

La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger

Teresa OÑATE ZUBÍA

«Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor. Sale por encima de la espumante marea, en medio de la invernal tempestad del Sur, y cruza las montañas de las abismales y enfurecidas ondas. Fatiga la indestructible calma de la más sublime de las diosas, la tierra, pues año tras año, ayudado por el arado y su caballo, la remueve en una y otra dirección.

El cabiloso hombre enreda la volátil bandada de pájaros y caza los animales del desierto y los que viven en el mar. Con astucia subyuga al animal que pernocta y anda por los montes. Salta a la cerviz de toscas crines del corcel y lo domina; y con el madero somete a yugo al toro jamás dominado.

El hombre se encuentra en el son de la palabra y en la omnicomprensión, presurosa como el viento y también en el denuedo con que domina las ciudades. Asimismo ha pensado como huir, bajo las flechas del clima, de sus inclemencias y de las inhospitalarias heladas.

Por todos lados viaja sin cesar, desprovisto de experiencia y sin salidas, llega a la nada. En ningún caso puede impedir, por fuga alguna, un único embate: el de la muerte; pero tiene la felicidad de esquivar con habilidad la enfermedad plena de miserias.

Circunspecto, porque domina, más allá de lo esperado, la habilidad inventiva, cae a veces en la perversidad, otras le salen bien empresas nobles. Vive entre la ley de la tierra y el orden jurado por los dioses. Al predominar sobre el lugar, lo pierde, porque la audacia del hombre siempre le hace considerar al ser como no-ser.

Quien ponga en obra eso, que no comparta mi hogar conmigo, ni que mi saber tenga nada en común con su divagar»*.

Plantear la cuestión del sujeto en la obra de Martín Heidegger equivale, desde el primer momento, a ponerla en relación esencial —como por otra parte todo lo que tenga interés cuando de Heidegger

* NOTA.—Coro de *Antígona* de Sófocles, versos 332-375 (traducido por Heidegger en *Einführung in die Metaphysik* (Introducción a la metafísica) (1935), Max Niemeyer, Tübingen, 1953; trad. Emilio Estiú, Ed. Nova, Buenos Aires, 1956, páginas 183-184.

se trate— con la cuestión del ser, y esta última, por mandato expreso y persistente del filósofo a lo largo de todo el itinerario de su meditar, con la cuestión del tiempo. Precisamente el núcleo de la conocida crítica Heideggeriana al pensamiento metafísico reside tanto en la denuncia del olvido de la pregunta por el ser¹ como en la explicación de ese mismo olvido: el enfrentarse del sujeto, erguido en orgulloso tribunal, al ser, que, así colocado enfrente, queda convertido en *objectum*, en ente disponible, calculable y manejable. A su vez, por debajo de tal actitud objetivante, se haya, dicho ya desde *Ser y Tiempo*, una comprensión «impropia» de la temporalidad, consistente en su interpretación lineal, la cual desde Aristóteles a Bergson intenta desplazar o aplazar la muerte escamoteando la finitud constitutiva del *Dasein*, al situarla en un después-mañana siempre ajeno al ahora. La comprensión del tiempo desde los ahoras lineales, la entificación del ser (o el olvido de «la diferencia ontológica») y la emergencia del sujeto dominante o prepotente son las tres dimensiones siempre interrelacionadas que caracterizan el pensamiento re-presentador, metafísico u ontoteológico, el cual significativamente sitúa la verdad en el juicio, desplazando así el sentido originario de la ἀλήθεια auroral griega al derivado de la *ἀπολογία* o «adaequatio» lógicas.

¿Cómo abordar entonces la cuestión de sujeto si ésta resulta inseparable de la cuestión del ser y de la del tiempo, sin abarcar el pensamiento todo del filósofo que no está dedicado íntegramente sino a tales problemas? Nos parece que un modo practicable de hacerlo podría consistir en estudiar la cuestión del sujeto dentro de la cuestión de la verdad, pues ésta, implicando justamente la relación entre ser-ente, tiempo, subjetividad y pensamiento, se convierte, como esperamos pueda mostrarse a lo largo de estas páginas, en una especie de lugar privilegiado de observación para el problema cuyo esclarecimiento perseguimos.

Dividiremos este estudio en dos partes: la primera se dedicará a la consideración de la crítica Heideggeriana al concepto tradicional —metafísico— de la verdad. En ella se obtendrá la conclusión de que ésta viene a coincidir con la recusación del subjetivismo, entendido no en el sentido relativista del término, sino como caracterización de todo pensamiento en el que la primacía dominante del sujeto sobre la realidad haga valer, también ontológicamente, la escisión lógica sujeto-objeto típicamente predicativa. La segunda parte analizará la propuesta «positiva» del filósofo: su doctrina de la verdad, centrándose en el estudio de una de las últimas declaraciones de Heidegger:

¹ Denuncia que no por ello deja de ser «comprensiva», pues como sabemos tal olvido no es imputable al pensamiento occidental, sino al ser mismo cuya destinación epocal ha consistido en ocultarse en la presencia de lo presente: lo ente.

La conferencia pronunciada en Freiburg en 1962, bajo el título «Zeit und sein»². Este discurso, a nuestros ojos todavía hoy insuficientemente conocido y valorado, nos permitirá mirar desde detrás y «recolectoramente» los pasos de este pensar itinerante y siempre abierto (provisional), planteando ricas y numerosas incitaciones a nuestra reflexión e interpretación: entre ellas la de una comprensión no subjetivista del sujeto, que rememorará (An-Denken) desde lo dicho por la tradición lo olvidado (no pensado) por ella.

I. LA CRITICA HEIDEGGERIANA A LA DOCTRINA TRADICIONAL DE LA VERDAD, CENTRADA EN LA CUESTION DEL SUJETO Y EN EL PROBLEMA DE LA KEHRE

Como decíamos, uno de los elementos constantes de la crítica heideggeriana a la comprensión tradicional de la verdad reside en su recusación del subjetivismo. El escrito *Platons Lehre von der Wahrheit*³, aparecido en 1942, lo muestra de una manera especialmente clara. Detengámonos brevemente en él. Como es sabido, Heidegger sostiene allí que el sentido originario y ontológico de la verdad entendida por Heráclito y Parménides como ἀλήθεια: desvelamiento o desencubrimiento del ente, empieza a perderse en la metafísica platónica, afectada sin embargo de una significativa ambigüedad a este respecto que precisamente refleja la transformación aludida. En efecto, la verdad platónica reside por una parte en las cosas: εἶδος, en el aparecer o aspecto y por otra en la captación y visión de ese aspecto. Para alcanzar la verdad la mirada habrá de enderezarse desde la mera apariencia sensible al aparecer de lo que es «más ser»: la Idea; con lo que la ὁρθότης del mirar acomodándose a lo que debe ser mirado (εἶδος) dará lugar a la verdad de la concordancia o igualdad (ὁμοιωθῆς) entre el conocimiento y la cosa. La esencia de la verdad sufre así una transformación: cuando es descubrimiento, aún en Platón, la verdad es una propiedad de la realidad misma, del aparecer o aspecto del ente

² Recogida en *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969.

NOTA.—Siempre que de los textos heideggerianos exista traducción española será utilizada ésta por nosotros. Sólo en aquellas ocasiones en que nos parezca necesario propondremos alguna rectificación. Cuando los textos pertenezcan a obras de las que no se haya editado traducción castellana, serán citados por nosotros en el alemán original acompañado de nuestra propia versión. Esperamos que ello pueda facilitar la lectura y consulta también del estudioso español no estrictamente especializado en la filosofía de Heidegger.

³ En «Geistige Ueberlieferung» (Berlín), 1942, pp. 92-124. Reimpreso junto con *Brief über den Humanismus* (Bern), 1947. Seguimos la traducción española de Luis David Barcía Bacca y Alberto Wegner de Reyna: *La doctrina de la verdad según Platón y carta sobre el humanismo* (Universidad de Chile), Santiago de Chile, 1958.

que es la Idea, pero al pasar a ser también rectitud del mirar la Idea, la verdad se convierte en una cualidad del comportamiento humano frente al ente. La verdad cambia de lugar: el desvelamiento empieza a estar ya bajo el yugo de la rectitud-exactitud, es desvelamiento de la Idea como resultado del recto mirar, de la recta adecuación del ver⁴.

La ambigüedad persiste en Aristóteles; Heidegger subraya que en el Θ 10 de los *Metafísicos* el estagirita presenta la ἀλήθεια: la patencia o desvelamiento, como la característica suprema y primera del ser⁵. Este pasaje aristotélico propondría así una concepción ontológica de la verdad estableciendo que el pensamiento para ser verdadero debería expresar la verdad de las cosas consistente en su ser-enlazado o su ser-separado (τω συγκαίσθαι ἢ διηρηθῆσθαι). Estar en la verdad (ἀληθεύειν) sería entonces para el juicio humano desvelar una verdad más fundamental o antepredicativa. Sin embargo, en el libro E, también de los *Metafísicos*, sostiene por el contrario Aristóteles la conocida doctrina según la cual lo verdadero y lo falso no son propiamente significaciones del ser, ya que «lo falso y lo verdadero no están en las cosas...; sino en el pensamiento»⁶, con lo que el juicio se erige y consagra en lugar de la verdad y ésta no hace ya referencia expresa, al descubrimiento, es ὁμίσωσις de la proposición, de la representación enunciativa respecto de la realidad⁷. Aristóteles mismo tenderá ya a suprimir la ambigüedad a favor de la verdad lógica⁸. La tradición efectuaría definitivamente la reducción de la verdad a concordancia⁹.

Ahora bien: ¿dónde está la conexión anunciada por nosotros entre la pérdida de la verdad ontológica y la emergencia del subjetivismo para Heidegger? En que de acuerdo con el filósofo alemán la mutación descrita en el seno de la verdad, coincidente con la iniciación de la metafísica (saber de la verdadera realidad que está «más allá» de lo sensible), supone y comporta la fundación del «humanismo», pues al retirarse el ser de las cosas a las Ideas, el enderezamiento del mirar se convierte en función primordial de la metafísica y ello implica situar al hombre en el centro de la realidad. No otro es el alcance de asignar al juicio el papel de «lugar» de la verdad. Y dice Heidegger: «Ningún intento de fundamentar la esencia del descubrimiento en la

⁴ Cfr. ed. española, *op. cit.*, pp. 136-148.

⁵ ARISTÓTELES: *Met* Θ 10, 1051 b 21.

⁶ *Ibid.*, E. 4, 1027 b 25.

⁷ Sobre la ambigüedad de las doctrinas de la verdad en Aristóteles, véase, sobre todo, la reflexión de P. AUBENOUE, con expresa referencia a Heidegger, en el capítulo II de la 1.ª parte, sección 3.ª, de *Le problème de l'être chez Aristotele*, París, 1962. En la traducción española de Vidal Peña (Taurus), Madrid, 1974, las pp. 158-166.

⁸ Ver también *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos (FCE), 5.ª ed., México, 1977, página 247.

⁹ HEIDEGGER: *Op. cit.*, cfr. pp. 150-152.

«razón», en el «espíritu», en el «pensamiento», en el «logos», en cualquier modo de «subjetividad» puede salvar la esencia del descubrimiento, porque tal respuesta no está a la altura de lo que se pregunta: cuál debe ser el fundamento de la esencia del descubrimiento. No se pasa de explicar una secuela esencial de la incomprendida esencia del descubrimiento»^{9 bis}. Por eso rechaza Heidegger ese «Humanismo» que para él no significa sino antropocentrismo, pues colocando al hombre en el centro de la realidad sitúa la verdad en el pensamiento humano, olvidando su lugar originario: el ser. En efecto, el olvido del ser, constitutivo de la metafísica occidental, es uno y el mismo que el olvido de la verdad ontológica: «Desde que el ser se explique por ideas, el pensamiento dirigido hacia el ser del ente será metafísica; y la metafísica teológica. Teológica significa aquí tomar a Dios por causa originaria del ser y trasponer el ser a tal originaria causa que en sí misma encierra al ser, y de sí misma lo emite, porque ella es el ente más ente que todos los demás entes. Esta misma explicación del ser por la idea debe su preeminencia a un viraje en la esencia de la ἀλήθεια»¹⁰.

También en el escrito *Einführung in die Metaphysik*¹¹, compuesto en 1935, atribuía Heidegger el olvido de la verdad originaria, y del ser, a la separación de λόγος y φωνή, en el momento en que el λόγος dejaba de ser el recolector o unificador de las manifestaciones-epifanías del ser para enfrentarse, desgajado de él, intentando imperar sobre la φωνή: «El hecho de que las categorías constituyan el carácter esencial del ser rige hoy, y desde hace mucho tiempo, como algo de suyo comprensible, pero en realidad es extraño. Únicamente se puede entender si concebimos las circunstancias y el modo según el cual el «logos», en tanto enunciación, no sólo en relación a la «Fisis» se separa de ésta, sino que se le *enfrenta*, y emerge así como el ámbito decisivo que llega a ser el lugar originario de las determinaciones ontológicas¹². Ser y pensar se escinden y el pensar pierde su esencia: olvida que es pensar *del* ser —volveremos sobre esto—: «En un principio el «logos» como reunión *es* el acontecer del desocultamiento, está fundamentado en éste y puesto a su servicio. Ahora, en cambio, el «logos» como enunciación llega a ser el lugar de la verdad en el sentido de la adecuación. Se desemboca en el principio de Aristóteles, según el cual el «logos», entendido como enunciación, es lo que puede ser verdadero o falso. La verdad, originariamente concebida como desocultamiento, como suceso del imperante ente mismo y

^{9 bis} *Ibid.*, p. 72.

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹ Publicado en Tübingen (Max Niemeyer), 1954, trad. al español por Emilio Estiú: *Introducción a la metafísica* (Ed Nova), Buenos Aires, 1956.

¹² *Ibid.*, p. 222. El subrayado es de Heidegger.

que está regida por la reunión, se convierte en cualidad del «logos». En cuanto la verdad se hace conquista del juicio no sólo se desplaza de su sitio: cambia su esencia¹³.

Y en ese cambio esencial de la verdad se trastoca también necesariamente la esencia del pensar, la del hombre y la de su relación al ser. «Al comienzo el ser humano está fundado en la manifestación del ser del ente»¹⁴. Cuando lo olvida, creyéndose autor del «logos» y fundador del ente, él mismo se vuelve extranjero con respecto a su propia esencia»¹⁵. Tal es la actitud fundamental del espíritu de Occidente. Según ésta, el ser se determina desde el enfoque del pensar y de la razón»¹⁶, pero «el ser no debe concebirse a partir de la percepción, es decir, como lo percibido, sino que la percepción es en virtud del ser»¹⁷.

Así que de nuevo es el «subjetivismo» el que subyace a la pérdida de la verdad ontológica, al olvido de la diferencia entre ser y ente y a que el «logos» no sepa su pertenencia al ser. Así se convierte el hombre en «lo más pavoroso» del, ahora profético y estremecedor, canto de Sófocles: el que fatiga la tierra, subyuga al animal, domina la inclemencia del cielo y somete más allá de todo lo esperado; pero «al predominar sobre el lugar lo pierde porque la audacia del hombre siempre le hace considerar al ser como no-ser»¹⁸.

Llegados a este punto es necesario hacerse una pregunta que habrá rondado ya tras estas páginas a más de un lector. Es la siguiente: la explicación que venimos dando: la pérdida de la verdad originaria —con todo lo que ella comporta: desde la instauración del pensamiento metafísico a su cumplimiento en las ciencias positivas y la técnica en la «era de la organización total»¹⁹— en base al subjetivismo dominador, ¿sería aceptada también por el llamado «primer Heidegger?» los escritos que hemos traído hasta ahora pertenecen, si aceptamos tal división, al segundo ciclo de la producción del filósofo. ¿Recusaría igualmente el subjetivismo el Heidegger de *Sein und Zeit*. *Kant und*

¹³ *Ibid.*, p. 221.

¹⁴ *Ibid.*, p. 211.

¹⁵ *Ibid.* Cfr. p. 199.

¹⁶ *Ibid.*, p. 182.

¹⁷ *Ibid.*, p. 218.

¹⁸ Coro de *Antígona*. Cfr. versos 332-375. Citado y traducido por Heidegger, *ibid.*, pp. 183-184.

¹⁹ Volveremos desde luego sobre esto. Los textos que consideramos más significativos al respecto son: «*Der Satz von Grund*» (El principio de razón) (1955-1956), G. Neske, Pfullingen, 1957, trad. José Luis Molinuevo, en *Qué es filosofía*, 2.^a ed. corregida. Ed Narce, Madrid, 1980.

«*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*» (El final de la filosofía y la tarea del pensar) (1964), en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, trad. José Luis Molinuevo, en *Qué es filosofía*, op. cit.

«*Die Technik und die Kehre*», Phullingen, 1962.

das *Problem der Metaphysik o Vom Wesen des Grundes?*²⁰. La pregunta resulta obligada si recordamos que la división (ya veremos si artificial o no) entre «primer» y «segundo» Heidegger se basa fundamentalmente en la atribución de subjetivismo al primero; la filosofía del Dasein frente a la filosofía del ser marcarían el antes y el después de la «Kehre»: inversión o anverso. En efecto, el Heidegger de *Ser y Tiempo* se expresaba así: «Verdad sólo la «hay» hasta donde y mientras el «ser-ahí» es. Los entes sólo son descubiertos luego que un «ser-ahí» es y solo son abiertos mientras un «ser-ahí» es»²¹. La existencia, trascendencia, del Dasein, su esencial apertura, es la condición de posibilidad de la verdad. La esencia de esa trascendencia es la finitud: la temporalidad del Dasein que nunca es su mera factualidad, sino el pre-ser o trascenderse hacia sus posibilidades²². Como se venía a decir en *Kant und das Problem der Metaphysik*²³ insistentemente: la trascendencia es la finitud misma, lo que *Ser y Tiempo* expresaba enunciando que: El ser de la verdad está en una relación original con el «ser-ahí». Y sólo por ser el «ser-ahí», estando constituido por el «estado de abierto», o el comprender puede comprenderse lo que se llama el ser»²⁴. Sin embargo, añadía Heidegger, «la verdad la suponemos porque nosotros siendo en la forma del ser del «ser-ahí, somos en la verdad»²⁵ y, además: «No somos nosotros quienes suponemos la verdad, sino que es ella quien hace posible ontológicamente que seamos de tal manera que “supongamos” algo»²⁶. Estas últimas expresiones atenúan desde luego el pretendido subjetivismo que discutimos, pero incluso en aquellos pasajes en que el filósofo se defiende explícitamente de la posibilidad de una tal interpretación, su posición al respecto parece resultar problemática. Veámoslo: «Toda verdad es —con arreglo a su esencial forma de ser, la del «ser-ahí»— relativa al ser del «ser-ahí». ¿Significa esta «relatividad» precisamente que toda verdad es «subjetiva»? Si se hace de subjetivo una exégesis que lo explane como «sometido al arbitrio del sujeto», ciertamente no... sólo porque la «verdad», en cuanto descubrir es una forma de ser del «ser-ahí», puede sustraerse al arbitrio de éste... ¿es que la verdad bien comprendida resulta afectada en lo

²⁰ *Ser y Tiempo, Kant y el problema de la metafísica, De la esencia del fundamento.*

²¹ *Sein und Zeit (Ser y tiempo) (1927)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 11.ª reimpresión, 1967, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 5.ª ed., 1977.

²² *Ibid.* Cfr. p. 212.

²³ *Op. cit.* (Kant y el problema de la metafísica) (1929), Cohem, Bonn, 1929, 2.ª ed. aumentada, Frankfurt -S.-M., 1949, trad. Gred Ibseher Roth y E. C. Frost, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p.

²⁴ *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 251.

²⁵ *Ibid.*, p. 249.

²⁶ *Ibidem.*

más mínimo por el hecho de que ónticamente sólo sea posible en el «sujeto» y se levante y caiga con su ser?»²⁷. El subjetivismo relativista es aquí el excluido, pero ¿no encubre ello precisamente ese otro subjetivismo —el único que nos interesaba— según el cual la verdad depende del pensamiento y éste del Dasein? ¿Es esa misma verdad que se «levanta y cae con el sujeto» la verdad ontológica originaria del ser del ente que sólo derivadamente se da en el juicio?... Cabe añadir a esto que el «estilo» de explicación de la transformación sufrida por la esencia de la verdad en las obras de este ciclo también es antropológico, pues, como todos recuerdan, es el hombre irrsuelto, el decaído «das Man» el que trata toda presencia como «ser ante los ojos», o «a-la-mano» como ente e instrumento. Dice *Ser y Tiempo*: «Es aquella comprensión misma del ser como ente que inmediatamente domina en el Dasein lo que encubre el fenómeno original de la verdad»²⁸. Y también es sabido que es el miedo a la muerte, el horror a la finitud y la angustia de la experiencia de la nada lo que da lugar a la «caída» en la temporalidad inauténtica de los ahora lineales donde el ser queda cubierto por el ente disponible, confortable, y la muerte (íntimamente relacionada con la nada del «nihilismo negativo»²⁹ se ausenta, se «abstrae» desplazada a un futuro a su vez aislado, separado del presente. La anticipación de la muerte —su asunción, su reintegración en el presente— se identifica con el reconocimiento del carácter no definitivo de ninguna de las posibilidades concretas que la vida presenta, con lo que las mantiene abiertas (no entificadas) en cuanto posibilidades: la muerte posibilita la posibilidad, la hace aparecer verdaderamente tal: «el «pre- cursar» la posibilidad irrebasable abre con ésta todas las posibilidades... y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso»³⁰. Así, pues, recapitulemos, la existencia inauténtica lo es por cerrarse a la muerte, a la nada y a la finitud; y ese cerrarse cubre el ser, el tiempo, y la verdad, que son entonces tratados impropriamente (deviniendo inauténticos) por el hombre impropio: «El «tener por verdadera la muerte» no reivindica sólo una determinada manera de conducirse del «ser-ahí», sino a este mismo en la plena propiedad de su existencia»³¹. «El ser del ente solo es inteligible —y en ello se encuentra la más profunda finitud de la

²⁷ *Ibid.*, p. 248.

²⁸ *Ibid.*, p. 246.

²⁹ Sobre la esencia del nihilismo en Heidegger, su relación y diferencia respecto al «nihilismo negativo»; su relación con Nietzsche y con la «esencia de la técnica», véase el magnífico trabajo de Gianni VATTIMO: *La fine della modernità* (Nihilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna) (Garanti ed.), prima ed. 1985. Sobre todo, la «apología del nihilismo», pp. 27-38.

³⁰ *Ibid.*, p. 288.

³¹ *Ibid.*, p. 289.

trascendencia— si el ser-ahí, en el fondo de su esencia se asoma a la nada»³². «Cuando se vuelve la espalda a la nada se desconoce la pregunta por el ser»³³. El talante existencial-antropológico de esta explicación³⁴ que parece hacer, en definitiva, al Dasein auténtico fundamento de la verdad, y al Dasein inauténtico o decaído fundamento de la pérdida de ésta, será ciertamente abandonado en las obras del llamado «segundo Heidegger». En ellas tal explicación es sustituida por la conocida doctrina, ésta ya nunca abandonada, de que el olvido del ser no se debe al hombre ni a la metafísica, sino al propio manifestar-se del ser que al hacerlo se oculta en los entes, destinando al hombre su ausencia, su encubrimiento y fundando así la Historia. Su ἐποχή, que Heidegger traduce por «retraimiento», y lo que de sí manifiesta, dan lugar a las épocas históricas, con lo que la temporalidad e historicidad pasan a ser del ser, y del ser también, y no del Dasein, la primaria verdad y el primario encubrimiento; incluso el pensar es ahora del ser (genitivo objetivo). Veamos brevemente algunos textos: «El suceder de la Historia se deja ser como la destinación desde el ser de la verdad del ser. El ser viene a la destinación por cuanto que él el ser, se da. Pero esto, pensado destinacionalmente (Geschickhaft)³⁵ quiere decir él se da (hay) y se niega a la vez»³⁶. Y también: «la destinabilidad del decir del ser como la destinación de la verdad es la ley primera del pensar»³⁷. *La carta sobre el humanismo* recuerda una y otra vez que el hombre es «lanzado» por el ser en la verdad del ser³⁸ y que el pensar no hace ni efectúa la referencia al ser, sino que la ofrece al ser como lo que le ha sido entregado por el ser mismo³⁹. El hombre es «el pastor del ser» y no «el señor del ente»⁴⁰; «el lenguaje —logos— es la casa del ser»⁴¹, que en *Der Spruch des Anaximander* es pensado como un custodiar

³² Kant y el problema de la metafísica, op. cit., p. 197.

³³ Introducción a la metafísica, op. cit., p. 149.

³⁴ No por casualidad resulta cercano a la temática freudiana del «Instinto de vida y el instinto de muerte», a los desarrollos de Melanie Kleine, Karen Horney o Erick From («ansia de seguridad y de intensidad), etc. Véase, sobre todo, M. Boss: *Psychoanalyse und Daseinanalytik*, Bern, 1955, 2 vol., y también J. LACAN: *Ecrits*, París, 1966.

³⁵ Nos parece de interés reproducir la «nota» a la traducción de «Geschickhaft», que incluye Rafael Gutiérrez Girardot en la edición española de *Ueber den «Humanismus»* (Bern, 1947): *Carta sobre el humanismo*, 2.ª ed., Taurus, Madrid, 1966. Dice así: Geschickt: destinado; Geschick: destinación; Sohicksal: destino; Schickung: envío; Geschickhaft: destinacional; Schicklich: destinante. En todas está presente el sentido de «envío», op. cit., p. 70.

³⁶ *Ibid.*, p. 33.

³⁷ *Ibid.*, p. 67.

³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 36-41.

³⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 30-31.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁴¹ *Ibid.*, p. 31.

(Wahren), como el cobijar que reúne la iluminación del ser⁴². Este mismo escrito expone también con elocuente claridad que la pérdida de la verdad originaria se debe sólo al ser mismo y no a la dominación de la subjetividad, pues si bien es cierto que ésta olvida «la primaria pertenencia de la palabra al ser»⁴³, también lo es que el mismo subjetivismo es un esencial fenómeno histórico derivado él también del destino enviado al hombre por el ser que «iluminando lo existente, causa confusión sobre él... y así funda el error que es el ámbito esencial de la Historia... El equivocarse del hombre corresponde al ocultarse de la iluminación del ser... El ser se sustrae desocultándose en lo existente. De ahí que el ser se atenga a sí mismo con su verdad... podemos denominar ἐποχή del ser a ese atenerse a sí mismo iluminador con la verdad de su esencia... de la ἐποχή del ser viene la esencia epocal de su destino, que es la genuina historia universal. Todas las veces que el ser se atiende a sí mismo en su destino, se produce mundo, viva y repentinamente. Toda época de la Historia Universal es una época de extravío»⁴⁴. El texto no puede ser más explícito: aquí nada recuerda el estilo de explicación antropológica del ciclo de *Ser y Tiempo*. Así, pues, ¿podemos concluir que la recusación del subjetivismo pertenece sólo al pensamiento del «segundo Heidegger» y que verdaderamente así visto está justificada la tan extendida división de su producción en dos etapas contrapuestas? Creemos que la mejor manera de dirimir esta cuestión ha de consistir en considerar lo que el propio Heidegger ha escrito sobre ello; Heidegger mismo ha usado el término «reverso» o «inversión» (Kehre) para designar la diferencia entre las formulaciones de su pensamiento, lo que claramente significa que ha admitido tal diferencia, aunque siempre para defender simultáneamente la continuidad entre los dos momentos de su pensar⁴⁵. El primer intento de esclarecer esta continuidad puede encontrarse en un conocido excursus de *Vom Wesen des Grundes*, en el cual contesta a los primeros reproches de antropologismo suscitados por *Ser y Tiempo*: Heidegger abre su defensa sentando que tal interpretación no tiene valor alguno «mientras se omita comprender el punto de partida, el rasgo total y la meta del desarrollo del problema de *Ser y Tiempo*»⁴⁶. La alusión al problema

⁴² «La sentencia de Anaximandro» (1946), en Holzwege, V. Klostermann, Frankfurt, a. m., 1950; trad. José Rovira Armengol, en *Sendas perdidas*, ed. Losada, Buenos Aires, 1970; cfr. *op. cit.*, pp. 287-291.

⁴³ Cfr. *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁴ «La sentencia de Anaximandro», *op. cit.*, p. 278.

⁴⁵ Véase a propósito de la «kehre» el excelente trabajo de M. SACRISTÁN LUZÓN: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (CSIC), Barcelona, 1959, sobre todo la sección 6.ª del capítulo III: «la continuidad del pensamiento gnoseológico de Heidegger», pp. 141-185.

⁴⁶ *Vom Wesen des Grundes* (La esencia del fundamentos) (1929), en *Weg-*

del ser es clara. Y a continuación añade: «¿qué peligros oculta en sí "un punto de vista" antropocéntrico que pone todos sus esfuerzos únicamente en mostrar que la esencia del Dasein que está ahí «en el centro» es ex-tática, es decir, excéntrica?»⁴⁷. También en *Vom Wesen der Wahrheit* se esfuerza por conciliar los dos períodos. Expresamente dedicado a ello añade a la edición de la obra de 1947 un «Anmerkung» en el que se explica que la esencia de la verdad es su pertenencia al ser y 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»⁴⁸. El pensar debía partir del Dasein para abrirse a la verdad del ser, pero en ese tránsito «se abandona toda especie de antropología y toda subjetividad del hombre como sujeto... Los sucesivos pasos del preguntar son en sí el camino de un pensar que en vez de ofrecer representaciones y conceptos se experimenta y se prueba como transformación de la referencia al ser»⁴⁹. Por último, un pasaje de la *Carta sobre el Humanismo* reconoce que *Ser y Tiempo* no podía hablar el mismo lenguaje que Heidegger inició en *Sobre la Esencia de la Verdad* y alcanzó a partir del propio *Ueber den «humanismus»*, pues quedó *Ser y Tiempo* todavía prendido del lenguaje metafísico, es decir, subjetivista. Oigámoslo: «la suficiente comprensión de ese otro pensar —del pensar que abandona la subjetividad— es cierto que fue dificultada por el hecho de que al publicarse *Sein und Zeit* fuera retenida la tercera sección de la primera parte, es decir, «Tiempo y Ser». Aquí todo se invierte. La sección en cuestión fue retenida porque el pensar falló al querer decir suficientemente esta vuelta y no pudo ejercitarla con el habla de la metafísica. La conferencia *De la esencia de la verdad*, que fue pensada y pronunciada en 1930, aunque impresa sólo en 1943, permite echar una cierta mirada sobre el pensar de esta vuelta de «Ser y Tiempo» a «tiempo y ser». Esta vuelta no es el cambio de punto de vista de *Sein und Zeit*, sino que en ella alcanza el pensar intentado, por primera vez, el lugar de la dimensión desde la que fue experimentado *Sein und Zeit*, experimentado ciertamente desde la experiencia del olvido del ser»⁵⁰. Por tanto, en todo caso la «kehre» debe atribuirse al destinarse del ser que obliga a todo preguntar, incluso a aquel que pregunta por la verdad del ser a un comienzo «metafísico». En nuestra opinión,

marken, V. Klostermann-Frankfurt, a. m., 1962; trad. Eduardo García Bel-sunce, en *Ser verdad y fundamento*, Ed. Monte Avila, Caracas, 1968, p. 96.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Vom Wesen der Wahrheit* (Sobre la esencia de la verdad) (1930), en *Wergmarken*, V. Klostermann, Frankfurt, a. m., 1962; trad. Eduardo García Bel-sunce, en *Ser, verdad y fundamento*, Ed. Monte Avila, Caracas, 1962, p. 130.

⁴⁹ *Ibid.*, 132.

⁵⁰ Citamos en esta ocasión la traducción de A. Wagnes de Reyna: *Carta sobre el «humanismo» a J. Beaufret*, Ed. Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1955, *op. cit.*, p. 62.

de todos modos, la recusación del subjetivismo estaba ya presente en Heidegger desde el primer momento. Si bien quizá no tan enfáticamente explicitada como a partir de *Vom Wesen der Wahrheit*; pero, además, por otra parte, la afirmación de que no hay verdad ontológica, y no sólo lógica, sin Dasein —doctrina que parece levantar tantas sospechas— se mantiene intacta también en el segundo Heidegger. El problema no es estructural: tanto el ser como el hombre, y lo veremos detenidamente, en su relación constitutiva, son imprescindibles para que se dé la verdad. El problema es más bien de «fundamentación»: El ser es la condición del ser-hombre y no a la inversa: La recusación del subjetivismo lo es siempre a la vez, en Heidegger, del sustancialismo que aísla ser y pensar contraponiéndolos. Ya *Ser y Tiempo* denunciaba que los supuestos de la metafísica debían tornarse preguntas (de ahí el sentido del proyecto de una «ontología fundamental») y en relación al problema de la verdad exigía que se replanteara la cuestión de la *ὁμοίωσις* o concordancia, pues la «*adaequatio intellectus et rei*» suponía demasiadas cosas: por un lado la separación de lo que ha de concordar; por otro, la exigencia de una mediación. Por último, la no homogeneidad entre lo que concuerda y así, entonces, la imposibilidad de pensar la realidad «tal como ella es»⁵¹. En definitiva pedía que se repensara la relación *Ser-Pensar*: «¿O no es cosa preguntar por el sentido ontológico de la relación entre lo "real" y lo ideal» (la *μεθέξις*)? La relación, en efecto, está ahí. Pero ¿qué quiere decir ontológicamente estar ahí? ¿Qué puede impedir la legitimidad de esa cuestión? ¿Será azar que este problema no se mueva de su sitio desde hace más de dos mil años? ¿No estará lo erróneo de la cuestión, ya en el punto de partida, en la separación ontológicamente no aclarada de lo «real» y lo «ideal»?⁵². A lo largo de toda esta misma obra se repetía una y otra vez que la esencia del Dasein está en su «ser relativamente a», en su apertura constitutiva, en su existencia o temporalidad. Tal caracterización ¿permite entender que Heidegger haya nunca pensado al Dasein subjetivista-mente, o más bien obliga a entender que el Dasein es en el ser y en el tiempo como es constitutivamente en la verdad? ¿No reaparece en la interpretación que hace subjetivista al primer Heidegger justamente el contumaz prejuicio dualista que caracteriza «à la limite» toda metafísica escindiendo hombre y ser para plantearse luego su problemática relación? Por si hubiera alguna duda de que el hombre es elemento indispensable de la verdad, tal como se decía en el ciclo de *Ser y Tiempo*, los escritos y conferencias que Heidegger produce sobre todo a partir de los años cincuenta, repiten y subrayan insis-

⁵¹ *Ser y Tiempo*, Op. cit., cfr. pp. 236-237.

⁵² *Ibid.*, p. 237.

tentamente la doctrina de la copertenencia indisociable del ser al pensar y del pensar al ser: la constitutiva relación de ser y hombre. El esquema, no compartido con nosotros (por rígido, exagerado y confundiente) que quiere distinguir un primer y un segundo Heidegger, debe completarse y complicarse, entonces, con una tercera etapa que irónicamente viene a suprimir la validez de la clasificación al integrar perfectamente los dos supuestos hemiciclos anteriores en las doctrinas del «Uebereignen» (co-pertenencia co-propiedad) y del «Ereignis» (Acontecimiento apropiador)* de las que ahora nos ocuparemos. Sin embargo, esta última interpretación de la evolución del pensamiento heideggeriano —ahora en tres etapas: filosofía del Dasein, filosofía del ser y filosofía del Ereignis como Ser ↔ Dasein y no sólo en dos— resultaría tan forzada, estorbante y oscurecedora como la primera clasificación; prueba de ello es que una obra como *Einführung in die Metaphysik* perteneciente aún a la década de los años 30⁵³ debe incluirse tanto terminológica como temáticamente en el ámbito mental del «ultimísimo» Heidegger. En efecto, la elucidación que allí se ofrece de «lo mismo» (das Selbes, τὸ αὐτό) en el marco de referencia de la relación φύσις-λόγος que re-piensa lo dicho y lo olvidado por Parménides y Heráclito establece tan claramente como *Ueber «Die Linie»*⁵⁴, *Identität und Differenz*⁵⁵ o *Zeit und Sein*⁵⁶ la mutua correspondencia constitutiva entre ser y pensar que tanto ha subrayado Heidegger en los años 50 y 60. Basten para mostrarlo estos textos (que podrían multiplicarse cuanto se quisiera, pues no son aislados, sino representativos del pensar de este escrito): «En la luz, aparecer, entrar en el estado de desocultamiento, ser quiere decir estar. Donde eso acontece, o sea donde impera el ser, allí impera y acontece, al mismo tiempo, lo que hace juego con él: la percepción, el ponerse en actitud acogedora propia de lo en sí mismo constante que se muestra»⁵⁷.

* Traduciendo «Ereignis» por «Acontecimiento-apropiador» se quiere respetar tanto el sentido de «ser» como evento (como Historia y no como identidad permanente) cuando el sentido de «Eigen» auténtico-apropiado, insinuando también (gracias al guión) la reciprocidad de la propiedad (ahora en el sentido de posesión). El propio término retiene así toda la doctrina —de la que nos ocuparemos detenidamente—: El ser y el pensar se hacen auténticos en su copertenencia: dándose el ser al pensar y el pensar al ser, y esta mutua entrega es el acontecimiento: Historia y/o lenguaje.

⁵³ Fue pensada y compuesta en 1935, aunque fuera publicada por primera vez en 1953. *Op. cit.*

⁵⁴ «Ueber Die Linie», en el volumen misceláneo *Freundschaftliche Begegnungen*, en honor de E. Jünger, Frankfurt, 1955. Reimpreso separadamente con el título *Zur Seinsfrage*, Frankfurt, 1956.

⁵⁵ *Identität und Differenz*, P. Pfullingen, 1966.

⁵⁶ «Zeit und seit» (1962), en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969.

⁵⁷ *Introducción a la Metafísica*, *Op. cit.*, p. 176.

«... La proposición de Parménides nos da una intelección más originaria aún de la esencia de la φύσις. A ella le pertenece la percepción; la fuerza imperante de la φύσις es el co-imperar de la percepción»⁵⁸.

«Entendido como retención el λόγος tiene el carácter de una fuerza íntima y dominante, es decir, de la φύσις. No disuelve lo así dominado en una vacía falta de contrastes, sino que lo conserva en el supremo rigor de su tensión, a partir de la conciliación de lo que aspira a oponerse... El ser es la totalidad reunida de esa cambiante inquietu»⁵⁹.

«... Percibir significa permitir que algo, a saber lo que se muestra y aparece, llegue a manifestarse... este detener que acoge, propio de lo que se manifiesta, reside en el νόεῖν»⁶⁰.

Se trata, entonces, del ser como acontecer (Ereignet), donde se apropian (se hacen auténticos) φύσις-λόγος en su correspondencia (Uebereignen).

Pero también en la *Carta sobre el Humanismo*, tenida por eminentemente representativa del «segundo Heidegger», aparece la doctrina de la copertenencia y el Ereignis, ya desde las primeras páginas y hasta el final. Veámoslo: «El pensar es, dicho llanamente, el pensar del ser. El genitivo expresa una duplicidad. El pensar es pensar del ser por cuanto apropiado y acontecido (Ereignet) por el ser pertenece al ser»⁶¹. «Para que nosotros los de hoy logremos llegar a la dimensión de la verdad del ser para poder pensarla, debemos poner en claro cómo le importa el ser al hombre y cómo el ser solicita y recurre al hombre»⁶². «El hombre se deja ser (west) de tal manera que es el «En» (Da), el «ahí», es decir, la iluminación del ser... Yo llamo ec-xistencia del hombre al estar en la iluminación del ser. Sólo al hombre le es propio este modo de ser»⁶³.

Precisamente la crítica heideggeriana del «Humanismo» se centra en la consideración de que la metafísica no ha pensado suficientemente la dignidad de la esencia del hombre, pues esta esencia es el ser y la metafísica ha olvidado el ser: «Las más altas determinaciones de la esencia del hombre no han experimentado la peculiar dignidad del hombre... Se piensa contra el humanismo porque éste no pone lo suficientemente alto, desde donde comenzar a poder pensar la humanitas del homo. Ciertamente la altura de la esencia del hombre no descansa en el hecho de que él es la sustancia del ente como su «sujeto», para dejar diluir, como poseedor del ente, al ser-ente del

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibid.*, 171.

⁶⁰ *Ibid.*, 175.

⁶¹ *Carta sobre el Humanismo, Op. cit.*, p. 10.

⁶² *Ibid.*, p. 26.

⁶³ *Ibid.*, pp. 21-30.

ente en la «objetividad» tan clamorosamente afirmada»⁶⁴. La Metafísica ha pensado al hombre como ente, convirtiéndole en un ente más por muy superior que se le quisiera, pero: «La esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal, y tampoco puede rechazarse y equilibrarse esta insuficiente determinación de la esencia cuando se arma al hombre con un alma inmortal o con el carácter de persona»⁶⁵. «¿Se puede proceder así? ¿Se le puede poner de tal manera dentro de los entes como un ente entre otros...? Este poner es el modo de la «Metafísica», pero por ello se atiende precariamente a la esencia del hombre y no se atiende a su proveniencia, que es siempre para la Humanidad histórica su esencial porvenir»⁶⁶. Es decir, el ser, lo nunca pensado y lo que está por pensar. Si el hombre es el «Da», el «ahí» del ser, el ser es *en* el hombre, en su pensar, en su lenguaje que por eso es «la casa del ser», mientras el Dasein, él mismo enviado, «lanzado» por el ser⁶⁷, lo guarda, lo recoge (λόγος), lo custodia y *es propiamente* en esa activa entrega. «La Metafísica no pregunta por el ser (por su verdad). De ahí que tampoco pregunte de qué modo pertenece la esencia del hombre al ser, a la verdad ἀλήθεια del ser»⁶⁸. Y confundiendo también al hombre con el ente olvida que el Hombre es en la ἀλήθεια, en la iluminación del ser («planta y animal están respectivamente puestos, entramados en su entorno, pero nunca en la iluminación del ser..., pues les falta el lenguaje»⁶⁹. En la intimidad y «vecindad» del ser, en «La sobria cercanía de un dominar no impositivo»⁷⁰ habita el hombre. Pues «el Ser mismo es la relación»⁷¹. Y eso significa que: «Sólo en cuanto la iluminación del ser se apropia y acontece, se entrega en propiedad al ser del hombre. Pero que el «Da», la iluminación del ser mismo, se acontezca y apropie es el envío * del ser mismo. Este es el ser, es la destinación de la iluminación»⁷².

La continuidad entre los pasajes traídos y los que veremos en la segunda parte de este estudio —cuando consideremos la «teoría» de la verdad heideggeriana, centrada en la doctrina del Ereignis, tal como se expresa en las últimas obras del filósofo— es una continuidad sin fisuras, si nos atenemos a lo fundamental. Una continuidad que se extiende desde aquella lejana pregunta, de sabor retórico,

⁶⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 24.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁷¹ *Ibid.*, p. 29.

* Heil y Heilig tienen el sentido de «gracia», «don gratuito», «regalo». Entiéndase así «envío».

⁷² *Ibid.*, pp. 34-35.

formulada en el párrafo 44 del *Ser y Tiempo*⁷³ hasta las declaraciones de la última conferencia de Heidegger sobre la que nosotros reflexionaremos: *Tiempo y Ser*. (Sirva este texto como muestra, por el momento, de lo que decimos y póngase en relación con los anteriormente seleccionados: «El dar como destino, el dar como alcanzar luminoso. Ambos se copertenenen; en cuanto aquél, el destino, reposa en éste, el alcanzar luminoso»^{73 bis}. Así, pues, ¿será la tan traída y llevada cuestión de la Kehre apenas un problema de énfasis y subrayados? A nosotros nos parece esconder algo de mayor importancia, pero no concierne ahora a la propia filosofía de Heidegger y a su andadura, sino más bien a la recepción de su pensamiento. Nos explicamos: en nuestra opinión la división que discutimos favorece que la tradición occidental pueda continuarse en el pensamiento contemporáneo e incluso incorporarse a Heidegger sin hacerse propiamente cargo de la radical transformación que éste intenta operar en esa misma tradición⁷⁴. En efecto, la obra del pretendido primer ciclo no estaría lejos de posiciones «trascendentalistas», pues, de acuerdo con tal lectura, Heidegger pensaría allí al hombre como fundamento de la verdad, la Historia y el pensamiento sobre el ser o, lo que es igual: Pensaría la relación del hombre con el ser desde el hombre mismo. Y la obra del segundo ciclo se situaría cerca de posiciones «trascendentistas» —si se nos consiente semejante vocablo— y hasta «teístas» (fuera Dios aquí personal o apersonal) al hacer del ser fundamento de la verdad, la historia y el hombre. Al separar las «dos» etapas cada uno podría quedarse, para decirlo rudamente, con la que más le gustara, evitando todo conflicto, y ninguna de las dos dejaría, desde luego, de encontrar numerosos partidarios en nuestra tradición y en la filosofía actual. Debe notarse que no se trata aquí de una mera suposición, pues ¿qué otra cosa ha sucedido ya con las lecturas «existencialistas» y con las «teologizantes» de Heidegger?⁷⁵ No es extraño así que se le reivindicue tanto desde posiciones, por ejemplo, neokantianas como neotomistas, neoplotinianas o neoaristotélicas. Ahora bien: ¿no se esconde en esa escisión —tan aparentemente ino-

⁷³ *Op. cit.*, p. 237: «¿No estará lo erróneo de la cuestión ya en el punto de partida, en la separación ontológicamente no aclarada de lo «real» y lo «ideal»?»

^{73 bis} «Zeit und sein», en *Zur Sache des Denkens* (M. Niemeier), 2.ª ed. Tübingen, 1976, p. 19: Das Geben als Geschik, das Geben als lictendes Reichen Beide gehören zusammen, insofern jenes, das Geschik, in diesem, dem lichtenen Reichen beruht».

⁷⁴ Sobre el significado de la Ueberwindung y Verwindung Heideggerianas del pensamiento metafísico, y sobre la relación que mantiene con la Aufhebung hegeliana, véase la segunda parte de *Identität und Differenz* (Phullingen, 1957) y el trabajo de G. Vatimmo: «Le avventure della differenza» (Garzanti) (1980). Sobre todo el último capítulo: «Dialettica e differenza», pp. 173-201.

⁷⁵ Véase, a propósito de esto, el compendio de la *Storia della Critica*, que de nuevo G. Vatimmo ofrece esta vez en el trabajo intitolado *Introduzione a Heidegger* (Laterza), terza edizione. Roma, 1982, pp. 143-161.

cente y, por otra parte, tan «de moda»— precisamente el rechazo de lo que nosotros creemos sea el más auténtico y constante mensaje heideggeriano: el de la comprensión del ser como relación constitutiva (sólo ella fundante) entre ser-pensar indisolubles y copertene-cientes? En tal tesis descansa la raíz del rechazo tanto del subjetivismo como del sustancialismo, que son en Heidegger uno y el mismo rechazo. Desde tal tesis enfrenta el filósofo de Messkirch a la totalidad de la tradición metafísica occidental, en el titánico esfuerzo de superarla (Verwindung) pensando desde ella, rememorándola (Andenken), persiguiendo lo olvidado: lo no pensado y no dicho por ella, lo cada vez supuesto y cada vez más oculto en la «Abendland», en la tierra donde desde siempre se está poniendo el sol.

Obtengamos, antes de iniciar la prometida segunda parte de este estudio, las conclusiones pertinentes: El «subjetivismo», entendido como primacía del sujeto sobre la realidad devenida ob-jectum, está en el núcleo del olvido del ser y de la ἀλήθεια, pues justamente tal *sujeto* sustituye al olvidado ser del ente poniéndose a sí mismo como sustrato (Grund) como fundamento de la realidad que se organiza entonces en sistema lógico-científico-técnico. Ello explica que el cumplimiento —vollendung— (realización plena) de la metafísica y su pensar re-presentador, en las ciencias y la técnica contemporáneas, desenvuelva hasta sus posibilidades límite la esencia del nihilismo: El ser equiparado a la nada ⁷⁶.

Hemos visto que la recusación del subjetivismo es una constante del pensamiento heideggeriano: continua y central. Queda sólo preguntar, en una investigación que se propone como asunto «El problema del sujeto», si el sujeto-subjetivista agota la reflexión de Heidegger sobre el «sujeto» o si no cubre todos los sentidos que dicho término pudiera tener en un pensar en el que todas las restantes nociones de la ontología anterior, experimentando una profunda transformación, alcanzan, desde sus raíces, una tan distinta y «nueva» significación.

II. LA DOCTRINA HEIDEGGERIANA DE LA VERDAD, CENTRADA EN LA CUESTION DEL SUJETÓ Y EL PROBLEMA DE LA ἀλήθεια

La teoría «positiva» de la verdad ontológica —ἀλήθεια— mantiene en el pensamiento de Heidegger una íntima conexión con la doc-

⁷⁶ Véase *Der Satz von Grund* (El principio de razón, 1955-56), G. Neske. Phullingen, 1957. Trad. José Luis Molinuevo, en *¿Qué es Filosofía?*, 2.^a ed., Edic. Narce, Madrid, 1980, y *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (El final de la filosofía y la tarea del pensar) (1964) en *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer. Tübingen, 1969. Trad. José Luis Molinuevo en *Qué es filosofía*. Ob. cit.

trina de la «copertenencia» y del «Ereignis», ya que, como vamos a ver a continuación, es en la ἀλήθεια donde se entregan y apropian mutuamente ser y pensar. Pero antes de ello conviene que nos detengamos en esas doctrinas mismas que sólo habían sido vistas por nosotros en obras anteriores a los años cincuenta y con la intención de mostrar cómo estaban presentes ya en la anterior producción heideggeriana. Ello hizo imposible entender, como quería y necesitaba la clasificación de la Kehre para ser legítima, que hubiera habido nunca un período subjetivista, ni siquiera mitigado, en esta filosofía. Adentrémonos, entonces, en los pasajes prometidos, más elocuentes aún que los traídos hasta ahora, comprobando que para Heidegger el ser es la relación ↔ hombre y abrámonos luego a la doctrina de la verdad desde esta perspectiva radical. Dice así Heidegger en *Zur Seinsfrage*⁷⁷: «decimos *demasiado poco* del “Ser mismo” (Sein selbst) cuando, diciendo “el ser” dejamos fuera su ser presente al hombre, desconociendo así que este último entra él mismo a constituir “el ser”. También del hombre decimos siempre *demasiado poco* cuando, diciendo “el ser” (no el ser del hombre) ponemos al hombre en sí mismo y sólo en un segundo momento hacemos que entre en relación “al ser”. Pero decimos también *demasiado* si entendemos el ser como lo que abarca en sí todo y nos representamos al hombre consiguientemente como un ente particular entre otros (plantas, animales), poniéndolo después en relación con el ser; en efecto, ya en la esencia del hombre está contenida constitutivamente la relación a lo que, precisamente merced a tal relación, que es un relacionarse en el sentido de necesitar, es determinado como ser y, así, sustraído a su pretendido “en sí y por sí”⁷⁸. La transparencia y relevancia de este pasaje son impresionantes, como lo es verdaderamente toda esta conferencia. Nos interesa notar aquí lo siguiente: si la metafísica era esencialmente subjetivista (ya lo vimos, desde su fundación en Platón) —«subjetivismo» siempre en el mismo sentido en que venimos usándolo— podría pensarse que la superación de la metafísica hubiera podido consistir en invertir el subjetivismo y hacer del ser el

⁷⁷ *Ob. cit.* en nota 54 de este estudio.

⁷⁸ La traducción es nuestra. El original alemán dice así: «wir sagen vom «Sein selbst» immer *zuwenig* wenn wir, das Sein» sagend, das An-wesen zum Menschenwesen auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst «das Sein» mitausmacht. Wir sagen auch vom Menschen immer *zuwenig*, wenn wir des «Sein» (nicht das Menschsein) sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch eine Beziehung zum «Sein» bringen, Wir sagen aber auch *Zuviel*, wenn wir das Sein als das Allumfassende meinen und dabei den Menschen nur als ein besonders Seiendes unter anderen (Pflanze, Tier) vorstellen und beides in die Beziehung setzen; den schon in Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen in Sinne des Brauchens, als «Sein» bestimmt und so seinem vermeintlichen «an und für sich» entnommen ist». *Ob. cit.*, p. 27.

fundamento del hombre (esa es en el fondo la interpretación de la Kehre y los ciclos), pues bien, tal pensamiento sería a ojos de Heidegger tan metafísico como el anterior (¿No ejerce la metafísica su distorsión dualista característica sobre el propio Heidegger?), pues haría del Dasein un ente más [—repárese en que ese era el motivo «antihumanista» del *Ueber den «Humanismus»*, que ha pasado por ser el exponente máximo de la «Etapa de la filosofía del ser» —desconociendo que el ser es la mutua relación] al pensar al ser como un todo omniabarcante «en-sí» y «para sí». ¿Puede sorprendernos que la recusación del subjetivismo sea la misma que la del substancialismo?, pero más aún ¿puede sorprendernos que Platón iniciara el enfrentarse y dominar del λόγος sobre la φύσις inevitablemente en conexión con el establecimiento del Ser como καθ'αυτὸ —en sí y por sí— radicalizado en el «mundo de las ideas» paradigmáticamente metafísico, y que propusiera una παιδεία que entronizaba el ideal griego de la αὐξάρχεια (autonomía)? Todos son aspectos de lo mismo, y al pensamiento metafísico le son tan esenciales que cuando la filosofía de la modernidad haya olvidado en parte (o situado en segundo plano) los sentidos de οὐσία como presencia y ἐνέργεια seguirá haciendo consistir el ser en autosuficiencia e independencia: «substantia» es lo que es por sí y no necesita de otro, tal será la «res» cartesiana, la mónada leibniziana y el Dios espinozista, aunque significativamente el filósofo holandés complete la caracterización añadiendo aquello de que «tampoco necesite de otro para ser pensado». El paso a Hegel es obligado: sólo el sujeto puede ser absoluto, pues al pensar la realidad la contiene y no a la inversa: sólo el espíritu es En-sí y Para-sí, y para ser el infinito-pleno ha de ser Todo ¿cómo podría no haberle llamado «Idea»? La reflexión nietscheana del «Der Wille zur Macht» (que Heidegger interpreta, a nuestros ojos certeramente) como «voluntad de voluntad» no hace sino expresar el paroxismo de la αὐξάρχεια y el καθ'αυτὸ que siguen designando exacerbadamente el imperio explotador de la técnica sobre la naturaleza, mucho más ahora que «Dios ha muerto». ¿Es posible comprender la historia de occidente de espaldas a esta reflexión? El alcance de la recusación del subjetivismo-sustancialismo se muestra tras ella en todo lo concreto de su dimensión y hace entender algunas de las decisivas implicaciones que la crítica heideggeriana a la metafísica contiene de cara al plano histórico-político. La tesis sentada: que el ser es relación, subvierte la comprensión ontoteológica del ser⁷⁹, la muerde en su centro: el sujeto-sustancia. Con ello pone en cuestión el fundamento de toda la Historia occidental, donde con la tradición helénica se funde la onto-

⁷⁹ Véase la segunda parte de *Identität und Differenz*: «Die ontotheo-logische Verfassung der Metaphysik». *Op. cit.* pp. 31-67.

teología cristiana del Dios creador y Todopoderoso: sujeto absoluto y/o necesario⁸⁰. Pone en cuestión, en realidad, la misma pretensión de un fundamento último. Pero no podemos considerar esto ahora, lo haremos cuando tratemos la temática de la λήθη en relación con el Ab-Grund, al final de este artículo. Cabe sin embargo insinuar desde ahora: ¿Qué se operaría en el inteligir sistematizante y fundamentador si hubiéramos de traspasar la prohibición aristotélica del no «proceso al infinito»? ¿No daríamos un salto (Sprung) que nos trasladaría a la razón hermenéutica radicalmente histórica? Escribe Vatimmo: «La Er-örterung (discusión) hermenéutica es el pensamiento que co-responde al ser como evento»⁸¹.

Que el ser es relación de copertenencia constitutiva del ser ↔ pensar ↔ hombre es el tema de la conferencia *Identität und Differenz*. En ella se retoma el motivo de «lo mismo» (das selbe), ya iniciado en la *Introducción a la Metafísica* (como vimos, en el An-Denken de Heráclito y Parménides referido a φύσις-λόγος) y se declara: «Wir legen die selbigkeit als Zusammengehörigkeit aus» (Nosotros ponemos la identidad como copertenencia)⁸²... «Sein gehört mit dem Denken in das Selbe» (el ser pertenece —con el pensar— a lo mismo)⁸³. «Verstehen wir das Denken als die Auszeichnung des Menschen, dann besinnen wir uns auf ein Zusammengehören, des Mensch und Sein betrifft»⁸⁴. (Consideramos el pensamiento como la distinción del hombre, entonces nos acordamos de la copertenencia que concierne al hombre y al ser.)

A continuación nos previene Heidegger de que no dejemos inocularse en la comprensión de tal tesis, inadvertidamente, el aislar característico del sustancialismo metafísico, entendiendo ser y pensar separadamente para luego ponerlos en relación. Nos pide que pensemos desde la conexión de lo «mismo» en su diferencia: que pensemos el ser ↔ pensar ↔ hombre desde la relación radical, evitando partir de la pertenencia para llegar al «co»⁸⁵. La misma intención explica que en *Zur Seinsfrage* Heidegger proponga abandonar las palabras «El ser» y «El Hombre» para evitar cualquier persistencia del «En-sí» y el «Para-sí»: el lenguaje de la predicación escinde inevi-

⁸⁰ No es extraño que en aquella reflexión teológica contemporánea que se inspira en Heidegger encontremos también el esfuerzo por liberar las verdades de la revelación original de su posterior configuración metafísica. Piénsese en Bultmann, Rahner, Levinas o Ricoeur, por ejemplo. Véase a este propósito el volumen *Heidegger et la question de Dieu* (Dirigé par Michel Haar), L'herme, 1983. Sobre todo el artículo de Richard Kearney: «Heidegger, le possible et Dieu». *Op. cit.*, pp. 125-167.

⁸¹ G. Vatimmo: *La avventura della differenza*. *Op. cit.*, p. 164.

⁸² *Identität und differenz*. Neske, 6.^a ed., Tübingen, 1978, p. 14.

⁸³ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 18.

tablemente, reinstaura la dicotomía sujeto/objeto y, sobre todo, corre el peligro de convertir a la relación en un todo omniabarcante del que hombre y ser serían «modos» deviniendo la propia relación «algo» sustancializado: «In Wahrheit können wir dann nicht einmal mehr sagen «das Sein» und «der Mensch» «seinen» das Selbe in dem Sinne, daß sie Zusammengehören; denn, so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein.» (En verdad no podemos decir ni siquiera que «el Ser» y «El hombre» «sean» lo mismo en el sentido de que *ellos* se copertenescan, pues así diciendo les dejamos siempre a ambos siendo todavía para sí)⁸⁶. Por eso se nos propondrá también escribir el ser tachándolo para recordar que no tiene carácter de *καθ'αυτό*)⁸⁷.

Ahora bien: ¿cómo se copertenecen ser←hombre? Sabemos que «a través» del pensar: *λόγος* —desde luego no en el sentido de una mediación—, pero ¿en qué sentido entonces? Debe responderse que en el de una esencial «conversación» (Gespräch) y que la realidad tiene estructura dialógica. Veámoslo: «Anwesen («Sein») ist als Anwesen je und je Anwesen zum Menschenwesen, insofern Anwesen GeheiB ist, das jeweils das Menschenwesen ruft. Das Menschenwesen ist als solches hörend, weil es ins rufende GeheiB, ins Anwesen gehört. Dieses jedes Mal Selbe, das Zusammengehören von Ruf und Gehör, wäre dann «das Sein». (Presencia («ser») es, como presencia, un presentarse cada vez al ser del hombre en cuanto que ser-presente es un requerimiento que cada vez llama al hombre. El ser del hombre es, como tal, escuchante porque pertenece al requerimiento que le llama a la presencia. Esto, cada vez lo mismo, esta copertenencia de llamada y escucha ¿será entonces «el ser»?)⁸⁸.

Reflexionemos un momento: en primer lugar no es casual que «el modelo visual», desde siempre emparentado con la sustancia, el ente, y el pensamiento metafísico (piénsese en la relación existente entre *ὄραω-εἶδος*) re-presentador, haya sido sustituido aquí por «el modelo auditivo» que no consiente la distancia separadora del objectum enfrentado. En segundo lugar debe notarse que el evento del ser aparece como unidad de requerimiento (apelación-llamada) y respuesta. Pero esta apelación debe ser entendida en sentido literal como un hecho de lenguaje. El «Logos» es la sede del evento del ser. No otra cosa decía *La Carta sobre el Humanismo* cuando anunciaba que el lenguaje era la casa del ser. En el darse de ese diálogo —que se da de vez en vez, o sea, temporalmente, históricamente (volvire-

⁸⁶ *Zur Seinsfrage. Op. cit.*, p. 28.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 30-43. La intención de «la tachadura» no es sólo ésa, sino ser fiel a la verdad del ser que se da (*ἀλήθεια*) y se oculta (*λήθη*) simultáneamente, pues el ser se esconde en su mostrarse. Volveremos sobre ello.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 28.

mos sobre ello)— se apropian (Eige) Ser y Hombre; son auténticamente «lo» que son en tal co-respondencia. La esencia de «cada uno» es transitiva, pues se necesitan y requieren para ser. Tal Ereignis, acontecimiento-apropiador es el ámbito de la ἀλήθεια: de la historia del ser ↔ pensar ↔ hombre; el ámbito de la verdad del ser ↔ logos. Ahora suena clamorosamente lo que se decía en *Ser y Tiempo*: «El hombre es en la verdad», su rasgo distintivo es el λόγος (el poder escuchar la llamada): la apertura al ser; y sólo consiste en co-responder a ella: «Nur», dies meint keine Beschränkung, sondern/ein übermaß» («solo», eso no significa ninguna restricción, sino, al contrario, una sobreabundancia)⁸⁹. Por su parte el ser ni es ni dura, si no es dándose al hombre, «hablándole», ya que la presencia necesita para desvelar-se «del espacio libre de una claridad» (Solches An-wesen braucht das Offene einer Lichtung)⁹⁰. En conclusión: «Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören ein-ander.» (Hombre y ser se «trans-propian» uno al otro. Se pertenecen uno al otro)⁹¹. Hemos traducido «übereignet» por trans-propiarse para insistir en la transitividad de la esencia de Ser y Hombre, pero preferiríamos traducirlo por «Ex-propiación», ya que tal término viene a insinuar algo de suma importancia: que pensamos sólo propiamente a Ser y Hombre cuando nos hacemos cargo de que ninguno es de su propia propiedad. «Cada uno» es expropiado por el otro, porque el otro le es constitutivo, sólo es auténticamente cuando no es para-sí, ni de-sí. Es propio en la expropiación. El pensamiento dialógico viene así a sustituir al ideal autárquico⁹² y paralelamente, en una interconexión también ahora indisociable, sienta que el ser es acaecer, evento y dependencia, como lo es el hombre (tanto monta) estamos muy lejos de la sustancia en-sí que permanece y persiste en su consistencia.

Retomemos explícitamente el hilo de la consideración de la verdad. Decíamos que el ámbito de la copertenencia del Ereignis es la ἀλήθεια. El pasaje donde a nuestro parecer se establece esto de manera más clara pertenece a la conferencia *Das Ende der Philosophie*

⁸⁹ *Identität und Differenz*. Op. cit., p. 18.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Las palabras «propiedad», «privacidad», «libertad» en el sentido de autonomía ἀυτὸνομός son algunas de las menos inocentes entre las palabras. El que tenga oídos... podrá recoger las implicaciones que contiene el pensamiento de Heidegger. Un pensamiento que ha sido tranquilizadamente etiquetado con rótulos que van desde «poético» (versus «inofensivo» para ciertas gentes) hasta «místico» (alucinado y alejado) o simplemente «metafísico» («estéril», «vacío» y «lucubrante»; «inútil»). Hasta hemos oído decir que era «esquizofrénico», curioso apelativo cuando es dedicado a una filosofía que ha elevado el pensamiento dialógico a rango ontológico y habla, por tanto, de que todo parte del encuentro.

und die Aufgabe des denkens (El final de la filosofía y la tarea del pensar) y dice así: «Hemos de pensar la ἀλήθεια, el no ocultamiento, como la Lichtung, que permite al ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro... El no —ocultamiento es el único elemento en que se dan tanto el ser como el pensar y su mutua pertenencia⁹³. «El espacio libre es la Lichtung»⁹⁴. Permite acaecer la luz (Licht), pero ésta no lo crea, sino que lo presupone⁹⁵. La Lichtung, o ἀλήθεια es, entonces, el claro (luz) de lo abierto («lugar», donde la luz puede darse). La ἀλήθεια es el Ereignis: el ser y el pensar aconteciendo en su copertenencia, y la verdad del ser es el darse del ser a su pensar, a su ahí (Dasein) y del pensar, λόγος, que recoge la epifanía del ser posibilitándola y siendo posibilitado por ella. Tal es la doctrina heideggeriana de la verdad.

Ahora bien: ¿qué ha sido pensado hasta aquí con la ἀλήθεια? Podemos contestar: la «identidad de la diferencia»: el «Das Selbe», que se ha mostrado no como «gleich», sino como Zusammengehören. Queda por pensar la «diferencia de la diferencia» y esto es de capital importancia si no se quiere hacer de «lo mismo» —la copertenencia— un «nuevo» fundamento último, un Grund metafísico: primero la «Res», luego el «sujeto» y finalmente el ser de ambos: la relación, sustancializada: el tope, el fondo. El primer principio y la última causa; ¿no se parecería esto escandalosamente a las sucesivas integraciones o recuperaciones («Er-innerung») de la Aufhebung hegeliana? Pero ningún pensamiento tan contrario al de Hegel como el de Heidegger. Este último no es dialéctico, es hermenéutico, y la relación que con la tradición (Ueberlieferung) mantiene el An-denken no es el de una recuperación para la evolución y el progreso moderno: para la realización del Todo y el Sistema, sino un rememorar, un paso atrás. Schritt zurück, que piensa lo no pensado, desde lo pensado, en diálogo interno con los mensajes, para descubrir lo aún y desde siempre velado⁹⁶. El Sistema total es en Heidegger imposible debido precisamente a la «diferencia de la diferencia», que, como vamos a ver ahora, es un Ab-Grund, un abisal infinito que obliga al pensar a un proceso al infinito, sin telos final y sin Grund Primero. Al pensar la diferencia de la diferencia⁹⁷ entramos en el corazón de la ἀλήθεια y del Ereignis: la λήθη. Debemos reparar, sencillamente, en que por ahora hemos pensado el ser-del ente, la

⁹³ *El final de la filosofía y la tarea del pensar. Op. cit.*, p. 113.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁹⁵ *Ibidem*. Cfr.

⁹⁶ Cfr. *Identität und Differenz. Op. cit.*, p. 38.

⁹⁷ Y no lo que hay en la diferencia, que es lo que ha pensado la metafísica, constituyéndose así en pensar del fundamento y la causa, y en onto-teología. Cfr. *Ibid.*, pp. 63-64.

presencia de lo presente y su relación constitutiva al pensar en la ἀλήθεια, donde ambos se dejan ser mutuamente.

Hemos pensado la identidad de la diferencia: la copertenencia del ser-del-ente (presencia) y el pensar, pero no hemos pensado aún lo *otro* del ser-del-ente y el pensar: la diferencia de la identidad que es, veremos, su esencia: su posibilitación. No hemos pensado la diferencia (lo otro) de la diferencia ontológica (ser-ente). Hemos permanecido en el ámbito de la presencia y de la diferencia ontológica. Ahora hemos de retroceder todavía más para pensar el propio diferir del ser respecto del ser-del-ente: la diferencia misma que ha sido olvidada, tapada por la diferencia ontológica en la cual está «escondida». Ello significa que su ser diferente no implica trascendencia en el sentido de separación, como ya nos debe tener Heidegger acostumbrados a pensar. Oigámosle: «Wir sprechen von der Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden. Der Schritt zurück geht vom Ungedachten, von der Differenz als solcher, in das zu-Denkende. Das ist die Vergessenheit der Differenz. Die hier zu denkende Vergessenheit ist die von der λήθη (Verbergung) her gedachte Verhüllung der Differenz als solcher, welche Verhüllung ihrerseits «anfänglich entzogen hat. Die Vergessenheit gehört zur Differenz, weil diese jener zugehört». (Hablamos de la diferencia entre ser y ente. El paso atrás va de lo impensado a lo por pensar*. Esto es el olvido de la diferencia. El olvido que hay que piensa aquí es lo velado de la diferencia como tal, el ocultamiento pensado a partir de la λήθη (encubrimiento). El olvido forma parte de la diferencia, ya que ésta pertenece a aquél)»⁸⁸.

Debemos por tanto mirar ahora a la diferencia misma: el ser y no sólo el ser-del ente. Este se nos anuncia ya en el texto traído como λήθη. Sólo entrando en la temática de la λήθη se hará completa nuestra exposición de la doctrina de la verdad heideggeriana, pues desde el inicio de su itinerario filosófico insistía Heidegger en que la no-verdad es inseparable de la verdad. Por eso decía en *Ser y Tiempo*: «El pleno sentido ontológico-existencial de la proposición «El 'ser-ahí' es en la verdad» dice también con igual originalidad: «el 'ser-ahí' es en la falsedad»⁸⁹. Y algo más tarde, en *Vom Wesen der Wahrheit*, la cuestión de la λήθη alcanzaba ya por primera vez una dimensión tan relevante como tendría luego en la restante obra del filósofo: la de ser «previa» a la presencia, la de ser fuente de la verdad. Decía este escrito: «la auténtica no-verdad es más antigua

* Zudenken» significa destinar. La extraña escritura «zu-denkende» no quiere sino recordarnos que lo por pensar es lo que nos exige ser pensado, lo que se destina a ser pensado. De nuevo, y como siempre, para evitar una lectura subjetivista.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁸⁹ *Ser y Tiempo. Op. cit.*, p. 243.

que cualquier revelación... Es más antigua aún que el mismo dejar ser que desvelando mantiene ya lo oculto y se relaciona con la ocultación»¹⁰⁰.

Pues bien, la conexión entre la diferencia de la diferencia (ontológica), la *λήθη* como fuente sobreabundante y abisal de la verdad, y el tiempo o historicidad del ser —problemática ésta sólo aludida por nosotros y aún no abordada con precisión— se muestra en su complejo enlace con privilegiada claridad en *Zeit und Sein*, por lo que dedicaremos lo que queda de este estudio a un breve análisis de dicha conferencia, no sin recordar que debemos estar atentos a la posibilidad de encontrar algún sentido del «sujeto» que no se agote en su acepción subjetivista-sustancialista.

Zeit und Sein se propone declaradamente pensar el ser sin referencia al ente (y ya sabemos que eso equivale a pensar la diferencia). Por tanto, más allá de la diferencia ontológica, porque, en la medida en que se le siga pensando en su relación inseparable, pero diferente del ente, se le comprenderá como presencia de lo presente: como fundamento del ente, prosiguiendo entonces el lenguaje de la metafísica. Angel Currás Rabade, en un estudio tan sugerente como lúcido, que se dedica, sobre todo, al problema de la diferencia en la doctrina del Ereignis, dice lo siguiente: «Pensar (El Ser) más allá de la alternativa presencia-ausencia (como) la región no localizable que «es», sin embargo, el topos de toda localización, pensar (el Ser como) *el-Otro-del-ser-del-ente*. He aquí un intento que necesariamente bordea el riesgo del mayor de los malentendidos»¹⁰¹, y añade: «Pensar el ser sin el ente... de toda la obra heideggeriana el pasaje en que la propuesta haya una formulación más nítida es *Zeit und Sein*»¹⁰². Pensar el ser sin el ente supone pensar la diferencia no como ontológica, no entre ser y ente, sino en el seno del ser mismo: «un ser que no se dice de, sino que *es* su propio proceso, su *difference*»¹⁰³. ¿Cómo puede pensarse eso?... Pero «eso» es lo que Heidegger nos pide aquí pensar: «es gilt einige von dem Versuch zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seiden denkt. Der Versuch, Sein ohne das Seinde zu denken». (Se trata de decir algo del intento que piensa el ser sin referirlo a una fundamentación del ente por el ser. El intento de pensar el ser sin el ente)¹⁰⁴. No siendo el ente, ni el Dasein —esencialmente relativo

¹⁰⁰ *De la esencia de la verdad. Op. cit.*, p. 123.

¹⁰¹ ANGEL CURRÁS RABADE, «El arduo sosiego del exilio», en *Anales del Seminario de Metafísica* (Facultad de Filosofía Complutense de Madrid). Madrid, 1977, núm. XII, p. 59.

¹⁰² *Ibid.*, p. 60.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ «Zeit und Sein, 1962», en *Zur Sache des denkens*. M. Niemeyer, 2.ª ed. Tübingen, 1976, p. 2.

al ser-del-ente en la presencia—, ¿qué camino de acceso tendremos al ser? Heidegger nos invita a pensarlo desde el tiempo y eso por dos razones: en primer lugar, porque tampoco el tiempo es nada ente («Zeit ist kein Ding, demnach nichts Seindes») (tiempo no es ninguna cosa, por tanto nada ente)¹⁰⁵, y en segundo lugar porque ambos el ser y el tiempo se determinan desde la presencia: Ser en cuanto presencialidad es determinado mediante el tiempo y mientras el tiempo pasa constantemente, permanece como tiempo. Pero permanecer significa no desaparecer; por tanto, presencia¹⁰⁶. Ambos, tiempo y ser, Ser y Tiempo, se comportan y refieren entonces mutuamente y, además, no son «cosas» (entes), a no ser que por «cosa» se entienda la «cosa del pensar»¹⁰⁷. Ahora bien: si se quiere pensar el ser, el tiempo y su relación, sin referencia al ente, debemos precavidamente abandonar las expresiones «el ser es» y «el tiempo es» pues así diciendo seguiríamos encerrados en el círculo de la lógica predicamental-entitativa. Por eso propone Heidegger que sean sustituidas por «Es gibt Sein», «Es gibt Zeit»¹⁰⁸. Dicho esto se perfila el proyecto de la conferencia: pensar el «Es gibt Sein», pensar el «Es gibt Zeit», pensar el «und» de «Es gibt Sein und Zeit». Desde luego no podemos detenernos ahora en el detalle y profundidad de estos análisis, algunos de los cuales repiten, por otra parte, pensamientos que ya conocemos. Atenderemos sólo a lo que proporcione una mayor claridad sobre los problemas, ya anunciados, cuya elucidación perseguimos; así, pues, compendiamos y resumiremos cuanto sea necesario. El «Sein» del «Es gibt sein» es el ser en cuanto don del «se da». La expresión muestra ahora su ventaja: no confundir el don con el dar. El don es la presencia, el desocultar: la ἀλήθεια¹⁰⁹, que se da siempre en un darse-como concreto (como ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια, substancia, actualitas, perceptio, mónada, objetividad, legalidad de la voluntad de la razón, del amor, del espíritu, como voluntad de querer...) ¹¹⁰. Es decir, que el ser dado (no lo olvidemos, dado al pensar que posibilita tal entrega acogiénola en el «logos» a su vez posibilitado por ella) es la Historia del ser ↔ pensar. Eso ya lo sabíamos. Sin embargo, se muestra aquí algo «nuevo»: que el ser dándose en su presencia, se transforma, se da-como: difiere en el dar-se, pero sobre todo difiere de sí al dar-se, pues toda presencia: ἀλήθεια es ya lo otro de-lo velado: El desocultamiento es ya lo otro del ocul-

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁶ *Ibid.* Cfr. pp. 2 y 3.

¹⁰⁷ *Ibid.* Cfr. p. 4: «die Sache des denkens».

¹⁰⁸ «Se da Ser», «Se da Tiempo» («Hay» literalmente ser, «hay» tiempo). *Ibid.*, p. 5.

¹⁰⁹ *Ibid.* Cfr. p. 5.

¹¹⁰ *Ibid.* Cfr. p. 7. Las referencias son claras: Platón, Aristóteles, Medioevo, Descartes, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Nietzsche.

tamiento. ¿Por qué introducimos aquí tan abruptamente la *λήθη*? Porque sería imposible la diferencia entre los dones, los dar-se del ser, si este darse no fuera parcial, si no supusiera siempre un simultáneo retener-se del ser. La presencia del ser es la historia del ser porque «el rasgo fundamental del destinar es el respectivo retenerse en sí a favor de la perceptibilidad del don. Esto es, de lo ser con respecto a la fundamentación de lo ente»¹¹¹. El ser en la presencia se transforma¹¹². Por eso la historia no es sino el despliegue de la plenitud de transformación del ser¹¹³. No podemos ahora abordar la cuestión del problemático «destino del ser» (Schickun): ¿implica una visión necesarista, incluso fatalista de la historia? No lo creemos así. Considérese que el ser da su don: presencia, historia, sólo al pensar que le es constitutivo; el ser se da en el lenguaje-historia, en la interpretación que cada momento cultural puede establecer desde los límites e interpretaciones de la tradición que lo consiente en diálogo no determinado por ella, pero sí posibilitado-condicionado por ella. El pensamiento hermenéutico no puede ser ni necesarista (no es nunca linealmente historicista) ni indeterminista o puramente contingentista. Responde mejor a la modalidad de la necesidad hipotética, pues no puede ni abolir el suelo, el marco configurante de la tradición (es) —es pensamiento histórico— ni está condenado a repetirla o continuarla en alguna dirección causalmente operativa¹¹⁴; pero, insistimos, tal transformarse, del que la historia es el definitivo testimonio —a no ser que alguien quiera seguir pensando meta-físicamente— sólo es posible si pensamos la *ἀλήθεια* en relación a la *λήθη*: la verdad-presencia en relación a la no-verdad como ocultamiento, pues sólo una verdad parcial es histórica (y real) mientras que un desvelamiento-revelación absolutos es *necesariamente* a-temporal («metafísico»). Toda *ἀλήθεια* es un dar-se-como, significa entonces que siempre es una interpretación histórica, ni arbitraria, ni definitiva. No por casualidad nos hemos «topado» con el tiempo. El tiempo del «Es gibt Zeit» es caracterizado como el alcanzar de la presencia (y de nuevo aquí el genitivo es objetivo y subjetivo), como el enlazar luminoso de pasado, presente y futuro en el espacio-tiempo de la temporalidad —resuena aquí la *Lichtung*: el claró de

¹¹¹ «der Grundzug des Schickens, das jeweilige An-sich-halten Seiner selbst zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe, d. h. des Seins im Hinblick auf die Ergründung des Seinde». *Ibid.*, p. 9.

¹¹² «Sein, Anwesen wird verwandel». *Ibid.*, p. 6.

¹¹³ Die Entfaltung der Wandlungsfülle des Seins Sicht Zunächst aus wie Eine Geschichte des Seins». *Ibid.*, pp. 2-8.

¹¹⁴ Véase sobre todo la obra que a nuestros ojos mejor ha continuado el pensamiento heideggeriano. Nos referimos naturalmente a *Wahrheit und Methode*, de H. G. Gadamer; sobre todo el segundo capítulo de la segunda parte: «Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica». Ed. Española, Salamanca, 1977.

lo abierto para y por la presencia—¹¹⁵. La temporalidad enlaza, sin confundirlas, las dimensiones del tiempo: guarda la presencia sidi denegando su presente, recibe la presencia-presente (la cercanía) y retiene la presencia-ausente que adviene¹¹⁶. Si Ser y Tiempo se determinan desde la presencia, ahora resulta claro que la presencia no puede ser reducida al presente (la reducción metafísica de ser a ente y de tiempo a presente se muestran como una y la misma. Por eso el tiempo «lineal» pensado como sucesión —nunca explicada— de los ahoras estáticos es el tiempo impropio de la ontología: pensar impropio que olvida el ser y la diferencia ontológica: la de presencia y lo presente), sino que debe ser entendida como lo que nos concierne, lo que nos alcanza, y ello incluye la ausencia: «muy acosadoramente se nos muestra lo amplio de la presencia cuando comprendemos que también la ausencia, y precisamente ella, queda determinada por una presencia que a veces llega a lo desazonador»¹¹⁷. «Presencia nos concierne, presente significa quedar a nuestro alcance (entgegenweilen) el de nosotros: los hombres»¹¹⁸. Solo el tiempo como enlazar de pasado, presente y futuro puede alcanzar la presencia-ausencia y permitirla presenciarse: en el espacio-tiempo acaece la presencia porque éste la guarda (¿podremos pensar algún día la recepción no sólo desde la pasividad, sino desde la activa entrega que posibilita acogiendo la manifestación abierta por la acogida? ¿Podremos pensar el dar no como un imponer, sino como activa entrega que posibilita el acoger?). Se nos había dicho: «El lenguaje-logos es la casa del ser.» ¿Qué significa esto? ¿Son lo «mismo» pensar y Tiempo? ¿Debe contestarse que el tiempo es la condición trascendental —posibilitante y determinante— del pensar?¹¹⁹. Más simplemente esto significa, y quizá más radicalmente, que todo pensar es necesariamente temporal, no sólo en el sentido de que sea histórico (de facto), sino también en el de que pensar exige y necesita

¹¹⁵ «Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einnander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart Sichlichtet». (*Ibid.*, p. 14). «... im Lich-tenden Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart das Eigenen des Zeit-Raumes der eigentlichen Zeit (*Ibid.*, p. 15).

¹¹⁶ «Die Zeit is nicht. Es gibt Zeit. Das Geben, das Zeit Gibt, bestimmt sich aus der verweigernd-vorenthaltenden Nähe. Sie gewährt das Offene des Zeit-Raumes und verwahrt, was im Gewesen verweigert. was im Gewesen verweigert. was in der Ankunft vorenthalten bleibt» (*Ibid.*, EC).

¹¹⁷ «Am bedrängendsten Zeigt sich uns das Weitreichende des Anwesens dann, wenn wir bedenken, daß auch und gerade das Ab wesen durch ein bisweilen ins Unheimliche gesteigertes Anwesen bestimmt bleibt» (*Ibid.*, p. 7).

¹¹⁸ «An-wesen geht uns an-Gegenwart heißt: uns entgegenweilen, uns-den Menschen (*Ibid.*, p. 12).

¹¹⁹ Reléase a la luz de *Tiempo y Ser* la obra *Kant y el problema de la metafísica* (y repiénsese la luminosa claridad de la filosofía fichteana). ¿No pensaba Heidegger allí que en la apercepción trascendental Kantiana anidaba oculta la temporalidad que le habría abierto al ser?...

—consiste en— reunir los momentos discontinuos de lo simplemente presente para dejar que la realidad sea lo que es integrando sus facetas, restituyéndole la continuidad de su propio fluir y comprendiéndola en la significación de sus caras re-cogidas: en su volumen. Hacerlas simultáneas gracias a la memoria, la imaginación y la percepción. Sólo la temporalidad de la razón permite a la presencia no disolverse en el mero evento esquizofrénico de una multiplicidad a-significativa e insignificante de fognazos, ruidos o manchas. El tiempo permite la permanencia. El pensamiento es orgánico porque es temporal¹²⁰. La presencia —no lo presente— se da en el tiempo. significa así: el ser es en el pensar— del ser.

Justamente esto es lo que, continuando con nuestra conferencia, sienta Heidegger al contestar a la cuestión del «und» del «Es gibt Zeit und Es gibt Sein» diciendo —lo cual resultará para nosotros ahora perfectamente comprensible— que el «y» es el «Ereignis» y la ἀλήθεια: «Lo que determina a ambos, tiempo y ser, en lo propio de ellos, esto es, en su copertenecerse, lo nombramos nosotros con das Ereignis (el acontecimiento apropiador)»¹²¹. No hace falta insistir en esto. Creemos que interesaría sólo añadir que tras lo dicho «das Ereignis» nos ofrece otro aspecto semántico más de los que su riqueza encierra: el Ser es evento, pero no se esfuma en su mero aparecer porque es conservado: guardado por el tiempo. Es darse que queda, es continuidad porque el tiempo, al apropiárselo, le devuelve la presencia-permanencia que el ser mismo es. Es acontecer, pero no de un mero pasar mudo o ciego. Es el denso darse de la historia.

Parecerá mentira, pero casi estamos como al principio —se ruega que nadie palidezca—, pues sólo ha sido pensado el don, inseparable del dar (ser ↔ tiempo), pero aún no el «se» del «se da ser y tiempo». Ha sido pensada otra vez la presencia (presente-ausente) concerniente al pensar: ἀλήθεια. Pero aún no, lo otro-del-ser-del-ente: la diferencia. Sin embargo, ahora estamos dispuestos a afrontar con Heidegger la pregunta: «¿Y éste Mismo? ¿Se deja decir todavía algo más del acontecimiento-apropiador?»¹²². Y se contesta: «Lo propio del Ereignis es el retraimiento»¹²³. Tan decesiva afirmación se basa en el siguiente «razonamiento». Al dar como destinar le pertenece el tener-se en sí —ya lo hemos visto—, pero en cuanto los modos del

¹²⁰ No otra cosa explicaba *Ser y Tiempo* cuando afirmaba que el pensar consiste en trascender lo simplemente dado hacia sus posibilidades: ausencias (sidas o por venir). Cuando decía que pensar era proyectar y retener.

¹²¹ «Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d.h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: das Ereignis (*Ibid.*, p. 20).

¹²² «Und dieses Selbst? Läßt sich vom Ereignis noch mehr sagen? *Ibid.*, p. 23.

¹²³ «Muß der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses gehören» (Debe el retraimiento pertenecer a la singularidad del Acontecimiento-apropiador). *Ibidem.*

dar determinados por él, el destinar y el alcanzar, reposan en el acontecimiento-apropiador, tiene el retraimiento que ser el «se» del dar¹²⁴ y no el don. Leamos ahora recomponiendo todo lo pensado: «Es gibt Sein und Zeit» quiere decir: El retraimiento (ocultamiento) se da, se desvela, en el Ereignis, en el copertenecerse de la presencia y el alcanzar luminoso del tiempo. Leamos otra vez pensando: La λήθη se da: ἀλήθεια temporalmente, parcial y reunidamente. No se agota en el don, por eso se da temporalmente: se oculta dándose, no se entrega absolutamente al pensar: por eso el ser es infinito y el pensar es infinito. Su ámbito de aparición es la historia-significativa (logos) que sigue siendo siempre y desde siempre, porque el propio ser, además de guardarse en el logos: la tradición (Ueberlieferung) se resguarda en su mismo ocultamiento λήθη. La λήθη es lo *otro*-del-ser-del-ente: la diferencia de la diferencia ontológica: lo nunca pensado por oculto, lo por pensar: el futuro: infinito que va adviniendo, que se va desvelando continuamente en y por el pensar. El Ser nunca pertenece absolutamente al pensar porque la verdad descansa (es posibilitada) por un abismo: Ab-grund que es ocultamiento (ab) —desvelamiento (grund): Historia. Y dice Heidegger: «Esto mismo, ni siquiera es algo nuevo, sino lo más antiguo en el pensar occidental: lo primigenio, que se alberga en el nombre «ἀ-λήθεια»¹²⁵: Lo olvidado en virtud de su propio ocultamiento: la λήθη de-la ἀλήθεια. El futuro es volver, reiterar el inicio griego, pero no a lo dado, sino a las posibilidades no cumplidas, olvidadas, encubiertas¹²⁶.

Hasta aquí la doctrina heideggeriana de la verdad. Se preguntará: ¿y la cuestión del sujeto? Con esta breve reflexión se cerrará este estudio. Se trata de proponer la siguiente tesis hermenéutica: que la λήθη heideggeriana: el corazón de la ἀλήθεια y el Ereignis es posibilidad—posibilante: δύναμις activa y que ésta es el ὑποκείμενον —origen— sustituido por el sujeto lógico en la fundamentación representadora de la realidad objetiva. ¿Sería extraño que la verdad ontológica derivara en verdad predicativa mientras el «sujeto» ontológico: la yacente (ὑποκείμενον) sobreabundancia de lo posible-posibilitante era vaciada —convertida en nada— y sustituida entonces por el sujeto lógico como Grund, y el sujeto teológico como Causa primera? El esencial nihilismo metafísico, así lo piensa. Sin embargo, la λήθη no es la nada, sino la fuente, el origen, lo inagotable del auténtico suelo: Boden (ὑποκείμενον): El poder-ser.

¹²⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹²⁵ «daß dieses Selbe nicht einmal etwas Neues ist, sondern das Altteste im Abendländischen Denken: das Uralte, das sich in dem Namen Α-λήθεια verbrigt. *Ibid.*, p. 25.

¹²⁶ Ver el comentario de Heidegger al poema de Hölderling: «Andenken», en *Erläuterungen Zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt. a.m. 1971.

Veamos un largo texto de la *Carta sobre el humanismo*: «El elemento * es aquello de donde el pensar puede ser capaz de ser un pensar. El elemento es lo propiamente capacitante (Vermögende): la capacidad. Se ocupa y se hace cargo del pensar y lo trae así a su esencia... ocuparse y hacerse cargo... en su esencia quiere decir poder «mögen» *. Este poder significa más originariamente el dar, la esencia. Tal poder es la esencia de la capacidad... que puede hacer ser algo en su proveniencia (Her-Kunft) *, es decir, que puede dejar ser. La capacidad del poder es aquello gracias a lo cual algo es capaz de ser. Esta capacidad es lo propiamente posible, aquello cuya esencia descansa en el poder. El ser puede desde este poder el pensar. Aquél posibilita a éste. El ser como el capacitante-pudiente es lo posible (Mög-liche). El ser como el elemento es la «silenciosa fuerza de lo posible» *. Cuando hablo de «la silenciosa fuerza de lo posible» no quiero referirme a lo posible de una possibilitas sólo representada, sino *al ser mismo* * que pudiendo puede sobre el pensar y así sobre la esencia del hombre y esto quiere decir sobre su relación con el ser»¹²⁷.

El poder que puede dejar ser y puede así (posibilita) la presencia y el pensar, es la λήθη como sabemos: de su «silenciosa fuerza» proviene el ser de la presencia, inagotablemente; de la ausencia posibilitante (lo no dicho, lo no pensado) que *es*, proviene el ser-desvelado; lo posible es el «se» que «da ser y tiempo».

El futuro y lo posible alcanzan así en este pensamiento la primacía modal-temporal-ontológica que no por casualidad les fue drásticamente negada en una onto-teo-lógica paradigmática; la metafísica aristotélica donde en el Θ 8-9 de *los metafísicos* se sentaba la doctrina de la prioridad del acto sobre la potencia, y se condenaba al ὑποκείμενον: lo yacente, por indeterminado, potencial y contingente —no presente— a ser sólo una pasiva dimensión del ente constituido por el εἶδος-ζέλος: el *lo* de «lo-presente» (Metafísicos Z-3). Proponemos, en conclusión, que también el «sujeto» —pensado como origen: ὑποκείμενον, posibilitante— alcanza en el pensamiento de Heidegger una significación que recupera lo no pensado en el ὑποκείμενον griego: La potencia-posibilitante de la tampoco nunca pensada λήθη en

* Lo elemental: El origen.

* Mögen significa «poder» y «querer». El primer significado nos parece ser el adecuado al contexto.

* Nótese: Her; desde y Kunft

ankunft = llegada
Zukunft = futuro

* Alude a la misma expresión utilizada en *Ser y Tiempo*.

* «Die stille kraft des Mögeichen».

* El subrayado es nuestro.

¹²⁷ Hemos utilizado la traducción de Rafael Gutiérrez Girardot. *Op. cit.*, pp. 10 y 11, con las refectificaciones avisadas.

la ἀλήθεια griega: «con la interpretación del ser como ἰδέα surge un abismo con respecto al comienzo originario»¹²⁸.

Unámonos al Primer Canto del coro de Antígona, continuándolo así:

*En el origen está lo más pavoroso porque
implica un comienzo tal en el que todo 4 cuad.
irrumpe, al mismo tiempo, a partir de una
demasia... Todo ha sido desde siempre «lo mismo»,
pero ese «lo mismo» tiene por interior verdad
la riqueza, en absoluto inagotable,
de aquello que es cada día
tal como si fuese su primer día*¹²⁹.

Y concluyamos, para evitar las posibles distorsiones que se cierren sobre el pensamiento de Heidegger, que la λήθη, radicalmente inmanente a la ἀλήθεια no es sino la ὕλη, con tal de que dejemos abrirse de nuevo el sentido más originario de este nombre griego: el de bosque, selva o espesura, donde se da el claro de lo abierto: la Lichtung de toda presencia¹³⁰. Comprender esto supone asumir la λήθη como posibilidad y hacerse cargo, fuera ya de la reducción de ser a ente, de que en la posibilidad está el origen de todo desvelamiento histórico. Tal como nosotros lo han entendido otros estudiosos de Heidegger; entre ellos Richard Kearney cuando dice: «Heidegger montre que L'être, compris dans sa vérité, est plutôt possible qu'actualité (presence-substance-subsistance permanente)... la découverte de la dimension «oubliée» du possible peut nous amener a une nouvelle conception (post-métaphysique) de l'être»¹³¹. Y también Eugenio Trías, quien afirma: «Un fundamento (Grund) que es a la vez abismo (Ab-Grund)... Corolario necesario de esta rectificación de la idea de fundamento es la entronización, como categoría modal fundamental de la idea de posibilidad. Este es uno de los puntos más importantes de toda la subversión categorial heideggeriana»¹³².

Pero, insistimos, tal posibilidad yacente no es una dimensión trascendente a la ἀλήθεια de la historia del ser; y ello se hace más claro si nos acostumbramos a pensar que la posibilidad no es sino el futuro del ser-tiempo; que el futuro es el origen (ὑποκείμενον), lo

¹²⁸ *Introducción a la metafísica. Op. cit.*, p. 219.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 192-193/135.

¹³⁰ Cfr. *El final de la filosofía y la tarea del pensar. Op. cit.*, p. 109.

¹³¹ Richard Kearney en *Heidegger le possible et Dieu. Op. cit.*, pp. 125-26.

¹³² Eugenio Trías en el Prólogo a *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderling* (trad. de José M.^a Valverde). Ariel, Barcelona, 1983, pp. 13-

yacente que está, pero no desvelado sino oculto en lo desvelado y dado, como lo no-dicho o no-pensado en lo pensado. Entender el futuro como fuente de lo presente¹³³ exige dar un salto (Sprung)¹³⁴ desde la concepción inmediata-impropia del tiempo, la lineal, hasta la noción apropiada de la temporalidad, ya vista. Tal «salto» no es otro que el que Nietzsche hacía dar a Zarathustra en el pasaje «De la visión y el enigma»¹³⁵ cuando el pastor mordía la cabeza de la serpiente; pero ahora no conduce al «eterno retorno de lo idéntico»¹³⁶, sino al eterno diferir de «lo mismo» (Durchgängiges). Dice Vátimmo: «Il Durchgängiges che, secondo Heidegger, parla attraversando le diverse epoche dell'essere, non è un Uguale ma un Medesimo, che fa essere le differenze. Il Durchgängiges è la differenza stessa che si dispiega come *finitezza* costitutiva de ogni orizzonte storico, e che si costituisce tale solo in quanto dialogo tra questi orizzonti. La differenza non si rivela come qualcosa di altro, attraverso e oltre il dialogo storico delle prospettive finite; è solo quella que permite, fa essere, le prospettive finite nella loro sempre delimitata, di volta in volta inviata (je und je geschicklich) molteplicità. Di che cosa en realtà si fa esperienza nel salto, nel passo indiestro? Non di una qualche unità metafisica, non dell Uguale, ma del Medesimo: della storicità come Geschicklichkeit, destinalità finita di ogni collocazione storico-epocale. L'essere del Medesimo, proprio in quanto resta non detto, si «prova» solo con il fatto stesso della tras-misione»¹³⁷. Discúlpenenos una cita tan larga, pero la claridad con que el estudio italiano cierra la posibilidad de cualquier interpretación «mística» de la λήθη heideggeriana nos la aconsejaban.

Así, pues, ese «mismo» es el otro-del-ser-del-ente: la diferencia de la diferencia ontológica, el propio diferir del ser-tiempo que desvelándose se retiene y oculta en lo desvelado. Ese «mismo» que difiere infinitamente en su transformarse o darse-como¹³⁸ y en su darse-retenerse, yace oculto (ὑποκείμενον) en lo dado, posibilitando toda presencia, pues es poder (mögen), posibilidad-posibilitante (Möglich-

¹³³ Heidegger: «El origen sólo se deja mostrar de tal modo que ese mostrar se compromete en el retorno al origen surgido en el acercamiento al origen... El recuerdo piensa en la fuente a partir del pensar en el mar atravesado, a donde ha desembocado antes la fuente como río.» *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderling*. Op. cit., pp. 157-160.

¹³⁴ Cfr. *Identität und Differenz*. Op. cit., p. 42.

¹³⁵ Nietzsche: *Así habló Zarathustra*. Trad. Sánchez Pascual. Madrid, 1981.

¹³⁶ Véase K. Löwith: «Heideggers Vorlesungen über Nietzsche», en *Merkur*, 1962.

¹³⁷ G. Vátimmo: *Le avventure della differenza*. Op. cit., pp. 197-198.

¹³⁸ Véase el brillante artículo de Jorge Pérez de Tudela: «Martin Heidegger: la cruz de los tiempos y el problema de la continuidad», en *Revista de Filosofía*. Madrid, enero-junio 1981, pp. 89-117.

keit), futuro que adviene desde el pasado, cuando se da en y por el λόγος.

Queda así pensada la «doctrina» de la verdad Heideggeriana desde la Kehre, que uniendo ser y tiempo, tiempo y ser «todo lo invierte»¹³⁹.

Vayámonos dejando abiertas estas páginas al eco de un pensar poético:

«Todo lo sagrado tiene la sustancia de los sueños y los recuerdos, y así experimentamos el milagro de que lo que está separado de nosotros por el tiempo o la distancia se haga repentinamente tangible. Los sueños, los recuerdos, lo sagrado, todo es semejante en cuanto está más allá de nuestro dominio. Una vez que nos separamos de lo que podemos tocar ese objeto se santifica; adquiere la belleza de lo inalcanzable pero propio, la cualidad de milagroso. Todo realmente tiene esta cualidad, pero nosotros solemos profanarlo. ¡Qué extraño es el hombre! Su contacto mancha, y, sin embargo, él también es fuente de los milagros»¹⁴⁰.

¹³⁹ Cfr. p. 20 de este estudio.

¹⁴⁰ YUKIO MISHIMA, *Nieve de primavera* (Luis de Carlalt. Edit.), Barcelona 1972.