algo así como el fundamento resulta, en cierta medida, de una dificultad especial. En nuestro pensar cotidiano, toda consideración que cuestione "acerca del fundamento" nos remite inmediatamente a plantear: ¿acerca del fundamento de qué?, o también a interrogar si acaso todo cuanto nos rodea tiene, como fundamento, lo mismo. En ambos casos, el problema del fundamento se presenta como una incógnita, que si bien desde hace mucho tiempo aparece como de suyo comprendida -y por eso mismo dada por sabida-, es de notarse que nunca ha quedado esclarecida satisfactoriamente. En resumen, la cuestión *acerca del fundamento* siempre ha generado una polémica en todos los campos del entendimiento humano.

En este trabajo, y se nos anuncia ya desde su título, no se intenta mentar una vía que interroge *acerca del fundamento* a través de los dominios del ente, en lo concerniente a sus características fácticas. Más aún, lo que se pretende, no está orientado a disertar acerca del actuar humano en el sentido del arte, la ciencia o de cualquier otra actividad o especialidad en donde el ente es tomado bajo su forma de ser elemental.

Si este título es anunciado en un trabajo de filosofía, entonces nos resulta claro que la pretensión de tal investigación, se aboca a desarrollar una investigación del orden filosófico. Mas ¿en qué consiste una investigación filosófica? ¿Qué se entiende por efectuar una disertación filosófica en torno del fundamento? Cualquiera que sea la respuesta, siempre se instalará en un averiguar que se finque en un campo que en nada tenga que ver con los compartimentos de la ciencia natural, del arte, del estado, de la religión o de cualquier otra actividad humana similar.

Desde hace tiempo, se tiene por entendido que la filosofía piensa algo "más general" que lo que hemos citado arriba. Pero si en nuestro trabajo actual tampoco nos referimos, en una forma concreta, al orden de conocimientos que como "fundamentos", forme el *corpus* del pensar que generalmente se tiene entendido como filosófico, entonces el título de este análisis pretende pensar en algo aún más original que lo que se comprende dentro del marco de lo estimado como filosofía tradicional. Presumiblemente, admitimos que esta generalidad aludida no "se deja ver" tan fácilmente.

Si lo que se quiere pensar es algo más general de lo que la filosofía ha pretendido en su devenir histórico, es menester delimitar aquello que, por su "forma", ha

Acerca del fundamento

permanecido "ilimitado", o no acotado con toda precisión en ese pensar. Es posible que la causa de tal "ilimitación" radique en que las palabras, con las cuales se ha intentado decirlo, están tan desgastadas ya, que no se encuentran veredas confiables para transitarlas. Por eso he escogido un título tan "indeterminado", pues con ello no me sujeto de antemano a ninguna posible "atadura" en la búsqueda de ese algo "indeterminado", que como base, yace en el horizonte de mi análisis.

No obstante esta "determinación negativa" del título "*acerca del fundamento*", y el trabajo que se realiza bajo su sombra, contienen un carácter decisivo. En sus líneas, no se trata de pensar sobre algo que carece de importancia, o que debido a lo vago de su contenido, no merezca la menor atención lo que resulte de él. Por el contrario, de lo que se quiere hablar aquí, no presenta la menor forma de algo arbitrario. De lo que se habla aquí, es pues, de una "cosa" necesaria. ¿Y por qué no hablar de esta "cosa" de una forma inmediata y recta? ¿Son imprescindibles tantos ambages al hablar de ella?

Si atendemos detenidamente al título mismo de la presente investigación, de hecho lo que logramos es poner en ejercicio directamente el circunloquio de ella; aquel que continuamente nos será exigido. Es decir, lo que se nos pide desde el principio es la renuncia a lo usual, a lo que nos da comodidad y certeza en lo "que somos", en lo que queremos, hacia donde vamos. En otras palabras, el título "*acerca del fundamento*" nos lleva ya, de forma inmediata, al ámbito central de la presente investigación. Este epígrafe nos pide comprometernos "en" y "desde" él mismo.

En este escrutinio *acerca del fundamento*, se pretende poner "en juego" lo que creemos probar a lo largo de este trabajo; o sea, la relación directa de aquello que llamamos fundamento, con la esencia del hombre, y si a simple vista pareciera que esta tesis no arroja nada nuevo en este tema, tratado desde antaño en la filosofía, por ahora, bástenos proponerlo en forma de un corolario: el problema *acerca del fundamento* no ha sido tratado de una forma satisfactoria todavía en la filosofía, debido a que en ella, se ha sustentado como "su" fundamento, aquello que fue concebido persistentemente fuera de sus límites y alcances. En esta histórica interpretación del fundamento, se le ha simbolizado desde siempre, como un "concebir" perteneciente al orden del representar. El problema radica entonces, en la forma que entendemos el "concebir" de aquello que podemos llamar como fundamento.

Si tomamos en cuenta que en el concebir algo, se nos enfrenta a aquello que se nos hace "accesible", luego, en la interpretación del concebir que proponemos, se ventila no solamente ese algo que se nos hace accesible, sino también la esfera en donde, en este concebir, hemos sido traspuestos, y que continuamente estamos determinados por ello. Lo que aquí resulta de interés, es que en el concebir el fundamento desde esta perspectiva, nos enfrenta a un

Acerca del fundamento

estar comprendido en aquello que definimos; y aún de mayor interés nos resulta señalar que en esta interpelación con el fundamento, éste nos interpela al mismo tiempo.

Lo que queremos mostrar, a lo largo de esta disertación, es que "el concebir mismo nos queda anunciado como un estar comprendidos en la esencia del fundamento". En donde el concebir no se limita a un simple "saber referencial", -es decir, un conocer "acerca" de algo-, sino que contrariamente, tiene el rango de un Saber, (entendido éste como un "habitar-en" este Saber, "encontrarse-en" este Saber)

Para tal efecto, iniciaremos el tránsito por estos parajes, partiendo desde un conocimiento previo, obtenido ya por la filosofía a lo largo de su historia, y llegaremos hasta el encuentro con lo que se dice que lo fundamenta, es decir, a poner en evidencia la esencia misma de este fundamento. Y es justamente en este tránsito del mostrar el problema del fundamento que, a la par consideraremos (en forma de un poner en juego su evidencia - ciertamente en forma de un "ejercicio lúdico"-), lo que podemos entender como el ser del fundamento. Este ser del fundamento, ya comprendido como lo que fundamenta a todo, otorgante de un suelo o sostén, en donde las cosas pueden "ser", es él mismo un "fundamento".

Luego, el título de esta investigación nos lleva a algo que, desde el encabezado "viene" ya a permanecer en toda la disertación: *"acerca del fundamento"*.

En este momento, el rótulo nos indica que el fundamento debe ser reconocido, transitado, asistido, concebido, aprehendido, atendido, pero por lo pronto, sólo deseado como presentimiento. Nuestro pensar se pone en marcha entonces, encaminándose hacia aquello que "fundamenta todo".

En este caminar hacia el fundamento de todo, dejamos atrás toda nomenclatura del orden de la ciencia natural, del mito, de la creencia ideológica. El compromiso está hecho, el horizonte se abre inmenso y los peligros de extravío son enormes. Nuestra única herramienta, la palabra (en el sentido heideggeriano del habla); nuestro camino, acerca del fundamento.

b) La apelación por el fundamento

En este trabajo, con el intento de pensar el fundamento, se pretende llegar al suelo en donde se encuentra "parado" el ente (en forma de un estar de pie, e igualmente en la forma de un encontrarse detenido, sin avanzar en su explicación); aspiramos arribar allí en donde solamente reina la estancia y la constancia de éste, en donde se ocurren todas las decisiones acerca de él y en donde, de igual forma, surge toda la "indecisión" con

Acerca del fundamento

respecto a todo ente, o sea, en donde el error se esconde y forma guarida.

Caminar en las inmediaciones del fundamento, mienta un alcanzar el fundamento de todo. De todo aquello que "es" en cuanto tal.

Junto con el diambular en los márgenes del fundamento, nos es convidado un "saber" que no sólo se concreta en asir para sí una noción de aquello que pretende penetrar, sino que además y a través de esas nociones, nos ubica en un "habitar" que conlleva a una "actitud", nacida en el desempeño de ese habitar. Habitar, lo entiende Heidegger en la forma de un construir (bauen) en el doble sentido de cultivar (colere) y erigir (errichten), pero la esencia del habitar está en el "respetar" (schonen), actitud propia en el trato con el Misterio, esto que guarda a cada cosa en su esencia y la preserva inviolable en lo que es. Así pues, el hombre construye porque habita (wohnen) y en tanto habita. Es en este "habitar" que el ser se muestra al hombre, y es con respecto al habitar que el hombre es mortal.

Es justamente aquí, y lo veremos en el transcurso de este trabajo, que la verdad entendida como des-cubrir viene a vincularse directamente con la idea de Mortal; en donde éste no dispone de la verdad como si ella fuera un objeto entre otros; ahora el Mortal sabe que no tiene la verdad en forma de una disposición heredada, sino como un lugar al que se pertenece y se debe en cuanto existente. Es decir, con esta nueva luz arrojada por Heidegger con respecto al uso del concepto de habitar, el hombre no proclama la verdad como uso y ejercicio de su autonomía, ahora se repliega a ella, como procura de un lugar abierto en donde hacer morada. Recordemos que para Heidegger, ser hombre significa existir como mortal sobre la tierra. Vale acotar de paso que ser mortal no es solamente quien muere, sino quien "puede" morir.

Podemos concluir entonces diciendo que el concepto de Habitar mienta simultáneamente un tener que abrirse al mundo a partir de la experiencia radical del ser, como también un cuidar y preservar el sentido del advenir (como muerte) en cuanto a su presencia posible, y por esto mismo, el trato respetuoso (schonen), en donde el Dasein queda dispensado en su lugar de in-moración. Sólo así, el mundo se vuelve "habitabile".

Comprendido así este Saber -como "habitar"-, lo ponemos en su sentido más prístino; es decir que, desde este discernir, tomamos un impulso que nos lleva a senderos que de otra forma, y para el conocimiento común, están vetados. Pero a la vez, por ser más originario, es más decisivo que cualquier "querer saber" habitual. Este nivel del "querer" nos dice algo que tiene que ver con lo íntimo del hombre, y que está por arriba de todo "conducirnos" en el plano del "uso" o servicio de determinada región de entes.

En esta dirección, este saber del fundamento ha menester, a su vez, de un "terreno", que como soporte, le done el fondo desde donde este mismo saber puede

Acerca del fundamento

"intervenir". Tal escenario es el "actuar" humano. Es en este actuar, en donde se deja ver el carácter especial que acuña toda acción humana.

Sin este saber -que no "es" sino el carácter del actuar humano-, toda firmeza de voluntad se torna en una obsecada manera de comportarse, aquí todo alcance se vuelve pasajero, toda acción se convierte en pira de sus anhelos, y todo vivir se agota en vagas ilusiones.

Nuestra proposición "*acerca del fundamento*", parece ser una "convocatoria". En ella se escuchan ya las apelaciones que nos invitan a poner en marcha nuestro pensamiento.

Por otra parte, debemos decir que esta invitación a pensar, fue hecha ya desde el comienzo mismo del pensar occidental. En la convocatoria "inicial", se nos convidó a "*meleta to pan*", es decir a "tomar al cuidado el ente en total". Esto se resumiría en un "detenernos en nuestro caminar cotidiano, y pensar el ente en total". En esta detención, se "debate el pensar del hombre en general". Se nos convida a pensar aquello que deviene esencia. En este alto momentáneo, se piensa el principio y el final del hombre mismo. Con tal sencillez se nos conmina a pensarnos como somos, o ¿no sería mejor decir que se nos conmina a que, como "somos", y sólo por ello, pensarnos?

Evidentemente que, en ese aparente juego de palabras, se debate el existir humano. En donde "vivir" no tiene nada que ver con ninguna "sobrevivencia".

Pensar "*acerca del fundamento*" nos lleva a preparar el ánimo en actitud de "abrirnos" a la indicación que alude el "principio y al final" del existir humano. Esta actitud es un saber, entendiendo como saber un "saber de...". En el saber de.. se constituye el saber del hombre en el sentido de un saber-se él mismo.

c) El saber del hombre

Aquello que constituye el hombre en este saber, se refiere a él mismo en cuanto tal. En el devenir histórico de este saber, se ha formado la historia del pensamiento humano occidental. La manera como el hombre se ha pensado, a través del tiempo, quedó grabada en la historia de la filosofía. El hombre, en relación constante e inmediata con este saber, presta atención a aquello que entiende le hace falta, o a aquello de lo que puede prescindir. En su forma cotidiana, el hombre presta oídos a lo superficial.

Con esta actitud, no es que se entienda que el hombre se limite a calcular en las inmediaciones de lo útil, ni que solamente se adhiera al amparo del consumo; con esta actitud, se comprende que el hombre se aparta de lo esencial. En esta óptica, no se nos muestra una forma del hombre con un sentido de limitación solamente, sino que nos

Acerca del fundamento

salta a la vista la forma más determinante de las pretensiones del hombre que competen a su esencia.

Cuando el hombre se conduce en lo superfluo, se condiciona a él mismo a lo unívoco. La simplicidad que muestra este conducirse, indica la presencia de un mundo específico. En él, se finca el reino de la acción humana, en donde el pensamiento por las masas se vuelve tópico preponderante, con un sentido muy particular.

Aquí, el individuo social se disuelve para dar cabida a unas necesidades que le son por demás ajenas. Pero igualmente, desde este antro, el hombre puede forjar su morada y elevarse estrictamente como "apertura", por sobre todo aquello que le aparece como utilizable; deviniendo como capaz de soberanía de sí mismo, pero ahora en un sentido esencial.

En esta apelación "*acerca del fundamento*", no se encuentra algo así como un nombrar humano; sino que, de alguna manera, es el hombre quien se deja alcanzar por ella. Esta apelación no es efectuada en forma fáctica ni mucho menos, y por ello mismo no es enumerada en el hablar cotidiano humano, como cosa urgente.

El hombre, siendo en la historia, se torna permeable a ella, en la medida que, "escucha" la encomienda "*meleta to pan*"; es decir, en el aprehender con palabras lo que atañe directamente a su esencia. En este atender a la sentencia acerca del ente (y por lo mismo acerca del fundamento de este ente), se satisface la apelación que, no sólo por ser humanos, basta.

Es posible que el esfuerzo encaminado a "satisfacer" el pensar "*acerca del fundamento*" logre rozar el fundamento de todo. Que en esa intenciona, no se logre influenciar por los dogmas de fe, ni por las nociones de vida, ni por los resultados de las ciencias.

Pero de igual manera, hay que anotar que ningún individuo en particular puede inventar un saber que nazca de las contingencias de sus particularidades.

Con respecto al devenir esencial del hombre, y la conversión de éste en tema de un análisis, es necesario agregar que esto se posibilita exclusivamente, porque este devenir acaece desde el esenciarse mismo del hombre; es decir que, cualquier intento por radicalizar el saber acerca del fundamento, es posible gracias a la comprensión que de forma preontológica, tenemos con respecto al tema.

Mi modesta pretensión se ubica en mostrar el encubrimiento en que se halla este saber original. No obstante, este saber siempre se ha resbalado desde un extremo a otro del ser del hombre; y en el devenir temporal de éste, el saber ha conformado cada segundo de su ser.

Por otra parte, el hombre no erige este saber del fundamento basándose en meras ocurrencias, ni tampoco puede forzar este saber por medio de una sagacidad específica. Lo único que el hombre puede, con respecto a este saber -al cual por esto mismo "obedece" continuamente- es "estar-en"

Acerca del fundamento

el interior de él. Este "estar en..." mienta un ubicarse "con respecto a..." el saber como a la par, con su olvido.

Tal "ubicarse en..." apela entonces a un continuo estar en el interior de ese saber, como "evocación" (recuerdo), o mediante el desvarío; confrontando entes que salen a nuestro encuentro de una forma patente, o pensando en "eso" que brota con el mismo ente: su ser.

Quede pues la presente investigación como un intento de aproximación a las márgenes de aquello, que como "ilimitado", se "nos-presenta" como necesario.

México, primavera de 1992

Capítulo I

SER Y TIEMPO: EL ORIGEN

Si entendemos el concepto "origen" como aquello que principia, que funge de raíz de una cosa o que la hace nacer, que tiene el papel de patria o padre y marca la ascendencia de cualquier cosa, entonces Ser y Tiempo se ubica sin duda como el origen del pensar heideggeriano.

En dicha obra, se encuentra acotada la cuestión central de todo el pensamiento ulterior que Heidegger desarrollará como base de su filosofar: la pregunta acerca del ser.

Aún cuando, en 1907, se esbozaban ya los cimientos de esta interrogante (sobre todo es de notarse en el contenido de su trabajo efectuado al lado de Franz Brentano, y más concretamente en la lectura del texto "Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles", en donde Brentano retoma la frase aristotélica : *το ον λεγεται πολλαχως*, que Heidegger terminará de modelar como su fuente de inspiración), para el Heidegger de entonces, la cita se le revela como "aquello" que origina y amerita que se le piense de nueva cuenta. Para él, la frase mienta: "...un ente se manifiesta (de acuerdo a su ser) de maneras diversas..." (1)

La naturaleza de la pregunta que interroga por el ser nos invita ahora a profundizar más en ella.

Para esto, habrá menester de acercarnos a la pregunta en cuestión, de una manera tal que englobe de forma concreta su posible contenido, es decir, que muestre claramente su preguntar mismo. Con ello, podremos involucrar perfectamente el perfil de la dirección de este preguntar.

¿Cómo ubicarnos en el sentido de este preguntar? Heidegger nos lo indica: habrá que plantearse la pregunta que interroga por el sentido del ser(2). Esta pregunta deberá dejar ver - a través de ella - aquello que busca.

Por el momento, todavía no nos ha quedado claro la posible "necesidad" de este preguntar; sin embargo, para mostrar todo aquello que se relacione con este intento tan particular, debemos en primer lugar elaborar, de una manera somera, la historia de la pregunta misma .

Es particularmente notable cómo la historia de la pregunta por el ser marca, a su vez, el inicio del pensamiento griego antiguo. La reiteración de la pregunta que interroga por el ser surge en Heidegger, entre otras causas, al constatar el estado de abandono que ésta ha sufrido en los últimos milenios.

La cuestión acerca del ser motivó a Heráclito y Parménides a plantarse en la antesala de la pregunta, e impulsó posteriormente a Platón y a Aristóteles a cavilar acerca de ella.

Todo lo que esta tradición del pensar obtuvo se conservó, en cierta medida, hasta la lógica de Hegel. A partir de entonces, todo cuanto se pensó a propósito de esta

ACERCA DEL FUNDAMENTO

interrogante lo fue de forma trivial y fragmentada. Aún más, incluso desde los mismos griegos se empezó a declarar superflua la cuestión, desatándose un dogma que condenaba toda mención de ella.

Por esto, la pregunta no sólo quedó al margen de todo pensar, sino que inclusive, como preguntar mismo, fue dejada atrás, olvidada.

El dogma aludido dice: "ser" es el más universal y vacío de los conceptos(3). Ante esta postura, se plantea fácilmente la imposibilidad de definición. Por ser universal e indefinible, no amerita ningún intento de disertación. Como todo el mundo lo "usa", y en su uso se siente uno a sus anchas (ab-uso), luego su definición carece de fundamento. De tal suerte que el ser no sólo queda por definir, sino que además se le arroja a lo más profundo del olvido del filosofar. Y como "parece" o "aparece" comprensible de suyo, inundando con su claridad la "realidad", a quien pregunte acerca de él se le tacha de ser constructor de una pregunta sin sentido metódico(4).

En este trabajo, no nos proponemos conducir al lector a una discusión sobre los prejuicios que impiden la reiteración de la pregunta que interroga por el ser; lo único que conviene rescatar de esa polémica radica en que reiterar dicha pregunta quiere decir : desarrollarla suficiente y satisfactoriamente(5).

Ahora bien ¿cuándo resulta suficiente el desarrollo de tal preguntar? ¿Cuándo debemos de sentirnos satisfechos con el preguntar acerca del ser? Tales respuestas quedan inmersas en la estructura de nuestra pregunta. ¿Por qué? Porque la modalidad del preguntar acerca del ser revela una cierta manera del preguntar mismo; y puesto que preguntar por algo o alguien nos ubica frente a aquello del cual preguntamos, en la pregunta que interroga por el ser ¿por quién preguntamos?

Si, por ejemplo, preguntamos por la ubicación de una calle, o si tal persona vive todavía en una dirección determinada, en ambos casos solemos preguntar por un algo o alguien; tales "sujetos" del preguntar quedarán considerados en la confirmación o no de su ubicación "real" con respecto al supuesto que los ubicaba - presumiblemente - en una posición o lugar previamente concebido. En el caso del ser y de la pregunta "acerca" de él, hay que considerarlo más detenidamente.

Hemos dicho que la pregunta que interroga por el ser debe dejar ver a través de ella adecuadamente; por lo tanto, debemos mostrar primero lo que es inherente a cualquier preguntar, para que después se muestre la particularidad que el preguntar por el ser encierra y que el preguntar por él se convierte en un preguntar señalado(6), es decir, muy particular.

¿En qué radica lo particular de la pregunta por el ser? Veamos. Si bien en todo preguntar buscamos algo, en el preguntar "acerca" del ser no preguntamos por ningún ente. El preguntar por el ser cuenta con la raíces de todo preguntar (a saber: a. algo con respecto de lo que se pregunta algo; b. lo que se pregunta, o por lo que se pregunta; c. el que pregunta o hace la pregunta; y d. alguien o algo a lo que, o a quien se pregunta) (7). Sin embargo, mantiene una particularidad : no remite a ningún ente en especial.

Para Heidegger, el preguntar de la filosofía radica en reiterar la pregunta por el ser. Más aún, el origen de la filosofía, su nacimiento, surge de esta cuestión acerca del ser, y por ello, para Heidegger, la filosofía no es más que Ontología; a saber, el ubicarnos en torno a la pregunta que interroga por el ser.

ACERCA DEL FUNDAMENTO

Considero entonces que Ser y Tiempo marca el rumbo decisivo e ininterrumpido que Heidegger adoptará en la investigación ulterior de todo su pensar.

§1. EL ORIGEN COMO LUGAR DE PARTIDA Y DE LLEGADA.

Para Heidegger, la pregunta que interroga por el ser marca el origen de la Ontología. En Ser y Tiempo, nos deja ver de qué manera tendrá que efectuarse el desarrollo de dicha Ontología, e inclusive nos plantea el método que deberá utilizarse en el análisis. Con todo esto, se obtiene el rubro en donde se debatirá el curso de la pregunta que interroga por el ser.

En Ser y Tiempo se encontró el origen del pensamiento posterior de Heidegger: ¿Por qué pensar que la pregunta por el ser marca el rumbo del pensar occidental en sus albores? ¿Cómo surge la pregunta por el ser? ¿Qué significa este preguntar tan importante, que además "funda", "origina" e "inicia" la filosofía?

Empecemos a esclarecer estas cuestiones comenzando por la última pregunta. ¿Cómo sostener que la pregunta por el ser fue la pregunta por excelencia que trazó el drama del pensar occidental? Y si marcó como origen un "comenzar a pensar", ¿qué contiene temáticamente el "origen" para ser tal? Esta última interrogante se puede resolver si nos remontamos a Anaximandro, escogiendo una de sus sentencias, que nos habla del problema del origen, y se considera como una de las más antiguas del pensamiento filosófico. El texto que utilizamos aquí fue tomado del mismo Heidegger, quien traduce: "...De donde las cosas tienen su origen, hacia allá tienen que perecer también, según la necesidad, pues tienen que pagar pena y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo..." (8).

En la explicación que Heidegger nos hace de este escrito, se resalta su interés por mostrar el sentido del *αρχη* y del *απειρον* ahí contenidos. Lo que conviene destacar de esa disertación, es que el término *αρχη* no posee el sentido de lo que posteriormente se le atribuirá con el término de *principium*.

Para Anaximandro, *αρχη* es aquello a partir de lo cual "sale" algo. Mienta un comienzo, pero a la vez, contempla el sitio del suceso; es decir, encierra en el *αρχη* toda una secuencia.

Detengámonos un momento en la aclaración de este postulado.

En la interpretación heideggeriana de la sentencia de Anaximandro, se dejan claras varias cuestiones. Entre ellas, aparece el comprender el *αρχη* no como principio, sino como algo quizá más original (9). Si pensamos el "principio" como el "punto de partida" de un suceso cualquiera, nos orillamos a pensar que este principio, como "fundamento", permite el despliegue de determinado acontecimiento. Como razón principal, finca las bases de la expansión de cualquier fenómeno: lo válida. Así planteado, el *principium* otorga y faculta al hecho mismo en su aparición. Ahora bien, si sostenemos lo anterior, pensamos solamente el *principium* como lugar o sitio desde donde comienza una secuencia.

Por razones obvias, dentro de la misma operatividad de la secuencia, el *principium* queda abandonado, postergado de inmediato en el devenir de las demás figuras; o sea que queda olvidado en el transcurrir de lo subsecuente.

Para ilustrar esto último, demos como ejemplo una carrera de maratón. Al comenzar la carrera, la marca inicial es súbitamente abandonada, y a medida que avance el corredor, dicha marca conserva una distancia directamente proporcional, y de sentido inverso, con respecto al corredor que, al avanzar, se aleja de ella. Lo mismo ocurre con el "principio". De tal suerte que, si la marca inicial acompañara al corredor en su recorrido por la pista de competencia, no sabríamos qué distancia habría recorrido, y por supuesto que ignoraríamos el posible vencedor de esta justa deportiva particular. Con esta óptica, se plantea el *αρχη* como una instancia totalmente lejana al pensar de Anaximandro.

¿Cómo poder pensar entonces para que el *αρχη* no sea "superado" y abandonado por el despliegue mismo del evento? Si sostenemos la idea de "principio" como un "punto de partida", necesariamente dejado atrás, ¿en dónde queda la fuerza inicial que ocasiona y engendra el despliegue? ¿Acaso está "diluída" en el evento? Para Anaximandro - según Heidegger - la "fuerza" del *αρχη* no solamente no es "dejada atrás" por el proceso, sino que además lo acompaña en todo su mostrarse. Y si entendemos por proceso la irrupción de un ente, entonces el ente que se presenta en cada momento, aparece por, con, y desde esa "fuerza". El aparecer es, pues, la consecuencia esencial de la presencia de esa fuerza. Lo manifiesto de la presencia se funda en la fuerza del *αρχη* que lo engendra.

El ente es, en la medida en que el *αρχη* "se-presenta".

En verdad, el *αρχη* es aquello de donde algo surge; sólo es, aquello a partir de lo cual algo proviene (10), saliendo a la luz, reteniendo en lo proveniente su proveniencia; la determinación del curso, la de-terminación de eso hacia donde la proveniencia es tal.

Entonces, el *αρχη* es lo que desbroza el tipo de región del provenir. El desbrozamiento precede, y como lo inicial, permanece. El *αρχη* no queda pues abandonado a lo largo del proceso, y su permanencia, como liberador de lo proveniente y la proveniencia, se da en calidad de "retenido", como si el *αρχη* fuera una disposición.

El *αρχη* es la salida que dispone (11).

Hemos visto cómo Heidegger le da una nueva interpretación a la traducción de la sentencia de Anaximandro, citada con anterioridad. De ella, podemos citar algunos matices que conviene, a propósito de nuestra investigación acerca del fundamento, tener aclarados.

Para Heidegger, el *αρχη* es el Entre (*Zwischen*) (12), que ya no es solamente proveniencia, pero que tampoco es ya la sola desaparición; entonces es "tránsito".

El "tránsito" es la proveniencia. El *αρχη* impera y rige a través del tránsito.

Si entendemos el tránsito como un paso o lugar que lleva y trae de una parte a otra, ¿cuáles son las partes que conforman el tránsito (*αρχη*)?

En una de las "puntas" de este tránsito tenemos el suceso propiamente dicho: el ente. En la otra, tenemos aquello que "le da" al ente su entidad: el ser.

¿De dónde brota el que ambos sean iguales? Para Heidegger, aquello a partir de lo cual, saliendo a la luz (*εξων*), se da la proveniencia, sigue siendo lo Mismo: aquello hacia donde va de vuelta al escapar (13). El *αρχη* impera y rige en todas direcciones, lo que incluye a todo es su disposición, y mediante esa inclusión, determina de antemano la región (*Bereich*) (14). Este pasaje de Heidegger nos puede parecer oscuro, pero su comparación con la tradición metafísica tal vez podrá esclarecerlo.

ACERCA DEL FUNDAMENTO

En la metafísica tradicional, nace la necesidad de fincar el *αρχη* griego en un *principium*. A este último habría que ubicarlo fuera del proceso mismo, como ajeno a él. De otro modo, no podría ser lo "fundante", porque ¿cómo pensar lo fundante como parte del proceso? Si fuese así, se convertiría en un eslabón del despliegue de las figuras del desarrollo del proceso mismo, y con ello "perdería" su acción fundante. Para salvar tal supuesto equivoco, habría que idear un principio "que fuese como un punto" fuera de todo fenómeno. Y qué mejor que pensarlo y conservarlo fuera de toda transformación y modificación posibles! ¿Cómo hacerlo? Basta con otorgarle un papel principal fuera de todo fenómeno, y por tanto fuera de toda historia, de todo tiempo, de todo el mundo de lo cambiante. Ahora sí, una vez alejado de la degradación temporaria que todo proceso sufre, podrá conservar su pureza y guardar su fuerza en la riqueza de la lejanía. Desde este reino lejano podrá derramar su presencia, brindando a todo ente, como procedente de él, su posibilidad de ser y mantenerse siendo como es, evitando toda degradación en su origen (esencia); a la vez, este punto se salvaría de la corrupción del proceso, conservándose como inmóvil. Ese sería entonces el Fundamento Original, la Causa o Motor Supremo. Así se transformó el *αρχη* en *principium*, y éste en Causa.

Como vemos, nada se aleja tanto del pensamiento griego o del inicio de la filosofía, como esta interpretación del *αρχη* como "principio".

Para Heidegger, el esclarecimiento se logra al penetrar en la palabra "disposición"; ésta describe más rigurosamente la característica del *αρχη*.

En el triple significado de la palabra "disposición" se encierra la comprensión posible del *αρχη*, y su entendimiento como "tránsito". Veamos cómo.

La "disposición" encierra tres instancias (15):

- a) La salida, imperante y rectora de antemano, de la proveniencia y de la desaparición.
- b) La determinación que impera y rige a través del tránsito, que va de la proveniencia a la desaparición .
- c) El hecho de mantener abierta la región inaugurada por el acto de imperar y regir a través, y que es susceptible de salida.

La comprensión del *αρχη* contiene estas tres unidades: salida, acción de imperar y regir a través, y por último, región. Con esta interpretación se evita pensar el *αρχη* como *principium*.

Ya pudimos ver cómo el problema del *αρχη* es interpretado junto con el problema del origen. Entonces, si entendemos Ser y Tiempo como origen o punto de partida del pensamiento heideggeriano, entendemos que Ser y Tiempo es el "tránsito"; es decir, es el camino del inicio, donde el lugar de partida es y ha sido siempre el lugar de llegada. La articulación de los conceptos "partida-llegada" no es un simple juego de palabras, sino fundamentalmente la raíz, lo prístino, lo primitivo en el sentido de lo primero, que muestra su vía en el pensar de Heidegger; es decir, su camino.

En los albores del pensamiento griego se gestó el pensar acerca del ser. Esta dirección señaló una manera de vivir, un pensar que constituyó la filosofía .

Anaximandro piensa el *αρχη* como *απειρον* (lo ilimitado).

En la presencia del ente irrumpe lo presente del *αρχη*. Este *αρχη* concierne tanto más al ser, que éste es el *αρχη* mismo.

No obstante, Anaximandro habla del *αρχη* como *αρχη των οντων* del *αρχη* (16) de lo presente (ente). Pero con ello se cita igualmente lo presente de la presencia, como también se pregunta a partir de dónde y hacia dónde, al retornar, esencia la irrupción de la presencia. El *αρχη* concierne al ser, por lo que el *αρχη* no puede pensarse como ente; mientras que en la tradición metafísica, el "punto" exterior al proceso es un ente, por más Supremo que éste sea.

Podemos recapitular todo lo anterior en los siguientes términos: el ser acontece. En su acontecimiento, se muestra como presente; su presencia es patente, ostensible. Tal patentarse del ser se logra en el tránsito de su propio acontecer, de tal forma que este mismo tránsito es la patencia del ser. Ahora, si el ser se presenta como patente (ente) ¿qué es aquello que interrogamos, que al presentarse, es patente? Desde luego que las vicisitudes del múltiple patentarse no son las que atañen a la pregunta; lo que verdaderamente le interesa es el "presentarse" mismo.

Si el ser acontece como "presencia-patencia", tal acontecimiento no muestra al ser sino como patente. A decir verdad, oculta al ser, mostrándolo sólo como patente (ente). Entonces ¿cómo preguntar acerca del ser, si como ente (presencia-patencia), se muestra justo como lo que "no es", es decir, en la irrupción de la presencia que no se degrada en su "presencialidad", ni se corrompe? Entonces ¿cómo preguntar por el ente? ¿Cómo elaborar una pregunta que cuestione el ser y a su vez englobe al ente (presencia-patencia) en un sólo cometido?

§2. LO COTIDIANO COMO RESIDENCIA DEL SER.

En el párrafo anterior, sostuvimos que el *αρχη* es aquello que se presenta como ente. La sustentación filosófica de tal aseveración se fincó en el "simple" hecho del aparecer del ente. Según la sentencia de Anaximandro y la interpretación que de ella propone Heidegger, el *αρχη των οντων* mienta al par lo presente y el dónde y hacia dónde retorna la presencia.

To *απειρον* es la acción de impedir la limitación: se refiere y tan sólo se refiere al ser tal como los griegos lo pensaban, o sea, como la irrupción de la presencia.

El ser es la irrupción de la presencia, pero no necesariamente constancia, en el sentido de la consolidación en la consistencia. *απειρον* es el *αρχη* del ser. Esto nos puede sonar extraño al oído, pero puede aclararse con lo siguiente.

La irrupción de la presencia se caracteriza por el *γενεσις*, la proveniencia. Es decir que el ente queda presente y patente; pero con esto, si bien se consolida la presencia (como patencia), a su vez queda limitada en su propio patentar. ¿Por qué?

Porque de lo contrario, de quedar satisfecha la irrupción de la presencia, ente y ser serían exactamente lo mismo como irrupción; es decir, el *αρχη* quedaría como el resultado (ente) de tal irrupción. Así pues, ente y ser quedarían embozados entre sí, y se perdería cualquier posibilidad de comprensión del tránsito, o lo que es lo mismo, de la fuerza imperante que irrumpe y permanece. Esta aclaración última es muy importante, puesto que con ella, se propone dejar una pequeña hendidura por donde mantener la posibilidad de un preguntar acerca del ser. De lo contrario, se vuelve hermético cualquier intento de cuestionar acerca del ser, puesto que toda posibilidad se enfrenta-

ACERCA DEL FUNDAMENTO

ría con la "indiferenciación" entre ambos. Tal "diferencia" entre ser y ente queda abordada en el capítulo II de este trabajo.

Si, por ahora, la dirección de nuestro preguntar versa en el cuestionar la irrupción de la presencia como patencia, es decir, preguntar por el ente ¿cómo esbozar esta cuestión?

Hacer la pregunta que interroga por el ser e inquirir acerca de lo que pasa con él, es preguntar igualmente ¿por qué el ser, y no más bien la nada?(17) Esta pregunta tiene ahora un giro especial que nos remite a la presencia del ser como patencia (ente). Entonces, preguntar por el ser se logra solamente si se efectúa de un modo hermenéutico, accediendo a él mediante un análisis fenomenológico del ente; es decir, preguntar por el ser sólo se puede efectuar si se pregunta por él a través del ente. Si supusiéramos por un momento que el ente pudiera ser ignorado, y que el ser fuese accesible por "sí mismo", ¿no estaríamos dándole al ser un atributo óptico?

Efectivamente, al preguntar por el ser "como tal" en una forma óptica, lo único que lograríamos sería una aproximación a lo "patente" del ser (ente); luego, si queremos respetar el ser como la fuerza que irrumpe, no es posible ni reducir el ser al nivel del ente, ni deducirlo de éste tampoco.

Retomemos entonces nuestro análisis en este punto, cuando nos topamos con el ente.

Preguntar por el *αρχη* sólo se articula por ton onton (el ente). ¿Cómo preguntar por el ente? Heidegger nos dice que esta peculiar pregunta se caracteriza por tener dos contextos esenciales: qué se pone en cuestión y cómo se pregunta(18). Si por un lado, indudablemente, lo que se pone en cuestión es el ente, y por el otro, lo que se considera es el ente mismo, hablar de la cosa o ente equivale entonces a preguntar por aquello que hace a una cosa serlo (la coseidad)(19). La "coseidad" de la cosa es eso que la cosifica y condiciona en lo que ella es. No se trata del preguntar por tal o cual cosa, sino por la coseidad de todas las cosas; aquel requisito que debe cumplir toda cosa para ser tal. Esta determinación no puede ser a su vez una cosa, algo cosificado o condicionado. La coseidad debe ser, pues, algo no cosificado o incondicionado.

El ser es en la cotidianidad como ente. Su residencia es la cosa, se nos muestra siempre como cosa. Por lo tanto, cualquier exégesis que intente mostrar el ser deberá incluir necesariamente su "presencia-patencia" (ente); e inversamente, cualquier definición que intente explicar lo que es un ente deberá asimismo mentar aquello que la cosa "no es" y a la vez "es": eso que la posibilita.

La pregunta que Heidegger hace con respecto a la cosa, pregunta por lo que hace a la cosa ser tal. Esto "invisible", que no es ninguna de las categorías de las cosas, causa graves problemas al pensar.

Normalmente, se ha pensado que inquirir acerca de algo, discutirlo y comprenderlo, nos reitera el uso cotidiano que hacemos de él. Si sumado a esto, intentamos integrarlo a la "realidad", como un agregado exterior y posterior, entonces tenemos el prejuicio más común que exista en nuestro tiempo con respecto a las cosas.

Por otro lado, la ciencia ha intentado dar fe de los entes, entendiendo que en su captación individual, puede quedar todo lo posible que de ellos se puede comprender; es decir, que el discernimiento de la coseidad queda resumido a la circunscripción en

ACERCA DEL FUNDAMENTO

torno a lo patente de los fenómenos y su modalidad, y que con esto, puede agotarse todo lo que el ente es(20).

La pregunta por la cosa apunta en otra dirección desde la óptica que la filosofía de Heidegger propone. Aquello que se pregunta señala la determinación de la cosa como tal (es decir, a ser una cosa), y se separa radicalmente de cualquier concepción de mundo (Weltanschauung)(21).

Una vez delimitado el aquello a lo cual haremos referencia, prepararemos entonces su acceso. ¿Cómo arribar a la cuestión? ¿Habrá que considerar todas las cosas existentes para definir las? Desde luego que no, tal labor además de fútil, sería interminable.

Si pensamos la cosa en función de su coseidad, es decir en función de aquello que es común a toda cosa y que hace que las cosas sean tales, entonces pensamos en el "esto" de la cosa. El "esto" de la cosa nos remite a algo inmediato de ella, que no tiene nada que ver con su forma, aspecto, color, etc. Es, al igual que el "aquello", una situación de especialidad de la cosa. La coseidad de la cosa remite a un "esto" o "aquello" concreto de la cosa, en su uso cotidiano. Es decir, que la coseidad de la cosa se relaciona siempre con el uso de aquél que recurra a ella.

Si una cosa es, ¿qué es? A ciencia cierta no podemos saber qué es. Hace tiempo ya que el problema del "en sí" de la cosa y del noúmeno ha dejado de preocupar a la filosofía. No sin razón, pues ¿cómo referirnos a otra esfera de acción fuera del ente? ¿Cómo pensar su realidad?(22)

Cuando la cosa toma sentido, "es" en la medida en que se "acciona" frente a... "aquel" ente que se percata de ella. Aquí podemos notar la excentricidad del conocimiento: sin saber acerca de la cosa en su coseidad, la cosa toma forma en nuestro horizonte, y lo hace de tal forma, que lo que aparentemente suponemos de ella se constata en su verdad. En la cotidianidad, nace la confianza hacia la cosa. Un lápiz es un lápiz, se toma si se le necesita y se deja cuando ya no se le necesita.

En este nivel de nuestro análisis surge una nueva duda: ¿es la verdad de la cosa una convención que de ella hacemos? Este es un problema que amerita ser abordado de manera especial. Esta resolución aparecerá en el párrafo 4 de este trabajo; por lo pronto, debemos contestar que la respuesta exigida en torno a la verdad, es de carácter ambivalente. ¿Por qué de carácter ambivalente? Porque según Heidegger, la cosa, para serlo, necesita ser en relación con "aquél" que puede confrontarla - siendo que, en caso contrario, ésta quedaría determinada en una posición tal que ni sería, ni no sería (23).

En la tradición metafísica, la suerte que corre la cosa, ya sea si se le brinda mayor peso al sujeto o se remarca más el objeto, queda siempre resumida en un relacionarse entre ambos. Sea el sujeto el preponderante, o el objeto al que se le acredita toda acción del poner en marcha el conocimiento, siempre encontraremos esta relación indispensable entre ambos. En el caso del estructuralismo, la situación es diferente: ahí, la relación entre sujeto y objeto se diluye para dar paso a una relación estructural trascendente, que resta capacidad a ambos miembros, provocando que estos pierdan cualquier protagonismo posible. Para Heidegger, al igual que para Kant, la relación sujeto-objeto adquiere una dimensión especial: tal es la dependencia de uno a otro que resultaría imposible la existencia autónoma.

Así pues, la necesaria y determinante relación entre los entes y el hombre desemboca a un "encuentro" entre ellos. Tal encuentro se logra por la capacidad de las cosas de ser encontradas, y la posibilidad del hombre de poder encontrarlas.

Ahora, para que tal encontrarse se logre, necesitamos ubicar un ámbito propicio, en donde puedan ejercerse dichas oportunidades. La cotidianidad es ese ámbito(23).

Lo cotidiano del conducirse del hombre (del Da-sein)(*) en un mundo, y la manera fáctica e inmediata cómo esto ocurre, crea el escenario fundamental en donde se desarrollará el drama de la existencia humana.

En Ser y Tiempo, encontramos todo un tratado minucioso acerca de la conformación del "mundo"; aquí, sólo abordaremos aquellas fracciones de ese texto que intervengan directamente en el cometido de nuestra investigación (24).

Heidegger nos propone la cotidianidad como un modo de ser del Dasein. En lo cotidiano, el Dasein se conduce como "ser-en-el-mundo". Tal "ser-en" mienta una estructura del ser del Dasein. Es tan importante este "ser-en", que distingue radicalmente al Dasein de todo ente que no tenga la estructura de ser de este último.

A estos entes, Heidegger los llama "intramundanos", y su ser en el mundo no tiene la característica del Dasein . No es lo mismo hablar de un Dasein en tal o cual parte, que de un ente intramundano en el mismo sitio que el Dasein.

Como se ve, la espacialidad corporal comprendida físicamente, nada tiene que ver aquí. El ser "espacial" del Dasein determina abiertamente su "en", en el lugar que ocupa. De lo contrario, si pensamos en un Dasein como igual a cualquier otro ente, pensamos este Dasein de una forma carente, equívoca, como un "ser-a-la-mano" o un ser "ante-los-ojos". Estas determinaciones son exclusivas de los entes intramundanos.

El Dasein es "en" el mundo; la cualidad del "en" del Dasein queda marcada en la forma peculiar del cómo este Dasein es.

El "ser-en-el-mundo" es la estructura cómo este Dasein es "en". ¿De qué manera es en el mundo el Dasein? De varias formas fácticas, constituyéndose así diferentes modos de "ser en". El tener que ver con algo, producir algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir, etc., muestran las formas de ser-en-el-mundo. Heidegger las llama "curarse de". Esta expresión "curarse de", contiene un significado precientífico y significa: llevar a cabo algo, despachar, liquidar algo.

La raíz del "curarse de", la "cura", funda también otra forma de ser del Dasein, pero ahora ante otro Dasein; a ésta la llama Heidegger "procura". Si de los entes intramundanos nos "curamos", frente a otro Dasein nos "procuramos". La "cura" designa un posible "ser-en-el-mundo" frente al ente.

Esta forma de ser del Dasein aparece en otros pensadores previos a Heidegger; por ejemplo en Kant. Este pensador nos dice que sin categorías, no puede darse ningún fenómeno, y viceversa. La interrelación así manifiesta nos ubica a un Dasein en el mundo, y un mundo pudiendo ser como tal.

Los problemas de confrontación entre idealistas y materialistas quedan aquí superados por Kant.

El Dasein se dirige, aprehende, interpreta, comprende, se "cura de..." los entes.

No es que el Dasein salga de su interioridad para conducirse frente a una realidad exterior, sino que el Dasein (Hegel lo muestra con nitidez en su momento), es siempre ya por obra de su forma de ser primaria "ahí afuera", cabe entes que hacen

frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto. Y el detenerse determinante cabe el ente que se trata de conocer, no es un dejar una esfera interna, sino que en este mismo Dasein afuera cabe el objeto; el Dasein es "ahí adentro", en el sentido bien comprendido. El Dasein es él mismo, el cual, siendo en el mundo, conoce.

Entonces el conocimiento no "yace" afuera ni "adentro", porque estas figuras son ya rebasadas. Kant y Hegel, entre otros, nos lo corroboran. El Dasein es el principio de toda realidad. La posibilidad de "realidad" se escenifica en el marco de "ser-en-el-mundo" del Dasein. Este "ser-en-el-mundo" es toda realidad.

Con el conocimiento gana el Dasein, no obstante, un nuevo "estado de ser" relativamente al mundo, en cada caso ya descubierto en el mismo Dasein. No es que el Dasein "invente" el mundo del ente, éste no es una fantasía. La irrupción de la presencia es la patencia, tan grande como cualquier montaña. El Dasein participa de esta irrupción, la atestigua.

Decíamos que en esta nueva posibilidad de ser que nos otorga el conocimiento, ↵ y que se puede desarrollar de manera expresa, aparece ese cometido, y se puede convertir en ciencia. Pero el conocimiento no crea un commercium del sujeto en el mundo, y este commercium tampoco surge de una acción del mundo sobre el ser. El conocimiento es un modo de ser del Dasein, fundado en el ser en el mundo.

Ya citamos varias veces la palabra "mundo", y llegó el momento de desglosarla.

Por "mundo" entiende Heidegger "aquello en donde y cómo habita el Dasein".

No es tan sólo la totalidad de la naturaleza, sino que además incluye la forma mundana de ser del Dasein. Tiene entonces un significado preontológico existencial. Mundano es el Dasein "públicamente". El mundo circundante y "peculiar" envuelve al Dasein en su doméstica cercanía. Sólo el Dasein puede ser mundano en el sentido del curarse de entes. El Dasein merodea "mundanamente". Y es precisamente en y desde este "mundo" que el Dasein confronta entes, y que estos pueden, en su categoría de confrontantes, ser confrontados.

La pregunta por la cosa implica necesariamente la relación entre el Dasein y la cosa. Se ha venido desempeñando desde que el Dasein es tal, o sea, a raíz de que esta relación se finca en un marco histórico. El conducirnos en torno a esta pregunta histórica opera una apertura hacia la pregunta. Esta apertura hacia la cosa acontece en la cotidianidad del Dasein.

Lo cotidiano es entonces la temporalidad en la que el Dasein se conduce fáctica y regularmente, siempre ya al encuentro con la cosa y con otros Dasein, e inclusive con respecto a sí mismo como tal. La temporalidad es aquí lo fundamental en el conducirse cotidiano del Dasein, en el curarse de entes. Con esto, no estamos descifrando aún la temporalidad, sino que apenas intentamos darle un lugar dentro del ser en el mundo, del ser del Dasein "en" el "mundo".

La pregunta que interroga por la presencia-patencia mostraba -como dijimos- dos rubros esenciales: lo que se pone en cuestión, y el cómo preguntar por lo que se pone en cuestión. Si lo que se pone en cuestión es sin duda el ente en su coseidad, el cómo de la pregunta tendrá un perfil histórico.

La cotidianidad es el marco en donde se puede plantear este preguntar. Pero ¿cómo lograr la pregunta? Si el preguntar por el ente emboza el preguntar por el ser ¿cómo diseñar una pregunta que respete tanto la presencia de la patencia, como el presentarse

mismo y su dirección? Con la respuesta adecuada podemos conservar, sin duda, lo grandioso de este preguntar.

Si podemos recoger aquí lo que en forma dispersa hemos ya apuntado, diremos que la pregunta por el ente, en el sentido ontológico, tiene una "dirección" que apunta hacia el ser del ente. No muestra la forma de ser de cada ente, sino aquello que lo hace ser como es, a éste o aquél ente en general: su ser. Si todo ente, por serlo, "es", luego todo ente, sin importar su mundo categorial, "es". La pregunta fundamental, anterior a todo preguntar, dirige su atención hacia lo que a través de ella muestra. Todo preguntar busca. Todo buscar apunta hacia la dirección previa que le otorga lo buscado. Así pues, preguntar es buscar, conocer "qué es" y "cómo es" que hay entes.

El preguntar tiene, como "preguntar por...", su aquello respecto al cual se pregunta. Todo lo dicho con anterioridad cobra un nuevo interés, pues nos enfrenta a la necesidad de reiterar la pregunta por el ser, pero ahora desde una perspectiva histórica. Esto sólo quiere decir que el sentido peculiar de esta pregunta inhiere en aquello por lo que se pregunta.

Lo que Heidegger plantea queda interpretado de este modo: "Lo que la pregunta debe plantear es el carácter de lo presente en lo patente, y esto a través de lo patente mismo; pero al par, debe considerar "aquello" que, como presente, se oculta en lo patente". El *αρχη* mostrándose como *απειρον*, trasluciendo en *των οντων*, el ente. ¿De qué manera lo presente irrumpe como patente, pero a su vez se esconde en lo patente? ¿Cómo preguntar por lo presente en lo patente? ¿Quizá como "ausente"?

§3. LA PROXIMIDAD Y LA DISTANCIA.

La última pregunta que nos marca el pasaje del párrafo 2 y el comienzo del 3, tiene una importancia especial. Si lo que se ha conservado hasta aquí plantea el giro de la pregunta, en cuanto que ésta interroga por lo presente en lo patente (que contiene en su preguntar la riqueza esencial del *αρχη* y además, que ese grandioso "inicio" transite en el *των οντων*), si de lo que se trata es de conservar lo presente en lo patente, sin disolverlo de lo patente, entonces aparece la cuestión del cómo conservar lo presente en lo patente sin ser lo presente una patencia. Urge entonces elaborar la pregunta por la presencia, sin equivocarla como patencia. El problema es saber cómo.

Pensamos que como "ausente", pues si interrogamos por lo presente como patencia, preguntamos sólo por el ente; y si preguntamos por lo presente como tal, sin patencia (ente), reducimos lo presente (ser) a otra región de lo patente (ente).

Esto es así porque si quisiéramos presentar el ser "como tal", lo convertiríamos en un ente más; pues tendría necesidad de ser él (lo presente) una entidad "por sí misma", "bastándose a sí" en su presentar, y de allí emanaría la sugerencia de evadir toda polémica con su patencia, abocándonos exclusivamente a pensar la presencia en su "en-sí". Esto puede ser la fuente del equívoco que ha permanecido durante 25 siglos en la tradición occidental.

El pensar debe apuntar, efectivamente, hacia la presencia, pero no como la presencia de una patencia (lo que dividiría al fenómeno en dos instancias: presencia y patencia), sino conservando a la presencia como ella es: presencia-patencia. Lo nítido

de esta cuestión se nubla cuando accedemos a la forma tradicional de preguntar por la presencia-patencia como división.

En toda su obra, Heidegger nos dice que el ente emboza el ser; el ser huidizo, se esconde y se esconde detrás del ente. Pero también señala que la diferenciación conceptual conocida como "el ente y el ser", contiene la indicación de que, en general, "ente" y "el ente" albergan en sí al ser. Cuando exclusivamente mentamos al ser en su relación con el ente, es algo de lo que da testimonio ya el decir "es" (25)

En esta cita notamos, en primer lugar, que la anexión de uno en la mención del otro aparece aunada. Esto es de sumo valor, pues el desglosar la cuestión acerca del ente contiene al unsono la cuestión del ser. Pero aún aquí, el ser aparece "oculto".

Su ocultación esencial y originaria -sostenemos- es "necesaria" para la aparición del ente. Aclaremos cuidadosamente esta sentencia.

En la presencia-patencia, el ser "aparece" embozado sólo como presencia. La peculiaridad de su presentar-se se dibuja en un "ser-él-no-ente". El despliegue de su irrupción que lo contiene (ente, patencia) es él, y a la vez "no lo es".

Si como presente reina en la patencia, ésta, por esencia, lo encubre. La patencia (advenir de la presencia) es ella, entonces, la presencia que se adviene, y podemos decir que ella, la patencia "patenta" a la presencia.

Es la patencia, la procedencia y la presencia, la que irrumpe adviniendo "desde sí", conservándose.

¿Por qué propusimos preguntar por la presencia de la patencia en forma de ausencia? ¿Qué entendemos aquí por "ausencia"?

En castellano, "ausencia" es la acción y efecto de ausentarse o de estar ausente, falta o privación de algo, separación o alejamiento. El o lo ausente será entonces el que está lejos de algo.

Nuestro manejo del concepto "ausente", aunque presenta básicamente los matices de lo que se expuso, contiene asimismo otras facetas. En primer lugar, todo ausentarse-presentarse implica un acuerdo de distancia. Esta distancia alberga un movimiento que implica una temporalidad. Ahora aquí, mañana allá etc.

El problema de la temporalidad, transparente aquí, amerita por su importancia ser tratado en otra parte de nuestro trabajo (§7), por ahora nos centraremos en el concepto de "distancia".

¿Qué es lo que se "aproxima" y se "distancia"? ¿En qué consiste ese alejarse o des-alejarse? ¿Qué tiene que ver todo esto con el concepto de "ausencia"? ¿Por qué sostenemos que es necesario el embozamiento del ser en el ente, para que acontezca el fenómeno de entidad? Y finalmente ¿qué entendemos por entidad?

Estas cinco preguntas estructuran de hecho la primera mitad del presente análisis, y las contestaremos a continuación. Con lo obtenido en ellas transitaremos por el acceso en el cual, el interrogar por el fundamento, surja como trasfondo.

Veremos también que preguntar acerca del fundamento, nos conduce al origen del pensamiento filosófico, desembozando al par la pregunta por el ente. ¿Cuál sería la diferencia esencial entre todas estas preguntas que pudiéramos resumir -como Kant- en una sola: quién es el hombre? Respuesta: ninguna. En el momento que se gufe la vista por una, se engloban necesaria e inmediatamente a las otras. ¿Cómo sostener esto último?

En la medida en que relacionemos nuestras interrogantes iniciales, en esa medida se sostendrá esta última pregunta.

Si fundamento y ser "aparecen" aquí en forma de sinónimo y se entienden normalmente como principio de todos los entes, entonces: ser - fenómeno - ente -Dasein "con-forman" el mundo. Tesia, aunque prematura, a la vez orientadora en su precariedad. Así, si preguntamos por el fundamento, equivale a preguntar por el ser; describir el ser es describir el Dasein. Interrogar acerca del Dasein será entonces preguntar por la temporalidad, es decir, hablar por el sentido del ser.

Todo esto aparece en la obra de Heidegger, pero en nuestro trabajo habrá que sustentarse en su debido tiempo. Por lo pronto, hay que circunscribirse metódicamente en la inercia de nuestras preguntas gufas. ¿En qué consiste un "aproximar" y un "distanciar"?

"Aproximar" se puede convertir en un "acercar", y en el mismo sentido, "alejarse" se puede traducir en un "des-acercar". "Acercar" y "des-acercar" se constituyen en equivalentes de proximidad y distancia. ¿Qué es lo más próximo a nosotros? Sin duda la "presencia" como "patencia". Pero decir de la "presencia" que es la más "cercana", supone ya "alejarse", pues incluso la proximidad más cercana contiene esencialmente la distancia. ¿Cómo es posible esto? Sin apelar a la dialéctica -que por otro lado es la única que explica con rigor este fenómeno- y su posible complejidad, que puede desviar el asunto que nos convoca, intentemos ilustrar lo anterior con un ejemplo.

Pensemos un puente cualquiera. Los puentes -se dice- "unen" dos puntos. Mediante esa unión, el punto "a" y el punto "b" no hubieran podido ligarse, ni comunicarse. Y por supuesto que todas estas aseveraciones son ciertas. Pero a la vez ¿no queda implícito el hecho de que si, "efectivamente", los puntos "a" y "b" fueron unidos a través del puente, de no estar separados, no hubieran necesitado de esta unión, producto del intelecto y de la fuerza de trabajo humana? Luego el puente, que une los puntos "a" y "b", señala a la par, la separación de estos, con todo el peso de ese puente. El puente, símbolo de unión, demarca simultáneamente la des-unión, previa a la construcción, y presente en la terminación de ella. Con este metáfora notamos que toda lejanía supone a su vez una cercanía. En la relación entre estas, se pone en evidencia el "juego" de la proximidad del ser, y sobre todo, su lejanía.

Heidegger entiende la proximidad como "puesta-en-camino-del-frente-mutuo de unas y otras de las cuatro regiones del mundo"(26). Sin profundizar más allá en lo referente a la teoría de las "cuatro regiones del mundo", vemos que así entendida la proximidad del ser, éste nunca dista de nosotros, por la simple razón de que es aquello a donde estamos traspuestos (27).

Por esta misma razón de la proximidad, el Dasein rara vez es capaz de tomar en su saber, de una forma verdadera, esto que da tono a su esencia: el ser. Heidegger dice que esta forma de ser en lo cotidiano del Dasein, emboza el ser. a esta forma de ser cotidiana, pública, del Dasein la ha llamado "caída" (*verfallen*).

Por estar el Dasein en su ser "cabe el mundo" del que se cura, en una forma ordinaria, el Dasein puede a su vez estar "absorbido en..." lo que tiene por lo regular el carácter de "ser perdido" en la publicidad del uno.

Estas descripciones apuntadas en Ser y Tiempo, nos describen acertadamente que en lo cotidiano el Dasein es "caído" en el mundo. Por su misma estructura existencial,

el Dasein se "gana" o se puede "perder" en lo anónimo. No sobra decir que este "ganar" o "perder" nada tiene que ver con alguna acotación moral, ni pertenece al ámbito de lo "bueno" o lo "malo" y su consideración en las diferentes culturas o religiones. En este caso, "ganarse" o "perderse", conforman ambas formas de ser del Dasein en su comportarse más original.

La relación con el ser en la caída es del orden de lo cotidiano. El Dasein "siendo-en-el-mundo" se cura de cosas, y es inmediata y regularmente caído. Lo esencialmente originario del Dasein radica en la caída, en su "estado de perdido".

En la conducción hacia el ente en lo cotidiano, encubre el ser. Lo cotidiano es esencialmente encubridor de lo "originario". En el inicio del pensar se transfiere como *To Κρεων* (estado de necesidad imperiosa); esto significa que al mismo tiempo, y antes de todo saber, se le presente como "necesidad" (28) A esa esencia del ser que impera como el estado de necesidad imperiosa, corresponde la expresión de la sentencia que nos conduce a: *μελετα Το παν*, "...toma al cuidado al ente en total..." (29) Es decir, suscribirse en el ser, queda implícito en el tomar cuidado. En la proximidad, merodea lo distante.

¿Cómo apelar a lo distante "presente" en lo patente? ¿Como "ausente"?

Efectivamente, como "ausente" (distante), pero no por ello menos presente. ¿Cómo algo "distante" puede mantenerse "cercano" en su lejanía? Del mismo modo ¿cómo algo "ausente" puede estar "presente"? Distante, cercano, lejano, ausente, presente, términos que expresan contradicción entre sí, ¿podrán ser acaso usados como sinónimos?

Si entendemos por sinónimo lo que tiene igual o parecida significación, por supuesto que no. ¿Por qué?, porque serían, como en el caso de la guerra-paz antónimos, y guerra-beligierancia sinónimos, entes disímbolos. De lo que se trata aquí es de mostrar (como Heráclito en: "...una y la misma cosa son: viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo..."(30)) que la "ausencia" y la "presencia" no son antónimos. Para su posible aclaración, recurramos a una poesía de Paul Eluard (31):

Certitude

Si je te parle c'est pour mieux t' entendre

Si je t'entends je suis sûr de comprendre

Si tu souris c'est pour mieux m'envahir

Si tu souris je vois le monde entier

Si je t'étreins c'est pour me continuer

Si nous vivons tout sera plaisir

Si je te quitte nous nous souviendrons

Et nous quittant nous nous retrouverons

Esta poesía dedicada al tercer amor de Eluard, Dominique, la que al igual que Gala y Nusch en su momento, otorga a Eluard esa calidad de poeta visionario.

Para Eluard, el amor es lo mismo que comunicación, intercambio entre los amantes. El cruzar las miradas es poner en evidencia la mecánica celestial; es desatar "a su suerte" el fuego de la fortuna.

La calma del anonimato se vierte en desasosiego, en riesgo, en operar el triunfo pero con igual factibilidad la derrota. Lo sagrado o lo cursi; la vida o la muerte. La reciprocidad en el amor, con Eluard, nos arroja y a la vez nos recupera del caos. Si con Marx se tiene que "transformar" el mundo, la vida debe "cambiar" según Rimbaud. Ambas

ACERCA DEL FUNDAMENTO

afirmaciones contienen el sentido de lo mismo: lo dinámico del fuego heraclíteano en su *πολεμος*. Ambas sentencias citan de igual manera el *αρκη* de Anaximandro. A mi parecer esta poesía dice:

Si je te parle c'est pour mieux t'entendre

Si te hablo es para escucharte mejor

En el habla del amante no resuena sino el eco de la amada; podemos decir que la fuente de este decir del habla es la escucha de quien es amada. La construcción de ella, por medio del habla, parece evidente, pero sin ella ¿qué habla podría con-formarse?

Si je t'entends je suis sûr de comprendre

Si te escucho, estoy seguro de comprender

Aquí, la escucha del amante mismo le dona la certeza de comprender, tanto a su amada, como a sí mismo. La certeza de la comprensión enfrenta al amante la real magnitud de su sentimiento. Con esto, no acota los límites de su amor, ni numera encasillando la intensidad de éste. Con la comprensión de su habla, se plantea frente a lo desconocido de esta accionar mismo; es decir, de lo profundamente hostil pero hospitalario, del sendero del amor. La comprensión del amor no es medida, al contrario, es abandono a su desmesura.

Si tu souris c'est pour mieux m'envahir

Si sonríes es para invadirme mejor

En su sonrisa se desborda la totalidad que le exporta -sin querer quizá- y lo abruma; llenando el interior que hay en él, abierto en la medida en que llegaba ella, y no previamente.

Si tu souris je vois le monde entier

Si sonríes veo el mundo entero

Ese espacio que abre su llegada es el mundo; la oquedad que se presenta como espacio no es un vacío, es una totalidad horadada en su alma, fincando la posibilidad del lleno abarcador.

Si je t'étreins c'est pour me continuer

Si te abrazo es para prolongarme

En este abrazo no se apodera de otra cosa sino de sí mismo. Ella y sólo ella es el pretexto de prolongarse rebasándose; saliendo de sí, va hacia ella, pero al hacerlo, no sólo no se deja atrás, sino que por el contrario, se recupera.

Si nous vivons tout sera plaisir

Si vivimos todo será placer

Al recuperarse, se desata la vida (armonía, polémica etc.); esto garantiza el placer.

Si je te quitte nous nous souviendrons

Si te dejo nos acordaremos

Aquí, el abandono marca el distanciamiento corporal, mismo que se sobrepasará mediante el recuerdo mutuo. ¡Esta es la clave que buscamos! La "ausencia" y la "presencia" se rebasan corpóreamente y se integran vívidamente en la esencia del ser del Dasein. En efecto hay presencia, pero la hay tanto en su patencia como en su "...ausencia". De hecho, si la patencia emboza la presencia, no será sino en la "ausencia" en donde ésta se mostrará tal y como es ". Si la patencia de la presencia es el ente ¿qué será la "ausencia" como "presencia"? Respuesta: la "presencia" misma, que como "lejania" (alejamiento) se "acerca" (des-alejamiento). La conservación del *αρκη* como tal

queda convallecido en el *των οντων*. Su fortaleza, mostrándose como ente, es no obstante, oculta en su mostrar. El ser oculto en el ente, que no es otro ente dentro del ente, está pues "presente" como "ausente"; en donde "ausente" no mienta jamás un "no-presente", sino un "presentar tal" que posibilita, en su "ausencia", todo patentar.

Con esto dejamos ver que aquello que forma la "coseidad" de la cosa, y que no compete a ninguna otra cosa en general, es lo "ausente" de la "presencia". Usamos el concepto "ausente", librándolo de la comprensión vulgar que lo estima como un no-ser, o un no-estar. Aquí la "presencia-ausencia" tan está que funge de base a toda posibilidad de "presencia-patencia".

Et nous quittant nous nous retrouverons

Y abandonándonos nos encontraremos

¿Cómo puede hablarse de un posible encontrarse en una separación? Unamos estos párrafos a los siguientes.

Si je te quitte nous nous souviendrons

Et nous quittant nous nous retrouverons

Si te abandono nos acordaremos

Y abandonándonos nos encontraremos

En el abandono nace el encuentro, el recuerdo marca su posibilidad. Abandonar, recordar, encontrar, palabras claves en el epílogo del poema. ¿A qué nos remiten? A nada más que y a nada menos que a la aparente contradicción entre abandono y encuentro, misma que se disuelve mediante el recuerdo. La cita se hará en el recuerdo, pero con tal grado de presencia, que cualquier idea de pérdida se disuelve. Este es el caso del doliente que ha perdido a un ser querido: al recordarlo, lo hace vivir, mas no lo resucita. Al recordar, no traemos "a.." "desde...", sino que concedemos "a...", ser lo que siempre fue y será: un misterio.

Vayamos más lentos aún. Eluard nos muestra lo tremendamente "cercano" de lo "lejano". De hecho, lo "cercano" (considerado a veces como lo "concreto", lo "real", lo "objetivo" etc.) no es más que lo "lejano" "des-alejándose". El ente, "presencia-patencia", no es sino el ser ("presencia-ausencia"). Y tal "verdad" ha quedado expresada en la filosofía y el arte. Preguntar por el ente es preguntar por el ser del ente.

Loa amantes en el poema de Eluard, nunca está más cercanos como cuando se alejan. El conservar-se en el recuerdo los tiene -esencialmente- cercanos. ¿Quién no ha experimentado a raíz de un viaje, o de cualquier otra separación, que lo cercano no se supedita al orden físico? En esta forma queda mostrada cotidianamente la "ausencia". En lo "ausente" no se encuentra un no-ser, sino que lo "ausente" presenta la "realidad" del ente, y por ello "se-le-permite" ser patente.

El problema presenta ya otra faceta. ¿Cómo pensar lo "ausente" como "presente" en términos ontológicos? En una gran medida, eta perspectiva nos requiere a transitar senderos nuevos. Pero ¿cuál será esta nueva característica necesaria del pensar? ¿Es en realidad novedosa?

Para resolver estas cuestiones, debemos esclarecer nuestro concepto de "recuerdo"; debemos elaborar una exégesis del aparecer de la "ausencia" en la cotidianidad para que, lo elevemos dentro de una comprensión general situada en el nivel que requerimos en este trabajo.

ACERCA DEL FUNDAMENTO

Para exhibir una idea fenomenológica del concepto "recuerdo", debemos excluir a éste de cualquier reproducción de experiencias psíquicas sin percepción; es decir, que nuestro manejo del concepto "recuerdo" será conducido por una interpretación que lo considere como "llamado".

En un poema de Hölderlin intitulado "Andenken", encontramos el rastro de nuestra proposición.

El poema nos provee de una inmensa fuente de consideraciones. Heidegger mismo lo trabaja en su obra *Erluterungen zu Hölderlin Dichtung (Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin)* (32). En ella, llega a la conclusión de que "Andenken" (recuerdo) es una fuga articulada en sí misma, pues todas las estrofas empiezan con pero; estos "pero" designan la palabra del enigma, que permanece como lo brotado puramente en el origen. Poetizar -continúa Heidegger- es recordar "Andenken".

El "recuerdo" An-denken (pensar-en) es sujetar y detener pensando algo firme, en que se detienen los que piensan, para poder asentarse en su propio ser. El recuerdo Andenken, consolida a los que piensan en su fundamento esencial. Recordar es entonces fundar. El morar fundante del poeta señala el fundamento y consagra el morar poético de los hijos de la tierra.

Algo permanente llega a permanecer. Hay recuerdo.

Para el propósito de esta trabajo, escribiremos los pasajes del poema que ilustren la interpretación de Heidegger y nuestra pregunta. El poema dice:

Andenken

Der Nordost wehet,
Der liebste unter den Winden
Mir, weil er feurigen Geist
Und gute Fahrt verheisset den Schiffern.
Get aber nun und grüsse
Die schöne Garonne,
Und die Gärten von Bourdeaux
Dort, wo am scharfen Ufer
Hingehet der Stag und in den Strom
Tief flt der Bach, darüber aber
Von Eichen und Silberpappeln;

El envío de saludos al viento del nordeste enmarca el inicio del poema. Por el nordeste, uno de los amigos está con los demás y por eso puede mandar saludos a la tierra lejana, por el mismo viento que lo orienta hacia lo propio.

Para Heidegger, el que saluda se queda atrás, porque la esencia de lo saludado ha llegado a ser un permanecer por el saludo de lo Sagrado. Su permanecer queda fundado en las palabras del poema Recuerdo (Andenken).

Tenemos aquí un paraje propicio para nuestra intervención.

An-denken es en alemán "recordar". En castellano, "recuerdo" viene del latín recordari. En alemán, An-denken significa "pensar en...". El recuerdo es tan sólo un pensamiento que remite a algo o a alguien.

Pensar en alguien o en algo mienta a su vez un traer a "eso" en que pensamos a nuestra "presencia". En ese recorrido, ese algo "aparece", aunque sea como "ausente". La pregunta toma un nuevo rostro: ¿por qué recordamos?

Maupassant decía: "Oh! le souvenir...miroir horrible qui fait souffrir toutes les tortures!...". Recordamos porque en el recuerdo "algo" hay que nos "llama" a recordarlo. Lo que permanece en el recuerdo yace en él inalterable. De ahí que sucumbimos ante la llamada de lo permanente, que desde su estancia en el poema de Hölderlin llama: pensar en el futuro.

Wo aber sind die Freunde? Bellarmin
 Mit dem Gefährten? Mancher
 Trägt Scheue, an die Quelle zu gehen;
 Es beginnet nemlich der Reichtum
 Im Meere, Sie,
 Wie Maler, bringen zusammen
 Das Schöne del Erd' und verschmähn

Pero ¿dónde están los amigos?... Esa llamada a los amigos no es la cavilación pendiente del pasado, de lo que otrora pudo ocurrir con ellos. La pregunta considera -dice Heidegger- a dónde han ido los amigos, si su camino es a la fuente y cómo lo sea.

La última parte del poema es esplendorosamente reveladora, y vale la pena intentar una traducción:

Nun aber sind zu Indiern
 Die Männer gegangen
 Dort an der luftigen Spiz'
 An Traubenbergen, wo herab
 Die Dórdogne kommt
 Und zusammen mit der prächt'gen
 Garonne meerbreit
 Ausgehet der Strom. Es nehmet aber
 Und giebt Gedächtniss die See
 Und die Lieb' auch heftet fleissige Augen
 Was bleibt aber, stiften die Dichter
 Pero ahora los hombres
 se han ido a las Indias
 Allí en la ventosa cumbre
 en montes de viñedos, desde donde
 baja el Dordoña
 y junto con el espléndido
 Garona, de anchura marina,
 desemboca la corriente. Pero el mar quita
 y de memoria.
 Y el amor también fija ojos atentos.

Pero lo que permanece, lo fundan los poetas.

¿Qué es lo que fundan los poetas? Lo que mira el amor en su mirada esencial, es algo que permanece. Pero el mirar amoroso no es una fundación. ¿En qué consiste el fundar original?

Cuando Heidegger nos habla acerca de lo permanente, no se refiere a lo permanente en general, a algo indeterminado y sin ningún objetivo. Algo permanente es lo permanente en su propio permanecer. Este permanecer devela su esencia en l pregunta: pero,

¿dónde están los amigos? El permanecer en lo propio es la marcha hacia la fuente, que es el origen del que brota todo morar de los hijos de la tierra. El permanecer es una marcha hacia la cercanía del origen. Quien habita es esta cercanía, cumple la esencia de lo permanente.

Tanto los amigos en el poema de Hölderlin, como los amantes en el poema de Eluard acuden a un "llamado", y en ambos casos, este llamado los "convoca".

Tanto en la mirada esencial del amor, como en el ¿dónde están los amigos?, se encuentra lo que sostiene el llamado mismo. A pesar de que Heidegger diga que el mirar amoroso no es una fundación, me parece que, al menos en la poesía de Eluard, en el citado "recuerdo" al que alude, se diluye el abandono y el encuentro físico. No es un fundar efectuado por el amor, pero es un transitar en el sendero de la mostración de lo que, como permanente, se presenta.

Hemos querido nombrar al "recuerdo" como "llamado", pues en la connotación inicial, el "recuerdo" se muestra como un estado de quietud en donde se crean sueños y fantasías. En esta concepción vulgar del "recuerdo", apelamos al ente, lo representamos como figura y no estamos satisfechos hasta que aparezca en nosotros de una forma "in-vocada".

Si efectivamente la invocación muestra, por otro lado, una de las maneras de ser de la convocación, no es la invocación la posibilidad de un encontrarse o disolverse (en el caso del poema de Eluard), sino por el contrario, en lo invocado se marca aún más esta contradicción; pues el invocar lo que sea, le demandamos hacerse presente como patencia, y de lo que se trata aquí es de "llamar" (recordar) a aquello que, como presente, no es patente sino como "ausente". ¿Cómo apelar y acudir al "llamado" de lo "ausente"?

En los poemas aludidos se ha nombrado un llamado que "convoca", y que no fue generado por el "convocado". Los "con-vocados" son co-partícipes

← de aquello que emite el llamado y a su vez, posibilitan que el llamado sea tal.

Tanto los amantes en el poema de Eluard, como los poetas en el poema de Hölderlin, escuchan el llamado, lo pre-sentan. La similitud con el ser y el ente es asombrosa. Pero nuestro problema sigue estando presente ¿cómo acudir al llamado de lo "ausente"? Como "presente" lo "ausente" es.

Sin embargo, su esno se satisface en su "patencia; de hecho se torna escurridizo detrás de ella. No contesta cuando se le llama invocándolo. Con Eluard, como con otros grandes poetas, se observa cómo lo "presente-ausente" se muestra si tan sólo nos proponemos "e-vocarlo". Contrariamente a la "in-vocación", la "e-vocación" no plantea la necesidad de mostrar lo "presente-ausente" como "presente-patente".

Ambas, "e-vocación" e "in-vocación", le pertenecen a la "con-vocación" que nos hace el ser en su "llamado". "Con-vocados", acudimos a "e-vocar" el ser.

Originariamente también, podemos "re-vocar", de una manera contraria, el llamado del ser, olvidarnos de él, o igualmente sentirnos "pro-vocados" por él. Con tal dramatismo se nos presenta el poder lograr el oficio, la "vo-cación" del Dasein. Pero con igual originalidad podemos "perdernos", así como "ganarnos" frente al ser; en ambos casos, nuestra determinación será una actitud ante lo "llamado" o lo "con-vocado" por el ser.

Por ello quise mencionar el parentesco del "llamado" con el "recuerdo"; escuchar el "llamado" es "recordar", en su forma más original, la vocación del Dasein. Lo que hemos preguntado en el "alejarse" o "aproximarse" no es sino todo esto. El cumplir con lo

ACERCA DEL FUNDAMENTO

"vocado" nos plantea un alejarnos o des-alejarnos de lo "convocado". El nivel del acudir a la "provocación" se efectúa con lo que esperamos encontrar en lo invocado (ente) o en lo evocado (ser del ente).

Así, en lo lejano yace lo cercano. En su aproximarse se libera la esencia de lo cercano. El acercamiento y su preservación -como lejano- se "presencia" por lo cercano y éste es en la medida que hace-acercar (des-alejar) lo lejano.

Lo lejano, ocultándose a sí mismo, permanece a su manera "más próximo".

En una referencia al principio del entendimiento puro, Kant dice que:...tiene la propiedad especial de posibilitar primero el fundamento mismo de su prueba, es decir, la experiencia, y que siempre tiene que estar presupuesto en ésta (la experiencia)..."(33) Heidegger interpreta que, el fundamento puesto por ella, la esencia de la experiencia, no es una cosa objetivamente existente a la que podamos volver, y sobre la cual podemos apoyarnos simplemente. La experiencia es un acontecer que circula en sí misma, por la que se abre lo que está adentro del círculo. Tal apertura no es otra cosa que el Entre (Zwischen), entre nosotros y la cosa(34).

Para Heidegger, la pregunta kantiana por el ente inquiera igualmente por el pensar y el intuir, la experiencia y sus principios; es decir, pregunta por el hombre. En la comprensión del hombre como aquél que trasciende a los entes, donde este ir más allá se posibilita en cuanto enfrenta cosas y así permanecen ellas mismas.

Este preguntar kantiano, que se eleva "detrás" del hombre, es el decir del fenómeno del "aproximarse lo-cercano". En su presencia y permanencia, en su advenir; en el destino de la-vo-cación del Dasein se encuentra la huella de "aquello" que nos hace ser y cómo somos, sin ser lo que "aquello" es y cómo es.

Capítulo II

EL SER Y EL ENTE:
LO "IDENTICO" Y LO "DIFERENTE"

Con el discernimiento de la "presencia-patencia" y la "presencia-ausencia", se logró mostrar la imposibilidad de abordar la pregunta que interroga por el ser de una manera aislada y sin tomar en cuenta el ente; e inversamente, al hacer la pregunta por el ente para que esta involucre la patencia del mismo, es menester señalar de igual forma la cuestión de su "ausencia", es decir, del ser del ente. Queda sin embargo por desbrozar la manera en que ente y ser logran esta co-pertenencia.

Para tales fines, nos atendremos a un trabajo efectuado por Heidegger a raíz de una conferencia pronunciada el 27 de junio de 1957, en ocasión del 500 aniversario de la Universidad de Friburgo en Brisgovia. De este texto, publicado el mismo año, y que lleva por título *Identität und Differenz*(36), examinaremos lo que concierne a nuestra investigación acerca del fundamento.

Lo idéntico y lo diferente habla de la relación entre ser y ente, y de su múltiple problematicidad, pues involucra el momento actual de la metafísica.

Lo primero que destaca Heidegger es el "principio de identidad", concepto legendario y clásico en la metafísica. Expresando éste en forma gráfica, tenemos que $A = A$. Esta ley rige desde hace mucho tiempo el pensar occidental. $A = A$ muestra una igualdad, en latín *idem*, en griego *το αυτο*, en alemán "das selbe" y en castellano "lo mismo".

Esta fórmula no nombra a "A" como lo mismo, como se mencionaría tautológicamente al decir que un perro es un perro. Para que algo sea lo mismo, basta que aparezca como término, sin precisar de un segundo término como ocurre con la igualdad. Con la fórmula $A = A$, se encubre lo que significa el principio: A es A; es decir, cada A es ella lo mismo (37).

Heidegger cita el diálogo del sofista 254 d, en el que Platón habla de *στατις και κινησις*, quietud y movimiento. En este fragmento, Platón demuestra al extranjero que: "...ciertamente cada uno de ellos es otro que los otros dos, pero él mismo es lo mismo para sí mismo..." (38). Platón no sólo afirma que "cada uno es él mismo lo mismo", sino que insiste en que "cada uno es él mismo lo mismo para sí mismo". El dativo *εκαστιω* significa: "cada algo mismo es restituido a sí mismo", "cada algo mismo es lo mismo" -concretamente para sí mismo, consigo mismo. Entonces, para Heidegger, la fórmula más adecuada del "principio de identidad", A es A, no mienta solamente que toda A es A ella misma lo mismo, sino también que cada A misma es, consigo misma, lo mismo.

En la mismidad yace la relación del "con", o sea, una indicación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad (39).

Esta aportación heideggeriana se opone a la concepción de unidad que priva en el idealismo especulativo, preparado primero por Leibniz y Kant, para ser continuado

vez la facultad de mostrarse; al hacerlo, se abren para aquél que, abierto de igual forma, los faculta.

Facultar-se mutuamente, es el ámbito donde la copertenencia se ejercita. La "presencia-ausencia" es "presencia-patencia" sólo y exclusivamente en este marco "permisionario". De otra forma ¿cómo se podría dar el fenómeno sin categoría? Heidegger es muy específico cuando expresa que mientras haya Dasein, habrá verdad (43).

También se ha dicho aquí la posibilidad de un comprender el mundo como apertura; mientras el Dasein es, el "mundo" es.

Si el Dasein desencadena lo que entendemos como verdad del ente, y si a su vez el ente en su verdad se abre a la comprensión del Dasein, entonces ¿cómo ubicar la articulación entre ambas? Esta cuestión nos enfrenta a la relación de la "presencia-ausencia" en su verdad como "presencia-patencia" ¿Qué podemos entender ahora por "verdad" en esta nueva relación del Dasein con los entes, lejos de la tradición que lo plantea como sujeto que yace en el fondo de la "exterioridad" y la "interioridad"?

§4. LA VERDAD COMO LO "NECESARIO" DEL SER

El Dasein se "cura". En su "ser-en-el-mundo", el Dasein enfrenta los entes; al afrontarlos, se posiciona con respecto a ellos, se ubica. Si desde Kant y Hegel entendemos que el Dasein es la condición de posibilidad de toda realidad, y con esto, el concepto de "real" se implanta no en una "exterioridad", sino qué mienta el ser de los entes "ante los ojos" dentro del mundo (res) (44), entonces el ser de los entes (al que nos replegamos al hacer la pregunta que interroga por el ser) deberá analizarse ontológicamente. De esta forma, se puede mostrar el fenómeno de la "intramundinidad" (innerweltlich), que no es sino la manera del cómo los entes pertenecen al mundo, en el cual su estar no es un ser en el mundo como el que le corresponde al Dasein.

Como término ontológico, "realidad" remite a entes intramundanos. Designa la forma de "ser a la mano" o "ante los ojos" del ente. En la tradición metafísica, lo "real" implica solamente la forma de ser "ante los ojos" del ente. Mediante esta óptica de lo "real", se propone una realidad exterior (creada) en espera de lograr una posible incorporación del hombre a ella. Pero sea cual sea la exégesis que se utilice en la explicación de la naturaleza de los entes, en un sentido óptico, jamás se explicará el que todos los modos de ser de los entes intramundanos están fundados ontológicamente en la mundanidad del mundo, y por esto a la par, en el fenómeno del "ser en el mundo" (45). Gracias a esto último, podemos decir que ni la "realidad" tiene supremacía dentro de los modos de ser de los entes intramundanos, ni menos puede esta forma de ser caracterizar, de una manera adecuada, algo semejante al mundo del Dasein (46).

Si los entes se muestran "como son", y al mostrarse el Dasein los interpreta, entonces ¿en qué consiste esa interpretación? O aún más, previa a la interpretación, en el convivio con los entes con el Dasein ¿cómo se da la posibilidad de una interpretación? ¿Qué nivel nos corresponde al interpretar al ente en "su" verdad? ¿A qué podemos llamar "verdad"?

Ya hemos visto que la "presencia-ausencia" se muestra como "presencia-patencia" en su des-alejarse. Semejante des-alejarse ha sido interpretado de distintas maneras a

ACERCA DEL FUNDAMENTO

lo largo del pensar en general. Mitos, leyendas, religiones y ciencias nos han querido demostrar lo que cada uno plantea a su manera como verdad.

Para Heidegger, la interpretación del concepto de verdad que resultó más socorrida en occidente no muestra en nada la fuerza del concepto en su origen, es decir como en la Grecia antigua. Sólo examinaremos los puntos concluyentes a los que Heidegger desemboca en su obra Ser y Tiempo con respecto a su exégesis en torno de la verdad.

En primer lugar, Heidegger muestra cómo se ha juntado verdad y ser; con esto, nos transporta a las tres tesis que caracterizan la manera tradicional de concebir la esencia de la verdad y la manera de opinar acerca de la definición que, por primera vez, se dio de ella (47). Queda expresada como: a) el "lugar" de la verdad es la proposición (el juicio); b) la esencia de la verdad reside en la "concordancia" del juicio con su objeto; y c) Aristóteles, padre de la lógica, es quien refirió la verdad al juicio, como su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de verdad como "concordancia".

De lo dicho por Aristóteles como *παθηματα της ψυχης των ομοιωματα*, las "vivencias" del alma, los *νοηματα* (las "representaciones") son adecuaciones a las cosas (48). Esta frase -dice Heidegger- no intentó en forma alguna expresar como una definición de la esencia de la verdad, sino que fue concomitante que se desarrollara la definición posterior de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. Tomás de Aquino, que remite a Avicena (quien tomó la definición del Libro de las Definiciones de Isaac de Israel, siglo X), también utiliza los términos de correspondencia y conveniencia en lugar de *adaequatio*. Para Heidegger, esta definición, que por otra parte expresa un realismo ingenuo y metódicamente retrasado, ha sido estigmatizada en el siglo XIX en la teoría kantiana. Esta caracterización del concepto de verdad como "concordancia", *adaequatio, ομοσις*, no logra expresar satisfactoriamente aquello entendible como verdad, en forma originaria. No obstante, algo tiene de verdadera, pues se ha conservado en toda exégesis del conocimiento.

Heidegger efectúa entonces un análisis de los términos que intervienen en esta relación, denotando que, sea cual fuere ésta, debe darse sobre un fondo de apertura donde Dasein y entes se enfrentan, donde el Dasein interpreta y comprende al ente en su verdad, donde el ente mismo se muestre en su ser.

La pregunta de Heidegger gira entonces al cómo se puede abordar ontológicamente la relación entre lo que es idealmente y lo "ante los ojos" (49). Es decir, cómo el modo fenomenológico del darse originario e inmediato de la experiencia de la verdad, puede darse.

Hay que asumir también que, al buscar a la verdad, nos conformamos con el ente. "Con-formarnos" se usa aquí como un "convenirnos con el ente", y no como un resignarse a él (aunque de hecho no hay más: el ente es lo que es).

Para conformarse mutuamente el Dasein y el ente, se necesita que previamente el ente se muestre como es: para hacerlo, el ente debe estar libre. Al igual que el Dasein, el ente necesita un marco de libertad donde se le permita mostrarse.

La apertura acaece en un marco de libertad. Entonces, el proferir una proposición significa: un ser "relativamente" a la cosa, al ente mismo. En esta dirección, lo comprobado por la percepción no será sino que el ente es el mismo ente mentado en la proposición. "Concordancia" afirma una relación de algo con algo; luego toda concordancia, y consecuentemente toda "verdad", es una "relación".

Para que un conocimiento sea verdadero, debe "dar" la cosa tal como es. La concordancia tiene el carácter de la relación "tal como". En este mostrar "tal-como", el ente es, y verificándolo como mostración, cual si la proposición descubriera el ente relativamente al cual es, se comprueba el "ser descubridor" de la proposición. En la comprobación, el conocer advierte constante y únicamente al ente mismo. En éste, transcurre la verificación; el ente en cuestión se muestra tal como es en sí mismo, muestra su identidad que se conservó en la proposición.

En la comprobación, no se muestran concordancias entre el conocer y el objeto, sino que se otorga el "cómo" del ente mismo, el ente en su "estado de descubierto".

En el objeto de la proposición se conserva la mostración del ente como él mismo.

Verificación significará entonces: mostrarse los entes en su identidad (50). Tal verificación, que por otro lado se lleva a cabo en un mostrarse los entes, se posibilita por el proferir proposiciones del conocer, esto lo entiende Heidegger como un "ser descubriendo, relativamente a..." los entes mismos como ellos son.

La proposición es verdadera cuando descubre al ente en sí mismo. Pro-pone, muestra, "permite ver" (*αποφανειν*) el ente en su "estado de descubierto". El "ser verdadera" (la verdad) de la proposición ha de entenderse como un "ser descubridora" (51). Así pues, la verdad no mienta ninguna concordancia entre el conocer y el objeto, ninguna adecuación entre un ente (sujeto) y otro (objeto).

La relación que bosqueja Heidegger entre Dasein y ente se da en un marco totalmente discorde con el ego cogitocartesiano. Descartes busca informarse sobre lo que es; para ello, consulta a su "yo pienso". En este sentido, el Dasein heideggeriano también se encuentra en el mismo bando del "yo pienso", pero su diferencia profunda radica en el que el "yo pienso", provisto de su intuitus, mide con su mirada a la cosa puesta ante él como objectus, mientras que el Dasein se abre, por así decirlo, al ámbito en donde las cosas son, a causa de "eso" por lo cual ellas son.

Como se observa, una cosa es atraer aquello de lo que se está hablando (presencia-patencia), y otra el "abrirse" (evocar) a la "presencia-ausencia" como "presencia misma" de las cosas.

Ilustremos esto con un ejemplo. Al volver su vista al cielo nocturno, el Dasein ve estrellas. La vista nos coloca "ante" ellas, y cada Dasein las contempla con sus propios ojos y no con los de otro Dasein. No por ello decimos que cada Dasein ve "sus" propias estrellas, según su "yo pienso"; si fuese así, habría tantas estrellas como observadores. En el Dasein, como apertura, se constituyen las cosas; en él se crea la "evocación", este lugar desde donde emerge tal posibilidad es la *ψυχη*. Es decir, si entendemos la *ψυχη* como paraje en donde: *η ψυχη τα οντα πως εσινω παντα* según Aristóteles (la psique es, a su manera, todos los entes en cuanto son), entonces significará que todo me es presente inmediatamente y nada me separa de él. En la *ψυχη* se realiza la "presentidad" misma del ente, de todo ente. En este lugar se desenvuelve la articulación del descubrir con el ente, o sea, la *αληθεια*.

Debemos cuidar que no se comprenda este lugar del descubrir como una conciencia; esta dimensión es derivada.

Los griegos habían descubierto que las cosas aparecen, y que por ello se muestran. Esto no tiene nada que ver con el aparecer cartesiano, en el que el hombre impera sobre él; más bien tiene que ver con Protágoras. En Descartes, el hombre no es más que un

me cogitante, "yo pensante", mientras ego cogito. En la red del cogitatio, las cosas sólo son aquello permitido en la intuitus, se "reducen" -término que aparece en la misma obra cartesiana- a la ley matemática. Todo esto es ajeno a los griegos y al mismo Platón. Los griegos no reducen el aparecer, sino que se dilatan hasta donde hay cosas, lo contrario de toda reducción.

Basta con recordar el concepto de *energeia*, que abordamos brevemente en las primeras páginas de este trabajo, para darnos cuenta de su significado en Aristóteles: como la *επιστημη* en Platón, es decir como *οληθεια* que no es más que filosofía, entendida al modo griego. Entonces, si comprendemos la "verdad" como presencia de algo al descubierto, no dejamos que el ego cogitotenga acceso, ni tampoco la interpretación matemática del mundo.

En una conferencia dictada por Heidegger en Roma en 1936, y que llevó por título "Hölderlin y la esencia de la poesía", se mencionó la amenaza que sufre el ser por parte del ente (52). ¿Cómo podría ser el ente una amenaza para el ser, si se pertenecen mutuamente? El ente se convierte en amenaza para el ser porque el ente muestra sus cualidades, es decir, el ser se "disuelve" tras la mostración del ente. El ser no es propiedad del ente ni se encuentra "dentro" de éste. La fuerza imperante del ser no puede mostrarse sino como "ausente". Mediante la patencia del ente, la presencia como "ausencia" es mostrable para nosotros, pero además, forma y estilo de cada ente se posibilitan sólo por la fuerza "ausente".

Aun así, el ser es oscuro para la mirada del Dasein, misma que se agota en el ente, se deslumbra con su aparecer y se pierde frente a la perspectiva del ser, olvidando su fuerza y vigor.

En *Ser y Tiempo* aparece, por primera vez en Heidegger, la diferencia que él hace entre el ser y el ente, en la participación de estos en la patencia. *Ser y Tiempo* marca el origen (capítulo I) del camino entre ser-ente y su disertación. Lo curioso es que ahí la palabra "diferencia" se identifica como "diferencia ontológica"; la distinción entre ser y ente sólo aparecerá en el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Este curso se dictó en la universidad de Marburgo en el semestre de verano de 1941. En éste, Heidegger elabora de una forma más formal la palabra "diferencia", aun cuando no aparece tal concepto a lo largo de su exposición (53).

Según Heidegger, la diferencia entre ser y ente aparece siempre en donde se encuentre metafísica y filosofía, pero nunca ha sido pensada como tal. Este elemento subyacente ha fungido de base a lo largo de la historia del pensar occidental, y nunca ha sido llevado a la palabra, ha permanecido callado; no obstante el intento de Kant y Hegel por darle voz, no ha sido de una manera decisiva. Siempre se ha agotado la instancia en un mero acercamiento al ser, pero acompañado de una pérdida ante la contundencia del ente. Para Heidegger, la filosofía no ha correspondido todavía a la pregunta que le dio origen: *τι το ον* ¿qué es el ente? En el poema de Parménides lo leemos claramente: "...todo está lleno de ser..." (54).

Con Aristóteles, la pregunta acerca del ente se puede contestar interpretando que el ente es lo más ente del ente (por ejemplo *το θειον* "lo divino", que es más ente que lo natural humano). O también se podría pensar por la vía de la *energeia* como ya se citó. Vemos ahora que si bien la diferencia había sido detectada, nadie había logrado comprender por qué esto era así.

En el seminario de Thor en 1969, Heidegger muestra su acuerdo con los griegos en el sentido de que las cosas aparecen. Para Kant, para Descartes, para el hombre moderno, las cosas me aparecen, porque tienen tal demasía que no puedo verlas en su dimensión misma de cosas; son más ricas de lo que soy yo. Con Descartes, aquello por lo cual se "me" aparecen las determina en lo más íntimo de su verdad (55). Así pues, la verdad de esta aparición nos determina una "realidad" propia del evento de la aparición del ente; por tanto, al enfrentarnos al evento, se nos obliga a "conocer" aquello que se nos presenta. ¿Cómo? Mediante el "cerciorarse" de tal presentarse-nos y de que éste no sea "engañoso". La certeza de este presentarse-nos nos orilla a delimitar aquello que se-presenta; no muestra lo que es, sino que aislándolo, reduciendo "lo que él es" a un concepto, creemos dominarlo y posteriormente proponerlo. La verdad del ente se ceñirá entonces al alcance de mi concepto. Mi proposición le otorgará al ente "toda" su verdad.

Mi proposición no dejará nada "fuera" del ente que no sea supuesto en ella. La verdad del ente se cambió por certeza del mismo. Lo cierto pasa como verdadero y esto como lo que el ente "es"; luego, el ente "es" exclusivamente lo "cierto" que de él se puede expresar proposicionalmente. Tal "nitidez" del pensar moderno es la base del proyecto matemático del mundo.

La verdad ya no es *αληθεια*, a saber, presencia de algo al descubierto, sino que es transmitida a una función "cogitativa". Platón nos hablaba de un *εξοδος της επιστημη*, éxodo de la episteme. ¿No será este un éxodo de la *αληθεια* misma -en la dimensión en que los griegos la entendían- a la plasmación, por parte del hombre moderno, de ésta como *ego cogito*?

En Kant no existe posibilidad de un fenómeno sin categoría o de una categoría sin fenómeno, y con ello se mantiene -aunque deteriorada- la magnitud del fenómeno mismo; en Descartes se trasfonda en "subjetividad" que, como palabra empleada tardíamente, aparecerá en Kant, Schelling, Hegel, como la filosofía de la subjetividad, siendo la fenomenología de Husserl una de sus más acabadas expresiones.

En esta migración de la "verdad" a "certeza", se observan algunos pasos que vale la pena conservar. El ente es ya contabilizado por el *ego cogito*, el amo es poseedor y dueño de la naturaleza, como lo llama Descartes. A partir de aquí la época moderna se ve caracterizada de esta forma; nuestra relación con el ente se torna dominación. Esta palabra violenta no mienta sino un dominio del hombre, un total sojuzgamiento de éste sobre el ente; nada más ajeno al pensamiento griego o prehispánico. En este último, basta con que citemos algunas frases del Tlacahuapahualiztli o "arte de criar y educar a los hombres" (56), en donde la enseñanza tenía como propósito fundamental "formar" al hombre; esto en náhuatl sería: "...in ixtli, in yollotl...", "alcanzar el rostro y el corazón" -desde luego que esto no se entiende como el forjar una personalidad simplemente, sino que radica en una *Bildung* o formación en el sentido de Heidegger.

En aquel entonces, se creía que el hombre que no tuviera esta "formación" o "con-formación", carecería de rostro. Y aquél que no poseyera en "movimiento" el corazón, nada podría hacer o lograr. La "formación" azteca se realizaba en un *Ixtla machiliztli*, es decir, una sabiduría que se transmitía a lo "rostros ajenos".

Apenas ahora encontramos el sentido poético de tales oraciones; falta no obstante pensar en ese "movimiento" que si bien, no cabe duda, tiene que ver con los movimientos

de la naturaleza misma, se nos presenta como uno de los mayores motivos de la existencia mexicana. Esta es su "verdad" más preciada: la de mantener en movimiento el sol y las estrellas.

Falta por comprender la dualidad de los dioses, la unión de contrastes que causaba el dolor y la delicia, el día y la noche, la muerte y las flores. Y más oscuro nos queda el significado del deambular del "rostro" o del "corazón", los cuales viajan a un lado o enfrente de muchos rostros y otros muchos corazones.

Como la Paideia griega, la formación azteca se contraponen al sometimiento del mundo ante las cogitaciones del espíritu.

La verdad se transforma, de *αληθεια* a veritas, queda definida con la escolástica como: veritas est adaequatio intellectus et rei. Los objetos se aparecen en la medida en que hay sujetos.

La medida de la verdad es la adecuación de tal cosa a tal otra. Me pregunto si el utilitarismo de la Ilustración no acelera el desenlace de tal mutación. Hegel, en su crítica a la Ilustración efectuada en la Fenomenología del espíritu, nos aclara el proceso del utilitarismo y su ligazón con la realidad dada en la pura intelección, en donde la esencia absoluta es ese absoluto carente de predicados, más allá de la conciencia real, añadiendo Hegel: "...como al hombre todo le es útil, lo es también él mismo, y su destino consiste, asimismo, en hacerse miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. En la misma medida que se cuida de sí, exactamente en la misma medida tiene que consagrarse a los otros, y en la misma medida en que se consagra a los otros cuida también de sí mismo, una mano lava a la otra. Donde quiera que se encuentra, ocupa el lugar que le corresponde, utiliza a los otros y es utilizado..."(57).

Con Tomás de Aquino, la medida de la verdad como adecuación de tal o cual cosa se puede ver de dos maneras: o bien del dios creador, en donde las cosas se adecúan a su entendimiento divino; o bien, si se refiere al hombre, la verdad es la adecuación del entendimiento humano a las cosas de la manera como dios las creó. Si para los griegos la *αληθεια* engendraba igualmente una adecuación, ésta se presentaba como *ομοιωσις*, que luego se traduciría en latín como adaequatio; pero aun así, la *αληθεια* se encontraba dentro de ella. La adaequatio, en contraste, es un término que se basta a sí mismo.

Para Descartes, esto no es suficiente pues "...si se pone en duda la base bíblica como fundamento del filosofar, le parecerá inadecuado el adaequatio..." Quiere regresar a la *ομοιωσις* griega, portando un nuevo soporte a partir del ego que cogita cualquier cosa: la certeza. Con este cerciorarse se pretende alcanzar lo que con los griegos no tenía cabida: la exigencia del ponerse a la par con la cosa en su manifestación o presencia. De aquí viene entonces el que nos parezca natural mediar las cosas por una certeza posible, y no por su manifestación a plena luz (58).

En la actualidad, la esencia del proyecto matemático de la naturaleza se basa en la medida técnica y científica del mundo, y en cierto sentido, las ciencias "permiten" existir a la filosofía. En Grecia, era justo lo contrario. Toda la filosofía platónica descansa en la reciprocidad de la *ουσια*, o sea el ser y la *αληθεια*, es decir, el ser a descubierto. Para Platón, la matemática se posibilita porque el ente se muestra, se abre. Para Descartes se posibilita porque tengo una certeza ego cogitativa de ello. Heidegger analiza la palabra *αληθεια* en toda su cobertura como verdad. En La pregunta por la esencia de la verdad, la disquisición no se centra en que si la verdad es en cada caso una verdad de

la experiencia práctica de la vida o de un cálculo económico, artístico, o de fe de cualquier culto. La pregunta fijará la vista en lo único que caracteriza toda "verdad" en general en cuanto tal (59). Es decir, apuntará a la apertura (de la cual nada se oculta, diría Aristóteles). La cosa se presenta de tal modo que es inaparente.

En el "yo" cartesiano (Je), dice Beaufret (60), se encuentra la experiencia interior y la mirada "ego cogitativa", que es algo muy distinto, pues el sujeto de la experiencia interior no es más que la descendencia indigente del Cogito Sum cartesiano y no su centro. Su centro es la mirada científica. Es en esta verdad como apertura donde la "presencia-ausencia" se "ausenta". Es en este claro como "presencia-patencia" acontecida y manifiesta donde el ser, como lo "vocado", deja escuchar su silencio. Es ahí donde lo callado en la historia de la filosofía cumple su destino.

Heidegger asevera que en la no-concordancia de la proposición se encuentra la no-verdad de la proposición. La no-verdad de la cosa (en "autenticidad") queda asumida en el desacuerdo del ente con la esencia; sólo porque la verdad es entendida como apertura del ente, nos muestra la no-verdad como oscuridad, ocultamiento -véase el prefijo "a" de la palabra griega *αληθεια*, que muestra un esconderse original de la verdad en su aparecer, de donde vendrá ulteriormente su posible des-ocultarse.

En un análisis fenomenológico, la conexión original de verdad y no-verdad se muestra en el hecho de que toda verdad que expresamos o conocemos, es la manifestación de un ente individual o de un tipo de entes, pero nunca la manifestación del ente como tal en su totalidad (61). ¿Qué queda expresado con esto?

Que la aparición del ente o develamiento del ente como tal es en sí, simultáneamente, la ocultación del ente en su totalidad; o sea, el error aparece como posible en este des-ocultar u ocultar. La plena esencia de la verdad, que incluye a su no-esencia más propia, mantiene al Dasein en la penuria, por este permanente volverse de aquí para allá. El Dasein es este volver a la penuria. El develamiento de la necesidad (vuelta a la penuria) y por esto, el traslado a lo inevitable, surge del Dasein y sólo de él (62).

¿Qué nos dice Heidegger en esta frase? Que la ocultación de lo "oculto" y el error pertenecen a la esencia inicial de la verdad; asunto que, comprendida la verdad como "adecuación", jamás hubiera quedado claro, y seguiría entendiéndose el error como "falta" de verdad o ausencia de ella, como una no-verdad, no-concordancia, en donde de nueva cuenta el ente, borrado de la escena por el ejercicio del "adecuar", poco o nada tendría que ver "consigo mismo".

Entonces el ente o no-ente, quedaría supeditado a la concordancia o no-concordancia de una ego cogitation, en donde ni hombre ni cosa estarían frente a frente, sino mediados por el conocimiento o posibilidad del mismo. De aquí que el dejar-ser al ente como es se imposibilita, y en su lugar aparece un representar conceptual que "reduce" al ente a su expresión intelectual y en donde, por ejemplo, la pintura de la montaña de Sainte-Victoire de Cézanne, que muestra diversos ángulos en distintas horas del día, quedará expresada como teoremas sobre el equilibrio de los sólidos y su posible iluminación. ¡Absurdo!

Con la interpretación de Heidegger acerca de la verdad, la no-verdad y el error, se hace posible otro acceso a la cosa, el que no es practicable desde la ciencia, pues ésta no lo considera como "exacto" y lo desdén. Sin embargo, este nuevo camino en la interpretación del ente es el más "seguro" ¿Por qué? Porque en los comienzos del pensar

occidental, se dispuso del acceso al ente de una manera poética y no por ello ingenua. El abordar el problema de la "presencia-ausencia" -como hemos estado considerando- presenta peculiaridades metódicas sui generis.

El título de este párrafo dice "De la verdad como lo 'necesario' del ser". ¿Cómo podemos decir que como "necesaria" aparezca la verdad en el ser?

Comencemos diciendo que el Dasein es el que es, precisamente al dar y por dar testimonios de su "propia" realidad de verdad (63). En este testimoniar se constituye su íntegra y propia "realidad", y esto no es una categoría o agregado marginal de su estructura de ser. Pero ¿de qué o acerca de qué testimonia el Dasein? Si pensamos que en el "testimoniar" aparecen tanto "el que testimonia" como "de lo que testimonia", entonces podemos decir que el Dasein testimonia el ser a través del ser del ente: la "presencia-ausencia" que se muestra como "presencia-patencia".

Si la "ausencia" concebida como el no-ente fuese de tal forma ausente, nunca podría presentarse la patencia. El sentido de la pregunta que interroga por la esencia de la verdad echa sus raíces en la diferenciación imperante entre ser y ente. Si la manera como entiende Heidegger la verdad -un cobijar que despeja (lichtendes Bergen)- constituye un rasgo fundamental del ser, entonces la pregunta por la esencia de la verdad o no-verdad es el Dasein. El cobijar que despeja "es", y esto significa un dejar que cobre presencia (wesen) la coincidencia entre conocimiento y ente (64).

Concretamente, Heidegger explicita que la respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el "relato" (Sage) de una vuelta (Kehre) dentro de la historia del ser (65).

Si al ser le corresponde el cobijar que despeja, el ser aparece en una nube ocultadora. Heidegger comprende por *αληθεια* el despejamiento (Lichtung), es decir, lo "claro" que "desde" lo oscuro se muestra en un relámpago, en un parpadeo instantáneo.

Ahora bien, si el "relato" de la "vuelta" es la respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad ¿cómo se lleva a cabo ese "relato"? En el testimoniar el acontecimiento del ser a través del ser del ente, en el "relatar" el Dasein su pertenencia a la Tierra, donde se declara heredero de los entes, y asombrosamente, muestra su filiación hacia ellos, aprehendiéndolos.

Mas como las cosas se muestran y se ocultan, y en esta lucha devienen a lo "claro" o se retiran a lo oculto, el Dasein "crea" un mundo, donde la lucha efectuada de las cosas marca su separación y su unión; el testimonio o "vocación" del Dasein radica en "vociferar" tal lucha en el mundo, que se crea o se destruye.

El Dasein testimonia la mismidad de esa lucha, así como la autenticidad de su realización plena mediante acontecimientos históricos efectuados en la libertad que le sirve de plataforma. La decisión se apodera de la necesidad y la vuelca como exigencia suprema.

El testimoniar del Dasein muestra su pertenencia a sí mismo y constituye el advenimiento de la Historia. Para que esto sea posible, el Dasein "hace uso" de la Palabra.

Lo no-dicho en la filosofía tradicional con orientación platónica, acalla este ejercicio del testimoniar. En otro apartado del presente trabajo, se hablará de la correspondencia de la Palabra y el Habla, ambas en sus acepciones originales, y sobre todo de la Poesía, que en Heidegger significa nada menos que la fundación del ser.

El ser aparece como "presencia-ausencia" en la "presencia-patencia". Como tal, evocado, se muestra como "es"; la pregunta que hace mención al ser del ente nos lleva a errar, y por esto no ha sido dominada en su multivocidad. Si el pensar el ser se llama desde Platón "filosofía", y luego "metafísica", entonces es de la competencia del pensar mismo abocarse a la esencia de su actividad. El resultado de esta correspondencia entre el Dasein y los entes nos dará, por un lado, la esencia del pensar, que no es más que la esencia del Dasein; y por otro lado, la correspondencia-dependencia de unos y otros nos reflejará lo que pertenece al Dasein: su vocación de "asistir" a la llamada o con-vocatoria del ser. ("A-sistir" lo usamos aquí en sus dos connotaciones posibles, la de participar en un evento, "presenciándolo", como también la de "ayudar" a que este evento se realice).

Mediante la "llamada" que el ser nos hace, mediando los entes, y por medio de la Palabra, se articula una revelación con el ser que, como "presente-ausente", funda la e-vocación que lo des-alejará después. En su des-alejamiento o acercamiento, el ser re-voca toda implementación ajena a sus linderos; mediante esta pro-vocación, renunciamos a la calma del terreno llano, nos sentimos "tocados" y prevalecemos en la búsqueda, como testigos del ocultamiento y aparición de los entes, dando "cuenta" de esa lucha. Otorgamos al tiempo "tiempo" para la expresión histórica de esa confrontación. Por eso mismo, en nuestro espíritu "errante" volvemos a la carga una vez más, blandiendo solamente nuestra incertidumbre y nuestra indómita determinación de testigos.

Podemos citar a Baudelaire: "...l'éclatante vérité de leur harmonie native..." (66), la aparición del ente, la "patentación" del ser, de la "ausencia" más presente que cualquier "presencia". Heidegger habló en el seminario de Thor de la aparición de la cosa en demasía de su presencia, o sea, de la plenitud de lo que los griegos llamaban *αλεθεια*.

§5. EL SER Y EL FUNDAMENTO COMO MISMIIDAD

Si el ser es entonces "eso" que llama y forma lo "vocado", si el ser es la "presencia" que se des-aleja como "ausencia" ¿cómo poder ubicarlo como fundamento? ¿Acaso es factible de proponerse como fundamento algo "ausente"?

¿Cómo podría hablarse aquí de la "necesidad" de una fundamento?

En 1929, Heidegger escribe *Acercas de la esencia del fundamento* (67), citando las múltiples significaciones que le da Aristóteles a la palabra fundamento: *Αρχη πασων μεν ουν κοινον των αρχωντο πρωτον ειναι οθεν η εστιν η γιγνεσται γιγννοσχηται* (Causa tiene tantas acepciones como "principio". El rasgo común a todos los principios, es el hecho de ser lo primero desde donde algo es, se engendra o se conoce) (68). Con esto -dice Heidegger- se demarcan las modificaciones de lo que se suele llamar "fundamento" (*Grund*); es decir, aquello del qué-es, de-lo-que-es y del ser-verdad.

Más aún, se intenta captar la coincidencia de estos "fundamentos" como tales.

Recordemos que el *αρχη* (capítulo 1) no es el *principium* como Causa o Motor.

¿Cómo poder relacionar esta consideración del fundamento, a saber, aquél que no es "principio", con el ser? Heidegger nos da la pauta y a continuación expondremos su planteamiento, donde queda especificada la forma original con la cual abordaremos lo que puede llamarse "fundamento". Para Heidegger, el problema del fundamento queda

oculto en la tradición bajo el dominio del "principio de razón" que, como tal principio supremo, enseña sus dominios desde hace mucho tiempo.

Este principio supremo dice lo siguiente: "*Nihil est sine ratione*", nada es sin razón (Grund). En su proposición positiva dice: "*Omne ens habet rationem*", todo ente tiene una razón. El principio enuncia "sobre el ente" desde una configuración tal que involucra a la razón.

Sin embargo, este principio se abstiene de hablar acerca de la esencia de la razón. Para él, la esencia de la razón esta supuesta ya como algo "evidente" en su expresión. Además, el principio de razón utiliza la suposición de esa esencia de suyo.

En el carácter proposicional específico del principio supremo, queda disperso la esencia de algo posible como razón. Heidegger cuestiona tanto el contenido de la proposición, como el modo de posesionarse de él, y plantea la necesidad de un análisis más profundo acerca de esto que, por su grado de "certeza", se le estima tanto.

Heidegger escruta la historia de dicho principio supuesto por Leibniz, y sobre todo acerca del significado del principium rationis expresado por él, en el sentido de si tal "principio" queda representado por Leibniz como valor lógico, metafísico, o ambos.

Según esta investigación, Leibniz estimó necesario señalar que la aparente evidencia de conceptos tales como "verdad" e "identidad" -entre otros- impide una aclaración de los mismos en grado suficiente, a partir de los cuales se pudiera exponer el origen del principio rationis y de los restantes axiomas (69). Lo importante de esto es el considerar que se accede a que todo tiene una razón de ser.

Para Leibniz, nada puede existir que no quede contenido en este principio. Como esto se acepta a ciegas, entonces la verdad nace de la esencia de la verdad, subsistiendo el principio como fundamento. Pero la esencia de la verdad -como ya vimos- se pensaba vacía de la conexión (*συμπλοχη*) de sujeto y predicado (70).

Como Aristóteles, Leibniz concibe la verdad como la verdad del enunciado, en el que la referencia inmediata y "necesaria" entre verdad y proposición es evidente. La primacía del *Intellectus* frente al ente, como en Descartes, autoriza al ente para que "sea". En este sentido, la verdad es un acuerdo que se cumple como correspondencia con aquello que se manifiesta en la "identidad" (unidad entendida como unitividad de lo que se copertenece) como unido. Las verdades -enunciados verdaderos- toman su naturaleza por alusión a algo "en razón de lo cual" pueden ser acuerdos (71). En toda verdad se enlaza esta correspondencia entre lo que es... y un intelecto, el cual "se fundamenta" en eso que es..., es decir, como algo que se advierte en esencia a un "fundamentar". Por tanto, la verdad no nos pone necesariamente adelante del problema del fundamento, y por esto mismo nos dice Heidegger que cuanto más originariamente nos apoderemos de la esencia de la verdad, tanto más urgente será el problema del fundamento.

Ya hemos hablado de la relación entre ente y Dasein en el renglón del pensar; ahora esta cuestión adquiere un carácter más profundo, pues si bien la correspondencia con el ente no nos lo hace accesible "como tal", ésta deberá otorgar una posibilidad en su aparecer patente para cualquier formulación o determinación predicativa ulterior a su manifestación, misma que no tendrá un perfil "predicativo". La verdad proposicional se fundará o tendrá "lugar" sobre una verdad "más originaria" (*αληθεια*), en lo "antepredicativo" del ente que Heidegger llamará "verdad óptica". Y no obstante la diferencia de

espacios donde el ente aparezca, y sus diferentes grados de interpretarlo, siempre quedará regida su interpretación por la "factuación" del ente como "presencia-patencia".

Habrá que insistir en que la verdad no es el presente fáctico en su carácter manifiesto o como un simple representar, ni siquiera en la representación estética. La caracterización de la verdad antepredicativa, como intuición, estará por eso muy próxima, porque la verdad óptica y presumiblemente verdadera se determina en primer término como verdad proposicional, o sea como "enlace de representaciones" (72). Pero la "presencia-patencia" acaece como un "encontrarse" en medio del ente. El Dasein, en su "estado de encontrado" (en situación), en el "estado de ánimo" (en actitud frente al ente) se cura de entes. Mas esta cura no pone en relieve al ente, si ése no está previamente iluminado en una comprensión del ente (preontológica) en su ser. Luego, en la medida en que "consideremos" la "presencia-ausencia" en la determinación de la "presencia-patencia", podremos posibilitar el acceso a la comprensión de la presencia del ente; caso contrario, el ente quedará "presente" "efímeramente", hundiéndose su presencia en el curso del mundo, desfigurado en lo cotidiano y a la sombra de una "importancia" derivada de la voluntad humana.

Como contraparte, Heidegger llama "verdad ontológica" al descubrimiento del ser que posibilita la patencia del ente; descubrimiento que se logra a través de la verdad sobre el ser (73), extendiendo más su postulado.

En la interpretación del ente como ente, se comprende aquello "sobre lo que" el ente es interpelado. Interpelar algo "en cuanto" algo no indica una comprensión de la esencia de lo interpelado. "La comprensión del ser" que orienta y aclara toda actitud hacia el ente, no se plantea como un captar el ser como tal, ni un comprender así lo captado. La comprensión del ser que no ha llegado al concepto la entiende Heidegger como "preontológica".

Concebir el ser presupone que la comprensión se ha configurado a sí misma y que el ser, comprendido en ella, proyectado en general y de algún modo descubierto, se ha constituido propiamente en tema y problema (74).

Heidegger indaga en torno al proyecto de la constitución del ser del ente, por el cual se diseña un campo determinado (naturaleza, historia) como lugar de una posible objetivación a través del conocimiento científico. Lo más paradójico resalta cuando vemos que la modificación y grados posibles de la verdad ontológica concede el grado de riqueza de aquello que, como verdad originaria, está en el fundamento de toda verdad óptica. El desocultamiento del ser a través del ente es la verdad del ser del ente.

Para nosotros, si el Dasein "evoca" la "presencia-ausencia" por medio de la "presencia-patencia", encuentra la posibilidad de preguntarse por el ser. Tal posibilidad debió de afianzarse en la esencia del mismo Dasein.

A esta caracterización peculiar del Dasein, el "marchar hacia el ente", la llama Heidegger "trascendencia" (75). Y dice de ella: si caracteriza todo comportamiento hacia el ente como intencional, entonces la "intencionalidad" sólo es posible "sobre el fundamento de la trascendencia"; pero ni es idéntica a ésta, ni es siquiera a la inversa la posibilitación de la trascendencia.

La "trascendencia" del Dasein se convierte entonces en el problema del fundamento. ¿Cómo explica Heidegger la trascendencia del Dasein? Como el paraje en donde habita el fundamento.

En Leibniz, el "principio de razón" marcó una averiguación en donde el ser es contenido en una idea delimitada y visible a través de la verdad proposicional, en donde esta deducción se hace exclusivamente posible. La conexión entre "fundamento" y "ser" se logró por primera vez con Kant, nos asegura Heidegger, más concretamente en "La Crítica de la Razón Pura", en la sección de "el principio supremo de todos los juicios sintéticos" (76). En donde queda manifiesto que la lógica general no puede ni debe ocuparse de ellos, no así una lógica trascendental. Además nos dice que "la síntesis de las representaciones descansa en la imaginación, pero la unida sintética de las mismas (requeridas por el juicio), descansa en la unidad de la apercepción. En esto habrá que buscar su posibilidad (77).

Y lo más importante: "si un conocimiento ha de tener realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y poner en él mismo significado y sentido, debe el objeto poder ser dado de alguna manera" (78). "Darse un objeto" no es sino hacer una acotación con respecto de su representación en la experiencia (real o al menos posible).

"La posibilidad de la experiencia es pues lo que da a todos nuestros conocimientos *a priori* realidad objetiva". Concluyendo que: "el principio de todos los juicios sintéticos es que todo objeto está puesto bajo condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible" (79). El "principio" denota "lo que en general" pertenece al "ser" del ente, como accesible a la experiencia (80).

Kant determina la posibilidad interna de la verdad trascendental por la unidad de tiempo, imaginación y "yo pienso".

Del principio de razón suficiente leibniziano dice Kant que, "es una indicación" digna de observarse para investigaciones que todavía habría que organizar en metafísica" (Cita del propio Heidegger).

La trascendencia le es propia al Dasein como estructura fundamental que acaece antes de todo comportamiento. La trascendencia posibilita una existencia como "sobrepasarse" del Dasein. Este sobrepasarse aparece en Heidegger al explicar al Dasein como un ente "espacial". El Dasein tiene como posibilidad "pasar por encima" de una barrera o abismo espacial.

En el "ser-en-el-mundo", el Dasein va y viene por aquí y por allá "abriendo espacios. Transcurriendo en el mundo, el Dasein se rebasa o se sorprende. El Dasein nunca existe como un sujeto previo que pueda trascender "desde sí". El Dasein es trascendente con ente y esto quiere decir que, el Dasein, no dispone sobre la conveniencia de su trascendencia, "simplemente" la ejerce. Al trascender el Dasein, no es que sobrepase los entes intramundanos, estos son "hacia lo cual" acontece esa trascendencia (81). Lo "que" sobrepasa es el "ente mismo", todo ente que esté y pueda estar desoculto para el Dasein; por consiguiente, "también precisamente el ente, como el que existe "él mismo". En el sobrepasarse, llega el Dasein al ente que

él es. La trascendencia constituye la mismidad (selbstheit). En tanto el Dasein existe como mismo, puede comportar-"se" "frente" al ente, que debió de haber sido, antes de ser sobrepasado (82).

Hacia aquello a lo cual trasciende el Dasein, Heidegger lo llama "mundo"; luego la trascendencia, es lo que hemos venido manejando como "ser-en-el-mundo" (In-der-welt-sein). El mundo constituye la estructura unitaria de la trascendencia, como parte-

neciente a él; el concepto de mundo se llama "trascendental". En su facticidad, el Dasein es trascendente.

Hay que evitar la interpretación de trascendente en un sentido gnoseológico. La metafísica del Dasein busca la unidad de la esencia de la trascendencia en la imaginación y su temporalidad. Este preguntar metafísico cuestiona acerca del Dasein y no de una forma antropológica. En la pregunta que se vislumbra aquí, se le dirige el modo de la co-pertenencia de la cuestión acerca del Dasein y la pregunta por el ser.

Para Kant, la trascendencia concierne a la "posibilidad" del conocimiento mismo, no aparecido en el sentido de no tener motivos en la experiencia; es decir, no ser "trascendente", sino que es experiencia misma. Lo trascendente de la delimitación esencial (definición) del conocimiento no-trascendental, esto es, el conocimiento óntico posible al Dasein como tal.

Trascendental mienta, como ser-en-el-mundo, un pertenecerse entre "otras cosas" lo ya presente-patente.

Recordemos que Heidegger piensa el "mundo" como todo lo que es, la totalidad como unidad que determina el "todo". Si trascendencia significa "perteneciente a los entes" que están allí presentes, luego es imposible asignarle al Dasein la trascendencia como constitución característica solipsista. Si el Dasein es trascendente, esta trascendencia reflejará algo de la esencia del Dasein, a saber, el Dasein no "es" en el mundo por el hecho de existir; todo lo contrario, por que "es" en el mundo es que puede existir.

Si el concepto "mundo" implica al ente en su totalidad, y el "cómo" el Dasein se mantiene en situación con respecto al ente, entonces el "mundo" no es un ente sino aquello desde donde el Dasein "se da para indicar" ante cuáles entes y cómo se "puede" comportar.

El Dasein "se" da para indicar desde "su" mundo significa: en este ir-a-su-encuentro desde el mundo, se "temporaliza" el Dasein como un "mismo", o sea, como un ente que está abandonado a él "para ser" (83). O más bien dicho, para "poder ser". El mundo adquiere aquí un carácter condicional "por el cual" y en el sentido originario de un anticipar la posibilidad de un por ti, por él. Pero el Dasein es él mismo y por eso existe. A la mismidad pertenece el mundo; éste, en cuanto totalidad del "por lo cual" de un Dasein, es acarreado por el Dasein ante él mismo. En el poner-ante-sí-mismo el mundo, se realiza el proyecto originario de la posibilidad del Dasein, comportándose en medio del ente.

Pero el proyecto del mundo es un "sobrepuesto" (Überwurf) de él mismo proyectado sobre el ente, en medio del ente, pues no capta propiamente lo proyectado (84). El sobrepuesto previo, hace factible la patentación del ente.

Esta acontecer del sobrepuesto proyectante, en el que se "temporaliza" el ser del Dasein, es nada menos que el "ser-en-el-mundo" (85).

Un Dasein trascendente quiere decir que: en la esencia de su ser se "configura el mundo" (86) y se configura porque "deja" acaecer el mundo.

Con el mundo se da un aspecto (imagen) originario que no capta propiamente, si bien funciona como prototipo (Vor-bild) para todo ente revelado, al cual pertenece el respectivo Dasein (87).

El ente "penetra" al "mundo" porque el Dasein lo "revela". Tal acontecer es el existir del Dasein, que trasciende como existente. Recalcamos lo dicho en este trabajo.

¿Cómo penetra al mundo un ente? Mediante la "temporalización" del Dasein, el cual al "abrir" mundo, revela entes. La conformidad del Dasein "abridor" se realiza en la "venida" del ente (acaecer del ser).

Así, la trascendencia no es sino una "región eminente" para la configuración de cualquier preguntar en torno del ente, de todo cuanto concierne a su ser.

Heidegger nos conmina a familiarizarnos con el término trascendencia antes de analizar el problema del fundamento en la región de la trascendencia; para ello, nos hace una reflexión histórica a propósito de Platón.

La trascendencia la expresa Platón como: *επεκεινα της ουσιας*, y Heidegger pregunta si el *αγαθον* se puede interpretar como la trascendencia del Dasein. Al negarse tal opción, se anota que el problema del *αγαθον* se centra en la posibilidad indicadora de la "existencia del Dasein" en la *πολις*. El texto dice: "...In like manner the good may be said to be not only the author of knowledge to all things known, but of their being and essence, and yet the good is not essence, but far exceeds essence in dignity and power..." Y Platón dialogando con Glaucón remarca que: "...and, as in the previous instance, light and sight may be truly said to be like the sun, and yet not to be the sun, so in the other sphere, science and truth may be deemed to be like the good, but not the good; the good has a place of honour yet higher..." (88)

La triple característica del *αγαθον* desarrollada en correspondencia con el sol, nos hace preguntarnos acerca de la verdad, del comprender y del ser -o sea en la síntesis de los fenómenos- nos lleva a cuestionarnos por el fundamento unitivo, originario, de la posibilidad de la verdad de comprender el ser. Pero tal comprender es, como proyectar que descubre al ser, la acción primigenia de la existencia del Dasein, en la cual se arraiga todo existir en medio del ente (89). Es pues el *αγαθον* la *εξις* (patencia) que domina la posibilidad de la verdad, del comprender y hasta del ser a la vez, de los tres en unidad. Todo lo anterior -nos dice Heidegger- da la profunda indeterminación del término *αγαθον*, que si no se interpreta en el sentido que el mismo Platón otorga con relación a la verdad, comprensión y ser, se corre el riesgo de no tener sentido.

Si la esencia del *αγαθον* radica en el dominio de sí mismo como *ουεγκεα* en cuanto "por lo cual", entonces es la fuente de la posibilidad como tal. Y -continúa Heidegger-, como lo posible está más alto que lo efectivo, por eso es *h τον αγαθον εξις* la fuente esencial de posibilidad *μειζονως τιμητων*.

• Es en la tradición metafísica donde el Dasein se mantiene en un sitio de lo más objetivo del objeto, pues en esta concepción, no aparece el "por lo cual" como carácter primario del mundo, ni la *επεκεια* como trascendencia del Dasein. Heidegger intenta mostrarnos cómo el problema de la trascendencia ha salido a la luz -como vimos en Platón- pero interpretado de dos maneras, las cuales son igualmente insuficientes fundamentalmente.

En ellas, se considera que las ideas son más objetos que lo objetos, pero a la par más subjetivas que el sujeto. Tampoco consideran el fenómeno del "mundo" y lo interpretan como un determinado comportamiento del ente permanente, como *noein*, intuitus o un percibir mediatizado por la razón. La "aparición" del ente navega entre subjetivismo y objetivismo. ¿Cómo podemos interpretar entonces la irrupción del ente?

ACERCA DEL FUNDAMENTO

Si consideramos a ésta como símil del ser, entonces no queda plenamente pensada esta irrupción; porque el ente que irrumpe "desde" un lugar "hacia" otro lugar, nos implicaría lo citado en seguida.

Todo ente que irrumpe provee, con tal irrupción, un "lugar" en el cual se contemple su irrupción. Todo "lugar" implica necesariamente el espacio y el tiempo en su concepción. Entonces, todo ente, al irrumper "presenta" una condición espacio-temporal, que desde Kant se sabe. Sin embargo, tal irrupción propone a su vez una "previa" instanciación del ente; es decir, si "algo" irrumpe o "viene" a irrumper, conlleva una cauda "desde" donde este ente "ha venido" a irrumper. Esto último plantea dos cuestiones: o bien este algo como "algo" "procede" en un movimiento o tránsito irruptor, es decir como "algo" que viene y se "presenta" -como totalidad- en esta "su aparición", o bien este algo "no-es" y en la medida en que irrumpe "es".

La primera opción propone un "lugar" en donde este ente "es" de alguna forma. ¿Topus Uranus? Y "desde donde" "puede" irrumper y "seguir siendo" (como ente). Si esto es así, el ser del ente "surge" "desde ese lugar" y se aparece en el mundo, mismo que: o está en "espera" de ese irrumper, o se abre violentamente "con" la llegada del ente. La segunda opción plantea que: el ente, desde su irrupción "no-es" y esto lo diluye como cualquier posibilidad de ente; mas en el momento de su penetración en el mundo cobra ser, "es". Su presencia se enseña "siendo" lo que es y como es. Para ello, necesitó previamente de un "otorgamiento" de presencia para poder ser en un nivel pre-irruptivo. Si el ser "otorga" al ente su ser en un carácter pre-irruptivo, entonces habría un "lugar" que conserva el ser como ser (dador de presencia) y desde donde el ser "obsequiara" al ente su ser, es decir, el ser del ente "adquirirá" aquí su origen.

Si todo esto fuese así, ¿habría una diferencia entre ambas opciones? Sustancialmente ninguna, ambos postulados propondrían una dicotomía (en el segundo caso es más evidente) entre ser y ente, proponiendo al ser como contrapuesto al ente, de tal forma que el ente "naciendo" del ser, sería sí mismo; y el ser quedaría expresado como un "algo", es decir otro ente, pues otorgaría un ser "desde" un "lugar" en donde él mismo se conservara como identidad, trascendencia, en un marco fuera de la historia y del tiempo para evitar su corrupción. Conservando su imagen de Inmutable e Infinito, sería el fundamento de la metafísica tradicional.

La primera opción propone un ente "puro", el cual habita en algún "lugar". Con su llegada, se pierde el halo de pureza y adquiere la forma corrupta, degradada, presentándose como una totalidad desgarrada, parcializada, por lo cual su inteligibilidad habrá de ser permitida sólo y cuando, en su comprensión, se integre "aquello" (lo que verdaderamente es el ente) de lo cual proviene.

Podemos notar que ambos postulados son lo mismo. Ambos nos "dan" una "idea" de la irrupción del ente, ya sea con grados de mediación y pérdida de esencia, o creación y otorgamiento de una entidad igualmente emanada de otro "ente", el cual con todo poder, brinde al ente su forma.

¿Cómo salvar estos escollos en la explicación del ente? ¿Cuándo aparecieron estas proposiciones y se tornaron enigmas? ¿Cómo expresaban los griegos estas cuestiones? ¿Qué dice Heidegger de toda esta problemática?

Empezaremos diciendo que, de ninguna manera, esta interrogante fue planteada por los griegos. Su ubicación frente a la irrupción del ente tenía un carácter de asombro

y perplejidad. La explicación de la venida del ente se ubicaba en el marco de la filosofía, es decir, en la solvencia de este "mirar" en dirección de la irrupción del ente.

En la frase aristotélica: *το ον λεγεται πολλαχως* interpretada por Heidegger como: "...el ente se manifiesta (a saber, en lo que respecta su ser) de diversas maneras..." se nos indica la modalidad de la pregunta.

Con Kant, en la obra que lleva por nombre Kant y el problema de la metafísica, se trata de inquirir, en la reflexión sobre el objeto de la metafísica tradicional acerca del ser del ente. Para efectuarse tal propósito -dice Heidegger- habrá que realizarse un "realismo crítico" (91).

En su tesis doctoral Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, Heidegger planteará la inconveniencia de arribar por medio de la psicología a la cuestión lógica contenida en la doctrina del juicio kantiano. Asintiendo con él en lo concerniente a que la verdad o falsedad del juicio, no se finca en un proceso psíquico de enlace de representaciones, sino en el contenido de esas representaciones que constituyen su sentido.

En ¿Qué es eso de la filosofía? sostiene Heidegger que la filosofía busca lo que es el ente en cuanto que es (92). Si la pregunta se dirige hacia ¿qué es el ente?, la respuesta se ubicará en el ente, en su entidad. Platón la determina -a la *ουσια* - como idea, Aristóteles como *ενεργεια*.

Se ha visto ya que las proposiciones acerca del fundamento del ente, no reportaban nada en cuanto a la aclaración del fenómeno de la irrupción del ente, tenemos entonces que plantear una tercera opción que contenga por un lado, la historia de la mostración o irrupción del ente, porque es la historia del Dasein en la medida en que éste ha testimoniado dicha irrupción, misma que no puede dar fe de esa irrupción. Por otro lado, no colateralmente, sino integrada en el proceso de la irrupción misma, deberemos hacer notar el "lugar" en donde el ente irrumpió: el "mundo", el mundo del Dasein.

En la medida en que planteamos la historia de la mostración del ente, planteamos la historia del Dasein e inversamente. ¿Cómo es posible esto? ¿Qué podemos entender en este nivel por "irrupción" del ente?

Si por "irrupción" comprendemos un acontecimiento (venir, embatir repentinamente), entonces la característica del ente es que "acomete". En tal "acometer" se describe un embestir impetuoso, una venida y tomar por asalto algo. En esta dirección, hablamos de un dolor o sueño que nos acomete, que "se-nos-presenta" con una fuerza determinada y nos toma por sorpresa, arrastrándonos en su torbellino vertiginoso.

Pues bien, tal presentarse-tomándonos es el ente en su modalidad irruptora, y los griegos lo sabían perfectamente. Ante tal despliegue de "energía" quedábanse plasmados; ante tal "cursar" acometedor del mundo.

Nos dice Platón en el Teeteto (155 d): "...Μαλα γαρ αλλη φιλοσοφον τουτο το παθος το θαυμαζειν. Ουγαλ αλλη αρχη φιλοσοφιας η αυτη..." (93)

Lo que Heidegger traduce: "...Es muy propio de un filósofo esto, el *παθος* -el asombro-; no hay otro origen de la filosofía que predomine más que ése..." Heidegger traduce *παθος* como "asombro" y no como "pasión" o "furor", como lo hace la tradición, pues le encuentra una relación con *παρειν*, es decir: sufrir, padecer, soportar, sobrellevar, dejarse llevar por o influir por. En esta traducción, el *παθος* rige a la filosofía y su vinculación con el *αρχη*, el cual encierra en su significación el "de donde" brota algo y acarrea consigo ese brotar en todas sus figuras ulteriores (capítulo I)

Entonces el *παθος* no se encuentra al "principio" de la filosofía, sino en cada momento de la misma.

Por su lado Aristóteles dice: "...διαγαρ το θαυμαζειν α ανθρωπος και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν..." (95) La traducción dice: "...en efecto, mediante la admiración los hombres tanto como ahora, comenzaron a filosofar, es decir, los hombres llegaron mediante el asombro, a aquello de donde "sale" el filosofar y que por ello, se determina el curso de todo filosofar..."

En el asombro nos contemos (96): uno retrocede ante el ente, ante el hecho de que es así y no de otra manera. Pero el asombro embeleza; no contenido en un detenerse y retroceder nos hace sentirnos atraídos por y a él. Recordemos, en su irrupción (acometida), el ente embiste violento y "arrastra" consigo el mundo: el Dasein.

Dicho de otra manera, el asombro nos dispone hacia el ente; si bien el asombro es provisto por la irrupción del ente, la dis-posición del Dasein ante el ente es la apertura en donde esta irrupción es posible.

El asombro funda a su manera un "estado de ánimo" (Stimmung). Una posición y determinación del Dasein hacia el ente.

Descartes en sus Meditaciones pregunta: ¿cuál es aquel ente que, en el sentido del ens certum, es el verdadero ente? Su cuestionar no se limita a preguntar ¿qué es el ente en cuanto es?, lo "cierto" del ente, que se mantiene en la Edad Media como la delimitación de un ente en lo que es y no en la certeza (97). Para Descartes lo que "es" en verdad se mide por la duda, que como "estado de ánimo" pro-pone la determinación para el ens certum, el ente en la certeza. Lo "cierto", me convierte en el asegurar el ens qua ens, resultante del proceso dubitativo del cogito (ergo) sum para el ego humano. El ego -dice Heidegger- se convierte en el subjectum por excelencia y de este modo la esencia del hombre entra, por primera vez, en el ámbito de la subjetividad, en el sentido de la Egoidad (98).

De tal certitud recibe Descartes la determinación de un "claire et distinctive percipere" (99). El "estado de ánimo" de la duda es el asentimiento (Zustimmung) positivo a la certeza, y ella llegará a ser la fianza en la certeza absoluta del conocimiento, alcanzable en todo momento, es decir, el *παθος* y con ello el *αρχη* de la filosofía moderna (100).

Si la irrupción del ente en el mundo se desenvuelve en el "estado de ánimo", el cual como apertura, contempla el acceder del ente que en su perfil de abierto "es" irrumpiendo, acaeciendo, siendo así y no de otra forma. entonces surge la pregunta ¿por qué es así? En la metafísica tradicional la pregunta acerca de la irrupción del ente ha sido formulada, como ya vimos, en la certeza; ahora, lo que aquí inquirimos, es acerca del ser del ente en la irrupción. Se debe acotar en este momento, el cómo "distintivo" e "igual" del ser con el ente. El ente "presencia-patencia", no es más que la "presencia-ausencia"; que como ser del ente, irrumpe y al hacerlo se presenta como patencia. Ni el ser es "previo", ni el ente "posterior", ni el ser "no se presenta" quedándose como principium ajeno y aparte del ente en su acaecer. Entonces, la lejanía "presente" en el irrumper, es el ser-ente.

El despliegue de este presentarse no es dialéctico en ningún modo, es una penetración y concurrencia en el seno del Dasein mismo, el cual ante el "sucederse" delante se asombra, se conduce hacia este "ocurrir" y hace filosofía.

ACERCA DEL FUNDAMENTO

Este plegarse del ser y el ente "acontece" en lo cotidiano, en el mundo y el Dasein que "mundeas" "curándose de...", el *ος φιλει το σοφον*, el que ama la sofón (filein) amar en el sentido de Heráclito: *ομιλογειν*, hablar como habla el *Λογος*, en el sentido del co-responder al *λογος*, adviene en el "evocar". La armonía, característica del filein, en el unirse al otro alternativamente, como destinado el uno para el otro, es el pensar al modo heraclítico, el amor. Así el *αρχη φιλοσοφος*, auna lo sofón. Heidegger explica que el *σοφον* no es más que el *Εν παντα*: "Uno (es) todo". "Todo" es aquí: *Παντα τα οντα*, la totalidad, el todo del ente. En cuanto a *Εν*, el Uno es: lo único, lo que une todo (101).

Si todo ente (multiplicidad) está unido por el ser (univocidad), lo sofón mentará que el ente "es" el ser.

Heidegger agrega que el "es", habla transitivamente y significa tanto como "reunir". El ser: "reúne" el ente en esto de lo que es ente. El ser es la reunión *λογος* (102).

Lo más asombroso para los griegos fue esto: el ente en el ser. Tal comprensión, empero, no puede ser explicada porque ni compete al hombre explicar el acontecimiento lejano. Por eso y en contra de la sofística, la cual pretendía una explicación para todo y para todos, los griegos se convirtieron en aspirantes a la sofía, que en su aparición despertaron y sostuvieron en otros el anhelo.

El *φιλειν* se convirtió en *ορεξια*, en una "aspiración" al *σοφον*. Lo *σοφον* -ente en el ser- es buscado ahora, puesto que el *φιλειν το σοφον* no es ya armonía originaria con el *σοφον*, por eso el *φιλειν το σοφον* se convierte en filosofía (103)

Comprendemos ya por qué la "evocación" implica un acceder a la "con-vocación" (capítulo IV). Este acceder al ser en el ente está condicionado a un "estado de ánimo".

La "presencia-patencia" es "desdoblada", "encontrando" la "presencia-ausencia". *Εν παντα* "en" el ente.

Siendo el ente que "es", es el ser-siendo "en" el ente. Si la verdad es la apertura en donde irrumpe el ente, se-presencia como lo "lejano", y el mundo (Dasein) es el paraje (abierto) en donde incide la irrupción del ente; luego el ser "es" en tanto y como el ámbito abierto se presenta. El ente es parte del ámbito y la presencia misma del acaecimiento del ser, el cual nos "asombra" y dirige a su "presencia".

El ente irrumpe como verdad, y lo "verdadero" se halla en los diferentes rostros de este irrumpir. El Dasein vocado hacia la pro-vocación de este acontecer, se con-forma en torno a él, ejerce su vocación (venida "desde lejos") y fondea en el oscurecimiento del punto donde proviene el nacimiento de la luz. El ser del Dasein "sirve" de "fondo" y a su vez "no toca fondo".

Capítulo III

LA PROPUESTA DE OTRO INICIO DE PENSAR

La panorámica de la filosofía tradicional ha llegado a convertirse en derivaciones metafísicas, desde donde no sólo se camina en el error de la interpretación del ente y el ser como mismidad, sino que además, se imposibilita el acceso satisfactorio a la interrogante por el ser. ¿Cómo se plantea debidamente la argumentación acerca de la pregunta que interroga por el ser? ¿Cómo dilucidar las cuestiones en torno a este preguntar?

Por ejemplo, ¿quién es el que pregunta y desde dónde puede hacerlo? Inclusive la misma noción de la filosofía se ha sumido en nubes de confusión, torciéndose el significado original de ella aparecido en los presocráticos hasta convertirse en axiología o en teología.

¿Cómo poder pensar en eso que los griegos preguntaron como *τι τι ον*, considerado en la reflexión acerca del ti es tin.

El *τι*, el "qué" del ente, el *quid est, to quid*, la *quidditas*. La filosofía ha interpretado de diferentes maneras esta interpelación al ente; en Platón surge como la idea. Aristóteles, Kant y Hegel otorgan otra visión del significado del ti y por cierto, no tan evidente en absoluto como idea.

Cada vez es determinado, de nueva cuenta, lo que se pregunta en cada caso en la ruta del *τι*, del *quid*, del "qué".

De cualquier forma, y en cualquier ocasión, lo cierto es que con la pregunta filosófica acerca del ¿qué es eso?, se presenta también la cuestión originaria griega. Ahora, si nuestro apego a tal preguntar no se ha mantenido en un *ος φιλει το σοφον*, desde un *αρχη φιλοσοφου*, entonces no se ha conservado, como en Heráclito, una *ομολογειν*, en el sentido de hablar como habla el *λογος*. Para Heidegger, no se ha mantenido la *αρμωσια* en el *φιλειν*, pensado en el modo heraclíteo como amor; en la filosofía tradicional se ha quedado en el olvido la cuestión (en su creencia de que ya ha quedado resuelta, aniquilada, rebasada o disuelta) planteada en Aristóteles como: *και δη και το παλαι τε και νυν και αι ξητουμενον και αι απορουμενον τι το ον*, el tema que desde hace mucho tiempo se ha buscado y sigue planteando renovadas dificultades: ¿qué es el ente? (104). Heidegger interpreta el pasaje en griego como: "...y es así, lo que ya antiguamente y ahora también y siempre aquello, hacia lo que se pone en camino (la filosofía) cuyo acceso nunca encuentra (esto que se pregunta): ¿qué es el ente?...". (105). La filosofía, en su búsqueda del ente en cuanto es, se encamina hacia su cometido.

El mismo Aristóteles lo aclara añadiendo una breve explicación al párrafo citado con respecto al *τι το ον*: ¿qué es el ente?. *Τοντο εσται τις ουσια*, "viene a ser qué es la ouσία" (106). Y más adelante: "ahora bien, parece muy obvio que la ouσία pertenece a los cuerpos" (107). Heidegger interpreta: "...esto (a saber el ti to on) significa ¿qué es la entidad del ente? (108).

El ser del ente consiste en la entidad. Podemos interpretar esto como la condición de posibilidad intrínseca del ente de ser este ente y no otro.

Platón llamó como *idea* a la *ousía*. Aristóteles *ενεργεια*. Si traducimos a Aristóteles en su *επιστημη των πρωτων αρχων και αιτιων θεωρητικη* "...y esa ciencia es de lo más cognoscible pues lo más cognoscible son los principios supremos y las causas..." (109).

Vemos aquí que la traducción de *επιστημη* se conserva como "ciencia". En Heidegger, el término de *εοισθημε* lo deriva del "participar" *επιστημημενος*, borrando cualquier relación con el término de ciencia, tal y como se comprende la ciencia actualmente.

Con la *επιστημημενος* se entiende ese hombre que es competente o dotado para algo. La filosofía convendrá entonces en ser *επιστημητης*, un modo de competencia que posibilita el *θεωρειν*, o sea, el que busca algo con la mirada, mirándolo sin perderlo de vista.

Si la filosofía "mira" el ser del ente y en él "conserva" la "presencia-ausencia" como tal, entonces la filosofía se "ubica" en su territorio; se encuentra en los "principios originales" y "causas" del ente mismo. La filosofía co-responde (responde con) el ente, dándose -mutuamente- cuentas de sí mismos. ¿Cómo ocurre esto? ¿Cómo puede el ente dar cuenta de ella?

En la filosofía observamos el despliegue histórico del ente. Los grados e intensidad de cómo esto es llevado a cabo, han quedado inscritos en la historia de occidente.

Pero si la "presencia-patencia" no ha sido sino en el mostrarse de la "presencia-patencia", (*Εν παντα τα ουσια, αρχη, πρινηχιπιμ*) entonces la *φιλοσοφια* o mejor, el *αρχη φιλοσοφια*, el que *ος φιλει το σοφον*, es el que se conserva, en su *φιλειν το σοφον*, en *αρμονια* con el *Λογος*.

En su *λεγειν*, se encuentra la co-respondencia (su responder-con) del *logos*. En su a-sistencia en la con-vocatoria de lo vocado, el Dasein a-siste e in-siste ante la provocación y "cumple" con lo "vocado"; al "e-vocar" el ser, lo mantiene como "vocado". De alguna manera, el Dasein es la incidencia misma. En él, se in-cide el ser. El Dasein, visto desde aquí, es el "paraje" en donde la in-cidencia del ser desarrolla su "autoconciencia". El ser se vuelve consciente de sí mismo. El Dasein es la conciencia del ser, y en su ser, puede tomar a la par conciencia de sí como Dasein. Como "paraje", el Dasein no es previo al acontecimiento del acaecer de la "autoconciencia del ser", es al "instante" en que este acaecimiento deviene.

Al "instantearse" el ser, el Dasein se instantea igualmente. Instantear, en forma que se comprende aquí, requiere de "tiempo". Lo instantáneo se temporacia. El ser, siendo ente, se vuelve "tiempo". "Paga" el ser, su ser, siendo finito.

Decimos que igualmente puede el evocador efectuar una "revocación", eliminando de su vocar lo vocado. Dejar que lo vocado prevalezca como "lejano" (resuelto, aniquilado o disuelto) del vocar. Con esto se advierte que la vocación originaria del Dasein es, como posibilidad, eludible.

Pero ¿qué ha pasado en la historia de la filosofía? ¿Se ha conservado por momentos la "presencia-ausencia" como algo temático del Dasein?

Como ya sabemos, es evidente que no. Heidegger es muy conciso al señalar que en el transcurrir de la Edad Media y la Modernidad, el contenido de la filosofía se diluyó en frecuentes derivaciones. Basta con hojear la crítica heideggeriana de la filosofía

tradicional, para persuadirnos de ello. Incluso Heidegger llega a advertir un "ocaso en el pensar", ante la inminente muerte del pensar en occidente.

Heidegger intenta sondear el problema de la torsión del fundamento de la metafísica, para recuperarle su propio sostén; en esta indagación, Heidegger nombra como "demora" abismática el conducirse "moroso" del fundamento metafísico, en el olvido de su propio fundamento. En este olvido, el *αρχή* inicial ha perdido su *παθος*, lo ha traslocado hacia un pensamiento racional y calculador.

El intento de Heidegger por asumir de nueva cuenta el pensar le conduce a la interpretación original del término. *Pensare* quiere decir en latín un simple "pesar"; poner el peso de algo en una balanza, colgar, y como un *pendulum*, estar colgado, incierto o vacilante. En el pensar, "pesar", se sopesa. Por un lado está el que sopesa, el Dasein y por el otro lo sopesado, los entes.

Lo inicial en el pensar marcaba otro horizonte, otra vía de entablar relación con los entes. Hoy en día, tal inicio ha quedado derogado, y peor aún, en esta derogación misma aparece el olvido de que algo ha sido derogado. Por esto, ha menester de hacerse "otro inicio" del pensar. Este otro inicio contemplará el ejercicio del poner otra vez a descubierto lo originario. En este otro inicio, el pensar no se limita a conjeturar el "presentarse" de la ausencia en la patencia, mediante una temporación que como apertura, brinde el sentido del ser-en-el-mundo, el de la "cura" del Dasein.

En este otro inicio del pensar, la experiencia de la verdad del ser consistirá en un hundirse en el advenir histórico y su verdad. Con eso surge la inquietud por saber de qué lugar de la historia procede esta experiencia, dónde tiene ella su proveniencia esencial, y dónde, dentro de la tradición, ha sido mejor preservada la verdad del ser (111).

En sus primeros trabajos, Heidegger plantea la pregunta acerca de la temporalidad de la verdad del ser, y el carácter que esta verdad presenta como parte de un acontecer histórico ya olvidado. En *Ser y tiempo* se cita (112): "...la *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la proyección), es una 'obra' de la 'cura'...". Y continuando la cita: "...de un modo igualmente original defino la 'cura', como aquella forma fundamental de este ente con arreglo a la cual es entregado al mundo en que se cura (el "estado de yecto"). El doble sentido de 'cura' mienta 'una' estructura fundamental, un medio de la esencial duplicación de la 'proyección yecta'...".

Con este planteamiento se pone de manifiesto que al atenernos al yo trascendental (Kant) y al no pensar la trascendencia de su cómo, perdemos de vista la imaginación -que por otro lado, parecería en el idealismo posterior a Kant. El poder de representar se concentra en un poner en imagen al ser del ente en lo "objetual"; no obstante, esta fantasía, no se lleva a cabo en un núcleo de la *αληθία*. La metafísica moderna invierte la verdad del ser; el pensar de Kant es sólo un paso en el curso de esta metafísica, que emplaza a tomar un adecisión precisamente allí donde ella -con Nietzsche- da el paso hacia su consecuencia extrema (113).

Con este semblante histórico del pensar occidental, apenas detectamos el declive del origen del pensar mismo.

En la modernidad, y más precisamente con Dilthey, el pensar histórico toma conciencia sobre sí mismo, donde lo verdadero queda estipulado como "certeza" (621).

ACERCA DEL FUNDAMENTO

Por otro lado, se pensó que con el declive del pensar, se mostraba que el devenir del mundo no es único, y que cada cultura se presenta el "mundo" en el marco de su posibilidad conceptual. Sin embargo, además de este adelanto, quedaba sepultada la cuestión de que si en todo pensar se encuentra una situación determinada, de donde se inquiera acerca del "ahí" del Dasein. La pregunta por el ente no debe quedar establecida en un supuesto, como si el ente pudiera quedar constatado. La pregunta por el ente deberá "incluir" la pregunta por su ser.

¿Por qué tampoco se explicita esta pregunta en Kierkegaard, a pesar de la posición antitética que este pensador sostiene con respecto a Hegel? Porque Kierkegaard se mantiene en el centro de la metafísica tradicional, concibiendo a partir de un fundamento extramundano; se mantiene con respecto a Hegel como Pascal con respecto a Descartes, el que buscó lo esencial del hombre fuera de la esfera propuesta por Descartes, es decir, desde una esfera religiosa. Con Nietzsche, se nos orilla a adoptar una postura decisiva. Si seguimos creyendo en lo sucesivo con fe en el dios cristiano y su normatividad en el mundo, esto equivale a "contemplar la luz de una estrella apagada hace milenios -dice Nietzsche-, la cual continúa dando luz, aún cuando no se tenga otra cosa con ese brillo que su mera apariencia"

En su forma similar con la metafísica, al reconocer la verdad del ente y no la verdad del ser, la fe cristiana desplaza la exigencia interpelante de la que ella vive, fomentando la contraesencia de la metafísica: la persuasión de que sí fue preparada por la concentración en la certeza de la salvación y el subjetivismo de la modernidad, conformado por la doctrina de la justificación (115).

Pero ¿a qué le podemos llamar la "contraesencia de la metafísica", que queda silenciada en ésta? ¿Qué es lo no-dicho por la metafísica? No se trata, desde luego, de lo no-dicho como lo faltante por decir en una frase para completarse, no se trata de aludir a lo no-dicho con el afán de tapar un hueco o llenar un espacio en blanco. Se trata de algo de lo no-dicho en el sentido de un rechazo positivo a dejarse decir (116).

En griego se niega con "οὐ"; así se afirma la negación de algo, y la negación "me", lo no-dicho, no es un "ou legómenon", sino un "mi legómenon" que entraña una prohibición respecto a algo que puede ser dicho (117). Para Heidegger, lo no-dicho comparece ante el "me" y no en la ausencia que designa la partícula "οὐ". En el presente trabajo, hemos interpretado el ser como "presencia-ausencia"; aquí cabe ahundar un poco más en el término, siguiendo la pista de lo no-dicho.

Si comprendemos la "ausencia" como lo negado, como lo que "hay" y luego "no hay", quedaría caracterizado como un ente que, al agotarse en sí mismo, desaparecería. En su calidad de "desaparecido", tal "ausentarse" sería negado como "aparecido" o en vías de "aparecer-se", sin ingerencia externa a sí. Este no es el nivel en que nosotros presentamos el concepto "ausencia".

Por otro lado, si se pudiese presentar la "ausencia" en tal forma, le convendría más a un ente "ante los ojos" o "a la mano", o inclusive a un Dasein quien "va" y "viene" ónticamente de un sitio a otro.

Nuestra propuesta del término "ausencia" como conveniente al ser en su presentarse, no pretende demostrar sino "mostrar" el caso característico del ser en su "aparecer" como "presencia-ausencia". Este concepto intenta retener, o mejor, reunir lo lejano-cercano del ser, en la presentación del ente como "presente". Para Heidegger, la

pregunta por el ser ha quedado como no-dicha en la metafísica tradicional. ¿Qué quiere decir que hay algo no-dicho en ella? Lo no-dicho no cita que algo aguarda a ser dicho, más bien mienta que algo se niega a ser dicho, se encuentra imposibilitado de "decir-se"; no es por una carencia de ese algo como tal que no puede decirse, sino que es su "exceso" de ese algo lo que le impide "decir-se-le".

¿Cómo abordar eso no-dicho por la metafísica? A Heidegger le resulta claro que no puede logarse a través de un acercamiento ontoteológico; pero si este, con su propuesta de un fundamento sólido, trascendente, atemporal, ahistórico y eterno ha correspondido de menor o mayor grado a la historia del pensar occidental, ¿cómo hacer el viraje necesario? ¿Cómo acercarnos al pensar de la verdad de lo griego?

Si lo inicial del pensar no se encuentra en la metafísica (pues ésta ha cultivado su propia contraesencia, en la que el dios ontoteológico no es más que el dios divino), entonces ¿qué es para Heidegger el "nuevo inicio" del pensar?

Heidegger supone que el pensar griego premetafísico podría haber retenido el más minúsculo indicio que nos condujera al "inicio" original, a esa verdad del ser mismo que forjó el desarrollo del pensar ulterior. Es este pensar griego el que se mueve en las cercanías de la exigencia interpelante de lo que ha servido de fondo -este fondo que impulsó, y sigue haciéndolo, la pregunta por el ente.

Heidegger encuentra en el arte el tránsito por lo "sagrado". Para él, el arte pone en obra la verdad, y por esto, bien podría haberse detenido en su seno la esencia originaria de la verdad; podría haber cimentado el extracto de lo medular en el Dasein, cosa que ciencia y metafísica han relegado en el olvido.

Heidegger nos recuerda que lo grande sólo pudo empezar como tal. Su comienzo es, inclusive, siempre magno. Con esto quiere decir que lo grandioso tiene grandes comienzos, y siempre conserva su condición por el libre retorno a su grandiosidad.

El "inicio" es, pues, el retorno a lo grandioso. Con Heidegger, el "inicio" se ubica en la *αληθεια*. El perder la verdad (entendida como certeza) su lugar de des-ocultamiento en el ocultarse mismo, y que el olvido de ese ocultarse haya sido olvidado, es parte de la traspolación de lo "inicial"; pero, ¿la lengua griega estaba instalada ya en lo buscado? El desocultamiento y la ocultación no solamente aparecen en la palabra griega *αληθεια*, sino también en *λανθάνω* y *αίδωσ*.

* Los griegos experienciaron el ser del ente como un "asistir", como aquello por lo cual todo "asistente" llega a lo desoculto. El ser queda entonces determinado en el desocultamiento del ente; pero de esta forma, deja que el desocultamiento, con respecto a la ocultación, caiga en el olvido (118). En este punto queda emplazado el error de occidente y su relación con la "ausencia": vista como "presencia", oculta en sí su origen como "ausencia". La interlocución obligada con los albores del pensar se hace evidente y necesaria. La tradición, en su punto máximo del olvido y permanencia en el error, oculta y diluye el "olvido del olvido"; no quedan rastros, ya no hay nada que se recuerde.

Si Heidegger recurre a la sentencia de Anaximandro, es porque está persuadido de que ésta piensa el ser del ente.

Pero si ser significa para los griegos: asistir al desocultamiento, entonces Anaximandro, al mencionar que el ser así lo hace, muestra la inserción, en cada caso existente, entre una doble ausencia, el surgir y el pensar.

Cuando en cada caso lo asistente persiste en su asitir, rechaza entonces su morada "transitoria", se obstina en el amor propio (*Eigensinn*) de su voluntad de persistencia, aferrándose al carácter de consistencia, de esa duradera consistencia en el existir (119). Cuando Anaximandro piensa el ser como aquello que "hace falta", denota indudablemente algo del ser mismo, pero con esto aún no se intenta explicitar el presentar-se o el no hacerlo de aquello que él llama como asistente, con base en su proveniencia esencial en el juego de la verdad del ser.

Ya hemos apuntado, en la primera parte de este trabajo, que el Dasein testimonia y participa activamente en la irrupción del ente, en la presencia de su ser mismo. En el "mundo", en la "apertura" del Dasein, en su cotidiano conducirse y co-determinarse con respecto al ente, se encontró la posibilidad del desocultamiento del ente; con esto se presencia su ausencia.

Anaximandro piensa "lo que hace falta"; Heráclito lo incluye como *φύσις*: el imperar brotante que permanece e insiste al salirse de lo oculto y mostrarse al hombre, asombrándolo.

La *φύσις* es el desocultamiento que brinda, en el salir de lo oculto, asistencia a aquello que sale y prevalece en la luz. Hombres y dioses pertenecen a este des-ocultamiento de una manera peculiar: no sólo están expuestos a él, sino que son ellos quienes, con sencillez de lo poco aparente, contribuyen a su manera a éste despeje (*das Lichten*), y lo preservan y transmiten en el durar-en-verdad propio de éste. Heráclito lo menciona como *φύσις*, pero también como pur: fuego; *Φρονιμοι*: lo que medita sensatamente; *αρμονιη*: la inserción; filia: la inclinación recíproca; *Πολεμος* y *ερις*: controversia y combate, en el que los dioses y los hombres luchan por su esencia.

En: el uno que une todo (120).

Para Heráclito, el desocultamiento y el *Λογος* son lo mismo (121). Así, el *λεγειν* del *Λογος* es un colocar y recoger-leer (*ein legen und Lesen*) (122); en el colocar se contempla un co-locar, un traer-conjuntamente-el-proyectar y un dejar-proyacer, es decir, un recoger como reunir y albergar. En el pensar, se pondera igualmente el encontrar el camino hacia lo vocado a partir del cual el *λεγειν* del Dasein y el *λεγειν* del logos se conjuntan de-terminándose.

Es aquí donde queda ubicada la verdad del ser, lo "necesario" de él mismo. Ese apropiarnos de esa verdad se logra en cuanto "armonizamos" el *λεγειν*. En el lenguaje, cuando el *Λογος* es proferido como *λεγειν*, se recoge y guarda, se reúne y asiste a lo asistente, dejándole proyacer en su asitir.

Si los griegos habitaron en este ámbito del lenguaje, nunca lo pensaron. Si se iluminó con Heráclito y su *Λογος* como palabra del ser, nadie se percató de ello. Su pensamiento audaz implica que la ocultación permanece al desocultamiento del ser cegador. Parménides habla de un pensar que permite el proyacer (*λεγειν*) y un tomar-a-consideración (*noein*). Ser es asitir, venir a darse en el ocultamiento y así proyectar, descansar en un demorarse al que le pertenece la subitaneidad oculta de la ausencia, siempre posible en el ocultamiento. Heidegger nos ubica en que el decir, asitir de lo presente, es indagar. "hablar" ya a través del lenguaje, aun antes de que el pensar lo considere y domine con nombre propio (124). Se ve ya como la palabra "funde" en su decir lo no pronunciado, ocultándolo más.

Al introducir en este trabajo la noción de "presencia-ausencia", no hemos pronunciado con ella un irrumpir lo patente en lo ya patente, como la presencia de lo ausente. Cuando lo "ausente" asiste en lo patente, solamente muestra que lo patente se denota en su presentarse. El asistir se recoge en la permanencia que deja permanecer, otorgándole la apertura para subyacer como patente. Con esto, todo subyacer se basa ya en el asistir (125)

En este asistir se mantiene recabada la presencia-patencia, y surge a partir del asistir, pero sólo cuando el asistir es, en cada caso, el entrar en una permanencia de la presencia-patencia. Con Parménides, se dice que ser y pensar es lo mismo.

"Mismo" significa para Heidegger el camino por el que el pensar no va más allá de lo pensado por Parménides, sino que se limita a regresar a aquello que hay que pensar de modo inicial (126).

En lo "mismo", la verdad del ser está silenciada. Por otra parte, el pensar porta en sí mismo la verdad del ente, en la medida en que ésta "le hace falta" para lograr la diferencia decisiva de ese pliegue, en el que el ser y el ente puedan venir a ser diferenciados; es decir, parecer el ser (asistir) por vez primera al aparecer (Scheinen) el ente (asistente).

Y ¿desde dónde es llamado el pensar a dejar que el ente proyazga en su ser, y a considerarlo? Según Heidegger, lo que llama es la verdad como ocultamiento. En Parménides, se representa como esa diosa en su Proemio, la que lo invoca. En el escuchar su decir queda empero no dicho dónde descansa la esencia de la *αληθεια*. Igualmente queda sin pensarse el sentido de la divinidad de la diosa *αληθεια* (127). Pero ¿acaso se puede interpelar a lo divino? En todo caso, lo factible de inquirir es la llamada, la con-vocatoria que "nos hace cumplir" con nuestra vocación, pro-vocándonos.

Tan lejos está el designio en cuanto destino de ser algo incomprendible y extraño el pensar que, por lo contrario, es precisamente lo que ha de ser pensado y lo que en cuanto tal, está esperando un pensar que sepa co-responderle (128).

Si no salimos, por nuestra parte, hacia el designio, si no abrimos puertas y ventanas a él, permaneceremos ciegos a su luz y viciados a su aire.

En Parménides, la Moira es una frase subordinada a un otorgar a cada uno su parte, a esa destinación que lleva al ser a su esencia.

Al convertirse el ser en lo más digno de pensarse, el ser oculta su verdad, y no obstante, parece que Parménides experienció tal ocultarse, al decir que la verdad se entrega a la charla de los mortales, capacitada solamente para nombrar al ente acostumbrado (129).

Paradójicamente, el hecho de que el ser lo piensen los griegos como el asistir, como el darse asistiendo en el desocultamiento, no queda pensado por ellos: lo relegan a la región donde el pensamiento no repara más, siendo por eso mismo que es olvidado en su pensamiento posterior. El desocultamiento es tomado por un simple salir de lo oculto (*Unverborgenheit* y *Entborgenheit*), donde la verdad se ubica en el proceso y en el lugar de procedencia (130).

De esta manera, el ser puede ser pensado como "constante" asistir. En este momento, el asistir del ser se conforma y asegura excluyendo a la nada del proceso. El desocultamiento no es ya la comparecencia que a su vez se retira y recoge en el ocultamiento, sino que queda reducido a un iluminar: como idea.

Con la doctrina de las "ideas", se impide ver la ocultación como rasgo esencial del desocultamiento, a pesar de que la "idea" se posibilitó porque la verdad fue pensada como desocultamiento.

En su obra titulada Sendas perdidas (131), Heidegger insiste en la sentencia de Anaximandro y la palabra "no-dicha": *εὐν, εὐντα, εἶναι*. Su interpretación dice: presencia en el desocultamiento. En ella se esconde: "la presencia misma trae consigo desocultamiento". El desocultamiento es presencia. Ambos son lo mismo, pero sin ser iguales.

Podemos notar ya nuestra hilazón entre "presencia-patencia" y "presencia-ausencia"; la identidad entre ellas es a la par su definición diferenciada.

Heidegger asume que, tanto desde la idea como desde lo enunciado, la esencia originaria de la verdad, la *αληθεια*, se ha trastocado en "conformidad".

Por otra parte, el estado de desocultamiento constituye aquella interioridad, es decir, la relación imperante entre *φύσις* y *Λογος*, en sentido originario (132).

Con la percepción y la reunión se logra la apertura de lo no-oculto en el ente. Vemos en ello cómo el cambio de la esencia de la verdad en el tránsito de *φύσις* y de *Λογος* en Idea, se fundamenta en el cambio de la verdad como desocultamiento, a verdad como conformidad. Puesto que la esencia de la verdad no se puede fijar en su originalidad esencial, el espacio en el que se funda el ente (estado de desocultamiento) se derrumba. De ahí se salvan la Idea y la enunciación *ουσια κατηγορια* (133).

Quando el ente y el ser se diluyen y no se entienden a partir del estado de desocultamiento, sólo queda la posibilidad de llevar una relación recíproca que mantenga el carácter de lo materialmente existente (134). Un *Λογος* que existiese así se tiene que igualar a otro existente material como objeto suyo, y debe además regirse a él.

Heidegger argumenta que la *ενεργεια*, pensada por Aristóteles como rasgo fundamental de la presencia, del *εὐν*: la idea, que Platón piensa como característica primordial de la presencia; la Moira, que Parménides piensa como lo esencial de la presencia; el *Λογος*, que Heráclito piensa en el mismo sentido; el *χρῆων*, que Anaximandro piensa como lo que mora en la presencia, indican lo mismo. En la oculta riqueza de lo mismo, la unidad de lo unificador, el En, es pensado por cada pensador a su manera (135). Más adelante, en la historia del ser, la *ενεργεια* será traducida por *actualitas*.

Lo griego quedará sepultado, y perderá su lugar en la filosofía contemporánea con la acepción latina. Las *actualitas* se convierte en *realitas*, y después en "objetividad". Sin embargo, para permanecer en su esencia, la objetividad exige el carácter de presencia. Esta presencia, en la representación del representar, es lo oscurecido en el cambio de rumbo desde la *αληθεια* hasta la *actualitas*.

Heidegger requiere de la recuperación de lo esencial en el inicio de la verdad. Para esto, se ha asegurado que, a lo buscado, le sea dada la palabra en el inicio del pensar.

Hagamos un recuento de lo dicho hasta aquí. Dijimos que el "inicio" no queda relegado en un simple rebazar, sino que aparece en cada momento del despliegue de las figuras, en su desarrollo posterior.

Pues bien, esto dicho, o más bien no-dicho a lo largo de la historia de la filosofía, la ha acompañado en su devenir. El acometer el inicio en este trabajo como hilo conductor de nuestra investigación, pretende mostrar cómo el "inicio" contenido en el

proceso no espera una aclaración como un ente que se desoculta; por el contrario, su estancia en el pensar debe abordarse como lo no-dicho, mas no por esto no "acompañante" en el pensar. La "presencia-ausencia" se ha mostrado históricamente como la "presencia-patencia". Su esencialización se ha esgrimido como una ausencia, pero en este caso, lo "ausente" no es lo "no-presente"; esto es tan determinante en la vida del hombre, que ha configurado todo el proceso del mostramiento del ente en su ser: tanto de la verdad como del ser mismo. Así, la "llamada" del pensar griego más arcaico y lo pensado (olvidado ya) en el pensar occidental, son lo mismo.

Si bien la grandeza del pensar comenzó en el acontecer de la verdad en Grecia, no por esto se concluye aquí. Lo que constituye como fundamento, en forma abismática, el "¿por qué?" así como el "porque" y el "demorarse" hacia lo inicial como duradero, determina a todo lo "posterior".

Si en Heidegger el "inicio" lo acompaña, lo asiste a lo largo de su obra, en occidente lo inicial nos determina a lo largo de nuestro pensar.

Este clamor heideggeriano por lo griego no implica una vuelta al pasado, ni el renacimiento de la antigüedad, sino que alude a un regreso al fundamento de nuestro mundo. En el diálogo con los griegos y su lenguaje, se logra echar raíces en el fundamento del Dasein, devenido históricamente; nuestro pensar vuelve a buscar aquello que es permanentemente inicial, pero que pronto fue cegado (136).

En el acontecer del pensar griego, y en el curso posterior a su aparición, se nos han transmitido lo enfoques y las palabras con las que ellos "contuvieron" su hablar. En el "contener", se guardan conceptos, pero también en un doble sentido: se reservan de ser dichos. La "contención" lleva o encierra dentro de sí algo, pero también reprime o modera este algo, en un afán de tener o frenar. En este terreno, el "contenido" del pensar griego queda "retenido" en una exposición o proliferación. La lengua "contiene" un "contenido", el "habla" habla -como "contenido"- en la lengua. No hay pues una interpretación absolutamente válida que acceda al "contenido" y lo tome como suyo. En la creencia de la apropiación del "contenido" que se presume ya alcanzado, se conserva el "contener" interpelando la "contención", en un sentido de liberar lo "contenido", de diluir la "contención" y ésta, sin contenido, aparece en forma categórica y contundente.

Como este "contenido" ya no aporta "contenido", pues se ha agotado en un liquidarlo al conquistarlo, se sostiene como dogma, palabra muerta. Habla "acallado" y entonces cunde el ruido.

Por otro lado, al acceder "adecuadamente" al "contenido", se rompe la simetría altisonante del ruido y se penetra en el ámbito de "lo contenido"; en este lugar, se escucha la elocuencia del silencio. Este no es un acallamiento, sino que es un dejar pronunciarse el "contenido" por sí mismo. Este es el silencio tan largamente "tenido", aunque desintegrado por el bullicio.

La proposición aportada por Heidegger consiste en conjeturar que, en el pensar griego temprano, se muestra al menos un rastro que apunta a lo que permanece cubierto en el pensar metafísico: a la verdad del ser como des-ocultamiento, es decir, en el "contenido", "tenido" éste en su contemplación.

En la "mostración" del "con-tenido", no se intenta un mostrar-nos algo como presente (presencia-patencia), ni una interpretación históricamente correcta de él, sino "contener" al "con-tenido" como tal. Esta acción, violenta sin duda cabe -pues es arrebatada

al pensar inicial griego como lo concentrado en su contenido- se concreta en la "interlocución" con el pensar griego antiguo.

Para efectuarse una interlocución, se requiere previamente una sustentación "dual" del pensar, un "diá-logos", remitiendo el uno al otro, sin limitarse a repetir lo hablado por el primero. La inter-locución consiste en "poner delante" lo impensado, no como una adopción, sino tratando de probar que eso, lo impensado de lo pensado por el otro, es causal: aquello que partiendo de la cosa hay que pensar.

En este diá-logo con el pensar, no se busca una forma de hablar con la historia del pensar. Hegel es el primero que puede y tiene que pensar así. La relación de Hegel con la historia de la filosofía es de carácter especulativo, y sólo como tal, histórica. Para Hegel, el pensar el ser del ente se logra de un modo especulativo-histórico, introduciéndose en la fuerza y el horizonte de lo pensado por los pensadores anteriores.

Hegel encuentra consumado en Spinoza "el punto de vista de la sustancia", que no puede ser el más elevado, porque el ser no ha sido pensado aún desde el fundamento, en cuanto que pensar que se piensa a sí mismo "en la" medida y de modo tan decidido.

El ser, en tanto que sustancia y sustancialidad, todavía no se ha desarrollado como sujeto en su absoluta subjetividad (138).

Con Kant, Hegel ve en la síntesis originaria de la apercepción "uno de los principios más profundos para el desarrollo especulativo". Hegel encuentra la fuerza de los pensadores en lo que pensó cada uno, en la medida en que esto puede ser asumido como un grado correspondiente del pensar Absoluto. Y el Pensar Absoluto, sólo lo es porque se mueve dentro de su propio proceso dialéctico-especulativo, para el que se requiere la graduación (139).

Para Hegel, el diálogo con la historia de la filosofía anterior a él tiene un carácter de "superación" (*Aufhebung*), de comprensión mediadora, en el sentido de la absoluta fundamentación.

Para Heidegger, el diálogo con la historia del pensar ya no tiene carácter de superación, sino de "paso atrás" (*Schritt zurück*).

Mientras la superación es el dominio que eleva y reúne, en el que la verdad puesta de modo absoluto, es en el sentido de la certeza, completamente desplegada del saber que se sabe a sí mismo; el "paso atrás" dirige, hacia el ámbito que se había pasado por alto hasta ahora y que es el primero desde el que merece ser pensada la esencia de la verdad (140).

Heidegger deja abierto el problema de lo inicial del pensar, considerado desde el ente y su posible arribo a un campo de representaciones históricas documentables. El desnudo (*Austrenung*) con que Heidegger se encuentra en la exposición del ente, pasa a formar parte de su interpretación como "violencia" que arroja tras de sí todo lo habitual y arrebata al otro, en pugna con él, aquello que éste hubiera debido pensar propiamente (141).

Λειτουργία y *νοεῖν*, reunión y percepción, son algo necesario y constituyente en un acto violento "contra" lo prepotente, pero al mismo tiempo y siempre "para" éste. De tal suerte que los que hacen violencia, se tienen siempre que espantar frente a tal empleo de la violencia y sin embargo, no pueden retroceder (142).

En el albergar el ser en la esencia del lenguaje, se determina el sentido del *λογος* en Hegel. El pensar se incrementa al margen de la "errancia", al pasar de largo frente a lo

una vez pensado, mientras más se limita a volcarse en el ente. Con todo, el estar volcado al ente, ese pensar podría llegar a pensar lo Mismo que el pensar antiguo.

La presencia de lo presente puede experimentarse con respecto al carácter de *ergon*, pensado en la luz de la presencia, como aquello que está en el ponerse de manifiesto. Esta es la presencia de lo presente, el ser del ente en la *ενεργεια* (143).

Entendemos como lo Mismo, no a lo igual, sino aquello Diverso en sí y sin embargo lo mismo: "el ente en su aparente historia". "En" el "mundo" el Dasein "erra", la cotidianidad se instala en el error. Manejamos el concepto "errancia" en sus dos acepciones: "error" como equívoco y "errar" como andar de una parte a otra. Entonces, el ser-en-el-mundo cotidiano es un andar "errante"; lo que hay que pensar se presenta en el transcurso de este pensar a lo largo del ir de aquí para allá: errando. Si el ser se sustrae desocultándose en el ente, el ser se atiene a sí mismo con su verdad. Este atenerse a sí mismo es el modo primero de su desocultarse. El signo temprano del atenerse a sí mismo es la *αληθεια*. Como lleva desocultamiento del ente, funda por primera vez la ocultación del ser. Pero la ocultación prevalece en la corriente que se atiene a sí mismo (144).

Heidegger denomina como *εποχη* del ser, a ese atenerse a sí mismo iluminador con la verdad de su esencia.

Si la sustancia de Anaximandro puede traducirse solamente en el diálogo del pensar con el habla, si esa efectuación la localizamos en el poetizar, el que no es una caracterización literaria como lo es la poesía y el canto, entonces el poetizar es el modo más originario de la literatura.

En el habla, ante todo, se realiza por primera vez en el lenguaje del lenguaje, su esencia (145).

Con todo esto, Heidegger nos propone entender que todo poetizar, en un sentido original, es pensar. La esencia poetizadora del pensamiento preserva el imperio de la verdad del ser. ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, que el pensar griego temprano es poético, pues instituye y preserva la verdad del ser; en segundo lugar, Heidegger alude que desde la aurora del pensar, "ser" designa la presencia del estar-presente en el sentido de la reunión iluminadora-cobijadora en que se piensa y denomina el *λογος*.

El *λογος* (*λεγειν*, leer, reunir) se siente, fincado en la *αληθεια*, en el cobijar desocultador. Es en su esencia dual donde se esconde la pensada esencia de *Eris* y *Μοιρα*, en cuyos nombres queda designada al mismo tiempo la *φυσις* (146).

La pretensión del ser que habla en estas palabras, determina la filosofía en su esencia. La filosofía no ha surgido del mito; surge sólo del pensar en el pensar (147).

Desde que el Dasein es tal, piensa: el pensar no "le nace"; el Dasein es tal porque es pensar del ser, y si la decadencia de este pensar en las ciencias y en el creer ocurre, le corresponde al destino del ser en su forma "negativa" que esto acontezca.

Heidegger asiente que aquello contenido en el decir poético fue acallado con el decir filosófico. La oposición entre pensar y poetizar se debió al derrumbamiento del mito por causas de la "partida" de dios. Con esto, el *λογος* perdió igualmente su esencia inicial, pues se fundaba en el mito como un "decir". Para Heidegger, el pensar inicial y el poetizar inicial están abiertos, y aunque cada uno se muestre a su manera y conserve su modo de "decir" el ente, dan la cara a la verdad originaria.

Lo que Heidegger preguntaría se encuentra entonces resumido en lo siguiente: ¿Cómo se muestra esta verdad originaria, en su esencia inicial, en el arte y la poesía? ¿Podremos recuperarla desde este mostrar? ¿Nos "indica" aún, en su mostrar el camino, la puesta en camino, el rumbo propuesto en sus albores?

§6. EL ARTE Y LA POESÍA: UN RUMBO ABISMÁTICO

Lo no-dicho en la filosofía no es otra cosa que la diferencia entre ente y ser; cuestión que siempre ha sido pensada, pero nunca lo suficiente. J. Beaufret nos comenta que Heidegger hace suya la fórmula de Paul Valéry "... los pensadores son gente que vuelve a pensar y que piensa que cuanto fue pensado, nunca fue pensado lo suficiente..." (148). Lo que logra Heidegger con el "paso atrás", es pensar en "aquello" que, cobijado en el resultado del pensar, aparece transfigurado o perdido en la palabra dicha.

No es pues lo dicho lo que le llama la atención a Heidegger, sino lo que queda "encerrado" en el pensar, y que como "impulso" de tal o cual pensamiento, orilló al autor a decir lo que dijo. Las lecturas de Heidegger sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant y Nietzsche -entre otros- transfiguran esclareciendo.

La mediación que abordaremos en seguida, trata de una manera transfigurada el modo en que el ser se muestra en el arte. Heidegger no intenta desarrollar ninguna filosofía del arte, sino que pretende mostrar el modo en que se piensa la verdad sobre el ente en su misma esencia. La pregunta generatriz de este discurso versa acerca del cómo puede darse el acaecimiento de la verdad en el arte. En su respuesta, se encuentra el despliegue de la verdad como acaecimiento propicio, y con ello se torna diferente el pensar acerca del "mundo" y de la "tierra"; en ella es donde Heidegger vuelca su pensar sobre el arte.

Heidegger intenta explicar cómo la verdad aparece en el arte, porque al igual que Nietzsche en su momento, piensa que el arte observa aún esa nitidez que nos permita rastrear tal devenir. En el arte se puede hallar todavía los rastros del acaecimiento de la "presencia-ausencia" como "presencia-patencia"

Si con *Ser y tiempo* se recupera el olvido de la metafísica tradicional con lo que respecta al "mundo", en *Arte y poesía* (149) (*Der Ursprung des Kunstwerkes*) se piensa el Dasein como ser-en-el-mundo, sin conseguirse empero el paso que coincide al ser, mediante su sentido enclavado en el horizonte trascendental, en su mostración como mundo.

La posibilidad de que el mundo no se encuentre pensado todavía de manera originaria en su mismidad con el sentido, puede entrecerse. Si en *Ser y tiempo* la verdad se comprendía como "estado de desoculto" del ente y el mundo, y éste se presenta como la arquitectura de la verdad, donde la nada se vuelve fundamento, ¿cómo aparece la experiencia de la verdad en el arte? Y sobre todo ¿cómo se mantiene lo ganado en *Ser y tiempo*, siendo enriquecido en *Arte y poesía*? En el origen de la obra de arte se dilucidará a ese respecto.

Heidegger entiende aquí como origen aquello de donde una cosa procede y por cuyo medio es lo que es y cómo es (150). A lo llamado "algo como es" se le denomina tradicionalmente esencia. Luego, interrogar por la obra de arte indicará el pensar por

su esencia. Previamente, para pensar en el arte, se debe abordar la obra de arte, pues sin ella, el arte se torna espinoso e imposible de interpretar.

La obra de arte se logra por medio del artista; él es el origen de ella, pero de igual manera, la obra de arte es el origen del artista: son recíprocos y nunca se da uno sin el otro, ambos le son fieles al "arte".

Pero ¿cómo y dónde hay arte? Sea lo que sea, esto deberá inferirse "a través" de la obra y lo que sea obra. Sólo podemos enterarnos "por la" esencia del arte. ¿Cómo inferir la obra por su esencia y la esencia por la obra? ¿Cómo salirnos de este círculo? Mejor aún, si no sabemos qué es arte ¿cómo, a través de la obra de arte, pensar el arte? Y para saber qué es obra de arte, hay que saber qué es arte. ¿Cómo salirse de este embrollo?

Heidegger nos pide no solamente no abandonar este círculo, sino incrementarlo (151).

Tal andar ese círculo no es indicio de una deficiencia o extravío; por el contrario, lo más firme en la investigación consiste en cursar el círculo: circularlo.

Pero vayamos por partes. En la búsqueda de la esencia del arte, se preguntará por la obra real, por lo que es y cómo es. Es decir, para internarnos en el concepto de obra de arte, preguntemos aclarando lo que es en general una obra.

La obra de arte, para serlo, tiene que ser confeccionada, tiene primero que ser cosa. Toda obra cualquiera es primeramente una cosa.

La obra de arte es *αλλο αγορευει* (152); ella da a conocer "lo otro", revela "lo otro" ahí contenido: la obra de arte es alegoría.

Heidegger puntualiza que, con la obra de arte confeccionada, se junta algo distinto que en la obra de arte. Juntar se dice en griego *συνβαλλειν*. La obra es un símbolo. Alegoría y símbolo son el marco de representaciones dentro del cual se mueve, hace largo tiempo, la caracterización de la obra de arte (153).

Haciendo un recuento de lo mencionado, tenemos que lo "cósico" de la obra presenta la forma cómo lo "otro" queda construido en ella. Al trabajar el artista lo cósico en su oficio, provee de oportunidades para que lo "otro" "sea". ¿Cómo lo hace? ¿Cómo puede hacer "cosas"? ¿En qué consiste el "hacer" cosas? ¿Qué es lo cósico de la obra de arte? ¿Cómo conocemos la "cosidad" de la cosa, es decir, lo que una cosa es en cuanto cosa? Estas son preguntas que hay que plantear minuciosamente si queremos indagar esto que hemos caracterizado como lo "otro", y que ha quedado misteriosamente cobijado en la obra de arte.

Para Kant, una "cosa" es la totalidad del mundo; con esto, toda cosa es toda cosa en general. La cosa en sí y las cosas que aparecen, todo ente en plural, se llaman en filosofía "cosa". Nubes y cielo son cosas, muerte y vida son cosas. Con el concepto de cosa, atajamos lo que entendemos como lo que es contrastado con lo que no es nada, como la muerte; y sin embargo, decimos que la obra de arte, por ser ente, es una cosa. Todo es cosa: res, ens, ente.

Como vemos, la pregunta por la cosa a la manera de Heidegger abre un panorama que recorre la historicidad de la palabra cosa, como reunión de propiedades. Los griegos la habían llamado *το υποκειμενον*. Lo nuclear de la cosa era para ellos lo evidente en el fondo, lo siempre a la vista. Desde los griegos se traslada hasta los latinos, *υποκειμενον* se convierte en *subjectum*, *υποτασις* en *substantia*, *αμβιβητος* en *accidens*. Con la determinación de la cosidad de la cosa como sustancia con sus accidentes, nos llega y

se conserva en la actualidad lo ligado a la definición de lo que se puede entender por cosa.

Marchemos más detenidamente en esto. En lo cósico de la obra se encuentra la consistencia de ella; aquí, la materia con la que fue confeccionada tiene una forma. La materia es la base y el campo para la conformación artística (154).

Pero si toda obra es confeccionada ¿cuál sería la destinación de la obra de arte en contraste a la destinación de cualquier otra obra? En el arte, se "pone en obra" la verdad mediante la obra de arte; la obra de arte deja acontecer la verdad en esa peculiar característica constitutiva. Aquí se produce un determinado ente -que no era antes-, el cual nunca será reemplazado.

Mientras que las meras cosas son una especie de útiles, donde un ser (el ser del útil) es sin duda servir para algo, la obra de arte -como cosa- asiente establemente la verdad del ente (155).

En la obra de arte no se trata de reproducir los entes en sus formas singulares, sino de reproducir la esencia general de las cosas. El ente (cosa-obra de arte) producto del arte emplaza al ente en general de un modo tal que, en lo abierto, se aclara y despeja primero el carácter de abierto de lo abierto.

¿Qué significa aquí el concepto de obra de arte? La obra como tal pertenece exclusivamente al reino que se abre con ella. El ser-obra de la obra existe en esa apertura. Heidegger nos da el ejemplo de un templo griego para ilustrar esta imagen (156).

Un templo griego no representa nada. Se levanta con sencillez en el hendido valle rocoso. El edificio circunda la figura del dios a la que deja alzarse, oculta por el pórtico, allá en el recinto sagrado. Con el templo como mediación, se hace presente un dios dentro de él. Esta presencia es en sí la ampliación y delimitación del recinto en su papel de sagrado. Pero templo y recinto no se esfuman en lo indeterminado.

El templo, por vez primera, construye y congrega simultáneamente, en torno suyo, la unidad de aquellas vías y relaciones en las cuales el nacimiento y la muerte, la desdicha y la felicidad, la victoria y la ignominia, la preservación y la ruina toman la forma y el curso del destino del ser humano. La poderosa amplitud de estas relaciones patentes es el mundo de este pueblo histórico.

Dentro de este entorno, se vuelve un pueblo sí mismo para cumplir su destino.

Heidegger encuentra la significación del templo como un hacer real al dios en el albergarlo en lo oculto; con esto, se realiza éste en lo abierto llamado aquí: lo sagrado. El dios asiste; en su resplandor se abre un mundo, el templo inserta y reúne (la unidad de lo aparentemente contradictorio: muerte y vida, desdicha y felicidad, victoria e ignominia, etc.) en piedra y hombre, dios y tierra, lo que son, en su capacidad de serlo.

¿En qué consisten estos cuatro elementos: Cielo, Tierra, Mortales y Dioses, que como "cuaternidad" denotamos aquí? Detengámonos un momento y pensemos.

La cuaternidad surge del análisis heideggeriano efectuado con el afán de mostrar lo que debe considerarse en torno a la pregunta por la cosidad de la cosa. En su obra La cosa (157), Heidegger cita otra metáfora que intenta ilustrar más vivamente su concepto de cuaternidad: el problema del jarro.

En este ejemplo, la cosidad del jarro (su "jarrocidad") se encuentra ubicada, no en el vacío que encierra sus formas, ni en las paredes que contienen este vacío, sino en su verter, en su obsequiar aquello que lo "llena" y por lo cual fue diseñado (158).

Observemos cómo el jarro no es un contenedor posible de algo, sino que "es" el darnos-ese-algo.

El obsequio vertido como libación es el auténtico obsequio en forma de vino o agua, que el jarro ofrece para sosegar la sed de una celebración festiva o para mitigar el calor. En el obsequiar la libación, el ser del jarro deviene presencia y permanencia; con esto, en la esencia del jarro permanece Tierra y Cielo. El vino ofrecido por la Tierra como vid, basado en su maduración por el sol y el rocío; o en el agua, nacida de manantiales o ríos, fungiendo de Tierra y la lluvia, engendradora del manantial, funge de Cielo.

En el obsequio de verter, sacian su sed los Mortales; en el verter, se nos obsequian generosamente Cielo y Tierra; y en el sacrificio ceremonial, hacen su presencia los Dioses.

Cuando en el obsequio de verter del jarro beben los Mortales y sacian su sed, se eslabonan con los Dioses, permaneciendo éstos a su manera. Así, en el obsequio vertido permanecen coligados Tierra, Cielo, Mortales y Dioses.

Los cuatro se copertenecen como una unidad, siendo cada uno, en ella, lo que es. Analicemos esto. El jarro como recipiente es autónomo e independiente de cualquier otro objeto contiguo. Sin embargo, el jarro no es un recipiente por ser producido, sino que urgía producir algo capaz de contener algo; es decir, el jarro fue producido porque siendo un recipiente -advenido como tal al ser producido- la jarrocidad del jarro es ajena a su confección. ¿Cuál es entonces la esencia del jarro? Respuesta: contener. El fondo y los lados del jarro "conservan" un vacío que, posteriormente, será llenado. ¿Es el jarro este vacío que como nada queda contenido en él? La jarrocidad, cuyo ser es contenido, ha menester de este vacío que le permita contener.

Pero el contener no descansa en el vacío. Lo vacío del jarro determina todo manejo del proceso de producción. Si la cosidad del jarro se logra en torno al vacío, y ése será llenado en su capacidad contenedora, luego la contención, para lo que "sirve" el jarro, es el jarro "mismo". De aquí que Heidegger llegue a comprender la doble manera de contener que tiene el vacío, o sea: acoger lo vertido y retenerlo, coperteneciendo y fundándose en el verter.

En este verter, es el contener lo que es, auténticamente. Con esto, el jarro vierte, obsequia: si el contener necesita el vacío contenedor, la esencia del vacío se arraiga en el obsequiar (159).

El jarro, como cosa producida, sirve de puente entre lo que lo instó a ser producido y la contención de aquello para lo cual fue construido. Como su elaboración se encamina a verter el contenido que él guarde, y el verter es un donar su contenido, entonces el jarro vincula la Tierra y el mundo -como ya vimos- y el obsequiado que se presencia a su manera recibe el beneficio del obsequio donado, a través de lo contenido en forma de agua, o vino, o lo que sea; con ello recibe lo otorgado por los Dioses.

La Tierra es la que soporta construyendo, la que fructifica alimentando, guardando aguas y rocas, animales y vegetales.

El Cielo es la marcha del sol, el curso de la luna, astros, estrellas, estaciones del año, luz y oscuridad, clemencia e inclemencia del tiempo, nubes y agua del cielo.

Los Dioses son los mensajeros de lo divino. Del oculto reino de las deidades emerge el dios en su ser, que lo sustrae de cualquier comparación con los seres que presencia.

Los Mortales son seres humanos, pueden morir. Morir quiere decir ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere; el animal perece. La muerte es el altar de la nada, de lo que en todo sentido nunca es algo que simplemente existe, pero que sin embargo presencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte alberga dentro de sí la esencia del ser, la muerte es el albergar del ser. Los Mortales son los que son como mortales, en su esencia, en el albergar del ser. Son la relación del ser como ser (160).

En el ejemplo del templo griego y el jarro, destaca Heidegger la misma situación: el problema del ente.

Lo que es un ente abierto puede quedar respondido con el concepto de cuaternidad.

En el caso del templo, se instaura un mundo. Como la obra de arte custodia a la verdad en su estado de abierto, y emplaza lo abierto en el ente, da lugar a que ente y Dasein sean como son. Así como este ente acontece en la ocultación, pues el mostrar el arte al ente como abierto lo emplaza igualmente a un cerrarse posible, es que en esta modalidad el ente se muestra cómo, en el desocultamiento, impera bosquejada la ocultación.

El arte muestra la persistencia de la ocultación en la desocultación, el fracaso de toda explicación o aclaración de la salida de lo oculto. La verdad acaece como arte en lo desoculto: la nada le pertenece como nada imperante (véase el ejemplo del jarro), como ocultación y "velo", como su centro cardinal y misterioso (161).

El templo de pie abre un mundo, en el nacimiento y surgir en totalidad; lo que nace con el templo fue llamado por los griegos *φύσις*. Heidegger lo llama Tierra (162). Es ella quien en verdad cobija y guarda; es ahí donde el nacer hace todo lo naciente volver como tal al abrigo. En el nacer, es la Tierra como la que alberga. En el descansar del templo en el suelo rocoso, hace que las rocas, sostenedoras oscuras del templo, se pierdan igualmente sin él. La obra arquitectónica se yergue desafiante a tempestades milenarias, mostrándose de esta manera lo inelmente de ellas.

El dios mismo se hace presente, no por medio de una estatua, sino como lo que dios mismo "es". Los entes circundantes al templo no se contrastan con él, sino que lo enmarcan; ellos son igualmente reveladores de lo que son, gracias al marco que le otorgan. Con y por el templo son lo que son, y de ninguna manera son lo no-templo, es decir, como un aspecto negativo del templo.

Hay que destacar aquí el cómo los entes entran en lo abierto del mundo, pudiendo hacerlo solamente mostrándose como son, por la eclosión a partir de aquello que se revela. En este revelarse busca en sí refugio, se "basta" y por ello no podrán nacer en lo abierto del mundo. La obra de arte mantiene a la Tierra en lo abierto del mundo, permitiéndole ser lo que es: eso que se manifiesta y que se resuelve sobre de sí para encontrar hospitalidad en un emanar inagotable.

En el abrirse del mundo todo ente adquiere su ritmo, su lejanía y su cercanía, su amplitud y estrechez. En la mundanización se forma ese terreno por el cual es conferida o negada la gracia protectora de los dioses. También la fatalidad de la ausencia del dios es un modo como el mundo se mundaniza (163).

La obra como tal establece un mundo, mantiene lo abierto de un mundo, pero tal establecimiento de un mundo no es lo único. Se necesita una hechura. La obra como obra es en esencia algo que hace. ¿Qué es la hechura de una obra? ¿Qué hace la obra?

Antes de contestar estas dudas, aclaremos nuestras ideas. Si la Tierra es a lo que la obra se retrae y a lo que hace sobresalir en este retraerse, entonces ella es lo que encubre, pero a la vez, deja salir desde su seno. Tierra es pues el empuje infatigable que no tiende a nada. Al establecerse la obra en un Mundo, hace la Tierra. La obra hace a la Tierra adelantarse a la patencia de un Mundo y mantenerse en ella. La obra hace a la Tierra ser "Tierra" (164). Pero aún queda por aclarar por qué la hechura de la Tierra acontece cuando se retrae la obra a ella, y con esto la Tierra logra su desocultación.

Heidegger nos propone pensar en la pesantez de la piedra o lo lucido del color como tal, sin "pesarla" o "descomponerlo" en tonalidades. Tal mostrarse de estos entes permanece descubriéndoseles o aclarándoseles. La Tierra rechaza toda "racionalidad" acerca de ella. En este apartado se nos presenta un grave problema. La metafísica tradicional antepone el hombre a todos los entes, por el supuesto de llamar a éste un animal racional. Para Heidegger, aun si la ratio reina sobre la animalitas, el ser del hombre se define por la vida y la experiencia vivida, los vivientes racionales deben "volverse" primero mortales. La relación lograda por Heidegger entre cada elemento de la cuaternidad en su estrecha relación, hace que cada uno de ellos tenga un papel reflejante con el resto; cada elemento reverbera en la esencia de los otros. Este reflejo acontece abriendo un claro a los cuatro, apropiándose su esencia en la unicidad de uno con el otro.

Al reflejarse mutuamente, libera a cada uno de los elementos de una forma entrelazada. Este enlace se efectúa como un "juego de espejos": a la sencilla unicidad de Tierra, Cielo, Dioses y Mortales, Heidegger la llama "Mundo" (165).

El "Mundo" presencia "mundeando" y no puede explicarse desde otra óptica, pues causas y efectos son inadecuados como fundamento para explicar el fenómeno de "mundeando".

La unicidad de los cuatro elementos se encuentra en su propia esencialidad. En una danza, forman un "anillo" que, al acontecer, despeja el claro de los cuatro en el resplandor de su sencillez; este juego de espejos del anillar del anillo acontece en el "cosear" de la cosa. La cosa le permite a la cuaternidad permanecer. La cosa "cosea" mundo. Cada cosa hace permanecer a la cuaternidad en el acontecer de la sencilla unicidad del mundo.

En el dejar "cosear" a la cosa desde el "mundeando" del mundo, se piensa la cosa como cosa. Pensando así, nos transportamos a la cosa como tal. "Cosear" no es otra cosa que aproximar mundo, donde aproximar es la esencia de lo cercano.

Mientras preservamos la "cosa qua cosa", habitamos lo cercano. La aproximación de lo cercano es la verdadera y única dimensión del juego de espejos del mundo.

Como ya se puede ver claramente, la Tierra convierte al cálculo en destrucción; aunque este aparente dominio o progreso -como objetivación científica- técnico de la naturaleza reine en la actualidad, no es sino un impotente querer. La Tierra se ilumina abriéndose en su ser allí, donde se preserva todavía y conserva como infranqueable, huyendo ante los descubrimientos, mostrándose cerrada. Todo ente de la Tierra, y ella

misma como tal. fluye en una armonía alternativa. Pero Heidegger aclara que este fluir no se constituye en un desaparecer.

La Tierra es fin; lo que tiene por esencia es el ocultarse a sí misma. Hacer la Tierra equivale a hacerla patente como ocultante de ella misma.

Entonces, la obra ejecuta la hechura de la Tierra al retraerse a ella (166). Lo auto-ocultante de la Tierra no se compone en un estado uniforme o rígido, sino que se despliega en una infinitud de modos sencillos. Así, al establecer un mundo y la hechura de la Tierra, se componen dos rasgos esenciales en el ser obra de la obra, y juntos pertenecen a la unidad de ser obra.

Mundo, como apertura que se abre en el paraje donde se debate el destino de un pueblo histórico, y Tierra, como sobresaliente sin impulsar a algo -lo siempre autocultante y salvaguarda- son esencialmente diferentes entre sí, aunque aparecen recíprocamente uno en la otra.

El Mundo, hundiéndose en la Tierra, y ella irrumpiendo en él, desatan una lucha. No existe una pasividad. El Mundo intenta, al descansar en la Tierra, sublimarla. Como es lo que abre la obra, no admite nada cerrado. Puesto que La Tierra salvaguarda, siempre intenta retener en su seno al Mundo (167). Tal contraste nos muestra un verdadero forcejeo. En esta contienda, cada uno arrastra al otro más allá de sí mismo.

Mientras que la Tierra no sobreviente sin lo abierto del mundo, sí quiere aparecer como Tierra en el impulso libre de su ocultación; el Mundo no puede escaparse de la Tierra, si es que quiere fungir como horizonte y camino que regirá todo destino esencial.

La obra enmarca esta lucha, estableciendo un Mundo y haciendo la Tierra. El ser-obra de la obra consiste en pelear esta lucha entre el Mundo y la Tierra; uno no es nunca sin el otro.

La obra excita tal litigio, y desde el reposo de él, cobra movimiento. Este reposo de la obra de arte que recibe el movimiento de la verdad y luego su propio movimiento, deben ser comprendidos en su contexto, y no como agregados de aquello que, en la obra de arte, aparece como sabido: lo "material" de ella.

A lo patente le pertenece el Mundo y la Tierra, pero el Mundo no es tan sólo lo abierto que corresponde a lo iluminado y la Tierra no es lo cerrado que corresponde a la ocultación.

El Mundo es la iluminación de los caminos, de las indicaciones esenciales a las que se ajusta todo decidir. La Tierra no es lo cerrado, sino lo que aparece como cerrándose a sí misma. Ni Tierra ni Mundo son, pues, esencialmente combatientes ni combatibles (168).

En resumen, podemos decir que el origen de la obra de arte y del artista es el arte. El origen es la fuente de la esencia donde está el ser del ente. Al preguntar por el arte, se indaga igualmente por la obra real, la cual contiene la esencia apelada.

La obra queda entonces determinada por lo que opera en ella, es decir, por el acontecer de la verdad. Tal aparecer de la verdad queda plasmado en la lucha sostenida entre el Mundo y la Tierra. En esta polémica se encuentra, como movimiento concentrado en ella, el reposo. El "reposo" funda el reposar de la obra.

A la esencia de la obra pertenece la desocultación del ente. En su ser-creado de la obra, puede indagarse a través de la mostración y aclaración más original de la esencia de la verdad (§4).

¿Cómo aparecería instalada entonces la verdad en la obra de arte, cuando debe al ente? Heidegger nos dice que la verdad, como no-verdad, guarda en su seno el doble impedimento; en la ocultación de la verdad está a la vez el otro "no" de la verdad.

Como la verdad es lucha primordial en la que se conquista lo patente, es ahí donde surge todo ente y se muestra como lo que es, como lo que se esencia. En el patentarse lo patente, la verdad es lo que es, cuando se instala en la patencia misma. Pero como ello implica abrir el ente en su ponerse en estado de patencia (*ἰθεός*), en su ponerse al descubierto (169), luego tal descubrir-se oculta un ocultar-se mismo (presencia-ausencia). La verdad acontece en el momento en que se instala en el campo de la lucha patente, por acción de ella misma.

Como la verdad es la oposición entre alumbrar y ocultar, pertenece a ella lo que Heidegger llama "instalación" (170).

Pero como la verdad se presenta en la apertura que el ente le ofrece, como posibilidad de un sitio que "llenase" con su presencia, entonces alumbramiento de la patencia e instalación en lo patente se co-pertencen y corresponden uno al otro. Son, pues, la esencia del acontecer de la verdad, y este acontecer ocurre de diversas maneras. La instalación de la verdad en la obra de arte es la producción de un ente tal, que antes no era, y posteriormente nunca volverá a ser (171). La producción coloca al ente como un ente manifiesto, alumbrado por la patencia de lo patente, donde se produjo. En el producir la apertura del ente y aparecer ésta como la verdad, el producto es una obra. A esta producción la llama Heidegger "creación" (172). La creación no es más que un traer, recibir y extraer en la relación con lo no-encubierto.

Como la verdad se presenta como la lucha entre alumbramiento y ocultación, en la confrontación entre Mundo y Tierra, la verdad se arreglará en la obra como lucha de estos combatientes.

El ente que transparenta esta lucha, en la que se logra la unidad del Mundo y la Tierra, mostrará al par la mutua pertenencia de los contrincantes. Así pues, la verdad instalada como lucha se posibilita sólo en un ente producido; con esto se abre la lucha en este ente, desgarrándolo. La verdad establecida en el ente logra que ocupe lo abierto de ella. Esta toma de lugar y "llenado" de lo abierto, se lleva a cabo cuando la desgarradura brinda a lo auto-ocultante que salta en lo abierto, su confianza.

La lucha arrastrada en la desgarradura y con ello, restablecida en la Tierra y fijada en ella, es la forma (173). El ser creado fija su verdad en la forma, impone las reglas que la desgarradura acata.

En la conformación de la desgarradura, se vislumbra la unión del resplandor de la verdad. Por otro lado, Heidegger entiende la "forma" como la posición y composición en que la obra es, en tanto que se expone y propone.

Cuando la obra es creada, la desgarradura se asienta en la Tierra, y ella misma actúa como lo auto-ocultante. En esta articulación, la Tierra se opera con ella y se conforman al igual que en la artesanía. Es por esta operación que, en ciertos casos, llega a confundirse la obra de arte con la artesanía, lo cual es un grave error. Pues si bien en ambas se emplea la Tierra como "fijadora" de la verdad, mediante una forma sui generis, en la artesanía nunca se opera inmediatamente el acontecimiento de la verdad. En el ser-acabado del útil, es el ser formada una materia como preparación para el uso (174). Con esto quiere decir Heidegger que el uso del útil como ser acabado se diluye en

ACERCA DEL FUNDAMENTO

silencio, hasta extenuarse su esencia. Así no ocurre con la obra de arte, pues aunque sea un ser-producido, al igual que ser-acabado del útil, contiene empero la particularidad de ser creada dentro de lo creado. En la obra de arte, el ser-creado aparece y resulta del simple producto, el cual contiene al ser-creado. Para una mejor comprensión de lo anterior, Heidegger nos invita a experimentar el ser-creado en la obra.

Este aparecer del ser-creado en la obra no le pertenece sólo a la creación de un artista reconocido; la no-ocultación del ente acontece aquí. El ser-útil se conserva y se diluye -como ya se dijo- en su utilización. Ahora bien, el acontecer del ser-creación de la obra proyecta a la obra misma en torno y, la mantiene constantemente de esta manera. Hay que insistir en que la obra, como creada, irradia "lo-que-es"; en su solitaria presencia como "creatura", la obra se mantiene "como-es".

Este "como-es" quedó fincado como el ser fijado en la lucha mediante la desgarradura. El "ser-creatura" es de suyo a la obra, se constituye como "lo-que-es". La obra no se agota en este "que-es", mientras que en su particular presencia se aleja de los hombres, defendiéndose sola, "presentándose"; mas aparece lo insólito, nos empuja hacia afuera y borra lo aparente. Tal empuje es, no obstante, un acto sereno, en la medida en que la obra se extasia en su identidad, que ella misma abrió, más nos inserta en lo manifiesto, llevándonos fuera de la esfera de lo común y ordinario. En este cambio propiciado por la obra, nuestras referencias hacia lo cotidiano se disuelven. Se acaba toda estimación en lo corriente y "asegurado". Nos detenemos en la verdad acontecida en la obra. En esta "demora", se le permite a la obra "ser-lo-que-es". Permitir que una obra lo sea se lleva a efecto mediante la con-templación. ¿Cuál es la faceta de la obra en su carácter de embozada? ¿Cómo opera una verdad "oculta"? Respondamos. Cuando la obra no encuentra ante ella la con-templación del espectador, mediante la cual se pondría en libertad la verdad que acontece en ella, no quiere decir que la obra pierde su ser. Si es realmente una obra de arte, queda relacionada indefectiblemente con los contempladores, de una manera tal que ella los "guarda". ¿Cómo mantiene la obra su verdad en forma latente? Como la con-templación de la obra es expresada en un estar dentro de la esfera de acción de su presencia-patencia, un estar en ese interior nos coloca en un saber. Este saber no es un conocer o representar algo; más bien se acota a un saber estar "en-medio" del ente. El saber acerca del ente quiere decir un experimentar fundamentalmente la irrupción de éste. Podemos mencionar ahora Ser y Tiempo y la manera como allí quedó expuesto el saber, esto es, como un "querer", el que se implanta como saber. Saber es un querer-saber, en su forma más originaria. En el "estado de resuelto" (comprendido como "estado de abierto" propio), el Dasein, con-templando, testimonia desde su conciencia (en un proyectarse silencioso dispuesto a la angustia); en el Dasein se abre el tránsito posible de la con-templación de la presencia-patencia, y desde ella la apertura hacia le ser. Lo paradójico aquí es que el ente "existente" encubridor, es iluminador a la vez del ser.

Un "querer", en el "estado de resuelto", se caracteriza por el "ir-más-allá-de-sí-mismo" el Dasein, expuesto en su patencia como ente. En este "rebase" de sí mismo, el Dasein "se la juega". Desde su paraje de certeza, el Dasein abandona su seguridad y se arriesga. En este "acto" existencial-existenciarío, el Dasein se-muestra en el "mundo" y actúa. En este trabajo no vamos a profundizar más sobre este actuar como posible y su

ACERCA DEL FUNDAMENTO

resonancia "con" el mundo; bástenos con asumir que testimoniar la obra en una con-templación nos enfrenta al profundo abismo de nosotros mismos "ante" la obra.

La obra acontecida se "ensambla" con el Dasein contemplador; en este enlace se articulan -perteneciéndose- mutuamente.

El concepto "con-templar" tiene sus raíces en el latín *templare*. Con este templar se entiende un "dar forma" (el acero entre otras cosas), el "dar alma" al material que estamos templando. En este darle consistencia (sistere : ser sí mismo), se acuna la palabra ex-sistencia (ex-sistere) como ser fuera-de-sí-en-su-mismidad el ente.

Otras de las formas de mencionar el formar el acero es el de darle "alma". El "ánima" del acero se entenderá después como "vida"; anima = vita, es aquello, que ubicado en el "interior" del acero, lo hace ser lo que es. Entonces nuestro vocablo propuesto de "con-templare" desemboca a dar una vida (alma) al acero (en forma de espada, azadón, etc.); más tardíamente se transformará la palabra en un dar "sentido".

Esto quiere decir que, al enfrentarnos ante la obra de arte, se "activa" un testimonio; en este testimoniar se encierra un haber visto, un estar decidido. Con el vocablo "con-templar" se obtiene el "testimonio" que muestra la lucha que la obra ha encajado en la desgarradura. El modo de "con-templar" es a su vez dictado por la obra (175). Sus grados de saber se proyectan multívocamente. Ni el recuerdo de la obra, ni su postración en el gusto, revelan la realidad de ella: es en la con-templación de la verdad en que esto acontece.

En esta con-templación del acontecer la realidad de la obra por la esencia del ser-obra, debe girar toda interrogación del acontecer de algo en lo cóscico de la obra. En este momento, lo cóscico no mienta lo objetual de la obra, sino el objeto que nos produce algo. La obra, como ser-producida, produce algo. Tomar la obra como cóscico-objetual nos ubica en un considerar lo que de Tierra tiene la obra. La Tierra opera como elemento donde se lleva a cabo la verdad, ya que en ella se instala un ente. Mas la Tierra, como lo esencialmente auto-ocultante, encierra y clausura la posible irrupción de lo manifiesto, disponiendo de él y resistiendo su embate mediante la forma. Pero lo manifiesto tendrá que ser igualmente puesto "frente de sí", como consideración contemplativa a través de la Tierra y comprendiendo a "través" de ella.

¿Por qué? Porque es la única forma como una obra "es" a través de su ser creado, o sea materia y forma. La pertenencia de lo cóscico a la Tierra, y ésta como portadora de lo auto-ocultante, sólo se descubre por la irrupción en su Mundo y en la oposición entre ambos. La lucha fijada como obra se patentiza por la obra misma. No sabemos nada de lo cóscico y si lo especulamos, es tan sólo de una manera indistinta; esto quiere decir que necesitamos de la obra, pues en su ser-obra de la obra se localiza el acontecimiento de la verdad, la apertura del ente.

Podemos concluir diciendo que en la obra se "opera" el acontecimiento de la verdad. La esencia del arte contiene esta puesta en "operación" de la verdad. Con esto se dice que el arte es la fijación de la verdad que se establece en la forma (176).

Este acontecer se logra en la "creación", como el producir la desocultación del ente. Pero poner en la obra significa poner en marcha y hacer acontecer el ser-obra, es decir, la con-templación. Podemos ya entender que el arte no es otra cosa que un devenir y acontecer de la verdad. Heidegger nos plantea la reflexión acerca de la nada, de tal forma que si la nada es pensada como lo no-ente y el ente es representado como lo

contrario, como lo habitual que existe y que al ser obra nace y perece como lo único verdadero, entonces queda encubierto en esta consideración "aquello" que en la apertura acontece y se proyecta en la presencia-patencia. Más bien lo que perdura aquí es la presencia-patencia misma como alumbramiento del ente en su estado de proyección. La verdad como alumbramiento y ocultación queda disuelta. La presencia-ausencia no permanece ya ni como recuerdo.

Si por otro lado se considera la nada desde otra perspectiva, y no como lo "vacío" o el no-ente (antípoda del ser), se puede comprender ya que el arte, como dejar acontecer el advenimiento de la verdad del ente, en cuanto tal y por lo mismo en su esencia, se convierte en "evocación" (capítulo II, § 1).

Heidegger induce entonces el concepto de Poesía. La esencia poetizante del arte hace un lugar abierto en medio del ente, en cuya apertura se torna distinto (177). El ente, en su conformación habitual, ha perdido su capacidad de ofrecernos el medio para pensar la presencia-ausencia. La acción de la obra no efectúa un cambio en el ente; se funda por virtud de ella misma, en un cambio acontecido por la desocultación del ente y esto es decir ser. Entonces, la Poesía no es un regodearnos en torno del ente, presentándolo como imaginación irreal.

La Poesía ilumina lo descubierta, haciendo estallar la desgarradura; portándonos hacia lo abierto, lo deja acontecer de tal manera que, estando en medio del ente, lleva el alumbramiento y la armonía.

Si, como dice Heidegger, todo ente es en esencia Poesía (*Dichtung*), no habría que entenderla como una modalidad de la literatura. La Poesía es el modo del iluminante proyectarse de la verdad, del poetizar en un sentido amplio (178).

Heidegger destaca la literatura como poesía (poesie) en sentido restringido, en un puesto muy peculiar con respecto a las demás artes.

A la esencia de la Poesía le pertenece la instauración de la verdad. Ofrenda, funda y comienza en la contemplación. Cada uno de estos tres modos de instaurar exigen un modo de contemplar. Podemos reunirlos proponiendo que el poner-en-la-obra la verdad impulsa lo extraordinario, a la vez que expulsa lo habitual y lo que se tiene por tal. La verdad que se abre en la obra ni se deduce, ni se comprueba. Lo que el arte instaura no se compensa ni se suple por ninguna cosa. Como la verdad de la obra se proyecta históricamente, el proyecto poetizante contenedor de la verdad se patenta en lo que el Dasein tiene de histórico. El arte es poner en la obra la verdad. Puesto que el arte es histórico y deviene contemplación creadora de la verdad en la obra, entonces es Poesía.

El arte instaurado deviene histórico, lo cual se entiende como lo más esencial que lo "funda". En el consentimiento por parte del arte de la aparición de la verdad, el arte es la contemplación instauradora de la obra en verdad del ente.

En el arte se origina tanto la obra de arte, como los creadores e igualmente los contempladores, todos ellos como existencia histórica.

El arte y la verdad se abren paso -como en su misterio- en la nada de cualquier fenómeno óptico. Merodean en el espacio que le es enteramente ajeno al Dasein, aunque no por ello más extraño. Son el espacio de lo sagrado. El Dasein inquiera sobre la verdad del ente o en la disolución de ambos como nihilidad. "Peligra" en la cuestión misma, no sólo quiere conocer lo que acontece en torno al ente, sino que pretende saber

ACERCA DEL FUNDAMENTO

acerca de él y con esto "salvarse" o "condenarse". El Dasein pregunta demandando por lo sagrado como aquello que lo puede salvar, y por esto lo pregunta. Cuando lo sagrado se muestra como ausente, componiendo una verdad que el Dasein no alcanza por medio de ídolos, entonces se entabla un diálogo con lo sagrado. El mostrarse de lo divino no se deriva en un "dejarse ver" por el hombre finito e histórico, ni tampoco se emboza en una nada desprovista de toda entidad y por esto de discursividad. Lo sagrado se reúne en cada caso como dios, un dios históricamente desplegado y comprendido. Sin embargo, este entendimiento acerca de dios (ontoteológico) no se equipara ni se posibilita con su locutor: el Dasein, quien quiere resolver el misterio de la verdad a través de dios. El Dasein es mortal y experimenta la verdad por medio de lo sagrado, comparece ante el aparecer destellante y ante la oscura ocultación.

Con el arte, la verdad acontece como ente originariamente desocultado, instaurando un Mundo y restaurando la Tierra. En este ejercicio se engendra la historia. El arte como poético se instituye en donaciones pléticas de contenido, las que nunca son descifradas a partir de la inmediatez concreta. La verdad acontece a partir de la nada y se presenta en lo ordinario.

En el instituir se inicia algo. No contiene lo mediato como próximo a aparece; en sus esfera prolongada se rebasa todo lo venidero y contiene oculto el final.

Lo abismático surge invisible en el misterioso acacimiento temporal de lo divino. La verdad y lo sagrado, como ya sido, no permanece como afirmado en el presentarse. El arte griego que experimentaba en su Decir lo esencial. Ya no existe más. Los dioses se han derrumbado y han perecido en el caso de sus días. Ya no es posible nombrarles, yacen como huídos en la penumbra del abismo. Como moradores de él, su sombra es su cuerpo, lo silencioso su habla. Si alguna vez se escucha desde lo lejano su rumor, es porque el susurro que exhalan es acallado vertiginosamente con el lenguaje. No se permite sino hablar.

Sin embargo, si bien ya no se puede evocar a los dioses, sí se espera un día distinto, donde brote lo divino como nueva revelación. Para Heidegger, Hölderlin representa esa casta de hombres heraldos y vicarios de lo divino. Kierkegaard-Nietzsche-Hölderlin son los que han incorporado la penuria de nuestra época y sufrido más profundamente el desarraigo, por lo que no es extraño que hayan sido arrebataados de la claridad del día. Lo que ellos han experimentado al destruirse, es aquello que Heidegger trata de explicar con el pensar (179).

Con Hölderlin encontramos a la verdad como lo sagrado, como elemento de lo divino. Para que la palabra de Hölderlin pueda ser escuchada, se necesita experimentar la frase de Nietzsche: dios ha muerto, en su más profunda proveniencia. Con ella entenderíamos que el mundo suprasensible no soporta ya más el peso de la vida. Dios mismo ha perdido la vida: está muerto.

En esta variante del pensamiento nietzscheano, la fe cristiana deja de ser el principio operante, eficaz; queda relegada de la explicación de lo que acontece ahora. El fundamento suprasensible del mundo suprasensible ha dejado de ser real.

La pérdida del dios histórico brota de la huída, como destino de la penuria y del carecer de ella, debido al abandono del ser del ente. No es la pérdida de un dios antiguo, porque aunque muerto, continúa siendo invocado en múltiples formas morales, humanistas o de felicidad colectiva. La era mundial, en la que la voluntad de la voluntad carece

ACERCA DEL FUNDAMENTO

de penuria, nos enfrenta al ser sin ser; y el ser, patentado como acacimiento de verdad, no se posibilita por medio de la experiencia de la torsión hacia el inicio, ni de la fundación esencial del hombre, cosa sólo posible a partir de la verdad del ser. Así pues, la carencia de penuria se convierte en la verdadera penuria, pues impide que lo divino hable al hombre -ya que inhibe la presentación del otro inicio, donde la verdad del ser se muestra como desocultamiento, o sea, como el paraje en donde "temporalmente" los dioses irrumpen.

"Hacer poesía es algo enteramente inofensivo" (180). Sin embargo, por ella se da la condición de posibilidad de todo lenguaje.

Con el lenguaje, el hombre testimonia su pertenencia al ente en su totalidad. Con este testimoniar se articulan por un lado, la posibilidad del ente y por el otro, la posibilidad misma de aquél que testimonia: el Dasein en su carácter de abierto al ente. En esta "relación", se fragua cualquier oportunidad de decisión, es decir, de historia. ¿Quién es el hombre? Respuesta: un ser que ha de testimoniar y mantener lo que ha dado parte. (181).

¿Qué es lo que conforma el dar parte del hombre? Su pertenencia a la Tierra. Tal pertenencia se debate en la herencia de la Tierra, del ente. En esta herencia hace el ser aprendiz del ente. En el testimonio surge un mundo que destruye. En dicho testimoniar del hombre aparece su pertenencia al ente en total y se constituye el advenimiento de la historia.

Si en la relación del habla (entendida como lo que encierra lo vocado) con el mundo, muestra tanto el que evoca, como el contenido de vocar, entonces el primero -como depósito de lo vocado- diambula en su origen. El origen lo entendemos en este apartado como la vocación misma que habita en el hombre, y él en ella.

Heidegger se vuelve hacia Hölderlin para encontrar lo vocado en el arte. Además, lo vocado se vuelve hacia Hölderlin como un "elegido" para salvaguardar el misterio de lo vocado. Así se completa la intermediación. Prevalece y se presencia lo asombroso del misterio.

Heidegger despliega toda una reflexión rigurosa acerca de la mediación entre lo sagrado, los Dioses y los Mortales. En ella, se destaca sobre todo la articulación de la cuaternidad, como lo que fenomenológicamente se había buscado en el concepto de "mundo natural", o como la metafísica de la metafísica, ésa que fundara el pensar occidental (182). En el mundo se abre la incidencia del convivio festivo de lo sagrado. Se festeja "justamente" el perdurar de lo sagrado: la vida misma de los Mortales. Se festeja que sigamos vivos.

Es en esta etapa del pensar en la que el "abismo interminable" se vuelve por primera vez transitable. Aparece "abismáticamente" como lo que es. Se queda "salvaguardado" en el Decir poético de Hölderlin.

Al acceder este poeta al obsequio de un dios que se propuso como intermediario y otorgante, a la par que inaccesible, el acontecer propio del Dasein se libera hacia su vocación. Con la "entrega", el Dasein se enfrenta a la luz.

¿Podrá permanecer en ella? ¿No regresó al seno de la caverna el prisionero, a "comunicar" a los otros su negligencia de creer como verdad la sombras proyectadas en la pared? Cualquier indicio de un sentido de la "comunicación" humana tendrá que encontrarse en este derrotero.

ACERCA DEL FUNDAMENTO

¿Se puede en lo "impropio" tergiversar la vocación y olvidarnos del olvido, del "llamado"? ¿Es aquí donde el abismo se torna interminable, y por esto surge la "necesidad" de un fundamento que nos otorgue la "certeza" del camino que dirija sus pasos en un suelo "sólido" y "trascendente", "confiable", "eterno" y "universal"?

Si esto es así, la necesidad de un fundamento en el transcurso del pensar en la historia de occidente echaría sus raíces aquí, en la prevalencia del abismo como "evitable".

La soberbia del control del ente en su totalidad es un reflejo de lo temerosamente frágil e incierto del hombre ante lo sublime, y por esto menos evidente. Si nuestra historia es la historia del error y su prevalencia, ¿cómo atentar contra nuestra fuente?

¿Es la destrucción de la metafísica tradicional la vía para remontar hacia la luz sobre nuestras huellas, con el anhelo de dejar atrás la oscuridad? Si el ser del Dasein

ha acontecido como ocultación de lo originario y esencial, ¿cómo rebelarnos y re-gresar hacia "atrás" en la historia?

Pero si la historia es historia del ser, ¿cómo sublevarnos ante la historia del ser como "negatividad"? ¿En qué radica pues, en suma, la "historia negativa" del ser, la que se constituye como el olvido de su ocultamiento más original?

*Capítulo IV***EL FUNDAMENTO COMO BASE DEL FUNDAMENTAR**

A medida que nos sentimos más seguros de avanzar en el abismo, éste se nos vuelve más huido; su fondo inalcanzable parece profundizarse cuanto más cercano a él nos encontramos. Esto no es sin razón. Si al salir en su búsqueda nos aproximamos, como quien se acerca a un ente, y nos apegamos a su sombra como si ésta fuera el soporte de lo real, nos hallamos entonces ante un fundamento que otorga a lo "real y verdadero" su mostrarse esencial. De esta forma ha sido pensado por milenios en la tradición metafísica.

Si, por el contrario, pensamos el fundamento como "por lo cual" el ente se da, tendremos que remitirnos al ente en cuestión preguntando ¿cómo es que el ente "se da"? La clave está contenida en la última parte de la pregunta: "se da". El ente "se da" siendo como es; pero ¿para quién se da el ente? ¿Para sí mismo? Si de esta manera fuese ¿en qué consiste el sí mismo del ente que puede "recibir" esto que él mismo "se da"?

El "darse" o "recibirse" un ente nos lleva a su esencia. Si la esencia radica en un ser-lo-que-es el ente, y ser-lo-que-es el ente brota de un poder darse y poder recibirse el ente, entonces ¿se atiene a la voluntad del ente este entregarse-recibirse de él mismo?

Heidegger estaría de acuerdo con nosotros en mencionar que tal darse o recibirse del ente a sí-mismo es insostenible hoy día. Desde Kant, el cómo darse a-sí-mismo un ente, entendido como nómeneo, no queda considerado en el fenómeno.

Con Hegel, Nietzsche y Heidegger, se presenta una purificación de la imposibilidad del nómeneo y se concreta en un "mundo". "En" el "mundo" se da el ente, y este "mundo" se da al Dasein como la respectiva totalidad de su "por-lo-cual". Entendiendo esto como el "por-lo-cual" un ente, igualmente originario, se da "junto...a" lo presente fáctico; el ser con... el Dasein de otro y el ser para sí mismo (183). Es en este sentido que el Dasein se atiene exclusivamente a un ser para él mismo, si "se" "sobrepasa" en el "por-lo-cual".

En este "sobrepasarse" (y ahora lo vemos reiterándolo más profundamente), que contiene el carácter del "por-lo-cual", se denota una voluntad articulada en un ir "más allá" de sí, en el proyectarse sobre sus propias posibilidades. En este proyectarse, en el ir más allá, se muestra un querer determinado, el cual "configura" el mismo "por-lo-cual" en el "sobrepasar".

Con Heidegger se ve que al proyectar inicial del "por-lo-cual" en términos generales, se le debe llamar "libertad" (184).

En esta libertad queda consolidada la posibilidad de cualquier "mostrarse" un mundo. En ella se encuentra el "por-lo-cual" acaece el Dasein siendo libre en sí mismo. En esta visión, la libertad otorga la sujeción y la obligación al mismo tiempo.

En la libertad, se le otorga al mundo su "capacidad" de "mundear" para el Dasein, siendo ése un mundear constitutivo y no un presentarse "siendo" constituido.

La libertad como fundamento, obtenida a partir de la trascendencia, caracteriza más originariamente su esencia frente a una determinación de ella como espontaneidad, es decir, como causalidad.

En esta caracterización se pasa por alto, según Heidegger, el hecho ontológico del "comenzar" y "acontecer". Analicemos esto más detenidamente.

Para que la espontaneidad (comenzar-desde-sí) pudiese servir como característica esencial del "sujeto", se requerirían dos cosas:

a) La mismidad explicada ontológicamente para una formulación posiblemente adecuada en el "por-sí-mismo".

b) La misma aclaración de la mismidad debe proporcionar el modelo del carácter del acontecer de uno mismo, para poder determinar el modo del movimiento del "comenzar" (185).

Pero como la mismidad del mismo - que fundamenta ya toda espontaneidad- yace en la trascendencia (186), la libertad constituida como trascendencia permite al Dasein manifestarse y dejar imperar al mundo, dejándole permanecer como un modo eminente de causalidad.

Habría que aclarar que la libertad, entendida como trascendencia, no se instala sólo en una especie propia de fundamento, sino que es "el origen del fundamento en general. Libertad es libertad para el fundamento" (187).

Heidegger llama a la relación originaria de la libertad con el fundamento: fundar (Gründen). En el "fundar" se da libertad y se da fundamento.

En la Esencia del fundamento, se citan los tres modos diferentes del fundar en la trascendencia, a saber: a) El fundar como erigir (stiften). b) El fundar como tomar apoyo (Bodenhemen). c) El fundar como fundamentar (begrün-den).

Estos "erigir" y "tomar apoyo" se significan trascendentalmente y no ónticamente.

Para Heidegger, trascendencia significa: "proyecto de mundo, de tal modo que lo proyectado del ente, que lo sobrepasa, ya está en temple de ánimo, predominando" (188). Con este abordar el ente en la trascendencia, el Dasein se apoya en él para obtener fundamento.

Este fundamentar del proyecto de mundo y conquista por el ente es indivisible, y se presentan temporalmente similares, es decir, sin constituyentes de su temporalización. En el párrafo siguiente ahondaremos este fenómeno.

Hasta aquí, lo único que se ha pretendido es hacer notar el carácter propio, originariamente fundamentador, del fundamentar; con esto se pretende esclarecer el origen trascendental del "por qué" como tal. Este análisis no debe empero entenderse como una demostración efectuada mediante proposiciones ontico-teoréticas, sino con un significado originario. A resultados de esto, podemos nombrar el fundamentar como una posibilidad de la pregunta por el por qué en general.

Heidegger no anda en busca de causas supremas que originen en el Dasein la aparición de la pregunta por el por qué, sino que pregunta por la posibilidad trascendental del por qué como tal. La vía para desembozar esta cuestión se ilumina al efectuar un análisis acerca de la trascendencia misma; con esto se mostrará la determinación de la trascendencia con respecto a los modos del fundar, la instauración del "mundo" y la irrupción del ente "en" el "mundo". En esta manera se incluye la manera de existir, basada en un fundar que erige, anticipante, como proyecto de mundo. En la idea de

Heidegger acerca de la "existencia", se descubre un comportamiento del Dasein en medio del ente, un encontrarse con el ser intramundano, con otro Dasein, consigo mismo, de tal suerte que este "comportarse",

que tiene el carácter del "encontrarse" (en situación constantemente), es el poder-ser del mismo Dasein. Ahora bien, en el proyecto de mundo, se da una excedencia de lo posible y en la irrupción-permanencia del ente que se presenta como patencia, surge el por qué. Los dos modos del fundar, coperteneientes de la trascendencia, facultan el surgir del por qué con caracteres de trascendente. Heidegger nos dice que la formas principales de este acaecer se nos presentan como: ¿por qué así y no mejor de otra manera? y ¿por qué esto y no aquello? Ambos constituyen la cuestión que aparece en el pensar heideggeriano: ¿por qué en general algo y no más bien nada? En este por qué, que aparece en los modos citados, se encuentra ya una precomprensión pre-conceptual de la quiddidad (*Was-sein*), de la modalidad (*Wie-sein*) y del ser (nada) en general (189). En este "encontrarnos" "en" el ser, nace el por qué; o sea que la pregunta primigenia para todo preguntar que se yergue en la posibilidad del preguntar por el ser y no más bien por la nada, contempla ya una respuesta. Esta se da como comprensión del ser que antecede toda posible: la fundamentación primera y última.

En ella radica la trascendencia como tal. Allí se descubre el ser y su estructura; al fundamentar trascendente se le llama la "verdad ontológica" (190).

En el fondo del comportamiento, cualquiera que éste sea con respecto al ente, se guarda la posibilidad de la comprensión del ser ente y del estar coludidos con él. En el revelarse del ente (verdad óptica) se encuentra el fundamentar descrito, y por ello, todo abrir y descubrir entes. A esto le llamamos fundamentar, que es igual que "legitimar". En la legitimación se lleva a cabo la aducción (*Anfuhrung*) "del ente", exigida por la *quiddidad* y la modalidad del respectivo ente, así como el correspondiente "modo de descubrir" (verdad) que se manifiesta entonces, por ejemplo, como "causas" o como "motivo" de una conexión ya patente del ente (191).

Con la trascendencia del Dasein al proyectar y el encontrarse, se origina la comprensión del ser y cómo "este fundar" es originario igualmente en la unidad de la trascendencia con los dos modos nombrados. Por esto es que el Dasein es sus legitimaciones y justificaciones fácticas, y gracias a esto, puede prescindir de los fundamentos, ocultándolos o desvirtuándolos.

Por este origen del fundamentar y por lo mismo de la legitimación, es el Dasein quien, libremente, sostendrá el límite y alcance en donde la legitimación se expande. Es menester señalar que si bien en la trascendencia se descubre el ser, no por esto se obtiene una captación conceptual en un plano ontológico. Sin embargo, la trascendencia en general puede permanecer oculta y mirarse desde una posición indirecta. No obstante esto, permite irrumpir al ente en su ser-en-el-mundo, donde se muestra el autodescubrimiento de la trascendencia. Esta se descubre propiamente como origen del fundar, cuando se hace surgir al fundamento en su triplicidad. Así, Heidegger entiende por fundamento: "posibilidad base", legitimación (192).

La trascendencia del fundar, en su característica triple, produce en una unión originaria el todo donde se posibilita la existencia del Dasein. Libertad es, en esta triple manera, libertad para el fundar. La trascendencia, en su acontecer como fundar, es el formarse un espacio en el que la presencia-ausencia irrumpe como presencia-patencia,

y donde el "mantenerse" fáctico del Dasein fáctico prevalece en el seno de la totalidad del ente.

¿Acaso Heidegger resume en tres las tradicionales "cuatro" causas aristotélicas del *πρωτον οθρυ*? No se puede proponer esto tan a la ligera, pues las "cuatro causas" no se distinguen en primera instancia de los fundamentos trascendentales y causas específicamente ónticas. Para Heidegger, la originalidad de los fundamentos trascendentales, en su carácter "fundamental" concretamente, quedan ocultos bajo las características formales de los principios "primeros" y "supremos". Es así como adolecen de la unidad.

Para Heidegger, la unidad sólo existe en la originariedad simultánea del origen trascendental del fundar triple, y es muy concreto cuando afirma: "la esencia 'del' fundamentar no se puede buscar, menos aún hallar, por el hecho de que se pregunta por un género universal que habría de obtenerse por el camino de una abstracción". "La esencia del fundamentar es la triple diversificación del fundar que surge trascendentalmente en proyecto de mundo, conquista del ente y fundamentación ontológica del ente" (193).

Vemos ya claramente el enlace arraigado entre la pregunta por la esencia del fundamentar, y la esencia de la verdad y el ser.

Lo que toca cuestionar ahora es si estos tres modos del fundar son similares, ← aun cuando se muestren en tres aparentes diferencias. Para Heidegger el erigir, tomar apoyo y legitimar se gestan en "el cuidado por la persistencia y duración", que sólo se vuelve posible en la temporalidad. En otras palabras, el asistir del Dasein con el testimoniar de su presencia de la irrupción del ente y su permanencia como patencia, se lleva a cabo en un lapso determinado, durante el cual el testimoniar y lo testimoniado se "toman" un tiempo, y "pre-valecen" como -y a su manera- les corresponde. Esta postura de Heidegger se contrapone aparentemente, y si en ese sentido se le entiende, al "principio de razón".

Como vimos, la sustentación de que todo ente tiene una razón se aclara en el pensar que el ser, en su comprensión previa, fundamenta originariamente -*ab initio*- todo ente en cuanto tal, anuncia a su modo las "razones", captadas o no con propiedad.

Dado que el "fundamento" es un carácter esencial trascendental del "ser en general", el principio de razón vale para el "ente". Pero el fundamento le pertenece a la esencia del ser porque hay ser (no ente) sólo en la trascendencia, en cuanto fundar que proyecta un mundo con carácter de encontrarse (194).

Para Heidegger, el "principio de razón" no se origina en la esencia del enunciado, ni en la verdad enunciativa, sino en la verdad ontológica. Es en la trascendencia misma donde la libertad une lo que excede y lo que sustrae. Considerar el fundamento es considerar el ente en total, en su misterio.

Apelar al fundamento es prestar atención a aquello que, haciéndonos "falta", presentimos. "Presentir" nos indica la dirección del pensamiento; nos habla del aprender eso que adviene a nosotros, en cuyo venir impera lo "olvidado". La sagacidad del pensamiento que impera en el presentir debe, pues, ejercitarse, y su condición fundamental radica en un estar presto a poner en libertad nuestra condición de disposición para la conformidad con la esencia. ¿Qué fue lo que alejó al hombre del inicio de su historia? Sin duda la manera cómo el mundo ha quedado interpretado en ese acaecer de la historia, y su emplazamiento fundamental en medio del ente. Este emplazamiento

fundamental de la modernidad se ubica en lo "técnico". ¿En qué radica la esencia de lo técnico? La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica (195). Heidegger ahonda en aquello que en su devenir desemboca en la técnica, pero que en su seno se conforma como ese salir de lo desoculto y del "ocultar", tomándose una determinada manera de ocultar. Si antes se había hablado acerca del olvido del ser (el que como ausencia quedaba sumido en el aparecer del ente, pero a la vez olvidado su ocultarse), ahora vemos que la técnica se experimenta como un salir de lo oculto, con la peculiaridad de que el ocultarse cae en otra ocultación.

El ocultarse mismo queda oculto y la doble ocultación fructifica en la esencia profunda de la técnica. Heidegger agrega que el hombre nunca alcanzará lo que en el ocultarse se presenta como oculto, pues en el regirse a ciegas en el campo de la técnica o el condenarla como algo destructor, se diluye la oportunidad del presentarnos en lo ausente. En un instalarse hospitalariamente en la esencia de ella, se nos provee de una ruta libre para el desocultamiento que guarde el ser en su esencia y asiente en el mundo como estructura del mismo.

Si la técnica es un modo de desocultamiento (196), y desarrolla su ser en la región donde el develamiento y la no-ocultación, donde la *αληθεια* como verdad tiene sitio, entonces no es en la producción, en el sentido de *ποιησις*, sino en la pro-vocación (Herausforden) donde la hilazón, con el des-cubrir, se deshilvana (197).

La naturaleza es puesta en espera de liberar una energía que pudiese como tal ser extraída y utilizada; por medios técnicos, se extirpa para acumularse posteriormente.

La caracterización en este pro-vocar a la naturaleza por parte del Dasein tiene su perfil particular con la modernidad. Si bien en la antigüedad el hombre extraía de la tierra su sustento, ahora, en contraste, obtiene, acumula, reparte las entrañas de la tierra.

Por medio de máquinas, el hombre crea máquinas, y éstas desgarran al mundo, lo a-cometen; ya no se habla de un fondo de la situación, sino de un stock de mercancías. Si se profundiza en la esencia de la técnica, se obtiene que la técnica, reconocida como una manera específica de salir de lo oculto, restringe a su manera, compareciendo en su aparecer.

El hombre utiliza aparatos y sistemas técnicos como única manera de hacer salir de lo oculto. Se abre entonces el misterio, el ocultamiento como centro neuronal del desocultamiento. De esto se obtiene la puesta en libertad del corazón del mundo. La técnica, como presentar la ausencia históricamente en su propio olvido, tampoco es un camino claro en el que se puede mostrar, aunque sea "negativamente", lo fundamental del ocultarse; es decir, el olvido del olvido, del mostrarse el cómo se oculta la ausencia. Para ilustrar lo oculto en el ocultarse, tendremos que analizar la manera cómo la ausencia, en su (no) mostrarse, se muestra empero "ocultándose". Las huellas de su ocultarse tendrán que indagarse en un párrafo aparte.

§7. TIEMPO Y SER: ACCESO AL SILENCIO

El ser, desde el nacer del pensamiento occidental hasta nuestra era, "quiere" decir lo mismo que "Anwesen" (198). An-como movimiento de aproximación y wesen- como desplegar su ser. En latín encontramos la *prae-s-entia* (donde entia debe entenderse como "wesen"), un "venir" a desplegarse en "con-junto" (199), tal como lo griegos

ACERCA DEL FUNDAMENTO

comprendían la *παρουσία*. En castellano, se ve que la pre-sencia implica un mostrarse el con-junto, en un traerse "a" o también "o", frente del que testimonia la pre-sencia. Un ente, en "reunión" o "reunido" (por el ser) deja verse en un pre-sentarse.

Tal pre-sentarse o pre-senciarse acarrea la temporalidad; esto se explica cuando en el pre-sentarse se pre-sencia un ente. Su "totalidad" con-junta (en ser), su pre-sencia o pre-sentarse en el pre-sente o pre-senciar.

Pero ¿quién o a qué apela el ente para su pre-senciamiento? Definitivamente, el pensar el ser y el tiempo en forma banal o aproximativa no ofrece sino un encubrimiento en la relación intrincada e impenetrable entre ambas.

Heidegger propone nombrar el tiempo salvando la expresión superficial de él, en un sentido adecuado.

Esta "adecuación" del concepto del término tendrá que ver con el ente, el cual como temporal, se presenta.

En lenguaje coloquial, decimos: cada cosa a su tiempo. Con esto queremos indicar que cada ente aparece y desaparece en su "buen" momento y "mientras", permanece durante un momento determinado. En este lapso, se mantiene el ente como él "es". Pero ¿qué es el tiempo y la cosa así reunidos? Más concisamente ¿qué quiere decir que el ente sea él? Si todo ente se muestra como "es" (ser del ente) ¿cómo diferenciar el ser "del" ente del ente mismo? Puesto que el ser no es un ente, ¿cómo preguntar por él? Toda cuestión interrogante requiere una cuestión interrogada. Si el ser no es un ente ¿cómo preguntar por él? Si además, todo preguntar por el ente forma una manera de preguntar específica, todo lenguaje pregunta por entes; entonces ¿cómo poder siquiera preguntar por algo que no se sujeta al preguntar por entes, y exigir una respuesta acerca de entes mediante el lenguaje común?

Entonces, preguntar por el ser nos pide una manera especial de hacer la interrogación. ¿Qué terreno pisar cuando indagamos acerca del ser? ¿Será necesario inventar un lenguaje especial que acceda a la respuesta exigida?

Si el ser no es un ente, entonces no descansa en el tiempo (200). Por ello, la permanencia del ser en el ente es, como vía de una pregunta acerca del ser, un "camino de aproximación". Como presencia-ausencia, el ser es movimiento de aproximación hacia él-mismo; para esto, el ser "toma" igualmente tiempo. Lo que "es" en el tiempo y se determina mediante él, lo considera Heidegger como "temporal". Esto que "permanece" en el tiempo nos quedará entendido como eso que no se "evanece"; a partir de allí, decir que el ser (en su aproximación como ausencia) es en la presencia, implicará mentar que el ser "se-permanece" en el ente. Depende del ente y el ente depende del tiempo para permanecer-se. ¿Cómo permanece el tiempo y con ello el ente?

Vemos que en la constancia de la "patencia", la "ausencia" permanece como "presencia". El ser "habla" en su acercamiento como presencia-patencia; ésta a su vez "avala" con su presentarse el acercamiento del ser.

Si el ser "es" en la venida del ente, el ente no lleva en su "interior" el ser; el ente es esta venida del ser, como ausencia que se presencia. En la tradición metafísica, el error consiste en sostener que la venida del ser, entendida como presencia-patencia, constituye el ser mismo (la presencia -ausencia). Esto no podría ser así, porque el ente -si bien no acuna en su seno a la presencia-ausencia como un núcleo custodiado por los electrones- es la venida de la presencia-ausencia, que al desalejarse y "transcurrir" en

tránsito desde la lejanía, perdura. Por su perdurar se entiende la permanencia de su venida transcurrida en el acontecer patente, y aún así, su conservación como ausente, perdura. Esto no podría ser de otra forma, pues el ser no es un ente, "Es" en el tiempo y "fluye" en él. Lo presente como ausente cumple su cometido y a su manera, "habla" como ausente.

El ser -como ya dijimos- no es un ente, y por ello no es temporal, no obstante su presencia se condiciona por lo temporal del ente. Su venida se "ata" a las condiciones que, como ente, sufre en su tránsito temporario.

Ser y tiempo se co-determina en la medida en que el ser no puede "ser" sin el devenir temporal del ente, y éste no es sin el ser (como ausente desplegado en la presencia). ¿Pero esto no es un condicionamiento explicado ya en la dialéctica?

No para Heidegger, pues en ella se plantea una "escapatoria" a la pregunta acerca del ente, y por consiguiente del ser. Ambos, contrariamente presentados, negándose y afirmándose en una negación, se disuelven en un movimiento encontrado, vagabundo, en una unidad presentada como reciprocidad contraria. Con la dialéctica se esquivo y se evita la cosa, ya que se le tiene como relación a otras (causas); no penetra ni intenta averiguar el ser como tal, como tampoco se interna en el camino intrincado acerca del tiempo y mucho menos de la mutua relación en sentido originario (201). Con la dialéctica se excluye la posibilidad de comprender si la unión de ser y tiempo es una hilazón que, desde ese momento, se deja producir por una composición de dos; o bien, el "ser-tiempo" nombra un sólo enfoque de la cuestión a partir de lo cual solamente resulta igual hablar de ser y tiempo. ¿Cómo aborda entonces Heidegger la cuestión en Ser y tiempo? De tal modo que se persiga el dejar mostrar que las cosas en cuestión (en ambos ofrecimientos) se "vean" como "son"; que prevalezca la intención de abordar el problema, no desde un punto de vista intrincado o re-compuesto, sino dejando imperar los elementos que lo forman: ser y tiempo, tiempo y ser.

¿Cómo es esto posible? De la siguiente manera: que el ser aparezca sin nada del ente y el Tiempo sin nada de lo temporal. Del ente decimos: él "es", por lo que tratar la cuestión "ser" y la interrogante "tiempo" nos marca el camino de acceso.

Heidegger se pronuncia por destacar lo ambiguo de un decir que ubique el "es" del ente o que el tiempo "es". La mención acerca de un "hay" tiempo o un "hay" ente nos lleva a la cotidianidad, donde hacemos notar un "haber" de entes y tiempo.

En lo cotidiano "aparece" el ente y el tiempo, en un margen de "haber" de ambos. Las huellas del ente y del tiempo serán tomadas en su "hay" más cotidiano, y con esto pasará a su connotación más propia. "Ser" como "Anwesen" -aproximación del ser en su despliegue en la presencia- será la pista inicial.

Considerando del ser su permitir-desplegando la presencia del ente, obtenemos que el ser se nos aparece como un "dejar desplegar(se) en la presencia".

Ahora bien, ¿cómo (se) permite el ser en el despliegue? En otras palabras, ¿cuáles son los límites y medidas en los que él se despliega como presencia?

Dejar-se el ser desplegar en la presencia nos apunta hacia una "liberación" (202) de su estado de constreñido, en un mostrarse "Abierto".

En este lapso del constreñimiento a lo Abierto, se juega un "otorgar". En verdad, en un "dejar(se) desplegar-el-ser", acaece un donarse el despliegue; o sea el ente. En este

nivel de comprensión que tenemos acerca del ente, podemos determinar a éste como un obsequio con el que el ser se otorga en la presencia (203).

Pensar el ser como propiedad implica un desviar nuestra mirada del ser, y por lo tanto lo que él es; como ocurre en toda metafísica, en donde el ser es pensado solamente a partir de su consideración óptica, y aparece como fondo a la vista del ente, entendiéndosele como el núcleo del ente. Para nosotros, pensar el ser con propiedad implica un abandonarlo todo como fondo del ente en favor del otorgamiento juzgado en el "abrirse" desde lo constreñido el ser y en favor de lo que "Hay" como tal (204).

El ente adquiere la característica de "donación"; el ente (ser) se dona a sí mismo (como ente). Se pierde todo intento de pensar el ser como fondo, como algo "que permite" o "hace" los entes. Si es así, entonces el "fondo" del ente no requiere un estado de inmovilidad, trascendencia o infinitud.

En el inicio de este trabajo (§1), lo que acontece con la idea del origen como "lugar de partida y de llegada" acaece aquí en lo que respecta a la interpretación del ser como "fondo" del ente. En el despliegue-en-presencia del ser (ente), deviene toda posibilidad (infinita) de entes.

La presencia-ausencia se despliega en infinitud de presencia-patencia posibles. Como "liberación" de su constreñimiento, el ser se despliega en múltiples formas, pero en ellas queda preso en su calidad de "donado". Se muestra como lo que no es él mismo, o sea como ente.

"Hay" ser en tanto haya "liberación" (fuera de su constreñimiento) en un despliegue como presencia (205).

Heidegger expresa el ser como "Anwesen". En esta disertación se basa toda su explicación, pero ¿por qué piensa el ser como Anwesen? Esta significación no es fortuita ni neutral.

La eclosión del ser en su decibilidad, como pensado, es la causante principal.

Desde los griegos en sus comienzos más remotos, todo decir acerca del ser y de su "ser" se fija en una determinación del ser mismo que liga el pensamiento, el ser como Anwesen (*παρουσία*). En la modernidad y el enseñoramiento de la técnica sobre la faz de la tierra, el ser como Anwesen se tornó medible, calculable, predecible. Heidegger acoge el término Anwesen para mostrar el ser como libre de su constreñimiento, no sólo porque acuñó en tal consideración los orígenes del pensar helénico, sino porque este término permite abordar el ente en sus formas cotidianas "a la mano" y "ante los ojos", como modos de aproximación: despliegue-en-presencia-de-ser (presencia-patencia como ruta para poder pensar la presencia-ausencia).

A un donar que no dona sino a sí mismo, como donar-se en un detenerse y a la vez en sustraerse, lo llama Heidegger "destinar" (206). La articulación del donar-se se toma en sentido profundo en el destinar-se. Destinado todo ente en su presentar-se el ser, esto será la historia del ente mismo, la cual no es sino la historia del ser.

Lo histórico en la historia del ser se determina a partir del carácter destinatario de la determinación y no a partir de un "curso de la historia", entendido en un sentido indeterminado (207), como creado y establecido previamente.

Historia del ser mienta una destinación del ser, y en esta destinación, tanto el destinar como el "Hay" que destina hacen un alto, es decir, retienen y contienen su propia manifestación.

Hacer alto se dice en griego *εποχη*. De ahí la locución de épocas como destinación del ser (208).

Época no significa aquí un período de tiempo en el que algo llega; es más bien el rasgo fundamental del destinar, a saber, cada vez que se hace alto y se retiene en favor de lo perceptible de la donación, en favor del ser, en el vistazo del ser como fundación del ente.

El encubrirse y descubrirse de este acontecer que "hace" época corresponde al destino del destinarse, en el pertenecerse mutuo. Cada época se encubre en la anterior que le sucede, la destinación inicial del ser como *ουσια* se encubre cada vez más de manera diversa. Solamente en el develar este encubrimiento -con la destrucción de la metafísica- se provee al pensar de una visión plena, en la que se muestra como "destinamiento" el ser.

Como en todas partes se representa el destinamiento del ser sólo como una historia, el curso de su llegada propone en vano el interpretar esta historia a partir de lo dicho en Ser y tiempo, específicamente en lo que trata acerca de la historicidad del Dasein y no del ser. Quiero decir que Ser y tiempo se basa en una idea del ser donde solamente se entenderá la "existenciariidad" y la diferencia entre "propio" e "impropio", del "ser a la mano" y lo "ante los ojos". Sin embargo, por otro lado, sólo es posible preguntar por el sentido del ser en el tránsito de la clarificación del modo de ser del Dasein, en los caracteres de "propiedad" e "impropiedad". La ruta elegida en Ser y tiempo no es un camino lineal hacia el centro del problema, sino un recorrer que va y viene sobre las mismas huellas; es un andar sobre un círculo.

En la segunda sección de Ser y tiempo se intenta captar la temporalidad del Dasein en la unidad de los éxtasis existenciarios (advenir, presentar y sido); con esto se pretende comprender la temporalidad del Dasein como una temporalidad de comprensión del ser.

Por haber sido tantas las interrogantes y pocos los lugares que servían como punta de lanza en el escrutinio, aunándose todavía el problema de la espacialidad y la relación con el tiempo, no se avanzaba mucho, prevaleciendo el reino de la pregunta acerca de la comprensión del ser en el horizonte de la pregunta por el ser. A la universalidad del concepto de ser no se opone la "espacialidad" de la investigación, es decir, el avanzar hacia él por el camino de la exégesis especial de un determinado ente (el Dasein), en que debe ganarse el horizonte de comprensión y posible interpretación del ser (209).

Heidegger entiende por sentido aquello que es necesariamente inherente a lo que articula, es decir, la interpretación. Así pues, el sentido es el "sobre el fondo de que" se estructura el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos" de la proyección; por la que algo resulta comprensible como algo (210). Esto nos indica que el sentido del ser, como existenciario del Dasein, no va más allá que el dejar despejado el terreno donde se puede abordar algo así como lo comprensible del ser y tal comprensión es inherente del Dasein.

Pensar el ser es pensar su sentido, y éste se acuna en la propia estructura del Dasein. Pensar es la topología del ser.

En oposición, después de Ser y tiempo, el único camino que proponga interiormente avanzar en torno al ser, y pueda despejar veredas de acceso al problema, deberá

pensarse de lleno con lo que en Ser y tiempo fue dicho acerca de la destrucción de la doctrina ontológica del ser del ente.

Platón presenta al ser como *idea*, como *χώρα* de las ideas; Aristóteles como *ενεργεια*; Kant como *positio* y Hegel como "concepto absoluto"; Nietzsche como "voluntad de poder". Estos pensadores no son poetas azarosos del pensamiento aislado, sino del "hablar" del ser que respondía a un llamado en el corazón albergado en la destinación, en el "Hay ser" (211).

En la destinación se sustraen el ser, y desde allí se libera en el desconstreñimiento del pensar en su plenitud de cambio a través de las épocas. El pensamiento que es ligado a la tradición retenida en las épocas del destinatario del Dasein, se libera ahora, adviene en y como ser "abierto", para tomar la determinación que le es propia, pues de otra manera sería dicha a partir del "Hay". El donar del "Hay ser" se muestra como "destinar" (212).

Pero ahora ¿cómo hilar el "Hay ser" con un otorgarse el ser? Si en el otorgarse el ser se marca y se condiciona a un otorgarse en el mostrar-se temporal "mediante" el ente, entonces el donar-se el ser "mediando" el ente, nos presenta una característica del ser que lo encubre en la única posibilidad de mostrarlo: quiero decir que el ente (entregar-se el ser) es el ser y no lo es a la vez. Lo "propio" del ser no queda ya presentado en la patencia, sino que se esconde en la ausencia. Prevalece como ausente. O, lo propio del ser es el huir como ausente -única posibilidad- encubierto en la patencia. Si es así, lo "propio" del ser no tiene nada del género del ser.

Si pensamos el ser "propiamente", entonces la cuestión nos conduce y aparta, de cierta manera, del ser mismo, haciendo que lo abandonemos y pensemos el destino que done el ser en cuanto donación. En la medida en que esto quede considerado, el tiempo en su propiedad escapará a la consideración vulgar, donde se le tiene generalmente ubicado.

Con la aproximación lograda por Ser y tiempo quedamos convidados a situar el tiempo en su "propiedad".

En nuestra consideración del ser en sentido "propio", recordemos, quedó comprendido como: avanzada del ser, en un desplegar, ser-presente (parousia) presencia-ausencia. ¿Cómo entiende Heidegger esta presencia? Si no está determinada en un "presente" (aquí-ahora) gramatical ¿cómo quedaría designada?

Si comprendemos en el "presentar" igualmente el "sido" y el "advenir", entonces nos alejamos del "presente" comúnmente considerado, asegurando la interpretación "propia" de la presencia-ausencia (parousia) (213).

Recordemos ahora que el "presentar" heideggeriano está propuesto efectivamente con el "sido" y el "advenir", en el "estado de resuelto"; esto se concentra en la "situación", en el vivir cada cosa de la vida de todos en una "*subpotentis individuationis per mortem*". Es este "vivir las cosas" el que se posibilita en el "presentar" las cosas. ¿Acaso de aquí se propondrá la única vía de pensar el ser? El ser es pensable -se dice- porque el Dasein puede, mediante el concepto, proponérselo.

Hegel nos indica -cuando habla acerca de la armonía entre el deber y la realidad- que cuando se actúa por deber, el fin entero que constituye la armonía, contiene en sí la realidad misma. Es al mismo tiempo, el "pensamiento de la realidad". Con esto comprendemos que, la armonía de la moralidad y la naturaleza son pensadas como algo

que necesariamente es. Tal "exigencia" nos dice que algo es pensado como lo "que es", que no es todavía real; "una necesidad no del 'concepto' como concepto, sino del 'ser' "(214). En esta sección de *La fenomenología del espíritu*, correspondiente al Espíritu, es donde -según veo- se puede localizar una tentativa, por parte de Hegel, de diferenciar estos dos planos, a pesar de seguir instalado en la metafísica tradicional.

Si el pensar el ser encubre el ser, paradójicamente "acercándolo", es este camino el único posible de avanzar en el encubrimiento, a saber, el olvido de él. Abordar en esta situación el problema del tiempo, implica apelar a la "cura" en su modo "propio", para esclarecer los "éxtasis existenciales": presentar, sido, advenir.

En esta investigación, no abordaremos de una forma minuciosa tales formas de ser del Dasein, sino que sólo recordaremos lo esencial de ellas.

La "cura", es sabido, puede representarse como un "pre-ser-ya-en (el mundo)-cabe-los-entes (el "mundo")". El "pre" no infiere un "aún no" del Dasein en esperanza de que lo sea en el futuro, pues el Dasein "es" ya siempre fáctica e inmediatamente "en" el mundo. El "ya" no mienta un "ya no es" pero hubo una vez que sí lo "fue", puesto que el Dasein "es". La cura así descrita muestra que el "advenir" no es el futuro, pues éste es exclusivamente de los entes que, "no siendo aún, serán posteriormente" y no corresponde al Dasein. El "sido" no es el "pasado": con él se mientan entes que "no siendo ya, fueron con anterioridad", y no es el caso del Dasein. El "presentar" no es el "presente": éste corresponde a entes que están "presentes", y no lo están para "sí mismos" ni se presentan a sí mismos, contrariamente al Dasein.

Si con la cura encontramos el sentido en la temporalidad, entonces el "pre-ser-ya-en (el mundo)-cabe (el mundo)" se posibilita gracias a la triplicidad unitaria del ser "adviniendo, sido y presentando".

Ahora bien, como la temporalidad no es un ente, no podemos decir con rigor que sea, pero podemos afirmar que se "temporacía". Al hacerlo -de varios modos- temporacía a la par los modos de ser del Dasein, sobre todo en la "propiedad" e "impropiedad", y su posibilidad en el modo de la cotidianidad.

Apoyándonos en el "eterno retorno" de Nietzsche, comprendemos con Heidegger cómo el "advenir" (venir a sí mismo) del Dasein es factible por el "sido", como vuelta "sobre" (no lo que ha sido) lo que "es" sido, en un carácter de "retro". El "presentar" como un presentar "de" los entes "cabe los cuales...".

La temporalidad se realiza "fuera de sí" de una manera en la que el "presentar", "sido" y "advenir" quedaron caracterizados como un "cabe", "retro" y "a", respectivamente.

Por esto Heidegger los nomina éx-tasis de la temporalidad, pues no se articulan por yuxtaposición, sino por una singular triplicidad como "temporación" de la "temporalidad": adviene sida en el presentar una. Heidegger brinda primacía en la temporación de la temporalidad al "advenir". Esto queda mostrado en la manera como la cura "propia" se despliega.

En la "propiedad", la cura es "ser relativamente a la muerte"; esto quiere decir que la muerte no es un fin que "sobrevenga" al Dasein, sino que éste es, pudiendo no ser. Tal relación a este fin se comprende mejor cuando decimos del Dasein que es "finito". Con lo "finito, el Dasein se sitúa no en espera de lo que "viene", sino más bien en un ente que, pudiendo ser otras cosas, puede finar; en cuanto tal "es" esta posibilidad. Igualmente finitos se nos presentan el advenir y su temporalidad en la cura del Dasein.

No importa si el tiempo "prosigue", ni cómo puede hacerse frente a este tiempo que "prosigue", sino cómo está constituido originalmente el "advenir a sí" "mismo en cuanto tal"; o sea que cada Dasein vive su vida como un advenir a él mismo su posible no seguir viviendo; y es así que conduce su vida, en el conocimiento de que proseguirá el tiempo y proseguirán, empezando y acabando en el tiempo otros entes (215).

Cuando Heidegger se refiere a la parousia como "presencia", señala que en este pre-sentarse, el temporalizarse del sido y el del advenir son conjuntamente. En el desplegarse el ser y sufrir en el desplazo de su movimiento, la temporalización de todo ente finito, se muestra que el sentido del "durar" el ser "en" el ente apela a una "permanencia". Esta "permanencia" viene a nuestro encuentro. En el encontrar-nos se despliega la presencia-ausencia, que "es" en el encontrar-nos "encontrándose" "expuesta a sí misma". El Dasein presenta su mirada bajo ella y se lleva a cabo el esplendor atónito del ente. Pero más aún, en el esperar la venida del ser, el hombre igualmente despliega "su" presencia, y a su manera deviene su ser y se presenta frente a aquello que irrumpe, es decir el ente.

El Dasein se ubica en el centro de la venida del ser, siendo él mismo su poder ser propio e impropio. La apertura de su ser en la venida del ser le proporciona tanto la comprensión del ente, como su propia comprensión. No obstante, y de la misma manera, el Dasein puede estar cerrado a esta llegada del ser y no esperar nada. Tal cerrazón condiciona al Dasein de la misma forma a una cerrazón de su propio ser. Al no ser con-vidado al no-permitirse el con-vivio, renegará de la presencia-ausencia, se negará a sí mismo. Heidegger entiende parousia como: el perpetuo tener morada (216), donde el Dasein (se) permite la llegada bajo su mirada del ser, con la inquietud y calma propias de la espera.

Aquí podemos hablar de lo que se forja en este advenir. Si en el Dasein ocurre la acogida del ser ¿cómo se lleva a cabo ésta? En la apertura del Dasein a la venida del ser. Pero ¿qué es la apertura? ¿Es un espacio?

Para Heidegger, la apertura es un espacio a-temporal; ya no cabe aquí hacer referencia al espacio como aquello que se encuentra entre dos puntos, y es recorrido por un móvil con movimiento uniformemente acelerado, durante un tiempo determinado. Espacio libre de tiempo mienta un claro en el que el Dasein recibe y aporta la posibilidad del advenir del ser, en el presentarse, el sido y el advenir. Esta apertura es la única que posibilita lo conocido como espacio, en su concepción vulgar. En este sentido, el espacio-tiempo no es un cálculo que los determina con parámetros o líneas de graficación, como unidimensionales, jerarquizados o nominados. En esta idea vulgar de espacio-tiempo, se plantea para Heidegger una tridimensión (217). Esta tridimensión se funda en una idea de dimensión (medida), previamente deliberada y convencionalmente aceptada. En el tiempo original se ubica una cuadrimensión. En esta cuadrimensión aparece el "claro" en el que se engendran las otras tres dimensiones posibles en la ubicuidad de cualquier ente, en la aproximación como presencia-patencia de la presencia-ausencia. Y dado que este "claro" es inicial, es decir que en él se faculta la unidad del tiempo verdadero, Heidegger le llama: "proximidad-acercante" (218) (Näheheit), ya usado por Kant.

En la "proximidad-acercante" queda engendrada una lejanía donde aparecerán los éxtasis temporales y donde la verdad puede ser posible, pues el tiempo verdadero es él

mismo la región de su porrección triple (determinada por la aproximación-acercante). Este es un "sitio" pre-espacial en el que se posibilita cualquier "donde", en el que se logra la posibilidad de un "Hay" en el "Hay tiempo". Pero ¿cómo se logra el tiempo en su ser y cómo pensar en la posibilidad de un ser-tiempo? ¿Cómo pensar en una polaridad de ser en el tiempo? ¿Se puede ya decir que en esta indicación de la ubicuidad del "hay", queda resuelta la destinación de la proclividad del tiempo? De ningún modo, pues en el tiempo queda lo posible de un "Hay", y con esto se salvaguarda la región en la que se procura la *παρουσια*. Es decir que el "Hay" queda todavía indeterminado, enigmático, y nosotros permanecemos parados en medio del enigma (219). ¿Queda ubicado el misterio en la perplejidad de un reconocer y determinar del "darse" de este "Hay", como destino del ser? ¿No será la imposibilidad del lenguaje, en el vagar siquiera ante un umbral del misterio, el que nos mantiene en el error gramatical de hablar acerca del ser?

¿No será que, hipnotizados por lo prólogo del "Hay", no pensemos más el surgimiento de éste "desde" lo oscuro, y nos quedemos asegurados por lo tranquilo del surgir del "Hay" como ser?

Si decimos "Hay ser", "Hay tiempo", enunciamos proposiciones afirmativas. Según la gramática, una proposición se compone por sujeto y predicado. El sujeto de la proposición no debe ser obligatoriamente un sujeto en el sentido de un "yo" o una persona". Por lo mismo, la gramática y la lógica comprenden las proposiciones de "Hay ser" y "Hay tiempo" como proposiciones impersonales y sin sujeto (220).

Heidegger nos introduce a un reconocimiento de otras lenguas indoeuropeas en las que el "Hay" queda implícito en el verbo, como en latín "llover". En esta lengua, se dice hay lluvia (llueve). Lo importante es denotar la presencia inmersa en el "Hay".

En el decir "Hay ser", "Hay tiempo", se imprime la "presencia" del ser y del tiempo. En el ente queda ceñida la Apertura como "presente". La apropiación del ente en forma de *παρουσια* y del tiempo como razón de la Apertura se halla en la "Ereignis" (221).

Recordemos que esta palabra alemana significa "evento", aquello que se lleva a cabo, suceso. Heidegger la entiende como er-eignis, o sea como eso que "trae" (a costas) el ser propiamente (eigen) como su propiedad. Ereignis se podría traducir como "dejar advenir a sí", en un sentido de "hacer advenir a sí". Si entendemos e-vento como ad-viento, estaremos más cercanos al sentido heideggeriano.

Entonces Ereignis, "dejar venir propiamente a sí", excluye cualquier pluralización posible en lenguaje común alemán. De aquí la famosa y extraña frase de Heidegger: "¿Qué resta decir?...Nada más que...das Ereignis ereignet...". No queda pues difuso el sentido que Heidegger quiere dejar impreso en lo que pretende asentar con la palabra Ereignis.

Con la Ereignis o en ella, el ser deviene presencia. Ahora, como el evento se lleva a efecto en un determinado lugar, el advenir como Ereignis acontece. Pero de esta forma, el Ereignis no queda totalmente determinado, con plenitud y satisfacción, en el "evento", mientras que en el ad-viento sí -aún cuando designar "ser" como "Ereignis" orilla a pensar en una declinación nueva, como antes existieron la idea, *actualitas*, voluntad, etc. Aquí, Ereignis como modo de ser se subordina al ser que constituye, como concepto guía, su origen. En este sentido, el Ereignis cobija el destinamiento del ser en su presencia-ausencia, como originariamente oculto. Es en esta caracterización como

donación donde el destino se detiene y se contiene en sí mismo, pudiéndose agregar también que lo hace de forma implosiva. En el sido, la porrección del ser es manifestada por su posibilidad de advenir. Presentándose el sido, puede advenir en su acacimiento propio. Como no-presente (ausente), la presencia adviene presente. Impedida en la patencia, muestra asimismo su sustracción, a saber, su no com-parecencia.

En los éxtasis temporarios reposa, entonces, la manera como el tiempo adviene a su vez. Se enuncia el Ereignis (como a-propiación) el dejar advenir a-sí esta propiedad singular que el Ereignis sustrae a la implosión ilimitada en su acontecer.

Pensar a partir de hacer advenir a sí significa: des-apropiarse de sí mismo. Al Ereignis como tal le compete la des-apropiación de sí, al mostrarse como sustracción u ocultación de sí (en la patencia). Por esto último, el Ereignis no se abandona ni renuncia de sí, sino que por el contrario, salvaguarda lo que "le es" propio.

Lo que Heidegger quiere mostrar es que lo propio del Ereignis radica en el "acontecer ocultante" de sí, lo que "él es": el que no pueda mostrarse como "algo" no es un "defecto", pues si así fuera, la presencia-ausencia se simplificaría en una patencia, como un ente constituido como tal y no replegada -como ausencia que es- "en" él.

Quizá ya no convenga citar el "en", el uno, "como" el ente mismo.

§8. EL TIEMPO DE LLEGADA AL PUNTO DE PARTIDA

Ya vimos cómo el tiempo permite la mostración del ser como acontecer o evento. El Dasein, como tiempo acontecido, "deja ser" "correspondiendo al ser", siendo. Al ser, el Dasein "es", y al "ser" el Dasein "le" es correspondiente. Adviniendo, el Dasein "acarrea" ser; su mostración temporaria le otorga lo histórico de su sido, adviniendo en el presentar-se como tal.

Su ser es siempre en un modo de ser de sí mismo, propio, temporal y posible. Si dijéramos que el Dasein es el tiempo, esto nos indicaría lo "temporal" del tiempo, lo que no es una tautología, pues el ser de la temporalidad significa realidad no idéntica.

Como sido, pasado cumplido, la posibilidad del Dasein se encuentra en la anticipación de su ser cumplido; es decir, como anticipación el Dasein es verdaderamente el tiempo, "tiene" tiempo.

En la medida en que el tiempo es siempre mío, hay "varios" tiempos (222). El "tiempo" no tiene sentido. El tiempo es temporal.

Si el tiempo se comprende entonces como Dasein, se logra esclarecer el significado tradicional de tiempo como "principio de individuación".

El ser "acontece", el "acontecer" supone un "sucitarse" y el "sucitarse" desemboca en un "efectuarse algo". Este "algo" que "se-efectúa" es un advenimiento, que como "hecho" se "sucede". El sucederse implica entonces el manifestarse como tal, en lo que ello es o no-es. Ambos acontecen como posibles, "en" el tiempo. Ambos "toman" tiempo en el sucederse y además se logran "en" el tiempo. Si, como dijimos anteriormente, el Dasein "es" el tiempo, en el que se suceden eventos, él, como evento mismo, se sucede en un rango igualmente temporal. En este punto, la doble indicación de sucederse y ser suceso del Dasein "son tomando" tiempo: es decir, el ser sucederse del Dasein acontece como tiempo. ¿Qué es el ser sucesor de todo ente? El ser sucesor del ente indica el ser del ente sucedido -sucediéndose- en sí y como tal.

En el sucederse, nos remontamos a la aparición de la posibilidad del suceso como acontecer de todo ente; en especial el Dasein sucede sucediéndose, o sea que su suceso se concentra en sucederse "en" y "para sí". Pero aquí encontramos que este sucederse se lleva a cabo, como posibilitación, en la posibilidad de sucederse del Dasein en su "ser siendo" ya acontecido.

En el mundo, el Dasein "es" acontecido su acontecimiento; su posible ser es sido ya acontecido, y su devenir radica en el sucedáneo acontecerse como un posible sucederse. La particularización del Dasein radica en sucederse, pero su acontecer como tal queda decidido en su sucederse eventual a partir de su acontecido ser como cometido. Apareciendo en el cometido de su acontecer, el Dasein adviene siendo su cometido; lo claro y nítido de este efectuarse, o su oscurecimiento y ocultación, se decide justo y curiosamente al par de su sucederse como acontecer. En otras palabras, el Dasein acontece y sucede, pero a la vez "le es" oculto a sí tal "com-parecer". En el com-parecimiento como tal, el Dasein oculta su cometido y la esencia misma del sucederse se muestra como se da tal evento; o sea que el comparecer del Dasein como acontecerse, de tal forma que "originariamente oculto de la comparecencia, cometida en la presencia del acontecer que sucede como ad-venimiento de sí como efectuación del hecho del posible acontecer", queda velada en el ocaso del pensar occidental, y es reflejado a una mera mostración, pobre e insatisfactoria, del mostrarse como hecho presente, desde un inicio perdido en el pasado y como cometido por acaecer en una espera de lo venidero como aún no mostrado o mostrable en la posibilidad de su de-mostración presente.

Si la "ausencia", en su esencial ocultarse, queda postrada ante la resolución de su patencia, la evidencia temporal de su presencia otorga credibilidad y radicaliza la verdad en su comparecencia como evento patente, constante y permanente.

Así, la verdad se acuna en esta verificación de la constancia que se patenta inmutable y sucede como hecho. Con esto y por ello, el pensar tradicional ha efectuado esfuerzos dirigidos a la "medura" de tal acontecer patente, en el presentarse contingente de su posible comparecencia-presente. Mas lo tardío de esta visión y su retener, medido el avance comparecente, nubló por decenios lo que los griegos ya contaban en su inicial asombro, por lo espectante de tal acontecer; el asombro por la presencia de este acontecer que se sucede. El testimoniar comparecente del Dasein logra su cometido en el asistir a tal evento. Lo convidado se torna convivio. El dar fe de ese algo se logra en la comparecencia activa y decisiva del sucederse del Dasein. "El regreso al punto de partida" no es sino un comienzo desde "el punto de llegada".

¿Cómo se logra tal encuentro? Heidegger contestaría que con el "tiempo" y a su "tiempo". ¿Qué es entonces el esperar el "tiempo" y tomarnos "tiempo" para su espera? ¿En qué radica el transcurrir el tiempo de la espera? ¿Cómo vivenciar la experiencia de este transcurrir el tiempo? ¿Qué podemos esperar en él?

Hemos perdido ya el camino. La cita, a la cual "debíamos" de acudir, quedó olvidada en el tiempo. La comparecencia del acontecer del ser está ya olvidada y con esto, el misterio de la ocultación originaria. Un doble olvido cubre el origen y, por ende, la llegada.

El poeta experimenta el desocultamiento como aquello que concede un habitar en el hogar, guarecido. Lo que el poeta hace en su interpelar lo sagrado, no lo puede hacer el pensador. Este dice el ser por medio de la verdad del ente, y ubica su acontecer como verdad del ser; propone un desocultamiento y su transitar en él como mundo. En cambio, el poeta recibe a los dioses, instituyendo lo permanente (223). Al nombrarse lo sagrado, aborda el misterio, y en él se embarca y combate, errando entre lo sagrado y lo no sagrado. Con el pensar se renuncia a la mirada "directa" de lo sagrado, en una posible interpelación con los dioses, reconociendo aún lo digno en su dignidad de ser cuestionado. En el oculto acuerdo de un decir, se accede en el preguntar al portón de la verdad. En el arriesgarse al experimentar el fundamento, no como eterno o inmóvil, sino como faltante, como comparecido en ausencia y no por ello no-presente, se finca la posibilidad de meditarlo.

A partir de esto, el pensamiento instaura el reino del abismo, creando de este modo un nuevo indicio de su evento. En la diferencia hallada entre el poetizar y el pensar, no se encuentra el perfil del contraste entre dos objetos representables, sino que se logra visualizar el acontecer histórico y por eso temporal, y por lo mismo necesario y venidero, donde lo experimentado a partir del pensar, entendido como diferenciación, es donde el pensar mismo lo diferencia de aquello que se alza en la cercanía.

En la diferencia del poetizar y del pensar no se logra una bifurcación del actuar del Dasein, como testigo o donador de testimonio de lo eventual; se encuentra más bien una respuesta de la gratitud que el Dasein vive en su compromiso con eso que permanece como no-dicho, en cuanto que constituye lo por-decirse en el porvenir acordándose, agradecido del oculto acuerdo de lo dicho (*Ereignis*) (224). Si entendemos el fundamento como una fórmula óptica que sustente al ente, estaremos en la metafísica tradicional; ella no diferencia el ser del ente, puesto que no puede pensar el ser como él mismo, según su verdad. En su crítica a la metafísica, Heidegger muestra que el pensar que abandona el elemento de la verdad del ser, se convierte en una técnica de explicación a partir de causas primeras.

Si pensamos el ser como él mismo, tenemos que rechazar toda explicación acerca de él. El problema es grave por lo siguiente: Si pensamos el ser como tal ¿cómo hacerlo sin la mediación del ente? La respuesta es imposible. Si el ser se pudiese pensar sin el ente, sería igualmente un ente; pero puesto que no lo es ¿cómo abordarlo? Si el ser no tiene "fondo" ¿cómo puede pensarlo el Dasein como abismático?

En primer lugar, renunciando a cualquier demostración de él, ubicándonos en su mostración. El señalamiento de este mostrar arroja la renuncia del fundamento como invariable, como principio rebasable y dejado atrás -en el esfuerzo de no confundirlo con cualquier parte del proceso de su despliegue.

Ahora, el pensar se convierte en dilucidar. Dilucidar mienta un elucidar, un dejar ver algo a la luz; permitirle mostrar su esencia, apartándolo de toda explicación que muestre su caracterización óptica.

No obstante, en este dilucidar, se puede equivocar el pensar la esencia de lo dilucidado como un asistír constante de algo que se fundamentará en lo exterior del hecho, en un ámbito en el que el comportamiento del evento se cumpliera, o donde se

cumplieran "necesariamente" leyes internas (externas finalmente) de sí mismo, es decir, leyes lógicas; o que un "yo" trascendental fuese el regidor de tal sucederse. Para Heidegger, el problema se elimina al tener en cuenta que el ser del Dasein se da en el acontecer del desocultamiento, y esto es posible por el Dasein en su historicidad.

Con la analítica existencial, se apunta el lugar donde la verdad se posibilita esencialmente del ser. Así, lo dilucidado es experimentado desde el "interpretar" y "comprender" previos que "actualizan" el desocultamiento. De esta manera se ubica o localiza el rastro en el que lo dilucidado quedó mostrado.

Tal "localización" o "topología" (entendida como "zona" de ubicación del ser) se constituye así en su "decir". El *λογος* topológico es localizado y pensado a partir del acontecer de lo "impensado" en el pensar.

El lenguaje es transportado al lugar del decir lo no-dicho. De esta forma, el señalamiento apunta intermitente hacia lo que hay que pensar. Recordemos ya cómo la presencia-ausencia se presenta como patencia.

En el descubrir se despeja lo impensado, socavado en lo pensado. Lo inagotable del acontecer se lleva a cabo contantemente en su fáctico advenir.

En el localizar lo impensado desde lo pensado, se salta hacia lo impensado mismo, se "reúne" en su acaecimiento lo esencial del acontecer propio. En el camino de su despliegue, el localizar funda la cumplimentación de lo trazado por el desocultar en su acaecimiento todavía por pensarse. Cuando se arriba al seno de lo impensado, se invalida todo registro tradicional que conducía a la demostración mediadora de lo acontecido.

En este caminar en lo pensado, lo pensado le permite a lo oculto fundar su hogar en lo dicho, no negándolo sino apareciendo a su manera y en sus linderos.

En el diálogo con la filosofía, Heidegger consigue demarcar estos lugares que, como localizadores de eso que acomete el pensar, plantean la posibilidad de abordarlo. Como ya se pudo ver, Heidegger alude al reencuentro con el cometido del pensar de los filósofos y no con el resultado de este pensar. De esto se desprende que el lugar del habla plantea una interpelación en cada uno de los pensadores, no en un plano, sino de complementación: no es una empatía psicológica, sino un referirse a aquello que fondea en el diálogo. En el litigio de la disertación se plantearían los lugares de los litigantes y su "desde donde" hablan.

Su "desde donde" no se presenta como una disertación intersubjetiva, porque al hablar desde su lugar, se muestra un hablar de lo Mismo. Esto como Mismo ha sido un verdadero problema en la tradición, pues ha adquirido un semblante de externo excluído, o sea de un lugar mediador de la disputa.

Si esto fuera así, la "estancia" de este Mismo sería la fundamental del discurso, y por consiguiente, nos preguntaríamos por la posibilidad de la constitución de este Mismo como tercero excluído. Si contestáramos rápidamente, diríamos: como fundamento, llevando su caracterización de autonomía, atemporalidad e infinitud. Esto ha constituido la idea del fundamento en la tradición. El ser ha sido llevado a un asistir constante y los locutores se han transformado en sustancia pensante de este asistir. El habla ha

sido el medio por el cual el ser ha sido sometido a su destino: ocultación de la ocultación. Heidegger mencionó la desventura del enunciar el habla como la casa del ser (225). Localizar lo Mismo, llevarnos a nosotros mismos al lugar donde se reúne hacia sí lo supremo, en su máxima posibilidad, resguardando lo recogido de una manera translúcida y liberándolo hacia su ser propio, nos portaría hacia un suponer distinto del fundamentar mismo.

La posibilidad extrema de lo grave en el pensar se muestra en esta pasaje como un abismo. Hablar desde un lugar, es poblar este lugar con palabras en el encosamiento del ente; el habla muestra su perspectiva, entendiéndose con esto que se muestra ella misma. Su carácter transitorio queda plasmado en la escritura. Por medio de ésta nos percatamos que el habla no puede considerarse como el resultado de un decir, sino como el decir mismo, en su actividad. Si pensamos el fundamento y hablamos de él, aparecerá como una obra del habla, y ésta como referente del dirigirnos hacia él. ¿Cómo entonces hablar en "tránsito" acerca del abismo? Dijimos anteriormente que "acerca de él". En el "acerca de él..." se enlaza un discursarlo y hablarlo.

Puesto que lo hablado se origina en lo inhallado, lo que habla se nos muestra como separado del hablar o de los hablantes; como apátrida, el habla se torna un señalar eso que es; y si lo que es "es", entonces fue y será siendo "siempre" lo que es.

Lo ajeno y deshospitalario se convierte en terruño del habla, y ella lo etiqueta de igual manera. Ahora bien, si "aquello" que como hablado permanece como lo no-dicho, y si con la palabra "decir" entendemos lo que Muestra, entonces lo desplegado en el habla es un decir en tanto que Mostración.

Mostrar quiere decir dejar ver lo que se "puede ver"; para ello es preciso aquietar el espíritu y permanecer sigilosamente al acecho de lo que se puede ver. En silencio, escuchamos y vemos -permitimos- que eso que "se puede ver" se muestre en su "poder dejarse ver". En la escucha de su propio mostrarse, lo que se puede ver nos muestra lo que es, siempre y cuando lo escuchemos. Para Heidegger, guardar silencio significa: "dejar-nos escuchar lo que habla".

Para dejar Decir del habla, se necesita por ende dejar escuchar su habla (226). Nos involucraremos en este dejar Decir y nuestra esencia permite hacerlo, en y para los escuchas que accedieron "darle sitio".

¿Cómo dejar paso a este Decir en nuestro silenciar? Si para hablar del Decir hablamos de él, ¿cómo no confundir el habla con algo netamente humano? Imposible, el habla que libera el Decir se "apropia" de aquello de que se habla. En esta apropiación es liberado a lo suyo propio. En el apropiarse el hombre del habla y su Decir, se adueña de lo oculto; pero, a la vez, en tanto que hablante, el Dasein lo desvirtúa, desde el lugar del hablar. Lo "ubica" -como lugar- en su temporalidad.

La manera cómo el Dasein dice desde este lugar se convierte en un responder, y con él se implanta en una fonación sonora aquello que, como silencio, se mostró inicialmente.

El advenir apropiado en el poner en palabras -como respuesta- lo interrogante del Decir, permite que el habla alcance al Habla. El advenir apropiador y localizador del inquirir humano libera su propio uso, su uso apropiador.

Apropiando el Mostrar como el hacer propio -dice Heidegger-, el advenir apropiador es la puesta-en-camino del Decir al habla (227). Como en la posibilidad de la

presencia-ausencia (como presencia-patencia), se "necesita" esa primera ocultación para "ser lo que es"; ausencia. Y si con ella resolvimos en el e-vocar su "presencia", con el poner-en-camino conducimos al Habla (el despliegue del habla) como hablar (Decir) al habla (a la palabra resonante).

En este punto, el habla es ya un camino y no una consumación o punto de llegada (228): hablar "conduce", no "recibe". En el recorrer camino se instituye un "llevar al habla como habla al hablar".

El silencio (origen del habla) corresponde a lo dicho por el habla.

Heidegger nos invita al silencio, en el que el llamado del habla deje-escuchar. El Decir que se instala en el advenir apropiador es, en tanto que mostrar, el modo más propio de apropiar. ¿Cómo poder andar el camino del habla? Si en efecto sólo podemos repetir el habla y sonorizarlo ¿cómo defenderlo de nuestro lugar de hablantes? Solamente si pensamos el habla como obra del hablar humano, si se suscita la posibilidad de "limpiar" todo indicio de conservarlo "pura". Pero si el habla es un caminar y no un producto, entonces para que haya habla, debe de haber movimiento; con el movimiento no sólo no se posibilita la presencia de éste como un decir categórico, sino que además, para "hallarnos" "en" el habla, debemos transitar el habla. En este dejar-nos transitar en el habla se construye un monólogo del habla. El Decir del monólogo no mienta -por otra parte- un hablar solitario.

Si un hablar solitario se entiende como un lo Mismo que tiene de uniente aquello que se presenta mutuamente, entonces: el decir mostrante-en-camina el habla al hablar humano (229). En la temporación del habla se plantea el origen de la significación, haciéndose comprensible ontológicamente la posibilidad de formar conceptos (230). Si el habla Dice el Decir y éste ronda en la circummundanidad del Dasein, luego el habla, hablando de entes, habla de lo que el ente es. El Dasein aparecido en el habla se con-forma con la entidad del ser (su id-entidad). Y como nuestro hablar temporal se temporaliza en un sentido histórico, la referencia al ente, y por ende el ser, se constituye de una forma histórica, es decir, "encubridora" del encubrimiento. Pero aun así, es la única vía de doblegar la ocultación y mostrar, apropiándose de ello, la ocultación original.

El habla como Decir no se presenta como un lugar externo y lejano, sino que refleja su cercanía, y como ausente, su presencia.

¿Qué propone Heidegger ante esta problemática específica de la topología del ser? ¿De qué manera acercarnos a este pensar?

En la perspectiva de una posible representación del ser, aparece la ficción de lo asequible de un mundo, como una disponibilidad latente -en la cual nosotros encontramos entes; en esta forma de mostrar el ser, el problema de la verdad del ente adquiere aquí una forma por demás particular. Ya sea como verdades que se desgastan y se muestran, a partir de una superación desde su estado de falsas, hasta el proponer la "verdad" como un triunfo sobre el "error". Esta modalidad del pensar, no se percató todavía, de que las nuevas verdades no son perfecciones adquiridas, sino perspectivas nuevas que se proponen, en otro nivel, relacionadas con el hecho de que se habla.

La fuerza y dirección de la "razón", que reina como base en estos intentos del pensar, lo único que señalan aquí, es algo muy lejano a cualquier tipo de explicación de aquello que se presenta como ausente. Apunta, sin más, hacia una configuración dinámica de

"sí-mismo", careciendo por ello de cualquier fundamento, desde el cual se pueda "dilucidar" el "aquello" desde donde se presenta lo ausente: la proveniencia.

Para Heidegger, la respuesta consiste en responder con "serenidad" (*Gelassenheit*); con ella se logra la apertura al misterio y se logra una co-pertenencia con el Dasein. Mas esta Serenidad no es sino el fruto de un pensar incesante y vigoroso. No es la espera por una lluvia de inspiración divina, sino el compromiso adquirido y llevado a efecto de un espíritu activo.

En la Serenidad no permanece inactivo, como dormido, el apelar al misterio; por el contrario, es el único lugar donde se mantiene viva la apelación. Serenidad se entiende pues como el donar a nuestro ser el compromiso con su "no-querer".

¿En qué consiste comprometernos con el "no-querer"? (231) ¿Qué es el no-querer?.

Si entendemos el "querer" como lo esencial en el hombre (pensar es querer pensar), ¿cómo es posible abordar la esencia del hombre sin el hombre? Si la pregunta por la esencia del hombre no es la pregunta por el "¿qué es?", entonces la pregunta estará dirigida más bien a esclarecer qué se pregunta con ella.

En el pensar se caracteriza la esencia del hombre; entonces, para indagar acerca de la esencia del pensar, o sea, de lo esencial de la esencia, debemos recurrir a un apartar la mirada del pensar. En la tradición, el pensar se ha cambiado hacia un representar. Pensar como "querer" se caracteriza como "querer" es pensar. Si, por otro lado, sostenemos que la esencia del pensar es algo distinto del pensar, luego pensar es algo diferente del pensar como representar. Ahora bien, dejarnos llevar por el pensar del pensar se convierte en una especie de querer el "no-querer". Y aunque el "no-querer" significa todavía un querer, pero de modo distinto, es dejar imperar en él un "no". Entonces, "no-querer" significa "abdicar voluntariamente el querer". El "no-querer" no se ciñe pues a ninguna voluntad (232).

En la Serenidad no se cultiva la voluntad. Si en la Serenidad se mantiene la apertura y se vela que se sostenga como tal, en esta apertura se descansa en un retorno a la Morada de la amplitud en un pertenecer-se. El retorno a la Morada no mienta una espera, porque toda espera, si se le toma como expectativa, es el conservarnos atados a una representación y a lo representado. Pero si, por otro lado, se entiende la espera como un no dejarse comprometer la apertura, entonces es desde allí donde la espera y la apertura se saludan en su proximidad de lo Mismo y en la permanencia.

Como permanecer es un retornar (233), entonces en lo abierto retornamos y no solamente esperamos la llegada de algo. En la espera existe el compromiso con lo que pensamos; así, pensar se entiende más ampliamente, y no tan sólo como la esencia del hombre, pues si así fuera, se debería entender el pensar como el llegar (esperando) a la proximidad de lo lejano.

Enfrentar la ausencia es adentrarnos en ella, pero siempre en sus linderos. En la espera sin representación, hay una dirección hacia lo abierto, una vía en la Serenidad, un romper ese mal entendido del silencio heideggeriano como un no-hablar. Si el silencio es entendido como palabra señaladora de un algo representado, entonces lo que tenemos que hacer es permanecer en silencio, pero nunca en un no-hablar, pues este se refiere a un callar, en un sentido cotidiano y vulgar.

En la Serenidad se ejercita tanto el caminar como el movimiento en este camino. Lo nombrado en la Serenidad yace sin-nombre (sin-nombrar-se). El Dasein, al no-nombrar, adviene a lo nombrable, el nombre y lo nombrado.

Si entrar en el no-nombrar mienta un esperar, y éste indica un permitir adentrarnos en lo abierto del abismo, tomando nota de él en nuestro "encontrarnos perdidos" en él, entonces en este "perdernos" en el abismo encontramos un relacionarse-desrelacionado con la esencia misma. ¿Podemos decir que en la medida en que la "esencia" del hombre "no" venga en su acompañar-lo-significador, sino que en su comparecencia como relacionada-desrelacionada, adviene el acontecer histórico del hombre y de su posible "des-relación"?

Si cada consideración respecto al acontecer histórico hace que éste repose en esta des-relación, y si esta des-relación no es otra cosa que lo esencial del hombre, entonces la espera en la Serenidad nos proporcionará el lugar en el que se esencializa lo esencial del Dasein. La Serenidad se libera del representar trascendental y mediante esto, claudica al horizonte donde el querer "aguarda".

Lo que preguntamos ahora tiene que ver con el por qué el Dasein se relaciona en la Serenidad con el no-querer. En lo operativo de la realidad, toda voluntad pretende adueñársela, asegurándose de esta manera el acceso. Si la relación de acceso a la Serenidad se logra en la presencia-patencia, debe entonces reconsiderarse el "estado de resuelto" como un abrirse del Dasein que se "ubica" a sí mismo, con relación a lo abierto.

En el pensar la verdad como desocultamiento, encontramos el asidero de la ausencia en su necesaria mostración; así, la Serenidad explana que el Dasein pertenece a su esencia, y ésta muestra un dejarse entregar del Dasein a la serenidad. La esencia de la verdad y la esencia del Dasein se pertenecen esencialmente.

Si la esencia de la verdad se esencializa por sí misma, es porque la esencia del Dasein, en tanto Serenidad para con la esencia oculta de la verdad, es necesitada y puesta en uso por la contrada en el transcontrar y en la preservación del "encosar" (234). En la relación entre la esencia de la verdad y la esencia del Dasein, se encuentra una independencia que se puede explicar solamente desde la perspectiva del Dasein con respecto a la esencia misma de la verdad.

Heidegger analiza un término griego que encierra esta doble pertenencia de la esencia de la verdad y la del Dasein; *agcibasín*. Esto se entiende como "ir junto a..." (235), y en alemán lo plantea como *Nahgehen*, es decir, un irse aproximando. También se puede entender como un irse a la proximidad. Acudir a la proximidad el Dasein, es pararse al borde del abismo del silencio, en la espera -Serenidad- del percibir el llamado donde el suelo se convierte en cielo y el cielo en lo inesperado. Allí, en el límite del tiempo, muestra intempestiva la esencia de la verdad como radiante de silencio. Y en este silencio, el Dasein se mantiene atento en el compromiso de escuchar sus latidos. Toma su tiempo y "regresa al punto de partida"

En 1946, se llevó a cabo el primer encuentro entre Heidegger y Jean Beaufret en Todnanberg (Selva Negra), en respuesta a las innumerables cuestiones que Beaufret tenía que hacerle a Heidegger, como autor de *Ser y tiempo*. En esta reunión, Heidegger expresó el silencio que debería guardarse antes de abordar el problema de la esencia

de la verdad y del ser mismo, y este silencio debería durar por lo menos dos decenios más, de ser necesario (236).

Con este trabajo no se pretende romper el "silencio" que Heidegger pide y al que hace alusión, sino conservarlo, elevándolo a su más exacta dimensión. En el silencio, la presencia-ausencia conserva su esencial posición de "faltante". En la falta, se ponen en juego los espejos que reflejan el suelo hospitalario. Lo hospitalario deja moverse al abismo y el fondo abismal se muestra.

Si existiese una posibilidad de referencia a la "falta" como fundamento, ésta se encontraría abandonada a lo esencial de sí y como "faltante", nos haría falta.

En el echar a andar lo "faltante", se atiende el llamado de lo que nos convoca. El espejo roto en múltiples astillas refleja, en cada una de ellas, el rostro de aquél a quien se le ha confiado "cobijarlo". Este rostro reflejado muestra ángulos y facetas atrayentemente desconocidas. ¿De quién es ese rostro? Indudablemente que el nuestro. La labor de "cobijar" se contiene en un "regresar" - "por-lo-quebrado", al origen.

Pero si lo quebrado es el origen Mismo ¿es posible "cobijar" algo? Si como cobijar entendemos resguardar, entonces el resguardo nos obliga a pensar en un "vigilar". Pero si el resguardo nos hace pensar también en un "precaer", entonces el sentido del cobijar mienta a la par un "prevenir". En el resguardo del silencio se encuentra un "prevenir" el ocultamiento. En el testimoniar se "prevé" el olvido del ocultarse original del ocultamiento. El *πολεμος* queda entonces "resguardado" e instaurado a sí mismo en el ejercicio de la vocación del Dasein, de la esencia como co-partícipe del *πολεμος* mismo: el saber del silencio, la elocuencia de la Serenidad.

En este caso, cedamos la palabra a Hlderlin.

Zu Wissen Wenig

Zu wissen wenig, aber der Freude viel

Ist Sterblichen gegeben.....

Warum, o schne Sonne, genügt Wir nicht

Du Blütte meiner Blüten ! am Maitag dich

Zu nennen? weiss ich Höhers denn?

O das ich lieber wäre, wie die Kinder sind!

Dass ich, wie Nachtigallen, ein sorglos Lied

• Von meiner Wonne sänger!

Poco Saber

Poco saber, mas dicha en abundancia

es dado a los mortales.....

¿Por qué, oh bello sol, no me basta,

flor de mis flores, nombrarte un día de mayo?

¿Nada más excelso me ha sido dado?

¡Si yo fuera parecido a los niños!

¡Si yo cantara como el ruiseñor

la canción serena de mi alborozo! (237)

Ahora, en la imposibilidad de la reacción encubridora del "fundamento" como eternidad, como permanencia absoluta, como inmovilidad que ubicada como muerte, vive su propia muerte; ahora la carencia, como determinación "diferente" del ente

-no siendo éste un "simple" objeto-, se halla la "posibilidad" de ser de todo ente y por ello del ser. En efecto, si la pérdida de diferencia altera la metafísica y su lenguaje, entonces pierde su carácter de comunicar, ya que en este sentido el comunicar se nos presenta como un lastre de la metafísica, y de "ese" lenguaje. El lenguaje pierde su carácter de comunicar, pues el comunicar no es sino la base del pensar como "referente", en significaciones atribuídas a las cosas mismas, por una tradición con perfil de ilusorio.

Tal "referencia" no es sino el olvido del encubrimiento mismo que aparece por "necesidad" histórica, en el devenir del pensamiento occidental. En suma, el olvido posibilita el lenguaje, las fijaciones que sirven de fondo y otorgan un significado duradero a todo intérprete. Así como en Nietzsche el "eterno retorno" es la experiencia de la revocación de ese olvido, con Heidegger, el lenguaje presenta una dimensión imposible para contener y resguardar ese ocultamiento inicial. La inexpresabilidad del "mensaje" queda atónitamente fuera del hablar: "es" ese olvido.

¿Cómo inventar un nuevo lenguaje? Nietzsche propone el "canto" (238) (¿evocación?). Heidegger "el silencio evocador".

Si éste se entiende como no-lenguaje, no nos lleva muy lejos, como ya vimos. Mas si se entiende como lo más originario: el Habla, entonces en él surge la posibilidad de la "e-vocación", y en ella aparece la temporalidad como trasfondo.

¿Cómo transitar en el despliegue del silencio, cómo constituir una indagación ontológica adecuada del mismo? Si el arte ya no presenta la posibilidad de mostración de ese deambular y la creación, como superación del nihilismo y solución en contra de la "huida", de la "carencia" básica, en una afirmación de la vida donde se identifica el devenir disolviendo toda justificación o fundamentación posible, entonces ¿cómo situarnos en el acceso al silencio? ¿Cuáles serían las estructuras ontológicas de este "paso atrás" y el considerar el "ser-deudor" como afirmación de un sin-fundamento?

En el "estado de yecto" ¿cómo hablar silenciosamente del hacernos cargo de nuestro ser, sin poder siquiera apropiarnos de él? En una posible recapitulación preguntamos: ¿cómo abatir el dominio del concepto?

Heidegger nos dice que "la posibilidad rebasa toda realidad". Nosotros adjuntamos lo siguiente: "toda realidad es una posibilidad, venida a menos".

CONCLUSIONES

El hecho de detenernos un momento a pensar el ente como totalidad, presupone adoptar un carácter comprometido y ajustado a la esencia del hombre; en este señarnos a lo esencial del hombre se muestra, por un lado, la diferencia del ser y del ente, y por otro, la dificultad de atenerse a una definición de fundamento con las carencias actuales que éste presenta.

Es entonces que, en esta esencia antagónica entre el ser y el ente, deviene todo aquello que se pudiese entender como fundamento. Para esclarecer dicha cuestión, se intenta seguir la dilucidación heideggeriana, que si bien es una "puesta en camino" del problema mismo, no encontramos otra salida tan sólida, como la que se ha descrito a lo largo de su trabajo.

En la presente investigación, se lograron esclarecer y fundar los siguientes puntos:

La situación de Ser y tiempo, como obra capital del pensamiento inicial de Heidegger, nos ha dado la pauta para entender que:

a) Esta obra muestra claramente el "paso necesario" que se efectuó en la disertación acerca del comienzo, como lo "fundamental", del pensar de este autor, y que ulteriormente desarrolló en todo su escrutinio. En Ser y tiempo, se encuentran los trazos, que si bien no han tomado todavía una forma concreta -en lo concerniente al problema de la técnica, o al de la trasposición al ser-, muestran no obstante, una continuidad sistemática, misma que nos permitió desarrollar el núcleo de la presente investigación.

b) A través del desarrollo de esta visión, se muestra que es en la "cotidianidad" donde se basa toda posibilidad de inquirir acerca del ser. Es esta cotidianidad la que permite al Dasein "ser" de tal forma, que "en" el mundo, no hay cabida para otra forma de comprender lo que "en" él acontece, si no es fundada en ella. En la cotidianidad, como tal, se desenvuelve el drama de la "vida".

c) Sin embargo, esta cotidianidad no queda explicada satisfactoriamente, si la entendemos solamente como un dejar venir lo que el mundo nos provee. La cotidianidad, como el mundo mismo, es construida por el Dasein, en el simple hecho de ser lo que el Dasein "es" y también lo que él "no-es". Pero tal forma de ser "cotidiano", aunque funda la posibilidad del Dasein de ser, dista tanto de explicar lo que el Dasein "es", que justamente hay que dejarla a un lado para poder entender la cuestión del ser del Dasein. Aquí, encontramos ya lo que se pone en "juego", lo que se "presenta" y "aleja". En este "acercarse" y "desalejarse" se muestra la "proximidad" y la "distancia" del ser.

d) Para observar lo que en el ente se encuentra como "cercano" o "lejano", debemos realizar una exégesis en torno de lo que el ente deja ver. En ésta, quedó claro la importancia que tiene el permitir que el ente se muestre tal como él es; de otra manera, lo que de él comprendemos se encontrará deformado. Así, la "verdad" del ente es la puerta de la mostración de lo que él "es". Su "ser" se muestra sin dobleces. Pero ¿para quién es ese mostrarse? ¿Será posible que el ente sea para sí mismo? Desde luego que no, la posibilidad de un mostrarse el ente se liga directamente en un mostrarse para el Dasein. Es el Dasein quien "toma" entre sus manos aquello que no le pertenece y sin

embargo, sin esto que se "da" en un obsequiarse, ni el Dasein, ni el ente, tienen posibilidades de ser.

Ahora bien, ¿cuál es el papel del ser en esta verdad del ente? Definitivamente apuntamos que la única manera que se puede preguntar por el ser es por su sentido. Es en este sentido del ser, como el mostrarse del ente temporalmente, que deviene lo que entendemos por verdad. Esta, en el sentido griego, mienta un estado de apertura, en el cual el ente y el Dasein se co-pertenece.

En obras posteriores a Ser y tiempo, Heidegger intenta transitar el "abismo" encontrado en el pensar el ser. Si por sostener que el ser no puede tener cabida en los linderos del pensar metafísico, se logró marcar una "diferencia" esencial entre el ser y el ente, también se encontró que el ser no podía ser captado en los márgenes de un pensar con las características contenidas en la filosofía de la tradición. Había menester de intentar otra vía, otro camino que propusiera a la vez otro pensar aún más original que el conocido hasta la fecha. De hecho, éste tendría que contener en su seno las formas que desembocaron en el pensar que hasta ahora conocíamos. Tal derrotero fue propuesto en el arte. Pero ahora, el arte mostraba otro problema, y el camino andado por Heidegger en su entorno resultó igualmente espinoso.

Si en Ser y tiempo la verdad fue concebida como el estado de descubierto del ente y el ser descubridor del Dasein, si el estado de resuelto recibe lo que del mundo se abre ante él, y se logra vislumbrar la nada como lo que está detrás de toda significatividad, ahora en la obra de arte, la verdad es como ella acontece originariamente, es decir, como aquello que irrumpe en el tiempo, y en donde la verdad vira a favor del ente en su totalidad. Aquí en el arte, se pone en obra la verdad. Es el arte el productor de un ente, el cual antes no era, y después nunca llegará a ser. En este poner en obra la verdad, se deja ver el ente en general en su apertura, de tal modo que transluce el carácter de abierto de lo abierto, como el lugar en donde este ente se da.

Heidegger intenta recuperar la esencia inicial de la verdad, conjeturando que a lo inicial buscado, se le ha dado, ante todo, la palabra al inicio del pensar. Por ello su insistencia de regresar a lo griego. Es en la obra de arte que la custodia de la verdad tiene su oficio en el carácter propio de lo abierto. Es aquí donde se ve claramente la relación profunda entre el ente y el Dasein. Mas este desocultamiento se lleva a cabo en un marco de dejar aparecer desde lo oscuro. En el desocultamiento impera la ocultación, y el arte asiste ese peculiar dejar venir desde lo lejano. La verdad que acaece en el arte como desocultamiento quiere decir: la nada le pertenece a la verdad, como una nada imperante, como ocultación o "velo", como su centro neuronal y su misterio. Es la ocultación la anti-esencia del desocultar, en donde un ente desplaza a otro y el ente en general al ser. En el ámbito de lo cotidiano y cordial, un ente cede el paso a otro; y con esto, se quiebra el espacio y se da acceso a lo descomunal, lográndose así el fracaso ante la ocultación, y toda posible aclaración de lo oculto.

Lo que Heidegger encuentra en el problema del arte, lo había ya encontrado en sus trabajos anteriores: la imposibilidad de girar el pensamiento referencial por el pensamiento original; aquél que deje ver la procedencia de su impulso. Es entonces cuando Heidegger propone otro inicio del pensar. En él, se deberá dejar claro la recuperación del principio del pensar occidental, de eso que arrojó al hombre a pensar desde su comienzo. Lo esencial de ese inicio gira pues en torno de la verdad como des-ocultación.

Para poder recuperar tal inicio, Heidegger supone que el pensamiento griego no ha sido llevado hasta sus últimas consecuencias, es decir, no ha sido pensado en lengua griega, se ha quedado en una dudosa traducción latina; y esto tiene que ser llevado a cabo, porque es la lengua griega la que permitió tal ambigüedad. La reciprocidad del significado de las palabras griegas se prestan a este equívoco.

Si los griegos, como sabemos, experimentaron el ser del ente como "asistir", como aquello por lo cual llega todo asistente a lo desoculto, entonces el ser se encuentra determinado al desocultamiento del ente; olvidándose o replegándose el proceso del desocultamiento al de la ocultación. La cuestión gira entonces hacia la pregunta por el lugar de dónde el pensar es llamado a olvidar la procedencia del ente. En todo caso, si intentamos pensar ese "lugar", deberemos supeditarnos a la "llamada" que éste nos hace.

Si con el asistir se deja ver que el ser "es", con el venir a darse en el desocultamiento, entonces con todo, la experiencia del desocultarse y del asistir a la ausencia de lo que asiste, no queda determinada en el pensar griego antiguo. Posteriormente, el desocultamiento fue tomado como una simple salida desde lo oculto, consiguiéndose el aseguramiento del ser, como compareciente, y quedando la nada como excluída del proceso. Más aún, el devenir es replegado fuera de lo que se considera ente, y con ello se expulsa de igual forma a la comparecencia en cada caso. El desocultamiento ya no es más aquella "presencia-ausencia", aquello que se retira y recoge en el ocultamiento, sino que ahora es un constante iluminar: la idea.

Lo que hay que decir ya es que el fundamento queda entonces atendido a este constante alumbrar. Para Heidegger este fundamento es, en cuanto fundamento abismático, lo inicial que hace duradero y que da a todo su determinación. Este fundamento es pues, en cuanto "porqué", un "demorarse".

El hombre es el fundamento de sí mismo, y sin embargo su propio ser no fue negociado por él. En la forma propia de ser del Dasein, éste se asume en su "poder ser" más original. Sin embargo este "poder ser" se presenta como un hecho aún no consolidado. El advenir del Dasein queda a la deriva de sus propias manos. El Dasein se comprende como siendo en el mundo, pero de una manera muy particular. Su poder ser es obtenido en el "querer tener conciencia" y con esto se entiende: comprender propiamente la vocación, permitir obrar sobre sí el más peculiar ser sí mismo, partiendo de sí mismo y volviendo a su ser deudor. En la propiedad, el Dasein se elige a sí mismo, pero lo que se elige del Dasein es un ser que aún no ha sido, como presentarse fáctico, y sin embargo como posibilidad, aún "puede ser": la muerte.

Si con el "estado de resuelto" (proyectarse silencioso dispuesto a la angustia) del Dasein, sobre el más peculiar "ser deudor" (ser el fundamento de un "no-ser"), se logró -en Ser y tiempo- definir el sentido ontológico de un "poder ser total" propio, ahora lo que hacía falta era "situar" este "poder ser total" propio, como una forma de la cura en un sentido más pleno; representando fenomenológicamente la constitución existencial del Dasein hasta ahí, ya puesta de manifiesto. Heidegger le da entonces un giro determinante a su investigación: el tiempo.

En el ámbito del tiempo, Heidegger le otorga la sustentación ontológica existencial a todos los modos descritos en Ser y tiempo, acerca de la analítica del Dasein. Describe minuciosamente que las posibilidades fundamentales de la existencia, la propiedad y la impropiiedad del Dasein, se fundan ontológicamente en posibles "tem-

poraciones" de la temporalidad. Para esto, Heidegger deduce las diferentes concepciones que se tienen acerca del tiempo.

De esta explicación, Heidegger concluye que: el tiempo determina ese asistirse del ser en el ente, y a la vez, es determinado por este asistirse. El ser, que no es temporal, se "presenta" como "presencia-ausencia" (la caracterización que en este trabajo se propone, para suplir la insuficiencia lingüística que miente algo así como la presencia no "presente" del ser en el ente). Heidegger nos habla del *Ereignis* - "del acontecerse lo que se acontece". En tal acontecerse el ser, se "propicia" la pertenencia del Dasein y del ente, y de la relación de la cuaternidad del mundo. Se nos propone pensar el ser sin mediar su fundamentación con el ente, y lo que es más difícil, hay que expresar con palabras ese pensamiento. Es en el lenguaje donde se encuentran embalsadas las referencias que, en la cotidianidad, realizamos a propósito de los entes.

Pero preguntar por el ser no es preguntar por un ente, y todo lenguaje hace referencia de entes. Luego, la expresión acerca del ser tendrá que ser expuesta no a través de enunciados, sino atendiendo el curso del mostrarse mismo. En esta vertiente, no tiene sentido decir que el ser y el tiempo "son"; lo que Heidegger nos propone es decir que "Hay" ser y que "Hay" tiempo. Si como dijimos antes, el ser no es un ente, igualmente declaramos que el tiempo tampoco lo es; pero sin embargo, se muestra como algo "constante". Si el ser se "presenta", y el tiempo es la "constante" de este "presentar-se", entonces la constancia y el presentarse se determinan mutuamente: "se-presencia-la-constancia".

Con la propuesta de dialogar con la tradición filosófica de una manera llamada "paso atrás", Heidegger gana la verdad experienciada como un "donarse" el ser. En el salir de lo oculto, el ser se otorga al Dasein. Con el *Anwesen-lassen* (dejar-asistir), deja el "asistir" su destino en manos del sino de su destinación: el Dasein. Y ¿cómo acaece la donación? Si el dar se deja mostrar como un enviar, entonces nos remitimos al tiempo. La esencia de ese dar se interpreta como un perdurar. Así, lo "sido", se "presenta" y puede "advenir". El advenir nos porta desde su sido; lo im-portante, lo que nos "im-porta" se encuentra siempre inmerso en lo que nos va "portando". La ofrenda se otorga, desde lo sido; lo que adviene es la donación que siempre se "presenta".

Lo que debe subrayarse aquí, es la importancia de lo que se está jugando: el espacio del tiempo. El hombre, entendido como Dasein ("ser-ahí", en una figurada traducción del alemán), es justamente el "Da" ("ahí") del ser. El Dasein no es ya una superación del sujeto trascendental kantiano, ni tampoco una derivación de la autoconciencia de Hegel, y mucho menos es algo así como una conciencia, individuo, sujeto u otras cosas similares. El "Da" implica la "incidencia" del acaecimiento, en el sentido más propio. En él, se conserva lo que, como "presente", se encuentra "ausente". En esta "vertiente", se le da "lugar" al sido y al "presentarse" en el sentido de un "advenir", gracias a lo cual "Hay" tiempo. Esto no significa sino que el acaecimiento propicio se "ausenta" en cada "aparecer". El Dasein "ad-vierte" esta donación. El Dasein se encuentra siempre "advertido" "en" y "para" esta "ad-vertencia". Sólo el que es Mortal (que inmora en el tiempo original) es capaz de "ser-ahí", en la escisión misma, en la "grieta", y la soporta. Al Dasein le pertenece el acaecimiento y le hace "falta".

El fundamento se entiende entonces ya como un hablar "acerca del fundamento". El tránsito obligado en la discursividad de su Decir, se muestra evidente. No se puede

apresar en conceptos lo que queremos hablar de él. En el lenguaje es donde se preserva la señal que nos indica el camino hacia el origen: mas este lenguaje, que guarda el origen en su hablar, res-guarda en lo oscuro su Decir. A la par, muestra y oculta, en su impenetrable estructura. Para Hablar sobre el origen del fundamento, es menester entonces, callar. El silencio, esencia del Habla, permite "ver", entre las notas elocuentes de su Decir, lo im-portante. Es en este Callar, donde encontraremos la Serenidad para Hablar de lo debido.

Lo que Ser y tiempo no abordó, el acaecimiento y el "tiempo", la pertenencia con él, queda ahora iluminado como la imposibilidad de subsumir la espacialidad del Dasein a una temporalidad previa, pues ambas se "dan" al unsono en el "Hay". Por ello, no tiene caso decir que hay tal o cual cosa. Lo único que se puede decir (decir-se) es lo Mismo; en otras palabras: que "el acaecimiento propicio acaece propiciamente".

Si la metafísica -desde el principio del pensar occidental-, hablaba del ser como el asistir, y ahora de lo que se trata es de pensar el "dejar" que da "lugar" a la asistencia -y si el "dejar" se interpreta como un "acceder", gracias a lo cual se alcanza algo-; entonces, una cosa es clara: en el Ereignis y con la expropiación del acaecimiento, como "ausencia" del ser, se concluye el ser. Lo que de esto resulta es por demás pasmoso: el pensar aparecido en Ser y tiempo queda cancelado en el sentido de su lenguaje; pues se encuentra todavía influenciado por el trascendentalismo kantiano. Lo que ahora interesa es acercarnos al acaecimiento. Es por esto que todo aquello que se entiende en el pensar tradicional como "negación", se torna ahora en una "localización". Todo eso que aparece como "salir a la luz" en el sentido de "poiesis", "creatio" o "positio" queda dejado atrás.

Heidegger, en este nivel, polemiza con Hegel. Para éste, el sentido especulativo del pensar hegeliano se consigna en un sometimiento del todo a una fórmula mundial. Para cuando se encuentre esa fórmula -en la física por ejemplo- el ser del ente se habrá disuelto en un método de cálculo y medición total.

¿Cuál es el derrotero de hablar *acerca del fundamento* en este nivel de la investigación? Si como fundamento teníamos ubicado ese algo que desde fuera del mundo "funda", entonces no hay posibilidad de seguir analizando nada acerca de este tema. Si, por otro lado, comprendemos que ese algo no está fuera del proceso, sino que rige a todo ente, pero a la vez deja a un lado del lenguaje el "lugar" desde donde impera ese "asistir"; entonces, es necesario hacer un "salto". Es decir, experimentar lo hasta ahora olvidado, eso que porta, de una manera oculta, lo impensado. El problema se vislumbra en el cómo hacerlo. La respuesta se concreta en seguir su huella.

Transitando por lo ya pensado, encontramos que en su suelo, nos es dejada una "señal"; es a través de ésta por donde se puede averiguar lo aún no pensado. En la medida en que pensemos el ser del ente, ubicado en lo ya pensado, -y no obstante no pensemos el imperar del ser-, en esa dimensión descubriremos a la par la verdad del ser.

El pensar capaz de lograr estos alcances no intentará descifrar el "inicio" del fundarse de todo como un punto en el espacio; por el contrario, tratará de discernir este "lugar" como una "localización" que interpele a lo impensado en lo pensado, experimentando así la tradición en el sentido de un transmitirse en lo que permanece impensado. Es este pensar, en la dirección de un "poner en su lugar", el que permite caminar a lo impensado a través de lo impensado hasta ahora. Es este tránsito, justamente, el que viene a

"trasponer" la ubicación de lo aún no pensado, hasta el lugar de lo ya pensado. Es en este lugar que lo hasta ahora impensado -la verdad del ser- deviene lenguaje. Es necesario este "recorrer" desde lo pensado hasta lo impensado, y luego el "salto" de lo impensado hasta advenir lenguaje, para lograr la "transformación" de esa verdad del ser que, a causa del viraje, se traduce en otro Decir.

Si el pensar no queda limitado a una interrogación del ente, por lo que toca a su ser, sino que aborda al ser mismo, por lo que hace a su verdad, entonces es necesario efectuar ese "viraje". Esto quiere decir que ya no es lícito preguntar por el ente en su totalidad y en cuanto tal, como el pensar metafísico lo hace; es decir, encubriendo la verdad del ser mismo. Ahora, la pregunta gira en torno de un preguntar que evidencia y cuestiona el origen, como punto de partida. Que el pensar sea libre para experimentar la verdad del mismo ser.

Heidegger autocriticó su obra, en el sentido de que lo logrado hasta entonces había girado solamente en torno de una "doctrina de las categorías". Tal pensamiento, expuesto de esa manera, quedaba varado en una metafísica lógica, con componentes propios para una ciencia, olvidando el núcleo del origen de toda metafísica. Había quedado reducido a ser sombra del pensamiento moderno, donde el especular valorativo toma a la condición de posibilidad del ente, el ser, en una dirección de medición de la historia, en donde ésta debe ser dominada.

Para poder preguntar *acerca del fundamento*, es menester "localizar" el alcance y los márgenes de la pregunta misma. Una pregunta que interroge *acerca del fundamento*, tendrá que cuestionar, desde este viraje del pensar, la "disponibilidad" de lo que pregunta. Ya no es posible, en esta perspectiva, preguntar por el ser como fundamento, sino que ahora, la cuestión del ser-fundamento se piensa como "pregunta" (*Frage*). Lo que se puede inferir de esto, es que la verdadera pregunta por el fundamento, en la época moderna, dejará ver el legado del principio del pensar occidental como la pregunta por el ser. Esta nueva "posición" frente al ser, será fundada en un pensar el fundamento desde el sino del ser. Es aquí en donde el ser es pensado como ser, no como *ratio*, ni causa; es más bien como un dejar ver que, reuniendo y concentrando el ser. El ser deja que lo se halla ahí adelante lo esté. El sino del ser no queda entendido como un proceso que se desarrollara en sí, ni tampoco nada que se encontrara frente a nosotros; sino que él es, antes bien, "en cuanto que" es un "estarle frente por frente" al ser y a la esencia humana, el sino mismo. El sino del ser es, en cuanto exhortación (*Zuspruch*) e interpelación (*Anspruch*), la sentencia (*Spruch*) a partir de la cual habla (*spricht*) todo hablar humano (239).

Es decir, se valorará la *αληθεια* en su concepción más propia, preparando en esa acción la residencia del hombre en el mundo. Su habitar, en tanto hablar-del-ser (fundamento): su Guardar la Nada.

Der Mensch ist der Platzhalter des Nichts.

BIBLIOGRAFIA

A) Obras de Martin Heidegger:

- 1) Ser y tiempo, tr. José Gaos, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986. (ST)
- 2) Sendas perdidas, tr. R. Armengo, Ed. Lozada, Bs. As., 1960. (SP)
- 3) Introducción a la metafísica, tr. E. Estiú, Ed. Nova, Bs. As., 1972. (IM)
- 4) Conceptos fundamentales, tr. M. Vázquez G., Ed. Alianza, Madrid, 1989. (CF)
- 5) Hölderlin y la esencia de la poesía, tr. J.D. García Bacca, Ed. Anthropos, Madrid, 1989. (HP)
- 6) "La cosa", en Espacios No. 14, tr. A.M. Ashwell, U.A.P., México, 1989. (LC)
- 7) Arte y poesía, tr. S. Ramos, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1982. (AP)
- 8) Serenidad, tr. Y. Zimmerman, Ed. Odós, Barcelona, 1989. (S)
- 9) ¿Qué significa pensar?, tr. H. Zucchi, Ed. Nova, Bs. As., 1972. (QP)
- 10) ¿Qué es filosofía?, tr. J.L. Molinuevo, Ed. Narcea, Madrid, 1980. (QF)
- 11) "De la esencia del fundamento", en ¿Qué es metafísica?, tr. E. García Belsunce, Ed. Siglo Veinte, Bs. As., 1979. (EF)
- 12) "De la esencia de la verdad", en ¿Qué es metafísica?, tr. X. Zubiri, Ed. Siglo Veinte, Bs. As., 1979. (EV)
- 13) Identidad y diferencia, tr. H. Cortés y A. Leyte, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988. (ID)
- 14) De camino al habla, tr. Y. Zimmerman, Ed. Odós, Barcelona, 1987. (CH)
- 15) La pregunta por la cosa, tr. E. García Belsunce y Z. Szankay, Ed. Alfa, Bs. As., 1975. (PC)
- 16) Interpretación sobre la poesía de Hölderlin, tr. J.M. Valverde, Ed. Ariel, Barcelona, 1983. (IH)
- 17) "Carta a Richardson", en Through Phenomenology to thought, W.J. Richardson S.J., Ed. M. Nijhoff, The Hague, 1963. (CW)
- 18) Sein und Zeit, Ed. Niemeyer, Tübingen, 1986. (SZ)
- 19) Nietzsche II, tr. P. Klossowski, Ed. Gallimard, 1971. (N)

Acerca del fundamento

- 20) "La question de la technique", en Essais et conférences, tr. A. Préau, Ed. Gallimard, 1958. (QT)
- 21) "Temps et être", en Questions IV, tr. F. Fédier, Ed. Gallimard, 1976. (TE)
- 22) "Le concept du temps", en L'Herne, tr. M. Haar y M. B. de Launay, Ed. de l'Herne, 1983. (CT)
- 23) Dicté, tr. J. Beaufret, Ed. De l'abîme en effet, 1985. (D)
- 24) La proposición del fundamento, tr. F. Duque y J. Pérez de Tudela, Ed. Odós, Barcelona, 1991. (PF)

B) Obras acerca de M. Heidegger:

- 1) BEAUFRET J., Al encuentro de Heidegger, tr. J.L. Delmont, Ed. Monte Avila, Venezuela, 1984. (EH)
- 2) GAOS J., Introducción a el ser y el tiempo, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1977. (IT)
- 3) PÖGgeler O., El camino del pensar de Martin Heidegger, tr. F. Duque, Ed. Alianza, Madrid, 1986. (PH)
- 4) VATTIMO G., Introducción a Heidegger, tr. A. Báez, Ed. Gedisa, Barcelona, 1986. (IH)

C) Obras consultadas:

- 1) ARISTOTELES, Metafísica, tr. H. Zucchi, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1986. (M)
- 2) DIAZ INFANTE F., La educación de los aztecas, Ed. Panorama, 1985. (EA)
- 3) ELUARD P., Derniers poèmes d'amour, Ed. Seghers, París, 1977. (DP)
- 4) HEGEL G.W.F., La fenomenología del espíritu, tr. W. Roses, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1982. (FE)
- 5) HÖLDERLIN, Poesía completa, tr. F. Gorbea, Ed. Río Nuevo, Barcelona, 1978. (HC)
- 6) KANT E., Crítica de la razón pura, tr. F. Larroyo, Ed. Porrúa, México, 1979. (CR)
- 7) NIETZSCHE F., Así habló Zaratustra, tr. A. S. Pascual, Ed. Alianza, Madrid, 1989. (AZ)
- 8) PARMENIDES, Fragments de Parménides VIII, 20, tr. J.A. Miguez, Ed. Aguilar, Bs. As., 1981. (FP)
- 9) PLATON, Teeteto, tr. M. Balasch, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990. (T)
- 10) PLATON, The Republic, tr. B. Joweth, Oxford univ. press, England, 1952. (TR)
- 11) Los presocráticos, Tr. García Bacca J.D., Ed. Fondo de cultura Económica, México, 1982. (PS)

CITAS BIBLIOGRAFICAS

- 1) CW p. 9 a 23
- 2) ST p. 14
- 3) idem p.11
- 4) idem p.11
- 5) idem p.14
- 6) idem p.14
- 7) idem p.14 y ss
- 8) SP p. 265 a 307
- 9) CF p. 154
- 10) idem p. 154
- 11) idem p. 155
- 12) idem p. 155
- 13) idem p. 155
- 14) idem p. 156
- 15) idem p. 156
- 16) idem p. 157
- 17) IM p. 76
- 18) PC p. 17
- 19) idem p. 17
- 20) idem p. 19
- 21) idem p. 19
- 22) ST p. 72 y ss.
- 23) idem p. 76 y ss.
- 24) idem p. 147 y ss.
- 25) CF p. 79
- 26) CH p. 192
- 27) CF p. 147
- 28) idem p. 147
- 29) idem p. 147
- 30) PS p. 247 (Heráclito fragmento 88)
- 31) DP p. 160
- 32) IH p. 99 y ss.
- 33) CH p. 193
- 34) PC p. 210
- 35) idem p. 211
- 36) ID
- 37) idem p. 63
- 38) idem p. 63 (interpretación de Heidegger)
- 39) idem p. 63
- 40) idem p. 65
- 41) idem p. 69
- 42) idem p. 69
- 43) ST p. 247

Acerca del fundamento

- 44) idem p. 229
- 45) idem p. 232
- 46) idem p. 232
- 47) idem p. 235
- 48) idem p. 235
- 49) idem p. 237
- 50) idem p. 239
- 51) idem p. 239
- 52) HP p. 23
- 53) EH
- 54) FP p. 51
- 55) EH p. 38
- 56) EA p. 39 y ss.
- 57) FE p. 331
- 58) EH p. 43
- 59) EV p. 109
- 60) EH p. 44
- 61) IH p. 73
- 62) EV p. 127
- 63) HP p. 22
- 64) EV p. 130
- 65) idem p. 130
- 66) EH p. 47
- 67) EF p. 61
- 68) MA p. 219
- 69) EF p. 65
- 70) idem p. 68
- 71) idem p. 68
- 72) idem p. 67
- 73) idem p. 68
- 74) idem p. 68
- 75) idem p. 72
- 76) CR p. 103
- 77) idem p. 104
- 78) idem p. 104
- 79) idem p. 105
- 80) EF p. 71
- 81) idem p. 74
- 82) idem p. 74
- 83) idem p. 91
- 84) idem p. 92
- 85) idem p. 93
- 86) idem p. 93
- 87) idem p. 93
- 88) TR p. 386
- 89) EF p. 94
- 90) idem p. 94
- 91) QF (La nota aparece procedente de "Das Realitätsprobleme in der modern Philosophie". Philosophie sehes Jahrbuch XXV 1912 p. 353 a 363)
- 92) QF p. 56
- 93) T p. 102
- 94) QF p. 63
- 95) MA p. 95

Acerca del fundamento

- 96) QF p. 64
- 97) idem p. 65
- 98) idem p. 65
- 99) QF p. 66
- 100) idem p. 66
- 101) QF p. 54
- 102) idem p. 54
- 103) idem p. 56
- 104) MA/ libro VII, 2. 1028/ p. 312
- 105) QF p. 56
- 106) MA idem
- 107) idem p. 312
- 108) QF p. 56
- 109) MA/ I, A, 982 b/ p. 95
- 110) QF p. 56
- 111) PH p. 69
- 112) ST p. 219
- 113) PH p. 203
- 114) N p. 32
- 115) PH p. 206
- 116) EH p. 50
- 117) idem p. 50
- 118) PH p. 211
- 119) idem p. 211
- 120) idem p. 212
- 121) idem p. 213
- 122) idem p. 213
- 123) idem p. 214
- 124) QF p. 123
- 125) idem p. 227
- 126) PH p. 215
- 127) idem p. 215
- 128) QF p. 158
- 129) PH p. 215
- 130) idem p. 216
- 131) SP p. 305
- 132) IM p. 224
- 133) idem p. 224
- 134) IM p. 225
- 135) SP p. 306
- 136) PH p. 217
- 137) ID p. 103
- 138) ID p. 109
- 139) idem p. 111
- 140) idem p. 113
- 141) PH p. 218
- 142) IM p. 211
- 143) SP p. 306
- 144) idem p. 278
- 145) idem p. 271
- 146) idem p. 290
- 147) idem p. 290
- 148) EH p. 55
- 149) AP

Acerca del fundamento

- 150) idem p. 37
- 151) idem p. 39
- 152) idem p. 41
- 153) idem p. 41
- 154) idem p. 50
- 155) idem p. 65
- 156) idem p. 70
- 157) LC p. 6
- 158) idem p. 6
- 159) idem p. 6
- 160) idem p. 8
- 161) PH p. 228
- 162) AP p. 72
- 163) idem p. 75
- 164) idem p. 77
- 165) LC p. 9
- 166) AP p. 78
- 167) idem p. 80
- 168) idem p. 89
- 169) idem p. 96
- 170) idem p. 97
- 171) idem p. 98
- 172) idem p. 99
- 173) idem p. 100
- 174) idem p. 101
- 175) idem p. 106
- 176) idem p. 110
- 177) idem p. 111
- 178) idem p. 112
- 179) PH p. 223
- 180) HP p. 21
- 181) idem p. 22
- 182) CH p. 254
- 183) EF p. 96
- 184) idem p. 97
- 185) idem p. 98
- 186) idem p. 98
- 187) idem p. 98
- 188) EF p. 99
- 189) idem p. 102
- 190) idem p. 102
- 191) idem p. 102
- 192) idem p. 103
- 193) idem p. 104
- 194) idem p. 105
- 195) QT
- 196) idem p. 19
- 197) idem p. 20
- 198) TE p. 25
- 199) idem p. 48
- 200) idem p. 15
- 201) idem p. 16
- 202) idem p. 17
- 203) idem p. 19

Acerca del fundamento

- 204) idem p. 19
- 205) idem p. 20
- 206) idem p. 23
- 207) idem p. 23
- 208) idem p. 24
- 209) ST p. 50
- 210) idem p. 170
- 211) TE p. 25
- 212) idem p. 25
- 213) idem p. 26
- 214) FE p. 353
- 215) IT p. 82
- 216) TE p. 30
- 217) idem p. 33
- 218) idem p. 34
- 219) idem p. 37
- 220) idem p. 38
- 221) idem p. 40
- 222) CT p. 35
- 223) PH p. 306
- 224) idem p. 307
- 225) CH p. 102
- 226) idem p. 229
- 227) idem p. 236
- 228) idem p. 237
- 229) idem p. 240
- 230) ST p. 378
- 231) S p. 39
- 232) idem p. 36
- 233) idem p. 50
- 234) idem p. 73
- 235) idem p. 80
- 236) D p. 35
- 237) HC p. 177
- 238) AZ p. 302
- 239) PF p. 152

- - - 000 - - -