

ΔΕΪΞΙΣ. SOBRE EL CONCEPTO HEIDEGGERIANO DE EXPERIENCIA¹

ΔΕΪΞΙΣ. ON THE HEIDEGGERIAN CONCEPT OF EXPERIENCE

Pietro d'Oriano

Università di Roma La Sapienza - Archives Husserl de Paris

p.digamma@gmail.com

[Traducción de Roberto Vivero]

Resumen: Los filósofos que es Martin Heidegger —desde *Sein und Zeit* hasta «Zeit und Sein» y «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens»— exige un nuevo lector para quien el decir y la escucha no objetualicen significativamente (lo que lleva a la experiencia a destiempo y a contrapié de un sujeto cuyo pensar metafísicamente lo sujeta a un juicio constante). Si en «Was ist das - die Philosophie?» (1955) Heidegger terminaba su conferencia invitando a que los participantes se sumiesen en un recogimiento meditativo con el fin de ser interpelados por el ser del ente, la conferencia «Zeit und Sein» (1962) acababa afirmando que el modo de decir (y escuchar) en proposiciones enunciativas propio de una conferencia no servían de nada para abandonar la metafísica a su suerte y comenzar a pensar y decir de otra manera. El camino hacia la *Lichtung*, donde ser y pensar-decir coinciden, es propiciado por un pensar preparatorio en el que la palabra es ya un claro o umbral a la experiencia misma.

Palabras clave: Experiencia, Heidegger, pensar preparatorio, *Lichtung*, lector.

Abstract: The *philosophers* who is Martin Heidegger —from *Sein und Zeit* hasta «Zeit und Sein» to «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens»— demands a new kind or reader for whom saying and listening do not objectify significantly (which ends up in the *contretemps* and *contre-pied* experience of a subject subjected to judgement). If in «Was ist das - die Philosophie?» Heidegger finished his conference by inviting participants to a meditative contemplation in order to be interpellated by the Being of beings, y the 1962 conference, «Zeit und Sein», he finished this lecture by stating that the mode of saying (and listening) in enunciative propositions were of no use to leave metaphysics to itself and to begging to say and think otherwise. The way to the *Lichtung*, where (o elsewhere) being and thinking-saying coincide, is made possible by a preparatory thinking where the word is already a clearing or threshold of experience itself.

Keywords: Experience, Heidegger, preparatory thinking, *Lichtung*, reader.

¹ Traducción de la intervención en el congreso organizado por el autor sobre la recepción angloamericana de Heidegger en el Centro de París de la Universidad de Chicago (16 y 17 de enero del 2015) gracias al profesor Jean-Luc Marion.

Heidegger es un filósofo que rápidamente deja con hambre a sus lectores. En *Ser y tiempo* lo hace tanto «a sí mismo», el filósofo *in fabula*, como a su turbulento y atribulado héroe. *Ser y tiempo* no es un libro escrito con autoridad, sino que la disminuye considerablemente. Por una parte, se ve confrontado con los límites categoriales del discurso filosófico con el que estamos familiarizados. Y, por otra, le acecha el peso anti-simbólico —la laguna simbólica— de la experiencia: no puede tener la experiencia de la kénosis —*Sein-zum-Tode*— de su héroe; no puede entonces, experimentar la totalidad de lo que es el Dasein, ya que su ὄλον experiencial se reduce a su dimensión inauténtica.

Lo cierto es que desde el comienzo de su camino filosófico, Heidegger está en busca de la experiencia². Al final de su camino³, consigue discernirla solo en la medida en la que se le «escapa». En primer lugar,

[...] todavía no se ha resuelto (*entschieden*) de qué manera (*auf welche Weise*) debe conocerse (*Beweis*), para que pueda ser accesible (*zugänglich*) al pensar, lo que no necesita de ninguna demostración. ¿Se trata de la mediación (*Vermittlung*) dialéctica, de la intuición que da originariamente, o de ninguno de los dos? (p. 80=113).

La experiencia (el hecho de tener una experiencia, el hecho de la determinación de su ser, el hecho de que lo experimentable es uno con la experiencia, o que tiene una parte ligada al «tiempo», e incluso el hecho de que uno pueda ser *educado* para ella⁴) es, sobre todo, el hecho de poder «decidir» acerca de su ser y de su ser pensable. —Poder decidir si la experiencia pertenece o no a la serie de las cosas que no necesitan una demostración (*Bewis*) de lo que son para ser *pensables*.

Precisamente, si todavía no se ha decidido de qué manera (*auf welche Weise*) lo que no necesita demostración ha de ser experimentado, aunque no obstante deba ser accesible (*zugänglich*) al pensamiento (*de facto*, se trata de la *Weise* de la meditación dialéctica, o de la intuición que da originariamente; también puede que no sea ni la una ni la otra, sino una tercera *Weise*), se sigue que

Únicamente puede decidir (*Entscheidung*) sobre ello [sobre lo que no necesita de ninguna demostración] la singularidad (*Eigenheit*) de lo que, ante todo, exige de nosotros que le admitamos. (p. 113)

Este «aquello que» designa una o la otra de las maneras arriba mencionadas: Este «aquello que» designa una «singularidad», una *Eigenheit* intrínseca de una de estas maneras. Pero, precisamente,

¿cómo posibilitarnos la decisión si antes no le hemos admitido (*zugelassen haben*)? ¿En qué círculo —lamentable, además— nos movemos aquí? (p. 113)

Una «contradicción», motor de la *circularidad* recién mencionada, se abre —por lo tanto— entre la decisión relativa a la falta de demostración en juego (decisión que, entonces, depende de la singularidad (*die Eigenheit*) de lo que, ante todo, exige de nosotros que le admitamos) y el hecho de que nosotros «antes le hemos admitido», p. ej., la «mediación dialéctica». Pues es este segundo hecho de «dejar que venga a nosotros», p. ej., esta mediación, el que debe/debería poder *haber* hecho posible *nuestra propia* decisión. Hay aquí un efecto tanto de a-des-tiempo como de a-contrapié: lo dicho en primer lugar («la singularidad (*die Eigenheit*) de lo que, ante todo, exige de nosotros que le admitamos») es *pre-requerido* por algo de manera *incluso más* preliminar. Este segundo *prius* consiste en que nuestra decisión, cuando se necesita una demostración de la experiencia, debería —si la experiencia ha de ser efectiva— poder *de jure* preceder al *factum* que inicialmente describí y que apenas recordé entre paréntesis.

Pero nuestra decisión no puede hacer eso.

² *Erfahrung*... camino y experiencia se confunden el uno con la otra... La Proximidad y la Lejanía... un μῦθος τῆς ὁδοῦ se implanta donde lo decisivo es el *ubi consistam*, el donde del indeterminado μετὰ τὴν ὁδὴν del viator, del *peregrinus cogitans et loquens*.

³ «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, 1976, 1969, pp. 61-80. (Traducción española «El final de la Filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 95-113. En ocasiones se ha modificado esta traducción. El primer número de página de las citas se refiere a la edición alemana; cuando hay un segundo número, a la española. *N. del T.*)

⁴ Cf. «Das Ende...», p. 67=100.

Es como si no pudiésemos evitar perder el momento *apropiado para nuestra decisión* cuando se necesita una demostración de la experiencia⁵. La experiencia *real*, la experiencia *de facto* es tal que nunca podemos poner pie en ella en el momento de la decisión. Nos alcanza a destiempo y a contrapié.

Heidegger se limita a comentar un texto de la *Metafísica* de Aristóteles sin decirnos que el asunto del Γ 4, 1006 a ss., es el principio de no contradicción. «Es, en efecto, ignorancia (ἀπαιδευσία) el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración (δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν)» (Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, p. 174). Es por este eminente principio de no contradicción por lo que es innecesario, por lo que es «needless»⁶ aportar una demostración.

Así, Heidegger ha traído a colación un elemento lógico —un *Logisches*— fundamental. Un insigne⁷ *inderivable*: el inderivable de la Contradicción. Y es una verdadera contradicción lo que golpea al filósofo que debería sancionar, «decidir», si la experiencia, en general en cuanto tal, es indemostrable en su ser. Ahora bien, el filósofo no puede decir esto: lo que a él debe/debería concernirle es la experiencia general —la experiencia καθόλου—, pero es solo a una *experiencia real y particular* a la que tiene acceso, por ejemplo a la intuición que da originariamente. No puede escapar a esta experiencia. La contradicción golpea al filósofo, quien, por lo tanto, no puede ocuparse con aquello que lo define: la preocupación por lo general. Confrontado con lo experiencial y su modo de *donación*, su propio λόγος τῆς οὐσίας —su esencia, la atención a lo general— es contradicha. «Nosotros», esto es, este filósofo, *nunca sabremos* si la experiencia «misma» o καθόλου es indemostrable. Nunca sabremos *decidir* sobre su ser.

El filósofo no puede realizar su tarea. Y de manera más notable: *nunca sabrá* si la experiencia en cuanto tal o καθόλου pertenece o no a la serie de las cosas de las que es innecesario aportar una demostración de lo que son para ser *pensables*.

Por su parte, para el principio de no contradicción era sencillamente *needless* aportar una demostración de ese principio.

«¿En qué círculo —lamentable, además— nos movemos aquí?»: una pregunta retórica al contenido con gran peso. A causa del a-des-tiempo y el a-contrapié, la experiencia real lo coge desprevenido. Por lo tanto, puede ser que Heidegger no pudiese nombrar el principio de no contradicción del Γ 4: la cuestión de la circularidad, que es el auténtico *telos* de su propio argumento, es más «grave» que el problema de la contradicción. El tipo de conocimiento que ahora tenemos que discutir es un *no-conocimiento relativo a la experiencia*. Y el hambre al que también se aludía no concierne al conocimiento «filosófico», sino al conocimiento *relativo a la experiencia*.

Desde el punto de vista de Heidegger, el «pensar preparatorio» y la experiencia forman una y la misma cosa⁸. Ahora bien, ¿qué hay más *inderivable* que el pensar preparatorio? Desde mi punto de vista, puede «preparar» solo en la medida en que *no* sea preparado por nada. (De hecho, es la «realización», la *Vollzug* de la *Anwesen*, de lo «único», es decir, del ser co-perteneciendo al pensamiento y viceversa. Solo el πρότερον absoluto, el *prius absolutum* de la *Lichtung* y/o de la Ἀλήθεια pueden soportar un *suelo*). Ahora bien, en la medida en la que es inderivable, este pensamiento comparte un rasgo distintivo con las cosas de la lógica (*das Logische*): ese ser inderivable. Pero, entonces, la experiencia «misma» es inderivable —a causa de su mismidad con el pensar preparatorio, que es, a su vez, el pensamiento de esa experiencia—, debido al hecho de que lo experimentable y la experiencia son lo mismo. Ahora bien, todo esto refuerza el carácter *inderivable* del pensar *preparatorio* y/o de la experiencia. Toda la *circularidad* aquí es tal que hace *intangibles* tanto la experiencia como el pensamiento —y, así, refuerza a ambos.

⁵ Recuerdo lo que está ahora en juego: de lo que se trata es de ser capaz de «decidir» si la experiencia pertenece o no a las serie de cosas para las que no se necesitan, para que sean *pensables*, de una demostración de lo que son.

⁶ Con esta finura traduce el δεῖ C. Kirwan (Aristóteles, *Metafísica*, Libros Γ, Δ y E, trad. y notas de Christopher Kirwan, Clarendon Press, Oxford, 1992, 1979). Las notas de Kirwan arrojan gran claridad sobre un asunto extremadamente difícil.

⁷ Cf. *Der Satz vom Grund* in extenso. (M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Serbal, Barcelona, 2003).

⁸ Cf. principalmente «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*. («Tiempo y ser», en *Tiempo y ser*, *op. cit.*, pp. 25-54). Cf. también *Das Ende...*, pp. 66-67; sobre todo, p. 78.

Mientras que el *círculo de la experiencia* se convierte, en el segundo Heidegger, en *intangible* —insuperable, inevitable—, las sucesivas peripecias del *discurso* de este pensador acentúan de arriba abajo su naturaleza evidentemente «excesiva», patentemente «no-familiar». Profundiza, dilata los límites simbólicos o significantes del discurso filosófico, propios de su perenne delimitación o definición tan pronto como se enfrenta a la *experiencia*. Que no es simbólica. Es, entonces, lo no-simbólico, lo «in-significante», lo que coloca en el interior y delante de un discurso que es en sí mismo simbólico, es decir, *significante*. La experiencia metamorfosea de arriba abajo el discurso filosófico tan pronto como el encuentro con ella resulta inevitable ad intra de dicho discurso. Yo *creo* que Heidegger siempre fue un pensador «radicalmente» empírico, que lo empírico como tal lo llamaba *in absentia* o *in praesentia*.

Pero... el hecho es que *debemos* saber cómo separar la experiencia «natural»⁹ de la experiencia «propiamente pensada», esto es, gracias al «pensar preparatorio» mismo... ¡que coincide con la experiencia! Así toma forma *sachentsprechend*¹⁰, «de forma apropiada», el círculo de la experiencia al que acabamos de aludir. La experiencia natural es la de pensar y decir propios de la verdad proposicional, tal y como *los griegos también* entendieron *Ἀλήθεια*.

—Propongo un resumen y una paráfrasis de estos *loci*: la experiencia equivalente al pensar preparatorio, y que este ensayo, *Das Ende...*, también califica de «apropiado», es el «pensar apropiadamente» al que aluden estos *loci*. Donde también se trata de los *nombres*. El nombre experiencial no es un nombre lingüístico, como diré más adelante: más bien ha de entenderse en el sentido de la experiencia apropiada, es decir, ¡del pensar preparatorio!

La *res de qua agitur*, la *différend*, la *Sache* de Heidegger nunca han sido únicamente simbólica para Heidegger. Un significado puede ser *negativo* porque carece de lo que significa, o porque lo que se dice, como la simple *res* de un *verbum*, falta absolutamente («esta cosa no existe», decimos entonces). Pero ni el símbolo ni la imagen pueden estar al mismo nivel que una *Sache*, roída en su interior por la llamada o el peso de la experiencia. Sí, esta *Sache* es tan «desconocida», tan «no-familiar» debido a que es como el objeto último de una *experiencia*. Pero la experiencia es esencialmente *positiva*, es decir, *real*; si se descubre que es «negativa», es decir, engañosa, sigue siendo positiva. Una ilusión semejante hace que se incline al lado del símbolo y el significado. Pero sigue sucediendo que la experiencia de un «*hecho negativo*», —la *λήθη* en el corazón de la *Ἀλήθεια*, o la mortalidad para el primer Heidegger—, es «positiva» en el sentido de que es *real*¹¹. El engaño coloca e impone la experiencia en el centro de lo simbólico, que la configura como «negativa», es decir, como engañosa.

No hay negatividad simbólica —reconducible, de una manera u otra, a la negación del logos-, en la *Ἀλήθεια*. Y, con todo y con eso, lo que le es dado a los hombres es solamente el símbolo para relacionarse, en particular, con la *Ἀλήθεια*. Además, la siempre elusiva narración (en una «elusión» decisiva, es decir, una no-familiaridad excesiva¹²), el *μῦθος* que ahora les estoy contando (*διήγεσθαι*), todo esto todavía posee significado.

Pero la experiencia no pertenece al significado. Su presencia¹³ en el interior de la narración quiebra, rompe esa narración. La experiencia desafía propiamente el *ἔξις τοῦ λόγου*, nuestra primera propiedad, la cual parece «definir»nos. El lenguaje no hinca los dientes en la experiencia, cuyo concepto no está en absoluto afectado por ella (ni positiva ni negativamente). Hay aquí dos rectas que solo se encuentran en el infinito (la recta del significado y la de la experiencia); pero, también aquí, el símbolo tiene la desgracia de tener que

⁹ «Das Ende...», p. 78=111.

¹⁰ «Das Ende...», p. 72.

¹¹ Para esta decisiva asociación, cf. «Das Ende...», p. 75=108.

¹² Haría falta un Aquiles *realmente* «à grand pas immobile» (citando un verso de Valéry: 'a buen paso inmóvil') para reflejar, con una *imagen* más o menos eficaz, la constante *elusión* de la diferencia que agita a este filósofo que se parte entre el símbolo y lo que le es ajeno. Quizá la «*búsqueda*» de un tipo de un lugar completamente originario perfila el umbral interminable de un lugar cuyos habitantes han «tirado la llave». Puede entonces surgir la imagen de un Otro-lugar, de un *constante* otro-lugar —la imagen o el *simil* del proto-lugar en el que los habitantes han «tirado la llave de entrada». ¿Cómo podría alcanzarse un auto-confinamiento semejante?

¹³ Ser y presencia (*Anwesen*) son lo mismo: la Cosa de una experiencia... La cuestión es si el ser podría haber sido otra cosa, «demasiado tarde».

luchar con la experiencia; el símbolo está marcado *absolutamente* por la total falta de «referencia» a la experiencia que soporta; el símbolo debe «limitarse» a interpretar o registrar esta falta absoluta (que no es una inexistencia). De la misma manera, el *nombre* de la experiencia no puede faltar; los griegos estaban, de hecho, condenados al símbolo, al nombre *lingüístico*. El nombre experiencial no es un nombre lingüístico.

Sin embargo, *prácticamente todo* lo que he dicho puede ser avalado por la experiencia «natural». La auténtica metamorfosis se anuncia solo cuando interviene la relación de la *Lichtung* con la experiencia o de la *Ἀλήθεια* con la experiencia. Tenemos, necesariamente, que ir más allá de la experiencia griega de experiencia: tenemos que salir de la *Ἀλήθεια* «logificada», proposicional. A ojos de Heidegger, esto solo puede significar que ya se ha alcanzado el dominio propio de la *Lichtung*. A través de una —INAUDITA— inversión, el «espacio» precede ahora a la «luz». Tanto el espacio como la luz *deben* haber cambiado su naturaleza. Pues incluso la *Lichtung*, esto es, el «espacio» no es sino una imagen, *cuando* se la evoca como una especie de proto-lugar. Una imagen *cuya* mera evocación nos impulsa a negociar en el mercado de imágenes una imagen *única en su género* de esta precedencia, es decir, del *πρότερον* absoluto, del *prius absolutum*, cuyo nombre *experiencial* es *Lichtung* —QUE PRECEDE Y HACE POSIBLE LA ILUMINACIÓN. Una «luz» que, por su parte, disminuye; ahora es «la claridad que juega con la oscuridad» en el «lugar» que «es» la *Lichtung*. Brevemente: la experiencia griega de experiencia es tal que «Sólo se conoce y piensa lo que posibilita (*gewährt*) la *Ἀλήθεια* como *Lichtung*, no lo que es ella en cuanto tal»¹⁴. En resumen: Heidegger usa «la experiencia griega de experiencia» pues *esta* ya sabía cómo apuntar en lo más profundo de sí misma 1) la relación entre ser —o presencia— y entes o presentes; *eo ipso*, 2) *esta* ya permitió —a Heidegger— desplazar esta relación al plano asimbólico o anti-significante de la experiencia *natural*. Dentro de la articulación que *enuncia*, esta relación permanece significativa o simbólica. Esto sucede gracias al «extraño»¹⁵ enunciado de la diferencia ontológica. (Evidentemente, la Cosa de la experiencia cuando ocurre la *Lichtung* es esta misma en persona, es decir, la *Ἀλήθεια* misma —sobre esto, *infra*. Este hecho conduce a la delimitación positiva de lo que es la experiencia o el pensar preparatorio).

—

La lucha de lo «ontológico» contra lo «óntico» indicaba con claridad, es decir, *aproximadamente*, lo que estaba en juego para Heidegger al comienzo. (La insistencia en el «extraño enunciado» de la diferencia ontológica tuvo el efecto de consolidar los contornos de un cierto *otro-lugar*). Pero esta lucha permaneció simbólica.

Parece, por lo contrario, que la auténtica dimensión ontológica —en efigie, un cierto y *constante* Otro-lugar— tenía la intención de mantener en sí lo que «es», probablemente, el lugar *para* lo que «es»¹⁶. Eso es la *Lichtung*, el «lugar completamente originario» del claro.

Llama *Lichtung* y/o *Ἀλήθεια* (a condición de que la *Ἀλήθεια* lleve en su seno un cierto *nichtzitternde Herz* que a su vez contenga a la *Lichtung*) al dominio de todos los dominios.

Heidegger ya había empleado esta identificación. Pero entonces significaba estar solo. De hecho, es un dominio en el que la evocación por parte de Heidegger lo revela como tambaleante. El ser, el «*övn*», es el «dominio de todos los dominios»¹⁷, pero, *genus summum*, no puede habitar ningún dominio. (El ser, por así decir, es el anfitrión de cualquier dominio: cualquier dominio es, en este caso, un conjunto de entes—, el anfitrión, por decirlo así, *fijo*). Su propia «realidad» no es «regional». De manera característica, la *tradición* sostenía que era «*indefinible*», o el objetivo solo de la *analogia entis*. Pero la tradición —la *philosophia perennis*— es *significante* o *simbólica* en lo más profundo de sí misma.

Sí, el autor del famoso y breve pasaje de *Ser y tiempo* al que acabo de aludir debe fijar su mirada en un cierto *comparatismo*. El *segundo* autor, por el contrario, puede ir hacia lo que el indeterminado e indeterminable

¹⁴ Cf. p. 78=111.

¹⁵ Cf. *Questions IV*, trad. al francés de Jean Beaufret y François Fédiér, 1976, p. 281.

¹⁶ Cf. la célebre meditación de Heidegger sobre el *τόπος* en Aristóteles.

¹⁷ GA 5 (*Holzwege*), p. 334a, como nos recuerda (se *limita* a recordarnos). (M. Heidegger, *Caminos de bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2012).

Otro-lugar mencionado es la *imagen*. Es el Heidegger de la *Lichtung* quien innova, quien revoluciona porque alcanza lo que los griegos no habían experimentado. Debe renunciar a la aleación de lenguaje/realidad, que ya le resulta indiferente. Es este pensador el que encuentra la Experiencia. La experiencia altera y desequilibra *fundamentalmente* el símbolo o la significación —y, por lo tanto, en particular, el «comparatismo», la tradición —en particular— de la aleación de lenguaje/ser —aleación que requiere que el ser sea ‘traducido’, transferido al lenguaje, y que la versión lingüística de esta ‘traducción’, de esta transferencia, sea fundacional.

Solo le corresponde a él hacer frente a la dimensión compositiva de un discurso siempre dominado por la «frenética» idea de la experiencia. El último Heidegger llama al pensar preparatorio o de la experiencia el pensamiento «apropiado», *sachentsprechend*.

Pensar *sachentsprechend* —pensar, diría yo, κατὰ τὸ πρέπον, como es debido— es pensar «lo único», la unidad de pensar y pensamiento, de lo pensado y el pensamiento. *Ahora bien*: su *Zusammengehörigkeit* es a una con la *Anwesen* de del uno y del otro —del pensar como *Vernehmen* (νοεῖν) y del pensamiento, εἶναι, *das Sein*.

Hemos de pensar la Ἀλήθεια, el no-ocultamiento (*Unverborgenheit*), como la *Lichtung* que permite (*gewährt*) al Ser y al pensar presente lo uno en y para lo otro. El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo (*des Zusammengehörens*) entre Ser y pensar, es decir, la presencia (*Anwesenheit*) y su recepción (*Vernehmen*).

En ese estar unidos (*Verbundenheit*) se funda la posible exigencia de una obligación (*Verbindlichkeit*) del pensar. Sin embargo, hablar de obligación o no del pensar carece de fundamento (*bleibt alles Reden von Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit des Denkens bodenlos*) sin una experiencia (*Erfahrung*) previa de la Ἀλήθεια como *Lichtung*¹⁸. (pp. 108-9)

Esta doble o única *Anwesen* presupone la revolución cuyo *leitmotiv* dejó ahora resonar:

La claridad (*Helle*) juega en lo abierto (*Offenen*) y lucha allí con lo oscuro. Dondequiera que algo presente sale al encuentro de otro, o permanece tan sólo frente a frente —en incluso donde [...] uno se refleja especulativamente en el otro—, allí reina ya la apertura, un espacio libre (*freie*) está en juego (trad. esp., p. 105).

Por su parte, la claridad se basa en lo abierto y libre, que puede alumbrar aquí y allá, en uno u otro momento (*ibid.*).

Este aparecer (*Scheinen*) tiene lugar, necesariamente, en una claridad (*Helle*). Lo que aparece (*das Scheinende*) sólo puede mostrarse (*sich zeigen*), aparecer (*scheinen*), a través de ella (*ibid.*).

Sabemos lo que es el claro del bosque (*Waldlichtung*) por contraposición a la espesura del bosque, que en alemán más antiguo se llama *Dickung*. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten* (*ibid.*).

Pero la luz nunca crea la *Lichtung*, sino que la presupone. Sin embargo, lo abierto no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguiendo. La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente (trad. esp., p. 106).

[...] podemos darnos cuenta de que, precisamente allí, donde la Filosofía llevó a su «cosa» a saber absoluto y evidencia definitivamente válida, algo se esconde, que ya no puede ser «cosa» de la Filosofía el pensarlo (trad. esp., p. 105).

En todo esto lo que importa es la precedencia absoluta —el *prius absolutum*— de la *Lichtung*, de lo Abierto que es. Esto es cierto. Pero lo que también cuenta es la devaluación, la repentina disminución de lo que ya no está sino en segunda línea: la luz. La primera línea la ocupa lo Abierto de la *Lichtung*, y la luz, de aquí en adelante, tan solo la «presupone». La claridad descansa sobre esa dimensión de apertura y libertad. Ella está «abierta» para aclarar este lugar *absoluto* —un *Worin* que, a partir de ahora, debemos tomar por un *absoluto*. Esto se debe a que la luz ha cambiado su naturaleza: se ha metamorfoseado en claridad. Es la claridad que «vísita»¹⁹ la *Lichtung* «aquí y allá, en uno u otro momento». La *Lichtung*, por su parte, funciona como proto-lugar, como algo que solo puede ser aprehendido en su efigie —una especie de auto-ícono, de *Ur-Phänomen*.

¹⁸ «Das Ende...», p. 75=108-9.

¹⁹ Cf. *einfallen*, p. 72=106. El original es mucho más sobrio; nos hace pensar... en todo lo que cae en la obra de Heidegger.

Todas las viejas afinidades se han perdido: no debemos «retroceder» ante el hecho de que «en este contexto» *todo para lo que* «el libre claro de lo Abierto» se abre, incluyendo el espacio puro y el tiempo extático (como también *todo* lo que está presente y *todo* lo que está ausente en y a por este espacio y este tiempo, incluido el Dasein), YA NO SON LO QUE HABÍAN SIDO.

No es *gelichtet* —no es iluminado, no visita, no cae en la *Lichtung* —lo que quiere.

Especialmente, la *Anwesen* en juego se ve que es *deíctica*. La «experiencia (*Erfahrung*) preliminar de la *Ἀλήθεια* como *Lichtung*» insiste en esta *Anwesen*, doble o única²⁰; incluso insiste en *serlo*: ocurre, es decir, *anwest* «*hier und dort, dann und wann*», «aquí y allá, en uno u otro momento». Debería estar asociada a un pensar/decir que *anwest de y por sí mismo*. (Esta copertenencia, pensar/decir, procede evidentemente de la *Sagbarkeit* del ser, de la tradición del ser *pensado*).

Este pensar/decir sucede *cada vez* en un cierto *hic et nunc*.

Descrito en términos que tanto gustan de gramática, lingüística y filosofía del lenguaje, este *decir* solo puede ser emitido en primera persona. Este decir se dice en una locución/yo. Quienquiera que diga este pensar, el *pensador*, es el *ego loquens*, el eminente ὁ λέγων.

Y, sin embargo, esto no es así. Para dar fe de la revolución acontecida en el período intermedio, se confirma el viejo adagio que parecía «resonar» en *Ser y tiempo*: «no es yo quien quiere», queriendo decir «el *ego loquens* no es yo, no es un *sí mismo*». Resulta elocuente a este respecto el pasaje de uno de los últimos textos de Heidegger, los *Cuatro seminarios*, cuya versión original fue escrita en francés, y donde una locución coge al lector por sorpresa. Concedamos que el Pseudo-Heidegger es su autor²¹.

En primer lugar, la *verdad*: Observemos que la expresión «la verdad del ser» no tiene sentido, si ha de entenderse verdad como la corrección de un enunciado. *Verdad* se entiende aquí como «estado de no-ocultamiento» (*Unverborgenheit*), y de manera más precisa todavía, si nos situamos en la perspectiva del *Dasein*, como *Lichtung*, el Claro. Verdad del ser quiere decir Claro del ser²².

Esta locución es la prótasis «si nos situamos en la perspectiva del *Dasein*»: Si la «verdad del ser» no nombra en última instancia la verdad enunciativa (donde “verdad” designa una propiedad del λόγος: este es sujeto, y lo verdadero su predicado), se debe a que un lector se ha movilizadado de repente, cautivado por un tono, el tono de advertencia en del que esta locución está orlada (cf. «y de manera más precisa todavía...»). Si «verdad del ser» no nombra una verdad enunciativa, es porque el lector —que persigue el «nos» de la prótasis, que rápidamente atrapa en mitad del vuelo²³— invita y coloca la visión del *Dasein* dentro de la suya. Ahí, de repente, una situación *deíctica* surge y se impone; y si esto es así (tal y como me parece), la deixis en cuestión

²⁰ Cf. «Das Ende...», pp. 75-76=108-9, ya mencionadas y citadas parcialmente. —Pero ¿podemos pensar estos nombres que no son palabras? ¿Qué es un nombre/palabra semejante? La misma *ἀλήθεια* se ha pensado mal. Es, bajo el nombre de *Ort der Stille*, lo que «guarda en sí mismo»: guarda en sí mismo «lo que entonces procura el estado de estar más allá de todo ocultamiento» (énfasis mío). La *palabra experiencial*, el nombre propio, apropiado de la *Lichtung*, es decir, del *prius absolutum*, anticipa, al ser pronunciado, la *Unverborgenheit*, es decir, la *ἀλήθεια*.

²¹ Rindo así homenaje a la filología que en la actualidad domina el comentario de un autor que, aunque poco durante su vida, ha proliferado post mórtem.

²² Nota bene: el ataque a la *Aussage* viene de la *Sehweise* del *Dasein*. Los «Cuatro seminarios» son los Seminarios de Thor de 1966, 1968 y 1969, más el Seminario de Zähringen de 1973, tal y como los recoge *Questions IV* (Gallimard, París, 1976) desde la página 195 hasta el final (p. 339). El texto que cito aparece en la p. 279 (Q IV 279); data del 6 de septiembre de 1969 y pertenece, por lo tanto, al último seminario de Thor. En 1977 pareció una *Übersetzung der französischen Seminarprotokolle* bajo el cuidado de Curd Ochwaldt (*Vier Seminare*, Klostermann, Fráncfort del Meno), a la que me voy a referir de vez en cuando. Por ejemplo, el editor alemán traduce «optique du *Dasein*» por *Sehweise des Daseins*, op. cit., p. 83a (VS 83a; la ‘a’ indica la primera línea de la página citada). La numeración de los *Vier Seminare* se encuentra en los márgenes del volumen 15 de la *Gesamtausgabe* (*Seminare*, GA 15).

²³ La frase «y de manera más precisa todavía, si nos situamos en la perspectiva del *Dasein* [...]» es casi una suma: apela a los lectores que nosotros somos.

co-evoca un lector, *nosotros mismos*, y un Dasein, este, el que nosotros, los lectores, acabamos de sorprender en la palabra que se nos dirige. El lugar de visión abierto ante nuestros ojos (ante los ojos de este lector que cada uno de nosotros puede ser), sería el resultado de «un» Dasein y sería uno con ese Dasein, con este, el que nuestros sentidos —mis propios sentidos— llevan consigo *hic et nunc*.

Parece que aquí se trata aparentemente de una serie de logoi declarativos, logoi en tercera persona del presente de indicativo, los dos enunciados condicionales insertos en la cita, esto es, «la expresión “la verdad del ser” no tiene sentido, si ha de entenderse verdad como la corrección de un enunciado» y «si el término “verdad” aparece en la expresión “verdad del ser”, ha de entenderse como estado de no-ocultamiento»²⁴.

Pero si esto es así, ¿es forzoso que intervenga aquí un hablante en primera persona?

La alternativa, la sustitución a la que se acaba de aludir parece seguirse por sí misma; en cuanto se abre el espacio de sentido «deíctico», el decir en primera persona tiene que desaparecer.

Pero ¿qué debemos pensar en verdad de un argumento estructurado alrededor de dos condicionales (=logoi o enunciados o incluso proposiciones²⁵ condicionales), que, si está en juego la verdad como ἀλήθεια, solo podrían, *stricto sensu*, constituir sino pseudo-argumentos? Construidos como dos condicionales, cada uno de estos dos «argumentos» es, en verdad, incapaz de articulación excepto como *Scheinsatz*, una pseudo-proposición.

Estos logoi, que solo parecen ser, son sin embargo *plenos de sentido*. A pesar de su fabricación defectuosa, ambos argumentos nos dicen la «verdad» —que la ἀλήθεια está en otro lugar: no está en casa en no importa qué λόγος predicativo-veritativo, decible únicamente en tercera persona (un «argumento» constituye en última instancia ese λόγος).

En pocas palabras, ¿existe una relación entre el hecho bien conocido de que la ἀλήθεια no puede ser incluida en un λόγος semejante, y la situación que se perfila alrededor de una cierta ‘deicticidad’?

Esta se personifica en el hecho de que un determinado lugar de visión se ha desplegado bajo/ante nuestros ojos, es decir, los ojos de este lector que nosotros mismos/*yo mismo* somos/*soy*. Si este lugar de visión es la obra de «un» Dasein y fuese uno con este Dasein, este último Dasein es el mismo que *mis* sentidos llevan con ellos *hic et nunc*.

Pero ¿hace eso de mí —de mí, el LECTOR—un hablante, y, para ser más precisos, un hablante en primera persona, ὁ λέγων por excelencia? ¿El yo lector, identificado en estas líneas «deícticas», es un yo que *habla*?²⁶

Estas viejas notas de Heidegger²⁷, dirigidas apropiadamente, pueden guiarnos en la actualidad. Mutatis mutandis: la ‘deicticidad’ en juego en mis propios argumentos sería *independiente* del hecho «inmediato» de

²⁴ Estos dos condicionales son fácilmente identificables en la cita.

²⁵ En un próximo texto elaboraré la distinción entre *Aussage* y *Satz* en la obra de Heidegger.

²⁶ El primer Heidegger ya en el § 25 (pp. 115 s. en particular; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübinga, 1953) de *Ser y tiempo* respondió a los principales argumentos del § 9 relativos a una cierta *Jemeinigkeit* y por lo tanto también a un cierto discurso-yo, un logos en primera persona. En el § 9 (p. 42d *in fine*) había escrito: «La referencia al Dasein —en conformidad con el carácter de *ser-cada-vez-mío* [*Jemeinigkeit*] de este ente— tiene que connotar siempre el pronombre *personal*: “yo soy”, “tú eres”» (*Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 32012, p. 64). Compárese este fragmento con 115b y 115e de SZ (las páginas aparecen en los márgenes de la traducción española citada). (Interesante la nota *d ad locum*).

No cabe duda de que podríamos *adaptar* lo que este caso indica (Heidegger evoca aquí su «indicador formal») al caso del «yo leyendo, yo soy un lector *hic et nunc*» (cf. SZ, 116a, I. 12). En el §25, justo después de preguntarse «¿Y si la analítica existencial, al tomar como punto de partida el dato del yo, cayese, en cierto modo, en una trampa del Dasein mismo y de una autointerpretación presuntamente evidente?» (p. 116a=136), precisa: «¿Si resultara que el horizonte para la determinación (*Bestimmung*) de lo accesible en un simple darse (*in schlichter Gebung*) queda fundamentalmente *indeterminado* (*unbestimmt*)? Siempre es posible, claro está, decir de este ente, sin error óptico, que “yo” lo soy. Pero la analítica ontológica que usa *esta clase de proposiciones* debe someterlas a reservas de principio» (*ibid.*; énfasis mío).

Hay un libro en francés donde la cuestión de la indeterminación en *Sein und Zeit* se confronta con agudeza: Laurent Villeveille, *Heidegger et l'indétermination d'Être et Temps*, Hermann, París, 2014 (colección «Le bel aujourd'hui», dirigida por Danielle Cohen-Levinas). El mismo autor ha escrito el mejor ensayo que conozco sobre el *formale Anzeige*: Heidegger, *de l'indication formelle à l'existence*, dans la revue *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 9 (2013), n.º 5 (<http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=615>).

²⁷ Cf. la nota precedente.

que haya un yo-hablante. Este hecho sería meramente «óntico», inmediatamente «accesible» en su «dación pura y simple».

Siguiendo nuestra paráfrasis llegamos a la pregunta: en vista de que esta 'deicticidad' concierne tanto a este Dasein —al que veo— como a *mi mismo*, quien lee, ¿por qué esta 'deicticidad' debería *pivotar* alrededor de la figura del λέγων?

Tener en cuenta esta figura es lo que nos lleva a concluir —tanto aquí como en casos semejantes— que es por y para esta figura del λέγων, del *ego loquens*, por lo que el Dasein *ahí* viene a ser *aquí*. (Creemos firmemente en dos tipos principales de logoi²⁸).

—En este momento se impone vivamente una observación: si de lo que se trata en esta cita es de la ἀλήθεια, en ningún caso puede tratarse del «ente λόγος». Todo pivota alrededor de que se advierta al *Lector* para que tenga en cuenta la «perspectiva del Dasein», su *Sehweise*. Esta *Sehweise* promueve el abandono del ente λόγος.

Siguiendo este camino, ¿exactamente qué lector está aquí en juego? Si fuese el lector «común», bien podríamos preguntar: ¿por qué debería intervenir el lector en este espacio de sentido, donde él —aparentemente— lleva ventaja sobre este *Sehweise* y, por lo tanto, sobre el Dasein?

Pero «la perspectiva del Dasein» no es en absoluto la perspectiva de alguien en particular, ni siquiera de individuo «cualquiera» —categoría a la cual, con toda probabilidad, el *lector* en cuestión también pertenecía hasta ahora.

Este lector se pone a «reflexionar sobre su propio decir» cuando se encuentra, por ejemplo, ante un cuadro, o, por qué no, un paisaje. Se deja representar —fácilmente— como un θεωρητής, un espectador. Solo que como empezó a «reflexionar sobre su propio decir», del θεωρητής que es se transforma súbitamente en un λέγων, en un hablante —en un *ego loquens*.

Lo que es más, es como si yo fuese «indubitadamente» un hablante singular —es decir, también un *lector* cualquiera— que hiciese del Dasein particular a la vez θεωρητόν (visto) y θεωρητέον (concebible), un Dasein no solo singular, sino también un individuo deíctico, a cuya invención *mi* decir *hic et nunc* no se puede resistir. Y esto a pesar de que se sustrae a mi mirada de *lector* ordinario. (Sin duda, he debido reflexionar sobre mi estatus como espectador: y eso me convirtió *eo ipso* en un hablante ordinario... Al principio era un lector ordinario —en el interior de una δειξις ordinaria: y como tal lector, yo me podía convertir en espectador).

Pero ¿quién trata de sustraerse, al instante, de la mirada? Es «mi» palabra que se ha hecho cargo del θεωρητής, del espectador que yo era para convertirlo en lector ordinario.

En este momento soy un *ego loquens* ordinario.

Pero igual que no puedo ser el espectador del Dasein, tampoco puedo ser el hablante.

La *Jemeinigkeit*, el ser-cada-vez-mío «del» Dasein, obliga²⁹.

Es por tanto o una *Sehweise* que coincide tanto con el advenimiento de la ἀλήθεια, o con el abandono del ente λόγος, condición previa indispensable del abandono TAMBIÉN del λόγος en primera persona.

—Es el Dasein como *jemeinig* el que exige de *mi* un esfuerzo suplementario, «una metamorfosis del pensar», mi propia metamorfosis: yo no puedo ni ver ni decir «el» Dasein. Si el hablante en primera persona tiende a reprimir en sí mismo el teorizar (como para *encogerlo*), el «mismo» *lector*, confrontado con el Dasein, ni lo ve ni lo mienta. ¡No es en absoluto el mismo hablante desde el instante en el que el *LECTOR del texto citado* entra en juego!

²⁸ De hecho, sabemos por qué tenemos el hábito de esta práctica: tendemos, «desde el comienzo», a oponer dos tipos principales de logoi: el λόγος en primera persona, «desde el comienzo», ha sido una salida para incontables fantasías. Este «desde el comienzo» está íntimamente ligado a la gramática, que también es la fuente principal de evidencia en filología. Nos entregamos a los datos lingüísticos. ¿No es verdad que «atestiguan»? ¿no es verdad que el testimonio del lenguaje es prácticamente un bien supremo, y sin duda lo único «dado» del que todos y cada uno nos preocupamos y mimamos como un bien supremo? *En resumen, creemos firmemente en estos dos tipos principales de logoi.*

²⁹ Considero que John Haugeland ha escrito con precisión sobre la naturaleza ontológica del Dasein, sobre su *Jemeinigkeit*. Pero no puedo detenerme ahora en esto.

El pensar *apropiadamente*, *eigens*, es decir, experimentar, llama al lector de este texto citado. Ese lector no juzga³⁰.

El habitante de la *Lichtung* mira. Somos nosotros quienes finalmente, desplazados de todo umbral, de toda posición *θύραθεν*, miramos. Nosotros miramos por primera vez.

Este nuevo lector, que mira desde el interior de la *Lichtung*, que mira por vez primera, que no juzgará jamás, es puesto en juego por la *Ἀλήθεια*, que *eigens gedacht*, es la *Lichtung*, lo Abierto que deja advenir (*gewährt*) el ser y el pensar en su presencia (*deren Anwesen*) «el uno al y por el otro». Pensar *sachentsprechend* es un experimentar, es la experiencia de la *Zusammengehörigkeit* de la *Anwesen des Denkens* y de la *Anwesen der Andwesenden* vistos por primera vez. (Porque... no es *gelichtet* —no es aclarado, no visita, no cae en la *Lichtung*— lo que quiere).

En ese estar unidos (*Verbundenheit*) se funda la posible exigencia de una obligación (*Verbindlichkeit*) del pensar. Sin embargo, hablar de obligación o no del pensar carece de fundamento (*bleibt alles Reden von Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit des Denkens bodenlos*) sin una experiencia (*Erfahrung*) previa de la *Ἀλήθεια* como *Lichtung* (trad. esp., p. 109).

La *Sagbarkeit* de lo que es, es la primera y la última palabra de la tradición y de Martin Heidegger: Él, por supuesto, protestó constantemente contra «la experiencia natural y el lenguaje cotidiano de los hombres»³¹,

¿cuál es el motivo de que para el natural conocimiento y lenguaje humanos, la *Ἀλήθεια*, el no-ocultamiento, sólo aparezca como exactitud y fiabilidad (*Verlässlichkeit*)? (p. 111)

La exactitud del decir, la *Richtigkeit*, se ha dejado de lado, de la manera más resuelta, por un decir o un hablar lingüísticamente indeterminables, *no atestiguados en el lenguaje* —sus exiliados—, la extraña y perenne alianza entre la filosofía y la palabra abandona la «fiabilidad», la «capacidad de la palabra para hacer creer», la *Verlässlichkeit* del lenguaje. Se ha dejado de lado, de paso, el logos predicativo-veritativo, el primer y último juez.

³⁰ La conferencia «Zeit und Sein», que se ocupa —«casi»— de lo Mismo, deja que siga resonando el lamento sobre la expresión proposicional. Ahora bien, quien dice *proposición* en el primer Heidegger, dice *juicio* (cf. *Ser y tiempo*, § 33).

Pero yo acabo de afirmar que el lector convocado al final no juzga. En realidad, desde el comienzo «Das Ende...» rechaza la expresión proposicional, el ente proposicional: cf. la primera página. Este texto es el documento por excelencia de este rechazo, contemporáneo de la invención del lector en el Seminario en cuestión.

³¹ Hago la observación, sobre la traducción de Beaufret y Fédier, de que «la parole» falta en la edición alemana (y también falta «l'énonciation»), que evoca sin embargo una *Verlässlichkeit*, una «aptitud [...] para hacer creer» que se puede asignar (*angewiesen*) a la palabra, siendo esta última el logos veritativo, el logos en tercera persona de manera eminente, del que dije al principio que es el *λόγος* donde 'verdadero', es decir, *ἀληθές*, designa una propiedad del *λόγος* mismo: la cual es el sujeto y lo verdadero, su predicado.