



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Doctorado en Filosofía Contemporánea

**La *Lichtung* en Heidegger y su papel fundamental
en el otro inicio del pensar**

Tesis para optar por el grado de
Doctor en Filosofía Contemporánea

Presenta:

Carlos Arturo Ceballos Restrepo

Director:

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

Agosto 2022

*Dedicado a mi esposa, Gloria,
con todo mi amor.*

Agradecimientos

El trabajo de investigación que aquí presento contiene los resultados de los estudios realizados dentro del programa de Doctorado en Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Esta investigación se hizo posible gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (*CONACyT*) de México. Agradezco de manera enfática al Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez por su amable asesoría, su paciencia, su buena disposición en el desarrollo de esta investigación, así como el ofrecer las condiciones necesarias para su conclusión. Agradezco igualmente a los doctores Alfonso Villa y Luis Ignacio Rojas por sus valiosas recomendaciones a lo largo de todo este proceso. Agradezco también a mi amigo Gerardo Córdoba por dedicar su tiempo a la cuidadosa revisión de mi investigación. Agradezco especialmente a mi amigo Hermes Padilla su interés en mi trabajo y el ofrecerme espacios para un diálogo ameno y fructífero sobre algunos de los puntos aquí desarrollados. Agradezco el apoyo otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (*CONACyT*), pues este apoyo permitió la dedicación necesaria para llevar adelante esta investigación. Finalmente, pero con un alto nivel de importancia, agradezco a mi esposa Gloria Roa por su apoyo amoroso y comprensivo en todo el proceso de elaboración de la investigación que ahora presento. Llegar al final de este trabajo no hubiera sido posible sin ella a mi lado.

Índice

Introducción.....	6
Primera parte	
La pregunta por la verdad.....	15
Capítulo primero	
La interpretación heideggeriana de Platón en torno a la pregunta por la verdad.....	16
a. Ganar la verdad. Una posibilidad de la trascendencia del <i>Dasein</i>	16
§ 1. La trascendencia del <i>Dasein</i>	19
§ 2. El <i>Dasein</i> mítico de la caverna.....	27
§ 3. La liberación del <i>Dasein</i> como llegada a la verdad.....	32
§ 4. El abandono del horizonte trascendental y el paso a la experiencia histórica de la verdad.....	35
b. El soterramiento de la verdad en el primer inicio del pensar.....	39
§ 5. Un estadio previo para el inicio del camino hacia la liberación del ser humano.....	41
§ 6. El primer paso hacia la liberación.....	44
§ 7. La vía violenta para la auténtica liberación.....	52
§ 8. La de-potenciación de la ἀλήθεια.....	58
§ 9. La confrontación (<i>Auseinandersetzung</i>) pensada desde Heráclito.....	66
§ 10. Conclusión.....	69
Capítulo segundo	
La pregunta por la esencia de la verdad.....	72
§ 11. La pregunta por la verdad en la conferencia “De la esencia de la verdad”.	73
§ 12. La verdad en su comprensión habitual.....	84
§ 13. El “dejarse-vincular” como posibilidad de la coincidencia.....	92
§ 14. El fundamento del dejarse-vincular y de la verdad como coincidencia.....	96
§ 15. El misterio.....	106
§ 16. El errar.....	109
§ 17. La no-verdad como esencia de la verdad.....	115
§ 18. Conclusión.....	119

Segunda parte	
La <i>Lichtung</i> como esencia de la verdad y su papel fundamental para el <i>Ereignis</i>	121
Capítulo tercero	
La apropiación del ser humano y el Ser en el <i>Ereignis</i>	122
§ 19. El concepto de <i>Ereignis</i> a partir de la <i>Kehre</i> de los años treinta.....	133
§ 20. La copertenencia en τό δεινότατον como decisión (<i>Entscheidung</i>) por el acontecer del Ser como <i>Ereignis</i>	137
§ 21. La copertenencia de ser humano y ser en el Λόγος pensado por Heráclito	147
§ 22. El λόγος del ser humano y su pertenencia al ser como <i>Ereignis</i>	165
§ 23. Conclusión.....	174
Capítulo cuarto	
La pregunta por la <i>Lichtung</i> como esencia de la verdad.....	181
§ 24. El camino de la ἀλήθεια	182
§ 25. La experiencia de la ἀλήθεια y su contra-esencia	190
§ 26. El des-encaminamiento a partir del primer inicio.....	200
§ 27. Olvido y recato como modos de comportarse del ser humano.....	213
§ 28. El temple fundamental para el otro inicio del pensar.....	217
§ 29. Remoción (<i>Verrückung</i>) del ser humano y la fundación del <i>Da-sein</i>	238
§ 30. La fundación de la <i>Lichtung</i> del Ser en el pensar ontohistórico.....	246
a. La <i>Lichtung</i> como el ámbito ontológico de la donación y el rehúso.....	248
b. El <i>Da-sein</i> en su pertenencia a la <i>Lichtung</i>	263
c. La contienda (<i>Streit</i>) en la <i>Lichtung</i> del Ser	270
§ 31. Conclusión general.....	276
Bibliografía.....	282

Introducción

A inicios de los años treinta, el filósofo Martin Heidegger formula la pregunta por la esencia de la verdad, una pregunta que busca pensar lo que la verdad es en tanto experiencia fundamental. En esta pregunta por la esencia se piensa y se pone en cuestión la manera común de entender la verdad, develando que la verdad, entendida comúnmente como “corrección”, es una verdad derivada, una verdad del ente que es posterior siempre a la experiencia originaria del inocultamiento (*Unverborgenheit*)¹, una experiencia que había quedado

¹ Para la traducción de “*Unverborgenheit*”, los traductores han optado por las construcciones en castellano “desocultamiento” y “estar desocultado”. Estas propuestas de traducción son pertinentes, en cuanto la primera mantiene la sustantivación de la palabra alemana y la segunda en cuanto conserva el carácter de participio pasado que resuena en la palabra alemana, además de estar en concordancia con uno de los sentidos que el diccionario Duden propone para esta palabra, a saber, “*Verborgensein*” –lo cual deja ver en el sustantivo su “matiz atributivo”–. Sin embargo, en esta investigación se ha optado por traducir el sustantivo “*Unverborgenheit*” por “inocultamiento”. Esta opción se ha tomado al tener en cuenta lo siguiente: “*verborgen*” es participio pasado (además de adjetivo derivado de este participio) del verbo “*verbergen*” (ocultar, esconder, velar, disimular). Por su parte, el sufijo “-heit” tiene, según el Duden, tres sentidos: 1) Expresa estado, propiedad, calidad; 2) caracteriza a un grupo de personas; 3) expresa también propiedad o acción del nombre al que se añade. De acuerdo con las acepciones 1 y 3, se puede entender que este sufijo tiene el sentido de propiedad, estado o calidad (también cualidad) y de acción. El sufijo “-miento” en castellano, según el *Manual de la nueva gramática de la lengua española* (apartado 5.2.2), se adjunta al tema verbal del participio. Teniendo en cuenta los ejemplos ofrecidos en el *Manual*, se puede entender que a la formación participial se le suprime la última sílaba y se le reemplaza por el sufijo “-miento”; así, acogi-do = acogi-miento, creci-do = creci-miento, etc. En tanto permanece la forma verbal, reemplazando la última parte por el sufijo “-miento”, aquí queda expresado el sentido de acción y de efecto, así como de estado o situación, tal como ocurre con las acepciones 1 y 3 del sufijo alemán “-heit”. De acuerdo a esto, se puede decir que “*verborgen*” es participio pasado de “*verbergen*”, así como “ocultado” es participio pasado de “ocultar”. Como en castellano el sufijo “-miento”

soterrada en el camino del pensar. En tanto que la pregunta se dirige hacia una reflexión sobre la manera como la verdad se ha entendido en el devenir de la metafísica, esta reflexión deja ver que aquella comprensión de la verdad generó una transformación en el ser del ser humano, una transformación que se patentiza a partir de los modos como este se ha relacionado con el ente, perdiendo así su referencia al Ser, perdiendo su esencia, en tanto esta se determina en su relación con el Ser.

Que la verdad entendida desde el sentido común es una verdad derivada ya lo había indicado Heidegger, tanto en *Ser y tiempo*, como también en su lección de 1925-1926 *Lógica. La pregunta por la verdad*. La reflexión en torno a la verdad que se desarrolla en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, reflexión que busca hacer ver los fundamentos ontológicos de la verdad a partir del análisis del concepto tradicional de verdad, deja saber ya que la verdad no es una cualidad del juicio, sino que la verdad, entendida como inocultamiento, es un existencial del *Dasein* gracias al modo como él es su Ahí (*Da*), es decir, gracias a su *apertura* (*Erschlossenheit*). Hay verdad (inocultamiento) porque el *Dasein* es un ser-descubridor. El enunciado y la verdad derivada en él se hacen posibles gracias a la apertura y a la

toma el lugar de la última sílaba del verbo en participio pasado, entonces “ocultamiento” está construido desde el participio pasado “ocultado”, igualmente que la palabra en alemán (aunque, como se puede ver en la palabra “*Unverborgenheit*”, en alemán no es necesario quitar la terminación del participio pasado cuando se añade “-heit”). Ya que tanto el sufijo alemán “-heit”, así como el sufijo castellano “-miento” expresan estado, acción, estos pueden tener una correlación adecuada. Según el Duden, en formaciones con sustantivos, el prefijo alemán “Un-” denota privación como en “*Unruhe*” (“inquietud”), o en “*Unvermögen*” (“incapacidad”). Por su parte, en el *Manual de la nueva gramática de la lengua española* (apartado 10.8.1), el prefijo en castellano “in-” es presentado como un prefijo negativo que forma numerosos adjetivos, verbos y sustantivos que establecen las voces antónimas de sus correspondientes bases. Si bien se tiene el prefijo castellano “des-”, este, al indicar negación o privación, también deja ver un estado de reversión o inversión de la acción, lo cual anularía la acción contraria, tal como lo aclara la RAE; el prefijo “in-”, por su parte, no solo deja ver la privación que en griego presenta el *alpha privativum*, sino que, al no tener la marcada connotación de reversión o inversión que sí tiene el prefijo “des-”, permite entender con más claridad la simultaneidad de ocultamiento-inocultamiento que busca pensar Heidegger con la traducción de la palabra griega ἀλήθεια con el sustantivo alemán “*Unverborgenheit*”. Teniendo en cuenta estas observaciones, se puede decir que la palabra “inocultamiento”, como opción de traducción al castellano de “*Unverborgenheit*”, busca conservar la experiencia de la simultaneidad de ocultamiento-inocultamiento que expresa la palabra griega ἀλήθεια, tal como Heidegger también busca conservarla con su opción de traducción.

comprensión dominante del ser por parte del *Dasein*. En esta comprensión del ser se da una familiaridad con el mundo que se ocupa de encubrir el fenómeno originario de la verdad.

Ahora bien, mientras en la reflexión en torno a la verdad en *Ser y tiempo* se deja saber que la verdad acontece porque el *Dasein* es un ser-descubridor; en la pregunta por la esencia de la verdad desplegada a inicios de la década de los treinta, la verdad ya no acontece por el ser-descubridor del *Dasein*, sino que ahora los entes se develan desde un inocultamiento que no es generado por el *Dasein*, un inocultamiento previo al *Dasein* y al cual este pertenece, y desde el cual se comporta con los entes intramundanos. El enunciado y la verdad derivada son posibles por este inocultamiento. Sin embargo, ya que la experiencia originaria del inocultamiento quedó soterrada, esto implica preguntar por aquel acaecer (*Geschehen*) que marca, con tal soterramiento, el devenir histórico del pensar. Se debe preguntar por el acaecer en el cual la verdad deviene una verdad metafísica.

De este modo, Heidegger emprende una confrontación con el devenir histórico de la metafísica, una confrontación en la cual es posible ver que, en el *primer inicio* del pensar occidental, con Platón a la cabeza, tuvo lugar el soterramiento de aquella experiencia originaria del inocultamiento. De manera que, para el filósofo de la Selva Negra, la historia acontecida de la metafísica, a partir de aquel soterramiento, dejó oculta la esencia misma de la verdad. A partir de Platón la *ĩdēa* es el aspecto, es lo que hace que el ente comparezca, es lo que el ente es en cada caso. El *Dasein*, el ser humano, gracias a la *ĩdēa* platónica, queda dirigido al aspecto de las cosas, queda dirigido al aspecto en que se muestra el ente en su venir a presencia desde aquel inocultamiento. A partir de este punto, la pregunta por el ente, la pregunta conductora (*Leitfrage*) despliega un afán por saber sobre el ente, un saber que siempre demanda la verdad del ente, garantizando que, en la búsqueda de esta verdad, continúe aquel soterramiento de la experiencia fundamental.

La pregunta por aquella experiencia, la pregunta por la esencia soterrada de la verdad que aparece en el desarrollo de las diferentes versiones de la conferencia “De la esencia de la verdad”, da impulso para lo que luego se configurará como el pensar histórico del ser, un pensar en tránsito (*Übergang*) que allana el camino para el *otro inicio* (*andere Anfang*) del pensar occidental. El *otro inicio*, que se prepara a partir del pensar, que se pone en tránsito, está en confrontación con el *primer inicio*, es decir, está en confrontación con la metafísica y su pregunta conductora (*Leitfrage*), la pregunta por el ente desplegada a partir del soterramiento de la experiencia originaria. El pensar histórico del ser es un pensar que, desde una meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*), busca fundar aquella esencia de la verdad no preguntada en la metafísica y, de este modo, propiciar *otro inicio* histórico. Por esto, la meditación planteada en el pensar histórico del ser es el intento de un “decir pensante de la filosofía en el otro inicio”, el cual sólo es posible en su referencia “al *único* y primer inicio”².

Es a partir de la transformación acontecida en el ser humano dentro de la metafísica que este se hace sujeto frente a un objeto en la Modernidad. El ser humano como sujeto asegura en la objetivación la aprehensión de todo lo ente y, con esta, asegura la verdad del ente. Es gracias a esta transformación, pues, que el ser humano cae presa de la planificación y el cálculo necesarios para el progreso, es decir, de la maniobra desde la cual se asegura el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), un olvido propio del afán por el puro hacer, donde solo importa el libre acceso al ente, el cual garantiza la usencia de obstáculos para el impulso hacedor. En este olvido del ser, el ser humano se queda sin fuerzas para pensar el inicio, pues

² *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.22.

en el olvido sobra toda pregunta fundamental, de tal modo que se inaugura la época de la incuestionabilidad, nuestra época técnico-científica.

Es justo en esta época de incuestionabilidad, afirma Heidegger, donde se debe realizar “la pregunta de todas las preguntas”³, la pregunta por la verdad del Ser. La formulación de esta pregunta se gesta en el retorno meditativo al *primer inicio* del pensar occidental, ya que es en este retorno, como se ha indicado, donde se emprende una meditación histórica en torno a la esencia de la verdad, una meditación que promueve una confrontación con la tradición filosófica occidental. Gracias a esta meditación histórica es posible llevar adelante un decir pensante, un decir que permita que el ser humano –aquel que en la metafísica ha perdido su referencia al Ser y, por tanto, ha perdido su *sí-mismo*, tornándose en un ser-ausente (*Weg-sein*)– recupere su más propia esencia. Solo así, recuperando su *sí-mismo*, ganando su referencia al Ser, el ser humano puede corresponder al Ser, solo así es posible que la verdad recupere su esencia soterrada y, por tanto, que el Ser gane su verdad. En tanto el ser humano logra su referencia al Ser, puede haber en ellos una copertenencia. El Ser gana su verdad a partir de la correspondencia del ser humano al Ser. Es en la copertenencia de Ser y ser humano donde, tal como ha dejado indicado el filósofo de la Selva Negra, acaece la verdad del Ser como *Ereignis*. Pero esa copertenencia, es decir, el *Ereignis* mismo, demanda un ámbito propio, un ámbito donde el Ser y el ser humano pueden ganarse en su esencia, donde pueden corresponderse. Este es el ámbito en el cual el Ser como *Ereignis* puede acaecer.

Con el desarrollo que esta investigación realizará a partir de lo aquí expuesto, se logrará indagar y exponer lo pensado por Heidegger a partir de la pregunta por la esencia de la verdad teniendo en cuenta que esta pregunta abre el camino hacia el pensar histórico del

³ *Ibid.*, p.27.

ser. En este sentido, esta investigación se concentrará –quedando circunscrita en gran medida al trabajo filosófico que Heidegger emprende entre inicios de los años treinta y mediados de la década de los años cuarenta– en lo acaecido a partir del soterramiento de la verdad, para reflexionar, desde allí, en torno a la posibilidad de un *Ereignis* del Ser desde la fundación del ámbito propio en el cual el Ser y el ser humano pueden copertenecerse. Con lo logrado a partir del desarrollo propuesto, la tesis que en esta investigación se busca sostener es: La *Lichtung*, entendida como esencia de la verdad en el pensar histórico del ser, es el ámbito ontológico para la copertenencia entre el Ser y el *Da-sein*. La *Lichtung* es el ámbito para el acontecer de la verdad del Ser como *Ereignis*.

* * *

Este trabajo de investigación se desarrollará en dos partes. La primera parte se ocupa de exponer una lectura sobre el despliegue de la pregunta por la verdad a partir de la *Kehre*. Como ya es sabido, la *Kehre* ha adquirido varias acepciones a partir de las interpretaciones de la filosofía de Heidegger, por lo tanto, se debe decir de una vez que en esta investigación por *Kehre* se entenderá el tránsito de la ontología fundamental al pensar del *Ereignis*. En este tránsito, donde se lleva a cabo el despliegue de la pregunta por la esencia de la verdad, se inicia una confrontación con el *primer inicio* del pensar y la forma en la cual en este inicio se instaura una comprensión metafísica de la verdad.

Para el desarrollo de esta exposición, la primera parte –que lleva por título: “La pregunta por la verdad”– se divide en dos capítulos. En el primer capítulo, titulado “La interpretación heideggeriana de Platón en torno a la pregunta por la verdad”, se contrastarán dos momentos en los cuales Heidegger aborda la alegoría de la caverna, que se encuentra en

el libro VII de la Πολιτεία de Platón. El primer momento es la lección del semestre de verano de 1929 “Introducción en el estudio académico”, el segundo momento es el que corresponde a las lecciones de 1931/32 y 1933/34 que llevan por título *De la esencia de la verdad*. El contraste entre estos dos momentos ofrecerá una visión clara del tránsito de la ontología fundamental al pensar del *Ereignis*. A partir de ella, se podrá comprender tanto lo que es abandonado en el tránsito, como el énfasis puesto en la pregunta por la esencia de la verdad y su experimentación histórica en la perspectiva del pensar ontohistórico. Allí se mostrará el modo en el cual Heidegger, al abordar el pensamiento de Platón, deja ver lo acontecido con la experiencia de la ἀλήθεια en el *primer inicio* del pensar.

El segundo capítulo de la primera parte, titulado “La pregunta por la esencia de la verdad”, se concentrará en las diferentes versiones de la conferencia “De la esencia de la verdad”, la cual fue redactada por primera vez a mediados del año 1930. Gracias a las diferentes versiones redactadas de la conferencia se podrá ver el esfuerzo de Heidegger por tratar de hacer una formulación cada vez más completa de lo allí pensado, en tanto que en la conferencia se inaugura la pregunta por la esencia de la verdad, desde la cual se pone en camino el pensar ontohistórico. La pregunta por la esencia se hace necesaria a causa del devenir histórico de la verdad dentro del pensamiento metafísico; por eso, con esta pregunta, se inicia una confrontación más radical con el pensamiento del *primer inicio*. Esta confrontación tiene como objetivo poner en cuestión la verdad metafísica en tanto verdad derivada, y así allanar el camino para llegar a la experiencia de aquello que quedó soterrado al ser dejado sin pregunta en el *primer inicio*. La pregunta por la comprensión habitual de la verdad permite adentrarse en la manera como el ser humano se comporta con el ente, así como también permite dar cuenta de aquel ámbito abierto que posibilita todo comportarse y todo comparecer del ente. En el comportarse del ser humano con el ente, en tanto heredero

de la metafísica, este deja de lado aquello desde donde el ente sale a presencia, el inocultamiento. Desde la reflexión desplegada en el primer capítulo en torno al inocultamiento, se mostrará en él una copertenencia contenciosa con el ocultamiento.

A partir de lo alcanzado en la primera parte de esta investigación, en la segunda parte se emprende una indagación en torno al papel fundamental de la *Lichtung* en el pensamiento de Heidegger. La segunda parte se titula: “La *Lichtung* como esencia de la verdad y su papel fundamental para el *Ereignis*”. Esta parte se divide en dos capítulos. En tanto que en la pregunta por la esencia de la verdad se emprende el camino hacia el pensar del *Ereignis* –el camino del pensar donde el Ser esencia como *Ereignis* y gana su verdad–, en el primer capítulo de esta segunda parte, titulado “La apropiación del ser humano y el Ser en el *Ereignis*”, se abordará el concepto de *Ereignis* como aquel concepto desde el cual se piensa la copertenencia del ser humano y el Ser, el concepto desde el cual se piensa la apropiación de estos en su esencia. Comprender la copertenencia permitirá mostrar que para hacerla posible es necesario no solo que el ser humano gane su propia esencia, sino que a partir de esta esencia se funde un ámbito ontológico adecuado para la copertenencia, para la verdad del Ser, para el acaecimiento del Ser como *Ereignis*.

En el segundo capítulo de la segunda parte y último de esta investigación, titulado “La pregunta por la *Lichtung* como esencia de la verdad”, se realizará una indagación en torno al papel fundamental de la *Lichtung* en el *otro inicio* del pensar de Heidegger. Como ejercicio previo para dar cuenta de la fundación de la *Lichtung* y su íntima relación con la verdad, se indicará en primer lugar aquel momento inicial en el cual la verdad como ἀλήθεια es nombrada, en el cual es indicado su camino, para luego caer en un desvío, en un desencaminamiento a causa de su soterramiento. En este capítulo se explicitará la necesidad de llevar a cabo la fundación de la *Lichtung* como aquel ámbito propio de la verdad, en el

cual se puede salir del desencaminamiento, retomando el camino perdido, para, de este modo, desplegar la copertenencia entre Ser y ser humano. Para llegar a la posibilidad de la fundación de la *Lichtung*, se mostrará el papel del temple fundamental para el pensar filosófico en el *primer inicio*, de tal manera que aquel sea contrastado con el rol del temple fundamental del *otro inicio* propuesto por Heidegger. De este modo, se dará cuenta de aquello que puede ser desplegado a partir de este temple fundamental. Se expondrá en este capítulo la manera en la cual el ser humano gana su esencia. En el ser humano, al liberarse de los embarrancamientos metafísicos, adviene aquel temple fundamental del *otro inicio*. Este temple lo dispone tanto para asumir los desencaminamientos de la metafísica como el llamado del Ser. Es así como el ser humano gana su esencia, la esencia necesaria para corresponder a la *Lichtung*. Luego de la exposición lograda, se explicitará cómo, a partir de una doble fundación, la fundación del *Da-sein* y la *Lichtung*, se hace posible la copertenencia de Ser y ser humano, es decir, se explicitará cómo, a partir de la fundación, el Ser gana su verdad y acaece el *Ereignis*.

Primera parte

La pregunta por la verdad

Capítulo primero

La interpretación heideggeriana de Platón en torno a la pregunta por la verdad

a. Ganar la verdad. Una posibilidad de la trascendencia del *Dasein*

En su lección de semestre de verano de 1929 titulada “Introducción en el estudio académico”, Heidegger ofrece una interpretación del relato de la caverna que aparece al comienzo del libro VII de la *Πολιτεία* de Platón. El relato de la caverna lo expone el filósofo ya que en él se ofrece “una historia de la esencia del *Dasein* humano”⁴. Por ser una historia que explica la esencia del *Dasein*, esta es presentada expresamente como mito (*Mythos*) y no como parábola (*Gleichnis*), tal como luego será presentada por el pensador en sus lecciones del semestre de invierno del 1931/32. En la lección de 1929, se trata de una historia que, por ser propia del *Dasein*, es también una historia de la caída (*Verfallen*).

⁴ GA 28, p.351.

Heidegger se adentra en el mito de la caverna de Platón luego de que, al inicio de su lección, presentara una reflexión en torno a la situación académica de la universidad de Friburgo, en tanto esta había caído cada vez más en los fenómenos propios de la cotidianidad. Al inicio de su lección, Heidegger afirma que, en aquel momento, “la universidad presenta cada vez más el carácter de una tienda por departamentos, en la que el conocimiento se difunde como si fueran objetos existentes”⁵. Según Heidegger, el conocimiento dentro de la universidad se difunde como mercancía, quedando bajo aquello que en *Ser y tiempo* el filósofo llama la habladuría (*Gerede*) y la curiosidad (*Neugier*). Bajo estas dinámicas el *Dasein* humano está cerca del mundo y, sin embargo, está también ausente.

Frente a la problemática que vive la universidad en aquel momento, se hace necesaria “la propuesta de una fuerza renovadora que vuelva a la originariedad del papel de la filosofía y la ciencia en el ámbito académico”⁶. Para pensar la “propuesta de una fuerza renovadora”, Heidegger se dirige a Platón en tanto que a partir del filósofo ateniense se hace posible realizar una reflexión con respecto a la relación entre teoría y praxis, pues a partir de esta reflexión, y en procura de una renovación universitaria, se puede abrir el camino para una intervención práctica, una intervención que permita una transformación de las políticas educativas⁷. En vista de esta renovación universitaria, Heidegger presenta a la ciencia y a la

⁵ *Ibid.*, p.347: „Die Universität hat immer mehr Warenhauscharakter, in der Kenntnisse wie sonst vorhandene Gegenstände verbreitet werden“.

⁶ Xolocotzi, 2019, p.221.

⁷ cf. *Ibid.*, p.219. En su ensayo “Mito, parábola y diálogo. Aspectos interpretativos en la lectura heideggeriana de Platón”, Ángel Xolocotzi muestra la manera en la cual Heidegger se acerca a Platón, en torno a “esos momentos cruciales que determinan su forma de hacer filosofía” (2019, p.216). El filósofo ateniense adquiere importancia para Heidegger cuando este pone en juego sus intereses políticos. De esto que el periodo en que el filósofo de la Selva Negra trabaja más intensamente al filósofo ateniense sean los años comprendidos entre 1923 y 1933, donde este último es el año del rectorado de Heidegger en la Universidad de Friburgo. En su ensayo Xolocotzi muestra cómo la lectura que hace Heidegger de Platón, tanto en 1929 como en 1931-32, son lecturas que “abren perspectivas para comprender rasgos de la acción política por parte de Heidegger” (2019, p.218). En torno a los intereses de lo que aquí me propongo desarrollar, la reflexión en torno a la acción política de Heidegger no es abordada en estas páginas.

filosofía como excelentes posibilidades para que el *Dasein* se asuma en su proyecto de ser, de manera que ya no continúe en “un estadio previo”, aquel estadio que había llevado a la universidad a la situación académica en la que se encontraba, sino que, más bien, el *Dasein* se ponga en marcha para acercarse al mundo. El hecho de que Heidegger hable en su lección de 1929 del “mito” y no de “alegoría” o “parábola” indica, tal como afirma Xolocotzi, “[...] que en la interpretación de 1929, nuestro autor busca enfatizar el carácter originario de la fuerza que lleva al filosofar y esto lo contrapone al estadio previo, que en la lección es nombrado ‘religión’”⁸.

Si bien el acercamiento al mundo, es decir, a la ciencia y la filosofía, parte del ámbito teórico, en la definición habitual este ámbito es presentado en contraste con lo práctico. Ya que teoría y praxis aparecen bajo la comprensión común como escindidas⁹, Heidegger hace una crítica a propósito de tal escisión apelando a Aristóteles. Para el estagirita θεωρεῖν es un modo de ser esencial del *Dasein* humano¹⁰. Por esto, tal como el filósofo lo indica en su lección *Introducción a la filosofía*, la auténtica movilidad de la vida está en la θεωρία, donde esta movilidad hay que entenderla en el sentido puro de la ἐνέργεια. La θεωρία así entendida es, entonces, “[...] aquella πράξις en la que el hombre puede ser propiamente hombre. [...] la θεωρία no es solamente una πράξις, sino que es lo que más propiamente podemos llamar πράξις”¹¹. De modo que Heidegger puede afirmar en su lección “Introducción en el estudio académico” que “Para la antigüedad, el hombre teórico es el que realmente actúa. No hay contradicción entre θεωρεῖν y πράξις. θεωρεῖν es la πράξις más elevada”¹². El acercamiento

⁸ *Ibid.*, p.221.

⁹ *Praxis*, según el Diccionario de la Real Academia Española, es “práctica, en oposición a *teoría* o *teórica*”.

¹⁰ cf. GA 28, p.350.

¹¹ *Introducción a la filosofía*, p.186.

¹² GA 28, p.350.

de Heidegger al mito de la caverna de Platón es el modo como el filósofo de Meßkirch busca dar cuenta de la naturaleza real del comportamiento teórico y, así, dar impulso a la fuerza renovadora del ámbito académico, la fuerza que permita salir del estadio previo del *Dasein*.

§ 1. La trascendencia del *Dasein*

Como ya se ha indicado, en el mito de la caverna se expone una historia propia del *Dasein* en tanto historia de la caída. Esta es una determinación de la esencia del *Dasein*, pues este, tal como lo expone Heidegger en *Ser y tiempo*, está inmediata y regularmente caído en la cotidianidad. Las posibilidades son medidas por el *Dasein* desde su estar caído, ya que él, en tanto está ya siempre en el mundo, está absorto en el Uno, en su convivir en la medianía (*Durchschnittlichkeit*), abandonado al mundo y olvidándose de sí mismo. En la caída del *Dasein*, este queda determinado por un comportarse estándar desde el cual toda opinión, todo juicio, toda decisión sobre lo que es posible llevar a cabo, también está estandarizada. Ahora bien, el *Dasein* solo puede caer en tanto que, en su cotidianidad, en su existencia cotidiana, siempre está en juego su propio ser. Porque el *Dasein* pone siempre en juego su propio ser, es que Heidegger afirma en su curso del semestre de invierno 1928/1929, *Introducción a la filosofía*, que al *Dasein* pertenece un *ir más allá de sí*, a él pertenece un movimiento de superación. Es gracias a este *ir más allá de sí*, a este movimiento de superación, que el *Dasein* puede ser en la forma de la *caída* tal como es presentada en *Ser y tiempo*¹³.

¹³ cf. *Introducción a la filosofía*, p.221.

En *Principios metafísicos de la lógica*, el último curso de Marburgo dictado por Heidegger en el semestre de verano de 1928, el filósofo muestra que la palabra alemana “*Transzendenz*”, (así como ocurre con nuestra palabra castellana “trascendencia”), proviene de la palabra latina *transcendentia*, que quiere decir: quedar por delante, ir más allá de, sobrepasar, pasar al otro lado, superar. Frente a la trascendencia, lo trascendente es hacia donde se realiza el paso más allá, es lo contrapuesto. Aquello que realiza el paso más allá hacia lo trascendente es “lo que trasciende”¹⁴. La trascendencia, en tanto ese pasar más allá, está designando un movimiento de superación del propio *Dasein*. El *Dasein*, pues, es lo que trasciende; a él pertenece ese ir más allá de sí, él es justamente ese movimiento de superación, en el cual lo que es superado es el ente mismo. Por esto, aquí, la trascendencia no se debe pensar en sentido teológico como referida a Dios, en tanto se opone a lo contingente; ni tampoco bajo la teoría del conocimiento como ese ir más allá del ámbito del sujeto hacia el objeto, hacia lo opuesto a lo inmanente. No se trata, pues, de lo trascendente como un ente absoluto, ni tampoco de los entes que se encuentran allende el propio sujeto; sino que la trascendencia del *Dasein* es trascendencia hacia el ser, donde el movimiento de superación y retorno al ente ya se ha logrado siempre, pues en la medida en que el *Dasein* existe, este ya ha trascendido al ser y ha vuelto al ente, existiendo así en el comercio con este¹⁵. La trascendencia, entonces, es propia del ámbito ontológico, pues es gracias a este movimiento de superación que el *Dasein* puede comportarse respecto de los entes, descubriendo a estos en su ser. Por esto Heidegger afirma: “El *Dasein* no existe y luego, en algunas ocasiones,

¹⁴ *Principios metafísicos de la lógica*, p.188.

¹⁵ Cf. Tanzer, 2021 p.769.

efectúa una superación, sino [que] existir significa originariamente superar. El propio Dasein es la superación”¹⁶.

El tratamiento de la trascendencia ya se anuncia en el párrafo 8 de *Ser y tiempo* en tanto allí se presenta “el plan del tratado”, donde se aclara que la “Primera parte” se ocupará de “la interpretación del Dasein por la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”¹⁷. Sin embargo, se sabe que de esta primera parte solo aparecen publicadas las dos primeras secciones de las tres anunciadas. Las dos primeras secciones son: “Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein” y “Dasein y temporalidad”. La tercera sección “Tiempo y ser”, que explicaría, según el “plan del tratado”, el tiempo como “horizonte trascendental”¹⁸, Heidegger había decidido desecharla en tanto la encontraba insuficiente¹⁹. Será en la lección del semestre de verano de 1927, titulada *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, donde Heidegger presenta una reelaboración de la tercera sección de *Ser y tiempo*.

En este punto es pertinente acercarse a la aclaración que Xolocotzi ofrece sobre la manera en la cual se debe entender el título “Ser y tiempo”. En el último capítulo de su

¹⁶ *Principios metafísicos de la lógica*, p.195.

¹⁷ *Ser y tiempo*, p.62.

¹⁸ En una nota al pie en el tratado de 1929 *De la esencia del fundamento*, Heidegger aclara lo siguiente en torno a la trascendencia: “permítasenos indicar en este punto que lo que se ha publicado hasta ahora desde las investigaciones de *Ser y tiempo* tiene como única tarea llevar a cabo un proyecto concreto que desvele la *trascendencia*. A su vez, esto ocurre para hacer posible esta *única* intención conductora claramente indicada en el *rótulo* de *toda* la primera parte, que consiste en ganar ‘el horizonte *trascendental* de la pregunta por el ser’” (*Hitos*, 2001, p.139).

¹⁹ Así explica Heidegger lo ocurrido con la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* en su tratado *Meditación*: “pero la sección ‘sistemática’ acerca de ‘Tiempo y ser’ fue insuficiente en la primera versión y a la vez circunstancias externas (el aumento del volumen del anuario) impidieron, por suerte, la publicación de esta parte, con respecto a la cual no había ninguna firme confianza al saber de la insuficiencia. El intento fue deshecho, pero a la vez, más por caminos históricos, se hizo una nueva vía en la lección del semestre de verano de 1927” (1989, p.413-414; cf.GA 49, p.39-40). En *Transzendenz und Ereignis* Von Herrmann indica que Heidegger, luego de que desechara en enero de 1927 el primer intento de redacción de la tercera sección de la “Primera parte” de *Ser y tiempo*, “Tiempo y ser”, se había propuesto realizar, en el semestre de verano del mismo año, un nuevo intento para la segunda elaboración del texto de dicha sección. En la primera página del manuscrito de la lección del semestre de verano en Marburgo Heidegger deja escrito: “Nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de ‘Ser y tiempo’” (Cf. Von Herrmann, 2019, p.70-71).

investigación *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Xolocotzi aclara la importancia de entender el título “Ser y tiempo” en tres sentidos:

“Ser y tiempo” en sentido estrecho se refiere a la primera y segunda secciones, publicadas en 1927 *Ser y tiempo: etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein y Dasein y temporalidad*. “Ser y tiempo” en sentido amplio se refiere, por su parte, a toda la obra, tal y como estaba programada en el párrafo 8 de la primera sección. Con “Ser y tiempo” en sentido más amplio nos referimos a la copertenencia trascendental horizontal entre ser y Dasein.²⁰

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, donde se reelabora la tercera sección de la “Primera parte”, tal como está indicado en el “Plan del tratado”, Heidegger afirma que el mundo es “aquello que está más allá que los objetos”²¹. De esto que el *Dasein*, en tanto trascendencia (en tanto va más allá de sí), va hacia el mundo. En este ir hacia el mundo, el *Dasein* va hacia una red de significaciones a partir de la cual él se las tiene que ver con todo aquello que le sale al encuentro, tanto cosas, es decir, entes que no son *Dasein*, como personas, es decir, otros *Dasein*. Entonces este ente tiene la característica de estar siempre en aquella red de significaciones en la cual los entes comparecen bajo una cierta familiaridad. El mundo es esa red, es un horizonte de significados. El mundo no es una cosa más dentro de la red, no es un ente, sino que el mundo es “el *cómo* del ser del ente en totalidad”²² al cual el *Dasein* siempre está vuelto y a partir del cual se comprende a sí mismo y se comporta con el ente intramundano. Por esto, Heidegger afirma que la “trascendencia significa:

²⁰ Xolocotzi, 2004, p.188.

²¹ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p, 357.

²² *Introducción a la filosofía*. p.253.

comprenderse a partir del mundo”²³. La referencia permanente al mundo pertenece a la esencia del *Dasein*, en tanto el mundo es un momento de su estructura fundamental, es decir, es un momento del ser-en-el-mundo. Ya que el *Dasein* “es la superación”, y en tanto superación él va más allá, al mundo, entonces Heidegger puede afirmar que “el ser-en-el-mundo es la estructura de la trascendencia”²⁴.

Si bien en la hermenéutica del *Dasein* el mundo es presentado como horizonte, un *horizonte de mundo* hacia el cual se trasciende y desde el cual se despliegan posibilidades de existencia²⁵, cuando se piensa a *Ser y tiempo* en sentido amplio, es decir, cuando se busca ganar el horizonte trascendental, entonces, aquí se piensa la dimensión horizontal de la temporalidad y, por tanto, el horizonte es pensado como tiempo. En “De la esencia del fundamento”, escrito de 1929 dedicado a Husserl, Heidegger indica que traer a la luz la trascendencia del *Dasein* permite allanar el camino para ganar la comprensión del tiempo como “el horizonte *trascendental* de la pregunta por el ser”²⁶. Este horizonte trascendental es pensado en la lección del semestre de verano de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, donde afirma: “El tiempo es aquello a partir de lo cual comprendemos algo como el ser”²⁷.

Para llegar a entender el tiempo como horizonte trascendental es pertinente recordar lo planteado por Heidegger en torno a la temporalidad como tiempo del *Dasein*. El *Dasein* es un ente temporal, por lo tanto, a él le pertenece una unidad originaria de tiempo. En el § 65 de *Ser y tiempo* se expone el fenómeno de la temporalidad como aquella unidad originaria

²³ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 358.

²⁴ *Introducción a la filosofía*. p.254.

²⁵ cf. Herrmann, 2019 p.73.

²⁶ “De la esencia del fundamento” en *Hitos*, p.139.

²⁷ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p.337.

a partir de la cual se abre el fondo de apertura al cual el *Dasein* se dirige, y en el cual él está “fuera de sí” (ἐκστατικόν). Por esto la temporalidad²⁸ debe entenderse como extática. La temporalidad, como el tiempo del *Dasein*, debe entenderse como unidad de los tres éxtasis del tiempo, los cuales determinan de manera esencial la existencia. Los tres éxtasis del tiempo son: futuro (*Zukunft*), haber-sido (*Gewesenheit*) y pre-sente (*Gegen-wart*). El *Dasein* es originariamente futuro en tanto siempre está “fuera de sí”, anticipando una posibilidad de su más propio poder-ser para dejarse-venir-hasta-sí-mismo (*Sich-auf-sich-zukommenlassen*). De esto que el futuro “[...] no es lo que le sucederá al *Dasein*, sino lo que este está siendo como poder-ser que se proyecta a sí mismo”²⁹. Si el *Dasein* se anticipa a su posibilidad más propia, entonces aquí el futuro es futuro propio, lo cual implica un retornar hacia “su más propio haber-sido”³⁰. De esto que el *Dasein* también es lo que fue, se comprende desde su ya “haber-sido”. El *Dasein* es el ente que “ha sido ya siempre”, de tal modo que él está “fuera de sí” en su retorno a sí mismo, hacia su haber sido. La unidad del futuro y el haber-sido se deja ver en tanto el *Dasein*, al anticiparse a sí en la posibilidad de su más propio poder-ser, al ser venidero en forma propia, puede retornar y apropiarse también de su haber-sido. Heidegger así lo afirma: “El *Dasein* sólo puede *haber* sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber-sido emerge en cierta manera del futuro”³¹. En el tercer éxtasis del tiempo, en el pre-sente (*Gegen-wart*), el *Dasein* hace comparecer, hace que vengan a

²⁸ En torno a la temporalidad, Jorge Uscatescu ofrece la siguiente aclaración: “La temporalidad es esencialmente un fenómeno extático o con un movimiento en forma de ímpetu o pujanza (*Schwung*), de carácter libre, que se extiende o hacia adelante (futuro) o hacia atrás (pasado) o al frente (presente). En el ímpetu del éxtasis este se proyecta sobre un esquema horizontal, que se abre como ámbito en que aparece la totalidad de los entes o el ser del ente” (2019, p.38).

²⁹ Rodríguez, 2015, p.329.

³⁰ *Ser y tiempo*, p.343.

³¹ *Ídem*.

presencia las cosas del mundo circundante. Este hacer presentes las cosas es lo que Heidegger llama el presentificar (*Gegenwärtigen*).

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger afirma que aquello que se encuentra más allá del éxtasis, que en el caso del éxtasis del pre-sente es la presencia (*Anwesenheit*), se entiende como “la condición fundamental del esquema horizontal de este éxtasis, la estructura completa del pre-sente. Lo correspondiente vale para los otros dos éxtasis, el futuro y el haber-sido”³². Lo que en el presentificar viene al encuentro en el éxtasis del pre-sente, se comprende, gracias al horizonte abierto, como la presencia, una presencia que es comprendida de cierto modo. La presencia es “el hacia dónde” del éxtasis, la presencia es el modo de ser del ente intramundano. Por ello, Heidegger afirma que “[...] el ser del ente intramundano que viene al encuentro es presencial (*presential*) [...] *Comprendemos el ser de acuerdo con el esquema horizontal originario del éxtasis de la temporalidad*”³³. La unidad de los esquemas horizontales de la temporalidad es lo que Heidegger llama temporaneidad (*Temporalität*). Esta temporaneidad es el tiempo horizontal desde el cual se comprende la multiplicidad de los modos de ser del ente que no corresponden al *Dasein*. Esta temporaneidad se debe distinguir de la temporalidad extática del *Dasein*, pues aquella es el tiempo horizontal, esto es, el horizonte de la comprensión de la presencia (*Anwesenheit*), del ser del ente que no es el *Dasein*.

Ahora bien, ya se ha indicado que el *Dasein* es trascendental, es decir, él es el ente que sobrepasa, que va más allá de sí hacia el ser. Pero al exponer al *Dasein* como ente temporal, es posible ver que el *Dasein* es trascendental gracias al carácter extático del tiempo; gracias a que el *Dasein* está “fuera de sí” en la temporalidad, él es el ente que puede

³² *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p, 365.

³³ *Ídem*.

sobrepasar. Por esto, Heidegger afirma: “la *trascendencia* del *ser-en-el-mundo*, en su totalidad específica, *se fundamenta en la unidad extático-horizontal originaria de la temporalidad*”³⁴. Ya que, como se ha indicado, el tiempo, en tanto temporaneidad, es el horizonte de apertura del ser del ente que no es el *Dasein* (del ser al cual se dirige el *Dasein* en tanto trascendente, gracias a su temporalidad extática), entonces, el tiempo es el horizonte de la trascendencia del *Dasein*, es el horizonte trascendental.

Que el *Dasein* vaya más allá del ente y trascienda hacia el ser, indica justo que en el *Dasein* se da la diferencia. El *Dasein* puede sobrepasar en tanto puede diferenciar. En la trascendencia del *Dasein* se lleva a cabo una diferencia entre ser y ente, es decir, se lleva a cabo la diferencia ontológica. Aunque en *Ser y tiempo* (pensado en sentido estrecho) la diferencia ontológica ya está presupuesta, solo en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y en el artículo *De la esencia del fundamento* esta es tematizada explícitamente. El planteamiento de la diferencia ontológica se presenta en el último párrafo de la lección de 1927 luego de caracterizarse el tiempo como horizonte trascendental. En la lección se deja ver que la diferencia acontece entre la apertura del ser y el descubrimiento de los entes. La apertura de ser se da en la comprensión de ser y el descubrimiento de los entes se da en el comportamiento respecto de ellos. El *Dasein* sólo se comporta con lo ente en tanto comprende el ser. Por esto, Heidegger afirma en la lección que “la distinción entre el ser y el ente *está ahí* latente en el *Dasein* y en su existencia [...] la existencia significa ‘estar llevando a cabo esta distinción’”³⁵. La diferencia ontológica también hace parte de lo proyectado en la tercera sección “Tiempo y ser” de *Ser y tiempo*, que fue reelaborada en el semestre de verano de 1927 en la lección aquí comentada. Por esto,

³⁴ *Ibid.*, p.360.

³⁵ *Ibid.*, p.379.

en la lección, tal como lo aclara Xolocotzi, se presenta una exposición de la “comprensión horizontal de la diferencia ontológica”³⁶.

En “De la esencia del fundamento” de 1929, Heidegger afirma que el poder diferenciar del *Dasein*, su posibilidad más propia, debe ser buscado en el fundamento de su esencia, es decir, en la trascendencia. Ella es el fundamento en el cual hunde sus raíces la posibilidad del “poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica”³⁷. La trascendencia es el fundamento de la esencia del *Dasein*, es el fundamento a partir del cual él puede comprender el ser, pues puede diferenciar. Para que esto sea visto de forma clara, es necesario hacer la distinción entre la esencia del *Dasein*³⁸ y el fundamento de la esencia del *Dasein*. “La ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia”³⁹, así se indica en el § 9 de *Ser y tiempo*, mientras que el fundamento de la esencia del *Dasein* es nombrado por Heidegger como la trascendencia, como ya se ha indicado. Por esto, en la ontología fundamental, tanto trascendencia como horizonte son los dos conceptos con los cuales Heidegger piensa el fundamento de la esencia del *Dasein*⁴⁰.

§ 2. El *Dasein* mítico de la caverna

³⁶ Xolocotzi, 2011, p.61.

³⁷ *Hitos*, p.118.

³⁸ En su ensayo “Habla, diferencia ontológica y ser-en-el-mundo”, Xolocotzi afirma: “Que el *Dasein* exista, indica el acontecer de un ente cuyo ser no consiste en estar presente o estar determinado por un fundamento, sino que su estar siendo remite solamente al acontecer de su entidad como *proyecto* comprensor y afectivamente *yecto*” (2018, p.49). Sobre el *proyecto yecto* dirá también Xolocotzi en el mismo lugar: “El *proyecto yecto* reúne los modos de apertura de un ente temporal al que no se le puede caracterizar simplemente con una categorización ontológica tradicional, sino que se resume bajo el término ‘existencia’. La existencia se separa entonces de cualquier determinación ontológica tradicional que piense el ser como presencia” (2018, p.48).

³⁹ *Ser y tiempo*, p.67.

⁴⁰ cf. Xolocotzi, 2011, p.65.

Luego de lo expuesto, es válido decir que cuando Heidegger afirma que en el mito de la caverna se trata de una historia de la esencia del *Dasein* humano, debe entenderse esta historia como la historia del *Dasein* en tanto “existencia”; pero como también afirma Heidegger que en esta historia “nos referimos, preliminarmente, a subir más allá [*Hinaussteigen*] de la caverna como *trascendencia*”⁴¹, entonces también se trata del fundamento de la esencia del *Dasein*. Heidegger propone hacer la interpretación del mito de la caverna en dos momentos: el primer momento es aquel donde el *Dasein* está dentro de la caverna en estado de cautiverio, de servidumbre; el segundo momento se presenta cuando Platón relata el acontecimiento del desencadenamiento. En el primer momento, se tiene a los hombres que están dentro de la caverna, donde, gracias a su condición de encadenados, ya tienen predeterminado aquello que los entes son. Ellos están atrapados bajo una única manera de ver al ente, están atrapados bajo el poder del ente. Un primer intento de liberación fracasa en tanto el exceso de brillo en los ojos del liberado, junto con el temor por abandonar su seguridad, le hace regresar a su condición anterior. Este *Dasein* de la caverna que está atrapado en un círculo fijo de entes es llamado por Heidegger el “*Dasein* mítico”. Este *Dasein* mítico es aquel que tiene una cosmovisión, una visión del mundo de orden mítico.

Ya que el *Dasein* es trascendente, en tanto puede sobrepasar, este puede tener una cosmovisión. “La cosmovisión”, afirma Heidegger, “tiene su origen en el ser-en-el-mundo, en la trascendencia”⁴². Gracias a la cosmovisión es que el *Dasein* se hace con una opinión sobre todo aquello que acontece en su mundo circundante. La cosmovisión abarca, a partir de los valores y las visiones de la vida que esta engloba, tanto a los entes que no tienen la

⁴¹ GA 28, p.355: „Das Hinaussteigen aus der Höhle bezeichnen wir vorgreifend als *Transzendenz*“.

⁴² *Introducción a la filosofía*. p.364.

forma de ser del *Dasein* como al *Dasein* mismo, de tal modo que ambos ámbitos se toman en sus relaciones recíprocas. Sobre la cosmovisión (*Weltanschauung*) Heidegger aclara:

“Visión”, *Anschauung*, tiene aquí más bien el significado de *Ansicht*, de “opinión”, de “forma de ver”, de “mi forma de ver”, por ejemplo en los casos en que decimos: yo soy de esta o aquella opinión, yo lo veo de esta o aquella forma, [casos] en los que parece que estamos apelando a algo o nos estamos refiriendo a algo (a nuestra peculiar forma de ver) de lo que estamos ciertamente convencidos, pero que no seríamos capaces de demostrar simplemente al otro mediante una argumentación teórica, que no seríamos capaces de imponérselo por vía de una argumentación teórica; una forma de ver las cosas que no se refiere a esta o aquella cosa particular, sino que se refiere al conjunto del ente⁴³.

En su curso *Introducción a la filosofía*, Heidegger piensa dos posibilidades básicas de la cosmovisión. La primera posibilidad es la cosmovisión como cobijo y protección, es decir, como mito. La segunda posibilidad es la cosmovisión como postura (*Haltung*). El modo como se manifiesta el ser-en-el-mundo del *Dasein*, su trascendencia, es como “carencia-de-apoyo” (*Haltlosigkeit*)⁴⁴. El *Dasein*, como lo indica Heidegger en *Ser y tiempo*, está “en su ahí” arrojado al mundo donde pone en juego su ser. En su estar arrojado el *Dasein* está siempre afectivamente dispuesto, él *se encuentra* de una determinada manera en cada caso. El *Dasein* está arrojado al mundo en tanto él tiene que estar siendo, y en este estar siendo del *Dasein*, él siempre está lanzado más allá de sí. Este estar siempre lanzado más allá, arrojado

⁴³ *Ibíd.*, p.248.

⁴⁴ *Ibíd.*, p.337.

en medio del ente, expuesto al ente, es lo que se manifiesta como “carencia-de-apoyo”. Frente a esta carencia-de-apoyo, el mito, en tanto cosmovisión que ofrece un sostén, un apoyo en el mundo, puede entenderse como “una posibilidad básica del ser-en-el-mundo”⁴⁵. Por esto Heidegger indica en su lección “Introducción en el estudio académico” que el estadio básico del *Dasein*, el estadio de la caverna, puede ser nombrado *religión*. La religión aquí es “la posición fundamental del *Dasein* respecto de los entes en la caverna”⁴⁶, una posición desplegada en respuesta a la “carencia-de-apoyo”. La religión, en tanto cosmovisión, es ese estadio previo a la ciencia que para el *Dasein* otorga seguridad.

Ya que la carencia-de-apoyo (*Halt-losigkeit*) del ser-en-el-mundo se hace manifiesta como falta de seguridad (*Ungeborgenheit*) del *Dasein*, el carácter de apoyo que ofrece el mito es la manera como el *Dasein* deja de estar en falta, como él mismo se ofrece protección (*Geborgenheit*). El *Dasein* mítico se ofrece una seguridad en el ente, en su sobrepotencia (*Übermacht*). Es a esta sobrepotencia del ente a la que se remite el mito para que sea el ente el que le otorgue al *Dasein* el apoyo que a este le falta en tanto arrojado al mundo. Por esto, Heidegger afirma: “en todas las mitologías el ser no significa otra cosa que sobrepotencia, poderío”⁴⁷. De manera que el *Dasein* mítico se entrega a esa sobrepotencia del ente, él está tomado por el ente. Esta es la propia tendencia del *Dasein*, la de hundirse, la de sumirse en el ente. El imperar (*Walten*) del ente en el *Dasein* hace que este se pierda a sí mismo en la seguridad de esa dominación.

El *Dasein* encadenado dentro de la caverna, aquel que tiene una cosmovisión de orden mítico, es aquel que está dominado por ese imperar. Esta condición del ser humano en la

⁴⁵ *Ibid.*, p.377.

⁴⁶ Xolocotzi, 2019, p.221.

⁴⁷ *Introducción a la filosofía*. p.376.

caverna, donde este está dominado por el imperar del ente, es la condición esencial del *Dasein*, donde se encuentra en su cotidianidad. Por la condición del *Dasein* en la caverna ya está predeterminado aquello que son los entes, ya está predeterminada la verdad de los entes, así como la manera en la cual los cautivos pueden hablar (*λέγεσθαι*) sobre ellos⁴⁸. Ellos allí nada saben de cautiverio, pues están aturdidos por el ente que tienen al frente. Ellos no reconocen las sombras en tanto sombras, pues estas son lo único que ven, de modo que, a partir de ellas, pueden hablar de todo, pueden discutir, dar su opinión sobre lo que ven. Los seres humanos en la caverna van más allá de sí y pueden comportarse con el ente (las sombras) tal como este se les presenta, pues aquellos seres humanos “son como nosotros”⁴⁹. Por eso, allí estos cautivos se sienten seguros, se sienten con “una vida abundante”, pues en la caverna están protegidos.

Ante la seguridad que le ofrece al *Dasein* su estancia dentro de la caverna, él se resiste al intento de liberación. El ente con el cual se las tiene que ver adentro le otorga seguridad, quietud; pero al intentar salir aparece la inquietud que le produce el dolor de la ruptura con el estado anterior, en tanto que a partir de ella tiene que dirigir la mirada hacia la luz, una luz que le genera dolor. En aquella cosmovisión propia del mito, aquella que el *Dasein* tiene como condición esencial al interior de la caverna, la verdad es aquel resguardo del *Dasein* en el ente, en su sobrepotencia. En la caverna “ellos están aturdidos (*benommen*) por el ente en cuyo medio están”⁵⁰, en ella la verdad es para el *Dasein* la seguridad que le ofrece el poder estar bajo el cobijo y protección de la sobrepotencia del ente; dentro de la caverna, en medio

⁴⁸ cf. GA 28, p.351.

⁴⁹ *Rep.* 515a4.

⁵⁰ GA 28, p.352.

del afán de protección y el aturdimiento, la verdad es la seguridad del *Dasein* y no el inocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente ⁵¹.

§ 3. La liberación del *Dasein* como llegada a la verdad

Luego de un primer intento de liberación que resulta infructuoso, pues el *Dasein* retorna a su posición anterior, en un segundo intento, el *Dasein* logra salir de la caverna. Pero este salir de la caverna no garantiza ver al ente en sí mismo, pues aún pesan lo hábitos del *Dasein* dentro de su cotidianidad; aún, en el intento de ganar la libertad, el impulso hacia la seguridad (*Geborgenheit*) sigue estando presente. Aquí el *Dasein* está entre la apariencia y la realidad, está entre la verdad en tanto seguridad y la verdad como inocultamiento del ente. Solo luego de un largo periodo de adaptación se puede ver el reflejo de las cosas y el sol, para que en una etapa final se pueda llegar a ver el sol mismo y las cosas mismas. Que el *Dasein* vaya cada vez más allá es posible porque él es trascendente. El *Dasein*, en tanto trascendente, gana su libertad al salir más allá, cuando logra ir más allá de los entes, hacia la luz. Heidegger lo expone como sigue: “Entonces la trascendencia es subir más allá, hacia la luz, para ver al ente en la luz sólo cuando regresan de la luz, - no es simplemente subir más allá hasta los entes, sino ir más allá del ente hacia la luz, un sobrepasar del ente”⁵². En “De la esencia del fundamento” se expone la libertad como aquel traspasamiento propio del *Dasein*⁵³, de tal

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p.353.

⁵² *Ibid.*, p.355: „Transzendenz ist also ein Hinaussteigen zum Licht, um erst vom Licht her zurückkommend das Seiende im Licht zu sehen, - kein bloßes Hinaussteigen zum Seienden, sondern ein Hinaussteigen *über* das Seiende zum Licht, ein Übersteigen des Seienden.“

⁵³ *Hitos*, p.140.

manera que trascendencia y libertad están unidas íntimamente, pues la libertad es del *Dasein* y la gana con su trascendencia.

En la medida en que la trascendencia, el ser-en-el-mundo, constituye la estructura fundamental del *Dasein*, el ser-en-el-mundo debe estar también originariamente unido a la determinación fundamental de la existencia del *Dasein*, es decir, la *libertad* o surgir de ella. [...] Dicho brevemente: ¡la trascendencia del *Dasein* y la libertad son idénticas! La libertad se da la posibilidad intrínseca a sí misma; un ente en tanto que libre es, en sí mismo, necesariamente un ente que trasciende⁵⁴.

En este sobrepasar, donde el ser humano gana su libertad y llega a ver la luz, él puede también diferenciar entre apariencia y verdad. La verdad aquí ya deja de ser la seguridad que le ofrece la caverna al *Dasein*, ya que en su salir a la luz y en su habituarse a ella, experimenta una “llegada-a-la-verdad”, “la liberación es una cierta llegada a la verdad”⁵⁵. De tal manera que en la liberación se hace posible una transformación tanto del *Dasein* como de la verdad misma. En la liberación, ya la verdad no es para el *Dasein* la seguridad en el ente, sino que la verdad es el inocultamiento del ente mismo. Para Heidegger, en tanto el mito de la caverna cuenta la historia esencial del *Dasein*, entonces allí es posible ver cómo el ser humano, a partir de la liberación, tiene que hacer un tránsito hacia la inseguridad del inocultamiento del ente. Por la trascendencia del *Dasein*, acontece el tránsito (*Übergang*) a la inseguridad del inocultamiento, aquel inocultamiento que posibilita el surgimiento de la ciencia y la filosofía. Así lo expresa el filósofo: “Y si este tránsito significa el surgimiento de la ciencia y la

⁵⁴ *Principios metafísicos de la lógica*, p.217.

⁵⁵ GA 28, p.353: „Die Befreiung ist ein gewisses In-die-Wahrheit-kommen“.

filosofía, entonces la ciencia y la filosofía se muestran como un *acontecer del Dasein mismo*, como *Dasein* liberado.”⁵⁶

El salir de la caverna y ese esfuerzo del *Dasein* para llegar a ver el sol mismo, el ἀγαθόν, y los entes mismos, y no solo su reflejo, es el *acto* de liberación en el cual el *Dasein* puede formular la pregunta simple y elemental por el τί ἐστίν, la pregunta que abre el camino hacia el ente mismo. En el ir más allá del ente que se hace posible en la liberación, en esta superación del ente, el *Dasein* permanece en medio del ente para poder preguntar por él. Por esto es que “este cuestionamiento es el acontecimiento real del *Dasein* liberado”⁵⁷. De manera que θεωρία es la auténtica movilidad de la vida, por esto el *Dasein* tiene como su modo de ser más propio el θεωρεῖν. Así que hay una correspondencia entre la pregunta por el ente (θεωρεῖν) y el acto de liberación (πρᾶξις) del *Dasein*. No hay, entonces, contradicción entre θεωρεῖν y πρᾶξις, sino que θεωρεῖν es la πρᾶξις más elevada. El θεωρεῖν es posible por el ἀγαθόν ya que este otorga la δύναμις del ver y del ser visto. El ἀγαθόν, la idea del bien, es la que otorga la habilitación (*Ermöglichung*). Él habilita a la verdad en tanto el inocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente, así como también al *Dasein* para el ente mismo en tanto lo inoculto; por el ἀγαθόν, la liberación es una llegada a la verdad (ἀλήθεια), donde esta le es entregada al *Dasein* en tanto este deja acontecer la manifestación de los entes.

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la idea del Bien es presentada por Heidegger como aquello ‘más allá del ser’ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), como aquello que hace posible el conocimiento y la verdad⁵⁸. De tal manera que para Heidegger la trascendencia del *Dasein* se deja ver en Platón en tanto este ente es aquel que puede ir más allá, hacia aquello

⁵⁶ *Ibid.*, p.354: „Und bedeutet dieser Übergang das Entstehen der Wissenschaft und Philosophie, dann zeigen sich damit Wissenschaft und Philosophie als ein *Geschehen des Daseins selbst*, als befreites Dasein.“

⁵⁷ *Ibid.*, p.356. „Dieses Fragen ist das eigentliche Geschehen des befreiten Daseins“.

⁵⁸ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p.342.

que habilita, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Es al llegar al ἀγαθόν como el *Dasein* llega a la verdad. Platón afirma en la *República* que el ἀγαθόν es “lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo”⁵⁹. A partir de esto y apelando también a Aristóteles, Heidegger indica que el ἀγαθόν es οὐ ἕνεκα, es por-mor-de, “El ἀγαθόν es aquello por mor de lo cual el *Dasein* es lo que puede ser”⁶⁰. Gracias a la liberación del *Dasein* por su trascendencia y a la clarificación de la verdad como inocultamiento, se hace posible encontrar “el concepto genuino de sujeto”⁶¹. Es de este concepto del cual Heidegger habla en procura de hallar, tal como expone Xolocotzi, “una dimensión más originaria del ser del ser humano”⁶². Por esto el filósofo de la Selva Negra afirma: “En cierto sentido, pues, la verdad también ‘pertenece’ al sujeto, pero no es una propiedad; caracteriza el salir del *Dasein* de sí mismo, su carácter extático”⁶³. El *Dasein* se dirige a la verdad en su estar “fuera de sí” (ἐκστατικόν), en su estar lanzado al horizonte, al *hacia dónde* del éxtasis, hacia la presencia como modo de ser del ente in-oculto en el inocultamiento, el ente por el cual el *Dasein* liberado puede preguntar. Como ya se ha mostrado, el *Dasein* es trascendente gracias a su temporalidad extática, de tal manera que el tiempo es el horizonte de la trascendencia del *Dasein*, es el horizonte trascendental.

§ 4. El abandono del horizonte trascendental y el paso a la experiencia histórica de la verdad

⁵⁹ *Rep.* 505e.

⁶⁰ GA28, p.361.

⁶¹ *Ibid.*, p.362.

⁶² Xolocotzi, 2019, p.224.

⁶³ GA 28. p.361: „Wahrheit ‘gehört’ also im gewissen Sinne auch zum Subjekt, aber sie ist keine Eigenschaft; sie kennzeichnet das Heraustreten des Daseins aus sich selbst, seinen ekstatischen Charakter“.

En esta interpretación de Platón de 1929, Heidegger buscaba el concepto genuino de sujeto a partir de la llegada a la verdad lograda por la trascendencia del *Dasein* y la habilitación por parte del ἀγαθόν. Esta reflexión del filósofo de la Selva Negra procuraba un acercamiento del *Dasein* al mundo, un acercamiento a partir del cual se hiciera posible una acción política que transformara la realidad universitaria. Pero a inicios de la década de los treinta, en la *Kehre*⁶⁴ del pensar heideggeriano –entendiendo esta como el tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser–, la trascendencia del *Dasein* ya no se enfatiza en tanto que, en el giro hacia el pensar histórico del ser, Heidegger abandona la perspectiva del horizonte trascendental, abandona su reflexión en torno al fundamento de la esencia del *Dasein*.

En este punto hay que enfatizar que, si se tiene en cuenta los tres sentidos en los cuales se puede entender el título *Ser y tiempo*, entonces se debe tener claro que Heidegger no abandona lo pensado en el título *Ser y tiempo* entendido en sentido estrecho, es decir, no abandona la ontología fundamental. Lo abandonado por Heidegger es aquello a lo cual se refiere el título *Ser y tiempo* en sentido más amplio, a saber, la comprensión del ser bajo la interpretación del horizonte trascendental⁶⁵; es decir, aquello que en el plan del tratado *Ser y tiempo* se presentaba como la tercera sección “Tiempo y ser”. A propósito de esto, es pertinente traer aquí lo que aclara von Herrmann⁶⁶ en su trabajo *Transzendenz und Ereignis*:

⁶⁴ von Herrmann, en su trabajo *Transzendenz und Ereignis*, hace un análisis pormenorizado de las formas en las cuales se debe entender la *Kehre* en Heidegger. En términos generales se pueden encontrar tres acepciones: la primera es aquella donde la *Kehre* es entendida como el giro acontecido de *Ser y tiempo* –comprendiendo este desde las dos primeras secciones publicadas en 1927– a “Tiempo y ser” –la tercera sección que fue retenida para su publicación, aunque quedó anunciada en el § 8 de *Ser y tiempo*–. La segunda es la *Kehre* entendida como la “conversión de la ontología fundamental en la metaontología” (p.155). La tercera acepción es aquella donde la *Kehre* indica el “abandono de la perspectiva trascendental-horizontal a favor del pensar del *Ereignis*” (p.156).

⁶⁵ Cf. Xolocotzi, 2011, p.65ss.

⁶⁶ En *La segunda mitad de Ser y tiempo*, a propósito del abandono de la perspectiva trascendental-horizontal, indicaba von Herrmann: “No se dice adiós ni a las *concepciones* de la analítica del *Dasein* ni a *las cuestiones fundamentales* inherentes a ‘Tiempo y ser’. Lo que se altera, no son tanto las cuestiones y las concepciones en

Deberemos aprender a diferenciar, por una parte, entre los análisis existencial-ontológicos y sus comprensiones esenciales en la constitución esencial del Dasein, y por otra, lo que configura, como trascendencia y horizonte, la perspectiva conductora para la analítica del Dasein. Solo en el caso de que los análisis existencial-ontológicos fuesen inseparables de la estructura de lo trascendental-horizontal, serían, con la renuncia a la perspectiva trascendental-horizontal, dejados también de lado estos análisis existencial-ontológicos del Dasein. Así, deberemos aprender, para desprender los análisis del Dasein de su perspectiva de lo trascendental-horizontal, que esos análisis desde ahora vienen a estar en la perspectiva transformada del pensar del acontecimiento⁶⁷.

Gracias a la diferenciación que debe hacerse entre el análisis de las estructuras ontológicas del *Dasein* y la perspectiva trascendental-horizontal, se puede entender que con el abandono del horizonte trascendental no desaparecen las estructuras del *Dasein* que fueron desplegadas en *Ser y tiempo* a partir de la pregunta por su esencia, sino que ahora de lo que se trata, bajo el pensar ontohistórico, es de la reinterpretación de estas estructuras desde un preguntar más originario, desde aquel preguntar que se propicia en el pensar del *Ereignis*⁶⁸. Sobre el abandono del fundamento de la esencia del *Dasein* que se caracteriza en “De la esencia del

cuanto tales, sino la *perspectiva trascendental-horizontal* hasta entonces aceptada, en la que se ha desarrollado la analítica del Dasein y se han elaborado las cuestiones fundamentales” (1997, p.69).

⁶⁷ von Herrmann, 2019, p.30: „Wir werden lernen müssen, zu unterscheiden zwischen den existenzialontologischen Analysen und deren Wesenseinsichten in die Wesensverfassung des Daseins einerseits und demjenigen, was als Transzendenz und Horizont die leitende Blickbahn für die Daseins-Analytik bildet. Nur in dem Fall, daß die existenzialontologischen Analysen unablösbar wären von der Struktur des Transzendental-Horizontalen, würden mit dem Aufgeben der transzendentalhorizontalen Blickbahn auch die existenzial-ontologischen Analysen des Daseins aufgegeben. So werden wir lernen müssen, die Daseins-Analysen selbst von ihrer Blickbahn des Transzendental-Horizontalen so zu lösen, daß jene Analysen nunmehr in der gewandelten Blickbahn des Ereignis-Denkens zu stehen kommen.“

⁶⁸ cf. Xolocotzi, 2011, p. 67.

fundamento”, Heidegger dirá a mediados de la década de los treinta, en el volumen 82 de la *Gesamtausgabe*, que “suponiendo que la pregunta por el ser, en tanto *comprensión del ser*, es la auténtica pregunta por el ser, entonces la experiencia del fundamento *no se cumple*”⁶⁹.

En el mismo volumen se puede leer un poco más adelante lo siguiente:

El camino conduce hacia el Da-sein - y conduce al hecho de que él mismo demuestra ser demasiado corto, demasiado miope también y precisamente para aquello a lo que conduce – El *Da-sein*.

Cfr. Los *pasos* en “De la esencia del fundamento”. Incluso entonces aún “trascendencia” y con ella todo lo insuficiente – a pesar del otro preguntar.

¡Pero qué [es] *Da-sein*!

Cuya esencia originaria a partir de la *verdad del ser*.⁷⁰

De la insuficiencia de la trascendencia para dar cuenta de la esencia del *Dasein* y su relación con la verdad del Ser a partir del pensar del *Ereignis*, también da noticia Heidegger en *Aportes a la filosofía*. Allí se puede leer:

Puesto que, pues, el Da-sein como *Da-sein* sostiene originariamente lo abierto de la ocultación, rigurosamente tomado no se puede hablar de una trascendencia del Da-

⁶⁹ GA 82, p. 166: „einmal gesetzt, daß die Seinsfrage als *Seinsverständnis* die eigentliche Seinsfrage sei, so ist gerade die Grunderfahrung *nicht* vollzogen“

⁷⁰ GA 82, p. 186: „Der Weg führt auf Da-sein - und führt dahin, daß er selbst sich als zu kurz erweist, zu kurz-sichtig auch und gerade für das, wohin er führt - das *Da-sein*.“

Vgl. die *Schritte* in »Vom Wesen des Grundes«. Aber auch da noch »*Transzendenz*« und damit alles Unzulängliche - trotz des Anderen Fragens.

Was aber *Da-sein*!

Dessen ursprüngliches Wesen aus der *Wahrheit des Seyns*.“

sein; en el circuito de este planteo la representación de “trascendencia” tiene que *desaparecer en todo sentido*⁷¹.

A partir de lo abandonado es desde donde la verdad se empieza a experimentar históricamente, bajo la perspectiva de la historia del ser. Como se podrá ver en el siguiente literal, Heidegger emprende su lectura del relato de la caverna de Platón en el semestre de invierno del 1931/32, dando énfasis a la posibilidad de una experiencia histórica de la verdad. El énfasis ya no está en la trascendencia del *Dasein* ni en la búsqueda del concepto de sujeto. Este acercamiento a Platón, en procura de posibilitar una experiencia histórica, implica un cambio en la manera como Heidegger se acerca al pensamiento del filósofo ateniense, pues en este acercamiento aparece una crítica a Platón por aquello desplegado desde su teoría de las Ideas.

b. El soterramiento de la verdad en el primer inicio del pensar

En las lecciones del semestre de invierno de 1931/32 y 1933/34, tituladas *De la esencia de la verdad*, Heidegger realiza un nuevo acercamiento al pensamiento de Platón, un acercamiento en el cual lleva a cabo una lectura más detenida del relato de la caverna que el filósofo ateniense ofrece en el libro VII de su *Πολιτεία*. En esta lectura ya Heidegger no habla de mito (*Mythos*), como lo haría en su lección de 1929, sino que ahora habla de parábola (*Gleichnis*). Este cambio obedece a que el acercamiento a Platón se da a partir de la

⁷¹ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p. 180 [traducción modificada].

perspectiva del pensar del histórico del ser. Se trata de un acercamiento que está impulsado por la pregunta que se había convertido en una pregunta central a partir del primer año de la década de los treinta, la pregunta que le da nombre a las lecciones que aquí se indican, la pregunta por la esencia de la verdad. Si el filósofo de la Selva Negra decide hablar ahora de parábola, esto apunta a que de ella puede extraer un saber importante en torno a la verdad. Se sabe que la lección consta de dos partes, mientras la primera se concentra en la parábola de la caverna, la segunda se detiene en el diálogo el *Teeteto*. Para efectos de lo que aquí se quiere sostener nos ocuparemos de la primera parte de la lección.

El filósofo alemán titula el capítulo primero de la primera parte de su lección “los cuatro estadios del acontecer de la verdad”⁷². En este capítulo sigue el camino de liberación del ser humano de su esclavitud dentro de la caverna, de tal modo que logra extraer, a partir del análisis de cada estadio, un saber sobre el acontecer de la verdad en el *primer inicio* del pensar occidental. Este saber es posible en tanto que, en dicho camino, no solo se puede tener un acercamiento a la experiencia originaria de la verdad, es decir, un acercamiento al inocultamiento (*ἀλήθεια*), sino que además se hace posible ver la manera como se inicia el soterramiento de la *ἀλήθεια* como aquella experiencia humana fundamental. A partir de esto, la lectura de la parábola que realiza Heidegger tiene como objetivo hacer ver la *conexión* allí presente entre la *ἀλήθεια* y la verdad como corrección (*Richtigkeit*) del enunciado⁷³, la concepción de verdad con la cual se abre el camino de la metafísica. Como característica propia de esa conexión peculiar entre las dos concepciones de verdad es posible ver una lucha, una confrontación en todo el devenir de la parábola, una confrontación propia de lo que allí está puesto en juego, a saber, el acontecer mismo de la verdad. La pregunta por la

⁷² *De la esencia de la verdad*, p.31.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p.43.

conexión entre la verdad como ἀλήθεια y la verdad como corrección es la pregunta por lo acontecido con la ἀλήθεια en el *primer inicio* del pensar occidental, una pregunta que se torna fundamental en el pensar ontohistórico de Heidegger. Para el interés de lo que aquí quiere presentarse, este apartado se concentra solamente en los tres primeros estadios de la parábola de la caverna y así dar cuenta del acercamiento a la experiencia fundamental de la verdad en tanto ἀλήθεια, así como de las particularidades de la conexión existente entre las dos concepciones de verdad.

§ 5. Un estadio previo para el inicio del camino hacia la liberación del ser humano

Se sabe que en la Πολιτεία el filósofo ateniense emprende la búsqueda de una coincidencia del poder político y la filosofía, pues se pretende que la Πόλις sea gobernada con justicia en tanto esta puede ser gobernada desde la ἐπιστήμη. El filósofo es el guardián que dirige su mirada aguda hacia lo más verdadero, para instituir y preservar en la Πόλις las normas propias de lo bello, lo justo y lo bueno⁷⁴. Él es aquel ser humano que hace posible la coincidencia que es buscada en la Πολιτεία, pues él es justo y puede gobernar en tanto ha llegado a la ἐπιστήμη. Es este camino hacia la ἐπιστήμη el que aparece relatado en la parábola de la caverna.

Para entender desde qué punto se emprende el camino hacia la ἐπιστήμη, Platón ofrece, por medio de Sócrates, una imagen de “la situación del ser humano en la caverna subterránea”⁷⁵. En su lección, Heidegger se detiene en la imagen que se representa en la

⁷⁴ cf. *Rep.* 484c-d.

⁷⁵ GA 36/37, p.129.

parábola, para dejar ver desde ella lo que sucede en los cuatro estadios del acontecer de la verdad. Esta imagen muestra una caverna con una ancha entrada que está abierta a la luz (φῶς). Al fondo de la caverna se encuentran seres humanos que desde niños han estado inmovilizados, pues están encadenados por las piernas y el cuello, de modo que solo miran hacia el frente de ellos mismos. Detrás de ellos, hacia la entrada de la caverna que está subiendo la cuesta, se haya un fuego (πῦρ) que brilla. Entre el fuego y los inmovilizados hay un tabique como el biombo utilizado por los titiriteros. Por detrás de este tabique pasan seres humanos llevando toda clase de utensilios, figuras humanas y de animales. De los que pasan por detrás del biombo, unos hablan y otros callan.

Estos seres humanos inmovilizados dentro de la caverna “son como nosotros”⁷⁶, se comportan como nosotros. Por esto, si ellos hablaran entre sí, entonces considerarían como lo inoculto (τὸ ἀληθές) a las sombras de los objetos artificiales transportados por detrás de ellos⁷⁷. Bajo estas circunstancias, para ellos nada les es ajeno, sino que están orientados y dispuestos ante lo que es, ante todo aquello que en su cotidianidad está en frente suyo. Todo lo que les interesa, lo que les concierne, es “lo efectivamente real” (*Wirkliche*), lo ente, τὰ ὄντα. Los encadenados ven las sombras, pero ellos no las ven “*en tanto que* sombras de algo”, pues ellos nada saben de cosas y seres humanos que puedan proyectar sombras estando a la luz. Su condición en la caverna es tal que Heidegger afirma:

Estos hombres tampoco tienen de sí mismos y de los otros propiamente ninguna experiencia. Ven a lo sumo sus propias sombras, sin reconocerles como tal; están completamente entregados a lo dado. No tienen ninguna relación consigo mismos.

⁷⁶ *Rep.* 515a.

⁷⁷ cf. *Rep.* 515a – c.

Lo inoculto no es dado a ellos como inoculto. No conocen la diferencia entre oculto e inoculto. Están completamenteidos, son completamente ojos y completamente oído para lo que les comparece⁷⁸.

Ya que en esta situación los encadenados, por sí mismos, toman lo ente como lo que pasa ante ellos⁷⁹, lo toman como lo obvio, lo toman como τὰ ὄντα, ellos no necesitan ninguna reflexión. Gracias a esta situación, no es posible que surja para ellos mismos, dentro de la caverna, la posibilidad de “preguntarse ‘qué sea eso’ que ahí está in-oculto, [esa] no es una pregunta que los encadenados puedan plantear, pues en la esencia de su existencia reside que, justamente *esto* in-oculto que tienen ante sí, les *baste*, y hasta tal punto que tampoco sepan *que* eso les basta.”⁸⁰.

El cautiverio de los encadenados es aquí posible porque ellos no se reconocen como cautivos de lo proyectado que aparece frente a ellos al fondo de la caverna. Para ellos no existen las sombras, ni existe el fuego (πῦρ) como aquella fuente de luz, ni la caverna misma en tanto caverna, y menos la luz (φῶς), en tanto claridad (*Helle*) que se puede alcanzar fuera de la caverna. El ser humano así entendido es aquel que está orientado y dispuesto, que se comporta sin reflexión alguna con respecto a lo ente, con respecto a lo que es proyectado por el fuego (πῦρ) dentro de la oscuridad de la caverna.

⁷⁸ GA 36/37, p.133: „Auch von sich selbst und von den Anderen haben diese Menschen eigentlich keine Erfahrung. Sie sehen höchstens ihre eigenen Schatten, ohne sie als solche zu erkennen; sie sind völlig ausgegeben an das Gegebene. Sie haben kein Verhältnis zu sich selbst.

Das Unverborgene ist ihnen nicht als Unverborgenes gegeben. Sie kennen nicht den Unterschied von Verborgenen und Unverborgenen. Sie sind ganz weg, ganz Auge und ganz Ohr für das, was ihnen begegnet“.

⁷⁹ Cf. GA 36/37, p.132.

⁸⁰ *De la esencia de la verdad*, p.35.

§ 6. El primer paso hacia la liberación

Frente a la situación del ser humano dentro de la caverna se plantea la posibilidad de una “liberación” (λύσις) al interior de aquella. Se trata de un segundo estadio donde uno de los encadenados es liberado y forzado a mirar hacia el fuego (πῦρ) para “ver más correctamente”, para ver las cosas más reales; pero, frente al encandilamiento provocado por dirigir sus ojos hacia el fuego, el ser humano liberado pensaría que las cosas que antes veía eran más verdaderas, estarían más inocultas (ἀληθέστερα) que las que ahora se le mostraban.⁸¹

En la reflexión en torno a este segundo estadio, Heidegger afirma que “algo acontece” (*es geschieht etwas*) con la esencia del ser humano, así como también algo acontece con lo ἀληθές y con el *in-ocultamiento* (*Un-verborgenheit*). Con esto que acontece se modifican las *referencias* entre el ser humano, lo ἀληθές y el inocultamiento. Si los encadenados dentro de la caverna, tal como queda indicado en el primer estadio, toman lo ente cómo lo que pasa ante ellos en su cotidianidad, es decir, las sombras para ellos son lo ente, entonces, en el segundo estadio, el liberado puede decir que lo visto antes por él es “más inoculto” (ἀληθέστερα) que lo que ahora, con tanta dificultad, intentan ver sus ojos.

El uso del comparativo ἀληθέστερα deja ver que lo ἀληθές tiene sus niveles, pues lo in-oculto cambia su referencia para el ser humano, en tanto lo in-oculto ahora bien puede ser *más o menos* in-oculto. Estos niveles y grados de τὸ ἀληθές, estos grados del ente, están indicando también grados del in-ocultamiento (*Un-verborgenheit*), allí también puede haber *más o menos* in-ocultamiento. Estos grados se dan gracias a que se ha alcanzado una nueva posición para el ser humano dentro de la caverna. Cuando él es obligado a levantarse y girar

⁸¹ cf. *Rep.* 515c-d.

el cuello, cuando a él se le obliga a andar y mirar hacia la luz, allí, entonces, él alcanza una nueva referencia, una nueva posición en la cual se da una escisión entre las sombras antes avistadas y las cosas ahora mostradas. Ahora lo in-oculto está escindido: “allá [están] la sombras y aquí las cosas”⁸². Lo ἀληθές, lo inoculto, sombras y cosas, se enjuician de manera diferente, pues para quien antes estaba encadenado, las sombras –aquello que se muestra directamente– son aquello más verdadero (τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα), pero para quien libera, los seres humanos y las cosas mismas son más ente, son “*más existentes*” (μᾶλλον ὄντα). Aquí hay que retener la diferencia en el juicio emitido por cada uno de los personajes que están ahora confrontados en la parábola de la caverna: para uno, el desencadenado, el ente es aquello más inoculto, más verdadero (ἀληθέστερα); para el que libera, el ente es aquello “*más existente*” (μᾶλλον ὄντα).

En este punto, se empieza a ver con un poco de más claridad la confrontación, la lucha que acontece en la caverna. Hay una confrontación entre lo ἀληθές, en tanto que sombras, y lo ἀληθές, en tanto que cosas; hay una confrontación entre lo proyectado en la pared y la fuente de esa proyección. Pero también, y sobre todo, hay una confrontación entre aquel que libera y aquel al cual se le intenta liberar. Ellos enjuician de manera diferente lo ἀληθές, ya que su manera de ver es también diferente. El ver del desencadenado y el ver del que quiere liberarlo también están en lucha.

En esta confrontación, el intento de liberación (λύσις) fracasa y el desencadenado regresa para estar frente a las sombras. Allí, él ya no tiene ningún fuego al frente que lo deslumbre y le lastime los ojos; en las sombras, él se “mueve” con facilidad, está en su entorno habitual y familiar. Para el ser humano dentro de la caverna “la norma de su

⁸² *De la esencia de la verdad*, p.42.

evaluación es la conservación del imperturbado no-estar-expuesto a cualquier exigencia, a cualquier necesidad”⁸³. La norma para el ser humano de la caverna es evitar la confrontación. Para él, en tanto sigue preso en el ámbito de la opinión, de la δόξα, no-estar-expuesto indica evitar una confrontación que ponga en riesgo su cotidianidad en lo habitual (las sombras), a partir de una confrontación con lo inusual (las cosas).

En el segundo estadio, en vista de que el desencadenado pueda “ver más correctamente”, se le insta a girar el cuello y dirigir la mirada hacia el fuego y las cosas. Este “ver más correctamente” se dice en griego ὀρθότερον βλέπει. El verbo βλέπω es volcado al castellano con los verbos “ver”, “mirar”, “vigilar”. El verbo βλέπω indica también “dirigir la vista”, “gozar de la vista”. Por su parte, la palabra griega ὀρθός indica en castellano “recto”, “derecho”, “correcto”, “sólido”. Así que, para aquel que libera – aquel que ahora se ocupa de mostrar, de enseñar (*zeigen*)–, aquello que ahora se avista de frente, aquello que ahora se ve más rectamente, más correctamente, ὀρθότερον βλέπει, —es μᾶλλον ὄντα, lo más existente, lo más ente. El ver correctamente otorga más entidad al ente, más realidad, y, por lo tanto, τὸ ἀληθές, lo in-oculto, logra un mayor grado, es ahora “más inoculto”, ἀληθέστερα. Aquí hay que dejar claro también que el verbo βλέπω no solamente indica el ver con el órgano de los sentidos, con el ojo (ὄψις), sino que aquí el ver está indicando, también, el “ver con el espíritu”. βλέπω significa “disponer” la vista, “dirigirla”, “orientarla” hacia la búsqueda. Es por esto que, así como hay grados de in-ocultamiento y hay grados de lo in-oculto, así también hay grados del ver. Ver y ver, aquí no son lo mismo. La diferencia estriba en que los ojos del espíritu tienen que actuar en correspondencia con el órgano de los sentidos, con los ojos del cuerpo, porque, de no ser así, se corre el riesgo de un ver que pasa de largo, o, como

⁸³ GA 36/37, p.139: „Maßstab seiner Schätzung ist Erhaltung des ungestörten Nichtausgesetzseins irgendeinem Ansinnen, irgendeiner Notwendigkeit“.

ocurre con el desencadenado, un ver que, por la dificultad, no quiere acaso pasar de largo por temor al esfuerzo, sino solo regresar para seguir con su ver habitual. Él prefiere ese ver que deja ver lo que se ofrece a simple vista, lo que está ahí simplemente al frente⁸⁴, aunque esto implique seguir en la oscuridad dentro de la caverna, seguir en la ceguera del espíritu.

El intento de liberación es rechazado por el desencadenado, de tal modo que resulta infructuosa la experiencia que haría posible salir del estado en el cual se encuentran los prisioneros, a saber, el estado de insensatez (ἀφροσύνη). La ἀφροσύνη se trata del estado propio del ser humano que no ha ganado el temple necesario para mirar de frente al mundo que lo reclama. La ἀφροσύνη es el estado contrario a la φρόνησις, que, para Platón, tal como recuerda Heidegger, es “el título para conocimiento en general, es decir, para percibir lo verdadero, prudencia e intelección, circunspección (*Umsicht*) e inspección (*Einsicht*)”⁸⁵. Es en el *Filebo* donde Platón muestra cómo la φρόνησις es la que tiene la primacía sobre el ἡδονή, el placer. La φρόνησις, junto con el intelecto, es aquello que posee toda alma que ama lo más verdadero⁸⁶. Por eso, para Platón, donde falta la φρόνησις, el mundo es sombrío para el ser humano y su sí mismo, allí no hay una apropiada relación con lo verdadero. Dicho de manera positiva, al girar la mirada y al lograrse la φρόνησις se hace posible una relación con “lo *propriadamente* verdadero e in-oculto”⁸⁷. Si bien en la φρόνησις se trata de una liberación (λύσις) en tanto allí acontece una mirada referida a la relación del mundo con el sí mismo del ser humano, una mirada referida a esa unidad, en la ἀφροσύνη, al contrario, ciertamente aún no acontece tal liberación, pues el ser humano de la caverna, al ser desatado, prefiere regresar a sus cadenas. Él aún no ha superado su insensatez.

⁸⁴ Cf. Carreño; 2012, p.28

⁸⁵ *De la esencia de la verdad*, p.44

⁸⁶ cf. *Filebo*. 58d.

⁸⁷ *De la esencia de la verdad*, p.44.

Como el intento de liberación ha acontecido repentinamente (ἐξαίφνης), pues repentinamente se han suprimido las cadenas, por ello la insensatez no puede ser superada, pues se requiere un esfuerzo. Por lo repentino de su liberación, al desencadenado solo le queda como posibilidad un tipo de comparación entre las sombras, que le ofrecen una visión tolerable, y el centelleo doloroso de la luz a la que no estaba acostumbrado. Bajo estas desfavorables circunstancias, a aquel que ha sido liberado de las cadenas aún no le es posible reconocer como sombras aquello que veía anteriormente. Sin este reconocimiento, entonces, no es posible que en este estadio pueda acontecer la cura de la insensatez. Por ello, Heidegger afirma en su curso del semestre de invierno de 1933/34:

La supresión de las cadenas no es *ninguna liberación real*, es solo una exterior. En absoluto afecta al hombre en su *propio ser*. No cambia su situación interna ni su querer. Su querer es un no-querer. Él retrocede y cede ante cualquier exigencia. Por ello, también está tan ampliamente alejado de comprender que el hombre en cada caso solo *es* tan ampliamente cuando tiene la fuerza que se le exige⁸⁸.

Cuando Heidegger dice que “su querer es un no-querer”, es porque el desencadenado solo quiere retornar a su situación anterior, solo quiere retroceder, pues aquí al ser humano aún le faltan las fuerzas, su espíritu sigue atado a las sombras. El desencadenado no tiene la fuerza para mirar en torno, para mirar su mundo, y menos para mirar al interior de sí mismo. Sin embargo, tal como ya se ha indicado, en este estadio “algo acontece” con la esencia del ser

⁸⁸ GA 36/37, p.139: „Die Wegnahme der Fesseln ist *keine wirkliche Befreiung*, sie ist nur eine äußerliche. Sie greift den Menschen in seinem *eigenen Sein* gar nicht an. Es wechselt nicht sein innerer Zustand, nicht sein Wollen. Sein Wollen ist ein Nichtwollen. Er weicht zurück und weicht aus vor jeder Zumutung. Er ist deshalb auch weit davon entfernt zu verstehen, daß der Mensch jeweilig nur so weit *ist*, als er sich zuzumuten die Kraft hat“.

humano, así como también algo acontece con lo ἀληθές y con el *in-ocultamiento* (*Unverborgenheit*). Allí el ser humano tiene un primer contacto con el camino hacia la libertad, aunque este sea un contacto fallido. Lo que allí acontece es posible a partir del “ver más correctamente” (ὀρθότερον βλέπει) y de ver lo “más inoculto” (ἀληθέστερα). En el estar vuelto del desencadenado, en el girar de su mirada, él alcanza una mayor corrección del ver en tanto ahora ve al ente más existente. Gracias a esta corrección del ver, se abre el camino para que la verdad, que en principio es experimentada como in-ocultamiento (*Unverborgenheit*), llegue a ser la corrección del enunciado. Heidegger señala: “la verdad tiene su grado, su rango y su nobleza, según el modo en que el ser humano mismo es digno de estar en una cercanía y lejanía con lo ente”⁸⁹. Si lo in-oculto cambia su grado de acuerdo a la cercanía o lejanía del ser humano, entonces también grado, rango y nobleza de la verdad cambian en tanto el ser humano logra una corrección del ver, una mayor cercanía a lo ente, una mayor cercanía en la que este se hace “más ente” (*mehr Seienden*). “La corrección del ver y del contemplar las cosas, y por tanto del determinar y del enunciar, se *basa* en el modo respectivo de estar vuelto y de la proximidad a lo ente, es decir, en el modo *como* lo ente está in-oculto en cada caso”⁹⁰.

Aunque en este estadio de la parábola de la caverna la aparición de la *conexión* de las dos formas de verdad –la verdad como corrección (*Richtigkeit*) del enunciado y la verdad como in-ocultamiento– no se presenta aún de un modo preciso, es posible notar ya que la corrección del ver posibilitada y el grado alcanzado por τὸ ἀληθές permiten entrever tal *conexión*. Por eso ya en este estadio, Heidegger afirma: “para que todo hablar y determinar

⁸⁹ *Ibid.*, p.138: „Die Wahrheit hat ihren Grad, ihren Rang und ihren Adel, und zwar je nach der Art, in der der Mensch selbst würdig ist, in einer Nähe und Ferne zum Seienden zu stehen“.

⁹⁰ *De la esencia de la verdad*, p.42.

se pueda orientar, *previamente*, el ente debe estar inoculto. El concepto de corrección porta ya en sí el inocultamiento”⁹¹. Lo no oculto necesita del in-ocultamiento (*Un-verborgenheit*), y a la vez, para que el enunciado llegue a ser recto, correcto, necesita de τὸ ἀληθές, se necesita de lo in-oculto. Por esto, en esta nueva dirección de la mirada que se lleva a cabo en el segundo estadio comienza un *tránsito* de la verdad, pues se empieza a olvidar ya que la “verdad”, en tanto corrección (*Richtigkeit*) –una verdad hacia la que el ser humano se dirige a partir de la corrección alcanzada por el ver–, no es posible sin la verdad originaria, sin la verdad en tanto in-ocultamiento⁹².

La lectura de la parábola de la caverna que realiza Heidegger en su curso de 1931/32 deja ver la experiencia de la ἀλήθεια, del inocultamiento, a partir del cual el ente viene a presencia, a pesar de que allí, en el afán de que el ser humano alcance un ver más correcto, se empiece a gestar un olvido, el olvido de la experiencia fundamental del in-ocultamiento. A propósito de esto, Heidegger afirma que “no podemos pasar por alto que de lo que se *trata* predominantemente en *toda* la parábola es de la ἀλήθεια”⁹³. Es claro que la parábola *trata* sobre la ἀλήθεια, pero, como Heidegger también lo deja ver, lo decisivo en cada estadio es lo que se dice sobre lo ἀληθές, sobre lo in-oculto que tiene sus niveles a partir de lo que

⁹¹ GA 36/37, p.138: „Damit alles Reden und Bestimmen sich *ausrichten* kann, muß *zuvor* Seiendes unverborgen sein. Der Begriff der *Richtigkeit* trägt schon in sich die *Unverborgenheit*“.

⁹² Ralkowski, en su estudio titulado *Heidegger's Platonism*, sugiere una “consideración positiva” sobre el filósofo de la Academia por parte de Heidegger en sus lecciones sobre el pensamiento de Platón de 1931/32 y 1933/34. Para pensar esta “consideración positiva”, el intérprete afirma que en la alegoría de la caverna Heidegger puede encontrar un camino que busca la rehabilitación de la experiencia griega de la verdad como ἀλήθεια, cf. p.58. Pero pensar una “consideración positiva” en Heidegger sobre el pensamiento de Platón en estas lecciones –sobre todo si se piensa que tal consideración positiva es el resultado del hallazgo por parte de Heidegger de un camino propuesto por Platón para la rehabilitación de la ἀλήθεια– implica tomar una postura que no tiene en cuenta que ya desde su reflexión en torno al segundo estadio de la caverna el filósofo de Meßkirch está mostrando de qué manera la corrección del ver, alcanzada por el desencadenado, permite que la verdad como in-ocultamiento (*Un-verborgenheit*) empiece a ceder su lugar a la verdad como corrección (*Richtigkeit*).

⁹³ *De la esencia de la verdad*, p.50.

ocurre con el ser humano y la postura que este alcanza a partir del modo en que puede ver lo ente.

A partir del segundo estadio de la parábola, se inicia el intento de emprender un camino de ascenso de la εἰκασία al νοῦς, es decir, un camino de ascenso de la imaginación a la inteligencia. Este camino es el que recorre el espíritu, y en este pasa por cuatro afecciones. Estas afecciones son presentadas en la Πολιτεία al final de “Símil de la línea” expuesto en el libro VI y luego recordadas en el libro VII. Tal como afirma Sócrates, el espíritu, al iniciar su ascenso hacia la ἐπιστήμη, comienza en la εἰκασία y concluye en el νοῦς. La εἰκασία se entiende en castellano como la imaginación, la percepción de imágenes, o “percepción de sombras” que da pie a una “representación confusa”. El segundo momento es la πίστις, que es entendida como la creencia. Estos dos momentos corresponden al primer segmento de la línea que comprende el ámbito de lo visible, o ámbito de la δόξα. En un tercer momento está la δίανοια, que se entiende como el pensamiento discursivo; y en un cuarto momento está el νοῦς, es decir, la inteligencia, la intuición racional. Los momentos tercer y cuarto corresponden al segundo segmento de la línea, que es aquel ámbito de lo inteligible, de la ἐπιστήμη. Estos cuatro momentos, o secciones, corresponden a las cuatro afecciones o estados (παθήματα) del espíritu.

La εἰκασία⁹⁴ es la afección del espíritu que se puede ver en el primer estadio de la parábola de la caverna. Es allí donde las sombras ofrecidas a los prisioneros que están en la oscuridad de la caverna son las generadas gracias al fuego (πῦρ) que refleja las figurillas y demás utensilios que, fabricados por los seres humanos, pasan por detrás de los prisioneros.

⁹⁴ La εἰκασία es posible a través de la imagen. εἰκόν se trae al castellano como figura, como imagen. La imagen es la copia de algo, una copia que estaría para Platón en el entorno en el cual el ser humano usualmente habita. Para Platón, el ser humano vive en torno a las copias de las cosas gracias a la capacidad que él mismo tiene de copiar (εἰκαστική).

Por el estado del espíritu propio de la εἰκασία estarían dirigidos los posibles diálogos que emprenderían los prisioneros, diálogos en los cuales ellos, sin posibilidad de mayor reflexión a causa de su encadenamiento, a causa de su falta de παιδεία, entenderían que eso que pasa frente a ellos, eso que ellos ven, son los objetos, son τὰ ὄντα, de tal modo que ellos nada sabrían de sombras.⁹⁵

Ahora, en el segundo estadio de la parábola, lo acontecido al desencadenado corresponde a la segunda afección que se genera en el espíritu en el camino hacia la ἐπιστήμη. Se trata aquí de la πίστις, la creencia que discurre en torno a las cosas que aparecen, en torno a las cosas que en su multiplicidad están alrededor. Estas cosas son, según se aclara en el libro VI de la Πολιτεία, los animales, lo que crece y las cosas fabricadas por el ser humano⁹⁶. Son, entonces, las cosas que pasan de un lado al otro por detrás del tabique, las cosas que, al estar iluminadas por el fuego (πῦρ), ofrecen su sombra delante de los encadenados y con las que se ha encontrado el prisionero al ser liberado de sus cadenas y obligado a volver su cuello para que, no sin dificultad, vea las cosas más reales. Pero, aun viendo estas cosas más reales, el prisionero conserva aún la *creencia* (πίστις) de que “[...] las cosas que antes veía (las sombras en la pared) eran más verdaderas que las que se muestran ahora”⁹⁷. El prisionero aquí todavía es esclavo del ámbito de la δόξα.

§ 7. La vía violenta para la auténtica liberación

⁹⁵ Cf. Rep. 515b6.

⁹⁶ Esas cosas fabricadas por el ser humano a partir de las cuales se generan las sombras de las que los encadenados son esclavos, bien pueden ser el resultado del arte productivo (τέχνη ποιητική), presentado por Platón en *El sofista* (Cf. 219b12).

⁹⁷ Rep. 515d7.

Como al desencadenado le falta la fuerza necesaria para permanecer con la mirada hacia el fuego y hacia las cosas por él iluminadas, como le falta la fuerza para procurarse él mismo la liberación, entonces esta solo puede ser posible a través de la violencia (βία). Aquel que, al principio, en la oscuridad, solo era esclavo del ámbito de la opinión, de la δόξα, ahora, es sacado a rastras, fuera de la caverna, para que paulatinamente acostumbre sus ojos a ver las cosas más allá del ámbito propio de su esclavitud. Primero vería las sombras, los reflejos, luego las cosas ante el cielo nocturno, hasta llegar a ver las cosas iluminadas por la luz del sol y de este solo su reflejo. El ser humano va, gracias a un lento familiarizarse (συνήθεια), queriendo cada vez más la luz, hasta que “finalmente, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua y en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito”⁹⁸. Ante esa fuerza que se ha ejercido para subirlo a rastras, el ser humano debe emprender su camino, su camino hacia la libertad⁹⁹, su ascenso hacia la luz (φῶς) original; él debe dirigir su mirada hacia arriba, hacia la claridad (*Helle*), es decir, hacia el ámbito de la ἐπιστήμη. En este proceso que emprende el ser humano hacia la auténtica liberación se presenta una confrontación entre la claridad y la oscuridad. El hecho de que sea solo a través de violencia como el ser humano puede salir de la oscuridad da cuenta de ello. El liberado de la caverna carga con esta oscuridad propia de aquel que solo ve gracias a lo que es iluminado por el fuego, pues su ver solo con los ojos y no con el espíritu, es aquello que le ha sido posible dentro de la caverna.

⁹⁸ *Rep.* 516a-b.

⁹⁹ En su ensayo “Trascendencia, mundo y libertad en el torno *de Ser y tiempo* de Martín Heidegger” Enrique Muñoz afirma: “La libertad es la condición estructural de la existencia humana que le permite llevar a cabo o no llevar a cabo sus posibilidades, de efectuar o no efectuar sus proyectos, en último término, de formar o no formar mundo” (2015, p.102).

El liberado de la caverna se acostumbra cada vez más a la luz, la cual, en tanto claridad (*Helle*), es lo que permite pasar, el pasar de la mirada hacia las cosas y el pasar de las cosas hacia la mirada. Por eso ella es lo que “tiene que verse *de entrada*”¹⁰⁰. La claridad es lo que hace posible ver, pues el ver se abre paso “a través” de la claridad, así como también se abre paso el objeto visto. Ella es ese “a través” que posibilita al ser humano el ver y posibilita a las cosas el ser vistas. La luz, la claridad, “deja pasar por vez primera el objeto, como visible, *para* la mirada, y permite que la mirada vidente pase a través *hacia* un objeto que hay que avistar. La luz es lo *que permite pasar*”¹⁰¹.

Desde la oscuridad, el ser humano asciende hasta salir fuera de la caverna donde él queda expuesto. Él emprende su ascensión, su *ἀνάβασις*, por una vía violenta, y es de tal modo que deja de lado paulatinamente la oscuridad y, en medio de la confrontación, gana una nueva disposición, gana el temple para ver directo hacia el sol. Por lo anterior, se debe entender que aquí acontece algo con el ser humano en un grado mucho mayor que el alcanzado en el estadio anterior; aquí, gracias a su paulatino familiarizarse (*συνήθεια*) en el nuevo ámbito, adviene la liberación auténtica que contrasta con la “liberación” que, al ser generada *repentinamente* (*ἐξάίφνης*) aun dentro de la caverna con su luz artificial, es una liberación fallida. Esta liberación auténtica es la que tiene lugar en el ámbito de la *ἐπιστήμη*.

La auténtica liberación (*λύσις*) se da gracias a la conversión del espíritu o del alma, se da gracias a la *ψυχῆς περιαγωγή*. Luego de la rebelión y la resistencia, luego de los esfuerzos penosos, luego de la nostalgia por la pasividad perdida en ese ámbito cotidiano y tranquilo, el ámbito de la *δόξα*, ahora el ser humano emprende la ascensión (*ἀνάβασις*), y gana su conversión (*περιαγωγή*), gana una nueva posición en el ámbito de la *ἐπιστήμη*.

¹⁰⁰ *De la esencia de la verdad*, p.61.

¹⁰¹ *Ibíd*, p.63.

Gracias a esta ascensión y conversión la oscuridad contrasta con la luz, ellas son escindidas radicalmente. Ahora la oscuridad queda relegada cada vez más, en tanto el ser humano ya puede tener acceso a lo que está iluminado por la luz, lo que está en la claridad (*Helle*). Ahora él se dispone y posiciona para recibir el esplendor de las cosas reales y comportarse con respecto a ellas. En la parábola de la caverna se puede ver claramente que la luz, la claridad, es aquello que despeja, que aclara, que hace libre, que da paso; mientras que la oscuridad cierra, obtura, encubre, oculta, no deja que las cosas se muestren. La oscuridad es aquello que oculta, mientras la luz in-oculta. El ser humano ahora, luego de su penuria, recibe la luz que in-oculta, recibe la luz solar, recibe la luz que trae lo in-ocultado a presencia.

En la conversión ya no se trata de ver simplemente con los ojos, sino que ahora se trata del ver espiritual. Ya no se ocupa el ser humano de ver las sombras en la oscuridad donde ni el fuego ($\pi\tilde{\upsilon}\rho$) ni la luz ($\phi\tilde{\omega}\zeta$) están allí para el ver. Ahora el liberado se ocupa de ver al ente a la luz, al ente más correcto ($\acute{o}\rho\theta\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$), el más visible, y así tomar posición, comportándose con respecto a aquello que le sale a presencia. Aquí el verbo griego βλέπω (ver) es el que adquiere mayor valor. Esto se puede entender ya que para los griegos el sentido de la vista era el sentido privilegiado en la percepción del ente. Gracias al ver se accede al aspecto del ente. El sentido de la vista es el hilo conductor para todo conocer en el pensamiento del *primer inicio*. Conocer, para los pensadores del *primer inicio*, es poder ver¹⁰². De esto que Platón al final del libro VI de la Πολιτεία indique que el sentido de la vista, el ver con los ojos, va acompañado de lo visto, pero además que es esta facultad de ver

¹⁰² De la importancia del sentido de la vista deja constancia Aristóteles en su *Metafísica* cuando, en las primeras líneas de su tratado, escribe: “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el más de todos, el de la vista. En efecto, no solo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista [frente] a todos los otros” (980a).

y de ser visto lo que el “artesano de las percepciones” hizo de manera más perfecta. Sin embargo, aunque el ojo tenga la facultad del ver y las cosas tengan colores, se hace necesaria una *fuentes* de luz (φῶς), una fuente que se reconoce en el Sol. Este ofrece la luz, la claridad, que liga el ver con las cosas que pueden ser vistas. Pero ahora, en el libro VII, allende los sentidos, en el camino emprendido hacia la ἐπιστήμη, esto es insuficiente si no se llega a ver también con el espíritu, pues la mirada del espíritu, dice Platón, envía hacia abajo el peso de la sensualidad, de manera que este no pueda estorbar para lo verdadero. Es por medio de esta mirada del espíritu que es posible llegar a ver lo verdadero¹⁰³.

Platón articula el ver propio del sentido de la vista y el ver del pensar (νοεῖν). Del percibir con los ojos –que es el único al que tiene acceso el encadenado dentro de la caverna– no forma todavía parte el comprender qué es eso que se ve, el “ser-qué” (*Was-sein*) de lo que sale al encuentro. De tal modo que de eso que sale al encuentro (por ejemplo, el libro, la mesa, el lapicero), observamos su aspecto solo cuando nos hemos hecho una idea de lo que ellos sean (de lo que sea libro, mesa, lapicero). Por esto, el ver de los ojos sin el ver del pensar (νοεῖν) solo entrega sombras. Frente a este puro ver sombras, el ver que alcanza el ser humano en su conversión es el ver del νοῦς, es el ver que ve la ἰδέα, el ver del pensar que para Platón permite el in-ocultamiento.

El camino desde la δόξα hacia la ἐπιστήμη, el camino de la εἰκασία al νοῦς, donde se da un paso paulatino del mero ver con los ojos al ver con el espíritu, ese camino recorrido por el ser humano que antes estaba encadenado dentro de la caverna y ahora está ante la *luz original*, ese camino, hay que insistir, es un camino de confrontación entre la oscuridad y la luz, entre la δόξα y la ἐπιστήμη, un camino de contienda entre las afecciones del espíritu. Por

¹⁰³ cf. *Rep.* 533d.

esto, el desencadenado solo puede salir con violencia (βία), pues él está inmerso en la contienda de esas fuerzas contrapuestas. Es en medio de la confrontación y gracias a esa violencia que él puede lograr su conversión, esa conversión que concluye con ese último esfuerzo para llegar a ver directamente a la luz, al Sol.

En la división del ámbito de lo inteligible, es decir, del ámbito de la ἐπιστήμη, la primera sección del segmento corresponde a la δίανοια o pensamiento discursivo. Sería a esta afección del espíritu la que acontecería en el prisionero en el tercer estadio, al ser llevado a rastras por la empinada cuesta de la caverna hasta salir fuera de esta. Allí, luego de que al principio tendría los ojos “llenos de fulgores” y lastimados por un tiempo, dado que ha salido por primera vez a la luz del sol, llegaría a mirar primero los reflejos en el agua de seres humanos y objetos, para luego pasar a mirarlos directamente. En esta afección, en la δίανοια, tanto en el símil de la línea como en la parábola de la caverna, se está en la imagen de la ἰδέα.

Pero en el tercer estadio de la caverna se puede ver que ya aparece el πάθος supremo, el cual corresponde en el “símil de la línea” a la segunda sección del ámbito de la ἐπιστήμη, de lo inteligible, es la sección con mayor claridad, según aclara Platón. Esta afección es la νόησις, la inteligencia o intuición intelectual, donde el ahora liberado puede percibir el sol en su propio ámbito, contemplándolo como es en sí, sin necesidad de apelar a su imagen reflejada en otros lugares. Se trata aquí del ámbito de la Idea suprema, el ámbito donde se contempla al sol en tanto Idea suprema, en tanto la Idea del Bien. La íntima relación del símil de la línea con la parábola de la caverna queda indicada por el propio Platón cuando hace que Sócrates le diga a Glaucón lo siguiente: “querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta

parábola a lo que anteriormente ha sido dicho, [...] compara el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del espíritu hacia el ámbito inteligible”¹⁰⁴.

§ 8. La de-potenciación de la ἀλήθεια

En el tercer estadio, el giro de la mirada hacia la luz del sol permite un cambio de condición del ser humano, pues “algo acontece” con su esencia, así como también algo acontece con el ente en tanto lo inoculto, lo ἀληθές. El ente, que comparece ahora para el ser humano liberado de su situación en la caverna, es el ente más visible. En cada estadio está lo ἀληθές, lo inoculto, pero esto in-oculto tiene sus niveles. En el segundo estadio se mostraba que lo inoculto, aquello que veía el ser humano liberado de sus cadenas, pero aún dentro de la caverna frente al fuego, era *más inoculto*, ἀληθέστερα. Ahora, en el tercer estadio, el ser humano está ante lo ἀληθές que ha alcanzado un grado del cual no sigue nada más. Se trata del grado *más alto*, un grado en el cual lo inoculto alcanza su sentido propio¹⁰⁵. Es aquí donde está el ente más visible, donde está lo más ente y, por tanto, *lo más inoculto*, ἀληθέστατα.

A partir de lo que acontece con el ser humano, a partir de su acceso a la ἐπιστήμη, ahora es posible un saber sobre lo visto con los ojos en tanto ese ver está acorde con lo visto con el espíritu. Ya aquí se entiende por qué la acción que se indica con el verbo “ver” (βλέπω) es una acción que va allende el percibir un objeto por medio del sentido de la vista, va allende la acción que demanda la asistencia de los ojos. Cuando se dice, por ejemplo: “veo la taza”, este “ver” implica, no solo ver con los ojos del cuerpo, sino que también implica un ver que

¹⁰⁴ *Rep.* 517a-b.

¹⁰⁵ cf. GA 36/37, p.167.

es un comprender (*verstehen*) *qué es* eso que ha salido al encuentro. Por eso ver y ver no son lo mismo, uno es el ver de la percepción sensible, ὄραν, el otro es el ver del espíritu, νοεῖν. En la ἐπιστήμη se trata de una correspondencia entre ὄραν y νοεῖν, para que se pueda comprender qué aspecto tiene aquello que sale al encuentro, es decir, para que se pueda ver el aspecto del ente. Gracias al comportamiento del ser humano que se dispone a un ver con el espíritu, en esta comparecencia del ente se alcanza el εἶδος, se puede ver el “*ser-qué*” (*Wassein*) del ente, su aspecto. Para Platón, la ἰδέα es este “*ser-qué*” del ente; la ἰδέα es, entonces, lo más ente y lo más inoculto, ella es la que permite captar el ente en su “*ser-qué*”.

Ver lo más ente, ver lo más inoculto, ver la ἰδέα, es un ver de antemano, es lo avistado. “‘Avistado’ no significa un añadido, un predicado posterior, algo que en ocasiones les sucede a las ideas, sino [aquello] que las caracteriza en general. Se llaman ideas porque son [...] lo primariamente entendido”¹⁰⁶. Esto primariamente entendido, esto avistado de antemano, es un ver que permite comprender el *ser* del ente, para que, a partir de ese comprender, sea posible comportarse con él. Para los griegos el nombre para el ser del ente era la φύσις, es decir, lo oculto y el emerger del ente desde lo oculto, aquel emerger que preserva lo oculto mismo. Ya que la ἀλήθεια es el inocultamiento donde acontece el emerger del ente, su brotar, la ἀλήθεια es la verdad de la φύσις. Al inicio de su lección de 1931-32, *De la esencia de la verdad*, Heidegger apelaba al fragmento 123 de Heráclito: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”¹⁰⁷ para

¹⁰⁶ *De la esencia de la verdad*, p.76.

¹⁰⁷En su ensayo, “Why Is Heidegger Interested in Physis?”, Thomas Buchheim muestra cómo incrementa para Heidegger el interés por Heráclito luego de la publicación de *Ser y tiempo*. El intérprete se detiene particularmente en la referencia al fragmento 123 de Heráclito, en tanto este fragmento se cita en la lección de *Principios metafísicos de la lógica* del semestre de verano de 1928, para seguir siendo citado repetidas veces en tanto allí ve Heidegger el acontecer mismo del ser. Pero Buchheim afirma que Heidegger pierde el interés en la φύσις a finales de los años treinta, pues él empieza a ver en la φύσις más bien la realización histórica de la metafísica, una realización histórica que le otorga al ser humano una prisión de la cual él no tiene el poder de escapar. De este modo, la φύσις se torna en un destino fatal para el ser humano. La φύσις se vuelve para Heidegger un destino cuestionable para el ser. Por esto, concluye Buchheim, la φύσις en el pensamiento de Heidegger comienza a hundirse a fines de la década de 1930 y principios de la de 1940 hasta casi desaparecer por completo del vocabulario de su filosofar (cf. 2020, p118s). En contraste con lo planteado por Buchheim, es

mostrar cómo ya en el primerísimo inicio los griegos experimentaban el ser del ente como algo que se oculta, como aquello que ama ocultarse. La ἀλήθεια, la verdad de la φύσις, le otorga in-ocultamiento al ente que ama ocultarse, le permite venir a presencia, pero preservando siempre un ocultamiento.

Así como ocurre a partir de la experiencia fundamental de la ἀλήθεια, desde la cual se llega hasta el ente como aquel ente más desocultado, ἀληθέστατα, así también, desde la experiencia fundamental del ser que para los griegos es la φύσις, se llega a la interpretación del ser como ἰδέα, pero la ἰδέα “solamente es el último reflejo de la φύσις inicial”¹⁰⁸. Allende la φύσις está la ἰδέα, el ὄντος ὄν, el verdadero ser. Lo que en cada caso es un ente se determina entonces a partir del aspecto, de la ἰδέα, lo más inoculto. Para Heidegger, en este punto, “lo decisivo no consiste en que la φύσις se caracterice como ἰδέα, sino que ésta aparezca como la única y determinante interpretación del ser”¹⁰⁹.

Para el filósofo de la academia, jamás se puede ver el ser del ente solo con los ojos, por esto los prisioneros de la caverna, aunque opinen que aquello que ven es todo lo ente y que ese ente se entrega en su ser, en realidad nada saben del ser, pues ellos ven solo sombras, ellos están bajo la afección de la εἰκασία y aún les queda un largo y esforzado camino hasta el νοῦς, por tanto, ellos no ven la ἰδέα, ellos no pueden entender el ser. Para Platón, entonces, la ἰδέα es el ser del ente. En la ἰδέα se ha resuelto la confrontación entre el ver con los ojos del cuerpo (ὄραν) y el ver con el espíritu (νοεῖν), ya en ellos hay una correspondencia. Esta correspondencia entre ὄραν y νοεῖν en la ἐπιστήμη, Heidegger la llama *vislumbrar*

pertinente recordar aquí las dos lecciones ofrecidas por Heidegger sobre Heráclito en 1943 y 1944, donde la primera lección se concentra ampliamente en la interpretación del fragmento 123 del presocrático, a partir del cual piensa la relación de la esencia de la φύσις con la verdad del Ser (cf. Heidegger, 2012, p.182ss).

¹⁰⁸ *Heráclito*, p.161.

¹⁰⁹ *Introducción a la metafísica*, p.165.

(*erblicken*). Vislumbrar es la manera en la cual se une el ver y lo visible, es la manera en la cual se anudan el ver previo con lo visible del ente. Ya que en el vislumbrar se configura de antemano el ser, la *ιδέα*, es de este modo como el ente puede comparecer, como puede salir a presencia. En el vislumbrar se le da el ser al ente.

El liberado, en su *ἀνάβασις*, luego de salir fuera de la caverna y lograr vislumbrar las ideas, debe continuar ascendiendo hasta vislumbrar el sol mismo. El sol es el tercer elemento que otorga la claridad que deja pasar, aquella claridad “a través” de la cual se encuentran el ver del espíritu y lo visto. El sol es aquí la “imagen simbólica” de la idea última, de la idea suprema, la Idea de las ideas, la idea del Bien (*ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*). Ella es lo último que puede vislumbrarse de lo cognoscible, por ello su vislumbramiento demanda la mayor fatiga y esfuerzo. Por esto, Heidegger afirma, apoyándose en la Carta VII de Platón, que: “lo único que conduce a vislumbrar la idea suprema es el serio camino de ir abriéndose paso preguntando, de modo gradual y filosofante, a través de lo ente”¹¹⁰.

La *ιδέα* suprema, que se vislumbra allende las ideas, hace surgir a lo ente, es decir, permite el in-ocultamiento (*ἀλήθεια*) de lo ente, a la vez que le otorga *δύναμις* al ser, permitiendo entender el ser de lo ente. El *ἀγαθόν* es lo que “[...] aporta la verdad (in-ocultamiento) a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce la capacidad de conocer [...]”¹¹¹. Vislumbrar la Idea del Bien, preguntar por ella, constituye el fundamento de la esencia del ser humano, pues es en el in-ocultamiento (*ἀλήθεια*), posibilitado por el *ἀγαθόν*, donde acontece “la historia esencial del ser humano”¹¹². Para ilustrar esto, Heidegger retorna a la Carta VII de Platón donde este, a propósito del camino de liberación del ser humano y

¹¹⁰ *De la esencia de la verdad*, p.99.

¹¹¹ *Rep.* 508e1.

¹¹² *De la esencia de la verdad*, p.112.

su llegada al νοῦς, indica: “Sólo entonces se llega al despliegue de la mirada esencial, que se extiende tan lejos como es posible, a saber, todo lo lejos que llega el ser humano conforme a su facultad más interna”¹¹³. El ser humano alcanza su esencia al llegar a la Idea del Bien, al llegar a la luz que lo potencia para el conocer. Por esto, de esta Idea última Platón dice que es aquello que potencia, aquello que posibilita, que capacita, es aquello que le otorga al ente su esencia y su existir, elevándose más allá de la esencia ¹¹⁴. En el volumen 36/37 se puede leer sobre el ἀγαθόν lo siguiente:

Para los griegos ἀγαθός significa lo que se impone, lo que resiste. Ser bueno quiere decir: imponerse, resistir y con ello tomar posición, dar posición. A ello corresponde la esencia de la idea: lo que posibilita al ente y lo manifiesto. La idea como lo posibilitante debe ser lo que propiamente se impone, lo que pone-en-posición¹¹⁵.

Heidegger muestra cómo, a partir de la exposición de la Idea del Bien que realiza Platón, el ἀγαθόν es aquello que se impone porque contiene en sí el poder que hace que el ente sea y que el inocultamiento (*Unverborgenheit*) acontezca. El ἀγαθόν es lo capaz, es lo apto para potenciar al ente, de modo que el ente sea lo que tiene que ser. El ser humano conoce y el ente es lo conocido gracias al ἀγαθόν¹¹⁶, de esto que el Bien sea lo que primero debe hacerse

¹¹³ A partir de esta cita, traída por Heidegger de la Carta VII de Platón en torno a su lectura sobre la parábola de la caverna, James N. McGuirk indica, en su ensayo “Aletheia and Heidegger’s transitional readings of Plato’s cave allegory”, que la cuestión de la esencia de la verdad desplegada por Heidegger a partir de Platón es una cuestión fundamentalmente humana. El Bien es entendido por el filósofo ateniense como aquello que posibilita la postura (*Haltung*) del hombre, una postura en la que se potencia su esencia y se entrega a sí mismo. De modo que la autenticidad de la problemática de Platón está asegurada por su búsqueda del fundamento de la apertura del alma humana hacia la cuestión del ser como tal (cf. 2008, p.176).

¹¹⁴ cf. *Rep.* 509 b7.

¹¹⁵ GA 36/37, p.194: „ἀγαθός bedeutet für die Griechen das, was sich durchsetzt, was standhält. Gutsein heißt: sich durchsetzen, standhalten und damit Stand nehmen, Stand geben. Dem entspricht das Wesen der Idee: das, was Seiendes und Offenbares ermöglicht. Die Idee als das Ermöglichende muß das eigentlich sich Durchsetzende, In-Stand-setzende sein.“

¹¹⁶ cf. *Nietzsche*, p.698.

manifiesto para captar al ente en cuanto tal, pues le otorga a este ser y verdad. En tanto aquello que posibilita, el ἀγαθόν es “[...] lo que *importa* antes que nada y para todo. Sólo en este sentido se debe entender el ἀγαθόν: *potenciación (Ermächtigung)* de ser”¹¹⁷, del ser que es interpretado como ἰδέα, como el aspecto del ente.

Bajo esta comprensión del ἀγαθόν, bajo la potencia de la Idea, se puede ver que, en la parábola de la caverna, lo que va aconteciendo en cada estadio con el in-ocultamiento es que este paulatinamente se depotencia. La ἀλήθεια queda depotenciada al quedar supeditada, subyugada a la Idea suprema¹¹⁸. A partir de lo ocurrido en el tercer estadio es posible entender que es gracias a la Idea del Bien, en tanto lo último vislumbrado por el νοεῖν, como acontece el in-ocultamiento; es gracias a la Idea del Bien como el ente viene a presencia; y esto es así porque, como se ha visto, el ἀγαθόν se eleva sobrepasando al ser y a la ἀλήθεια. Él es el que los potencia, el que los vuelve capaces, aptos. Heidegger lo expresa de este modo:

la idea suprema desempeña del modo más original y auténtico lo que [...] es ya el *cargo* de la idea: *hacer surgir conjuntamente el in-ocultamiento* de lo ente, y, en tanto que lo vislumbrado, *dar a entender el ser de lo ente* (ninguna cosa sin la otra). La idea suprema es aquello apenas ya vislumbrable, que potencia *conjuntamente* tal cosa como el ser y el in-ocultamiento, es decir, que *potencia* al ser y al in-ocultamiento en cuanto tales para lo que ellos son¹¹⁹.

¹¹⁷ *De la esencia de la verdad*, p.109 [traducción modificada].

¹¹⁸ Alejandro Vigo, en su ensayo, “Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια. Apuntes para una reconsideración crítica” recuerda, en medio del desarrollo de una reflexión crítica con respecto a la postura de Heidegger en la década de 1930 sobre Aristóteles, que “[...] Platón es visto desde comienzos de los años ’30, [...] como el verdadero iniciador de la reinterpretación reductiva de la verdad, entendida originariamente como ἀλήθεια, en términos de mera corrección del representar. En consonancia con ello, en el marco de la hermenéutica de los comienzos se presenta a Platón y Aristóteles como protagonistas principales en la crisis de la historia de la verdad como ἀλήθεια, en la medida en que marcan, por así decir, el punto de transición entre su último resplandor y su completo desmoronamiento” (2021, p.131).

¹¹⁹ *De la esencia de la verdad*, p.101 [traducción modificada].

A partir de lo aquí presentado, se puede decir que lo acontecido con el ser humano, su ἀνάβασις y su περιαγωγή, le permite una correspondencia entre el ver y lo visible, le permite el vislumbrar. Es gracias al vislumbrar como se logra, con esfuerzo, ver la idea suprema, bajo la cual la ἀλήθεια y el ser quedan depotenciados. Ellos quedan bajo el ζυγόν¹²⁰ de la Idea del Bien. En este punto, donde el ζυγόν de la Idea del Bien cae sobre la verdad, es posible entender de modo más amplio la *conexión* pensada por Heidegger, a partir de la lectura de la parábola de la caverna¹²¹, entre la verdad como inocultamiento (ἀλήθεια) y la verdad como corrección (*Richtigkeit*). En el filósofo ateniense se tiene acceso a la experiencia de la ἀλήθεια, pero al mismo tiempo esta experiencia queda opacada por la ἀνάβασις del ser humano hacia la Idea. El ver del νοεῖν está puesto en la Idea, en aquel “ser-qué” (*Was-sein*) del ente, de lo inocultado. Cuando el ser humano llega a la Idea, entonces es hacia lo

¹²⁰ Según Ralkowski, Heidegger, en sus cursos de inicios de los 30 sobre Platón, está argumentando que la alegoría de la caverna nos entrega un relato sobre la ἀλήθεια que es lo suficientemente rico como para proporcionarnos una idea de la antigua experiencia griega, de tal modo que nos ayuda a entender la esencia de la verdad como inocultamiento. Esto sin duda es cierto, pues la experiencia de la ἀλήθεια aparece en la parábola de la caverna como bien lo hace ver Heidegger. Gracias a que el filósofo de la Selva Negra afirma la posibilidad de encontrar una señal de la ἀλήθεια en la alegoría, Ralkowski intenta presentar una “consideración positiva” por parte del Heidegger en estos cursos, hasta el punto de afirmar que Heidegger, a inicios de los años 30, encuentra en Platón el filósofo que presencié, pero no provocó el desvanecimiento de la experiencia de la verdad como inocultamiento en la Grecia antigua (cf. op. cit., p.63). A partir de este planteamiento de Ralkowski, es pertinente dejar ver que parece que el intérprete no tiene claro que ya Heidegger en estos mismos cursos muestra cómo la esencia de la ἀλήθεια queda paulatinamente soterrada por “la idea suprema”, “la idea del bien”, el ἀγαθόν. Esta Idea suprema, tal como se ha indicado en este capítulo, entra a ser aquella idea que hace posible todo inocultamiento. En su lección *De la esencia de la verdad*, la Idea suprema para Heidegger es aquella que permite que el ente se haga visible en tanto ella es la que otorga su potencia al inocultamiento. El ἀγαθόν potencia a la ἀλήθεια y, con ella, al ente para que este pueda ser. Heidegger efectivamente afirma que la parábola de la caverna trata de la ἀλήθεια, pero si bien aparece la experiencia de la ἀλήθεια, aparece para ser soterrada en el camino del ser humano hacia el ἀγαθόν. El hecho de que Heidegger indique en sus lecciones en torno a la parábola de la caverna de Platón que la ἀλήθεια es depotenciada al caer bajo el ζυγόν de la Idea del Bien, no hace posible pensar en una “consideración positiva” por parte del filósofo de Meßkirch con respecto al pensamiento de Platón.

¹²¹ Mark A. Wrathall, en su ensayo “Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, and History”, indica que el encuentro de Heidegger con Platón en estos cursos está destinado a hacer mucho más que proporcionar un ejemplo histórico de una visión diferente de la verdad, pues lo que Heidegger busca descubrir en la discusión de Platón sobre la verdad es una experiencia subyacente diferente del mundo, así como un sentido primero de nuestra esencia humana (cf. p.79).

inocultado, τὸ ἀληθές, y no hacia la ἀλήθεια donde se dirige todo preguntar. Así lo expresa Heidegger en “Reflexiones V” de sus *Cuadernos negros 1931-1938*: “Con su ‘doctrina de las ideas’, Platón logró tanto salvar la ἀλήθεια como al mismo tiempo cortar de raíz definitivamente el preguntar por ella [...]”¹²².

Es pues, a partir de Platón –en tanto este piensa el ascenso del ser humano hacia la corrección del ver como aquel ver del pensar (νοεῖν)– que se abren las puertas para el tránsito de la verdad como experiencia fundamental del inocultamiento hacia la corrección del enunciado, hacia la verdad como ὁμοίωσις. Ya en una postura más crítica con respecto al pensamiento de Platón, Heidegger expresa esta conexión en su texto “La doctrina platónica de la verdad” de 1940 del siguiente modo:

El tránsito de una situación a otra consiste en ese tornarse cada vez más correcta la mirada. Todo depende del ὀρθότης, de la rectitud o corrección de la mirada. Por medio de dicha rectitud, el ver y el conocer se vuelven correctos, de tal modo que al final se dirige directamente hacia la idea suprema y quedan fijados en esa “orientación”. En este orientarse la aprehensión se adecúa a aquello que debe ser visto, lo cual no es otra cosa sino el “aspecto” del ente. Por medio de esa adecuación de la aprehensión en cuanto ἰδεῖν a la ἰδέα, surge una ὁμοίωσις, una coincidencia del conocer con la cosa misma. Y así, de la preminencia de la ἰδέα y del ἰδεῖν sobre la ἀλήθεια nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se torna ὀρθότης, corrección de la aprehensión y del enunciado¹²³.

¹²² *Reflexiones V. Cuadernos negros*, p.287.

¹²³ *Hitos*, p.192.

Se ha mostrado que lo acontecido con la ἀλήθεια es el resultado de una confrontación que está de manera transversal en la parábola, soportando las confrontaciones presentadas en cada uno de los estadios, pero que se presenta más claramente en el tercero. En toda la parábola se trata justamente de la confrontación entre la ἀλήθεια, en tanto experiencia del inocultamiento, y la verdad devenida ὀρθότης, rectitud, como corrección, una confrontación que permitió el inicio de toda la historia de la metafísica¹²⁴. El resultado de esta confrontación presente desde el primer momento en la parábola es la depotenciación de la ἀλήθεια a manos del ἀγαθόν. Es de este modo como se abre camino hacia la verdad como corrección¹²⁵.

§ 9. La confrontación (*Auseinandersetzung*) pensada desde Heráclito

Como introducción a su lección *De la esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit)* del semestre de invierno 1933/34, Heidegger piensa aquello que Heráclito nombra en el fragmento 53 con la palabra πόλεμος. El fragmento del presocrático reza: “la guerra, [la lucha], es padre de todas las cosas, de todas las cosas es rey. A unos los acredita como dioses, a otros como hombres; a unos los hace esclavos, a otros libres”¹²⁶. En tanto “padre de todas

¹²⁴ Françoise Dastur afirma que la famosa mutación de la verdad que Heidegger atribuye a Platón y que proviene de la preeminencia dada a la *ιδέα* y la *ιδέιν* sobre la *φύσις* y de haber sometido el Ser al *νοεῖν*, al pensamiento y a la percepción, es lo que abre el camino de la metafísica. Esta, la metafísica, ve en la *ιδέα* el *ὄντος ὄν*, el verdadero ser, que se sitúa más allá de la *φύσις*. Es de este modo como se establece, al inicio de la metafísica, el platonismo, una ideología, una ciencia de las ideas que ya no puede ser más una fisiología, una ciencia de la *φύσις*. (cf. “The later Heidegger: the question of the other beginning of thinking” en Francois Raffoul y Eric S. Nelson (Editores), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, p.58ss.)

¹²⁵ Wrathall, en “Heidegger on Plato, Truth und Unconcealment”, deja indicado el modo en que Heidegger ve cómo la alegoría de la caverna sienta las bases para pensar la verdad exclusivamente como corrección, pero, al mismo tiempo, también muestra cómo en la alegoría se hace posible una indagación sobre la naturaleza de la verdad como inocultamiento (cf. *op.cit*, p.78ss).

¹²⁶ G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, p. 276. El fragmento en griego dice: “Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους”.

las cosas”, el πόλεμος, la lucha (*Kampf*), es pensado por Heidegger en su introducción a la lección como “la propia esencia del ente”¹²⁷. El πόλεμος, dice el filósofo, es “el aguantar en la confrontación (*das Durchstehen in der Auseinandersetzung*)”¹²⁸, la confrontación propia del ente. En tanto lucha, el πόλεμος, como esencia del ente, despliega la confrontación entre los entes. De modo que la lucha es aquello desde donde proceden las cosas, desde donde procede todo lo que es, y, por su parte, la confrontación es aquello que acontece en los entes por causa de su procedencia. Por esto, para el filósofo de Meßkirch, la confrontación nombra el poder del πόλεμος desplegado en el ente. La lucha es, pues, aquello que hace que el ente quede al descubierto, que salga a presencia en su confrontación. Esta lucha para nada es un comportamiento exclusivo del ser humano, sino que la lucha es lo que hace ser a todo ente, “lo que determina al ente en el todo”¹²⁹.

En su lección del semestre de invierno 1933/34, el πόλεμος es pensado por Heidegger particularmente en el sentido de lucha (*Kampf*), pero un año más adelante, en su lección del semestre de verano de 1935 titulada *Introducción a la metafísica (Einführung in die Metaphysik)*, Heidegger piensa el πόλεμος en el sentido de contienda (*Streit*) o confrontación (*Auseinandersetzung*). En esta lección el filósofo traduce la sentencia como sigue: “La confrontación es de hecho la progenitora de todo (lo presente), (la que deja brotar), pero (también), sobre todo, el guardián imperante. Ella deja aparecer a unos como dioses, a otros como hombres, a unos los presenta como siervos, a otros como libres”¹³⁰. El πόλεμος es una confrontación productiva y dominante, en la cual se despliega la fuerza de la contienda. Por

¹²⁷ GA 36/37 p.90.

¹²⁸ *Ídem.*

¹²⁹ *Ibid.*, p.91.

¹³⁰ GA 40, p.66: “Auseinandersetzung ist allem (Anwesenden) zwar Erzeuger (der aufgehen läßt), allem aber (auch) waltender Bewahrer. Sie läßt nämlich die einen als Götter erscheinen, die anderen als Menschen, die einen stellt sie her(aus) als Knechte, die anderen aber als Freie”.

esto el πόλεμος, dice el filósofo, “no es una guerra al modo de los hombres, sino una contienda que impera con anterioridad a todo lo divino y lo humano”¹³¹. El πόλεμος es lo que domina al ente y, al mismo tiempo, lo preserva, lo lleva al ser y lo hace ser, lo destaca en el inocultamiento. En tanto él es padre, pues del πόλεμος surgen todos los entes, entonces él gobierna todos los entes, él es el rey.

Para Heráclito, según Heidegger¹³², el ente acontece a través de la contienda y la confrontación en tanto es lo que deja surgir. Por esto, para el filósofo, el fragmento 53 del presocrático sobre el πόλεμος, “nos informa sobre la *esencia del ser*, nos informa a la vez sobre la *esencia de la verdad*, aunque aparente y propiamente y literalmente no se hable de la ἀλήθεια”¹³³. A partir de este acercamiento a aquello que se nombra con la palabra πόλεμος –y el hecho mismo de que permita saber sobre la esencia de la verdad– se puede entender mejor la confrontación que atraviesa toda la parábola de la caverna en sus diferentes estadios. Esta confrontación, tal como se puede ver, se despliega gracias a aquello que Heidegger llama la “última lucha” (*letzte Kampf*), aquello que para el filósofo es justo lo que acontece en la parábola. La “última lucha” aquí pensada por Heidegger se da entre la experiencia de verdad como ἀλήθεια y el concepto de verdad como rectitud (ὀρθότης), como corrección; una última lucha en la que aquella experiencia originaria de la verdad es soterrada¹³⁴. A propósito, dice Heidegger: “Este tránsito mismo de la ἀλήθεια *qua* in-ocultamiento a la verdad *qua* corrección, es un *acaecer* (*Geschehen*), es más, nada menos que *el acaecer* en el que el *inicio*

¹³¹ *Introducción a la metafísica*, p. 63.

¹³² En torno al tratamiento que realiza Heidegger del presocrático Heráclito a partir de los años treinta, Carlos Másmela indica que a Heidegger “la presencia de Heráclito le aporta un pensamiento que lo pone en camino de su interpretación” (2018, p.325).

¹³³ GA 36/37, p.117.

¹³⁴ cf. *Ibid.*, p.124.

(*Anfang*) de la historia occidental de la filosofía emprende ya una marcha pervertida y fatídica.”¹³⁵

Si esta “última lucha” es el resultado de una contienda entre el in-ocultamiento (ἀλήθεια) y la corrección, entonces, hay una lucha primordial, o mejor será decir –a partir de la traducción propuesta por Heidegger en *Introducción a la metafísica*– hay una contienda (πόλεμος) primordial en la verdad misma pensada como ἀλήθεια. De tal manera que el πόλεμος, en tanto es el que domina al ente, en tanto es el que lo deja salir a presencia, pero también lo deja oculto, el πόλεμος en tanto es esa contienda primordial entre el ocultamiento y el in-ocultamiento, debe ser entendido como un concepto ontológico¹³⁶.

§ 10. Conclusión

Como se ha podido constatar en este capítulo, se presentan dos momentos importantes de la lectura que realiza Heidegger de Platón en torno al paso de la ontología fundamental al pensar histórico del ser. Se trata de dos momentos que dan luces con respecto a lo acontecido con el pensar del filósofo en esos años en los cuales se abre camino el pensar del *Ereignis*. El primer momento es propiciado por la perspectiva trascendental-horizontal, que Heidegger desarrolla en los últimos años de la década de los veinte, luego de la publicación de *Ser y tiempo*. Esta perspectiva permitía reflexionar, a partir del relato de la caverna pensado como mito, una

¹³⁵ *De la esencia de la verdad*, p.28 [traducción modificada].

¹³⁶ Gregory Fried afirma en su *Heidegger's Polemos*: “El *Pólemos*, o la confrontación (*Auseinandersetzung*), es un concepto *ontológico* para Heidegger. Describe la manera en que el Ser acontece y cómo nos concierne, y también describe nuestra relación con el Ser en lo que Heidegger llama *Dasein*, el sitio, el Ahí (*Da*), en el que el Ser se manifiesta” (2000, p.16).

historia de la esencia del *Dasein*, en torno a un concepto que se podría alcanzar gracias al fundamento de su esencia, esto es, de su trascendencia. La reflexión buscaba hallar el concepto genuino de sujeto en una dimensión más originaria del ser del *Dasein*. La trascendencia del *Dasein* propiciaba su liberación, donde este abandonaba su condición de *Dasein* mítico, asumiendo así, desde la ciencia y la filosofía, su proyecto de ser. En la liberación, el *Dasein* llega a la dimensión más originaria de su propio ser en tanto llega a la verdad como inocultamiento. La verdad pensada en la lección de 1929, si bien es entendida como habilitada por el ἀγαθόν, aún no se entiende como la verdad (ἀλήθεια) que en tal habilitación sufre una depotenciación, sino que, más bien, allí se potencia el conocimiento y la verdad en tanto que en esta habilitación θεωρία y πράξις se corresponden. Por esto, es que en 1929 la lectura de Platón ofrecía posibilidades para llevar adelante una intervención práctica de un *Dasein* liberado, una intervención que renovara el ámbito académico.

Con el abandono de la perspectiva trascendental-horizontal y el paso a la perspectiva histórica del ser, Heidegger emprende un preguntar más radical por la verdad, un preguntar por su acontecer histórico. Es en medio de tal preguntar que el filósofo de la Selva Negra retorna a Platón, donde ahora habla de la parábola de la caverna y no de mito de la caverna. Es así como Heidegger encuentra en la parábola un saber sobre la verdad en tanto ἀλήθεια, un saber que no solo se dirige hacia la experiencia del inocultamiento, sino también hacia el soterramiento de esta experiencia a partir del ἀγαθόν platónico. La verdad como ἀλήθεια es soterrada al quedar bajo el ζυγόν de la ἰδέα. En este soterramiento que va apareciendo paulatinamente en la parábola se hace también clara la presencia de una contienda (πόλεμος) que está presente en la ἀλήθεια, una contienda que marcará de manera importante el decurso del pensamiento de Heidegger en su pensar histórico del ser desplegado en los años treinta,

un pensar que lleva al ámbito que había quedado ausente de pregunta en la historia de la metafísica, el ámbito de la verdad del Ser.

La pregunta sobre la verdad que Heidegger aborda en su paso al pensar del *Ereignis* aparece en sus cursos *De la esencia de la verdad* de 1931/32 y 1933/34, pero la formulación de esta pregunta, que abre el sendero del pensar ontohistórico, tiene sus inicios en la conferencia que lleva el mismo nombre: “De la esencia de la verdad” (*Vom Wesen der Wahrheit*). De esta conferencia Heidegger redacta varias versiones. La primera de ellas fue la conferencia de 14 de julio de 1930 en Karlsruhe, la cual seguirá siendo pensada y reescrita varias veces hasta inicios de los años cuarenta. Pensar la manera como Heidegger aborda la pregunta por la esencia de la verdad en estas conferencias (segundo capítulo), y el modo como este preguntar del filósofo prepara el camino para pensar el Ser como *Ereignis*, en tanto aquel que gana su verdad (tercer capítulo), así como también prepara la pregunta por la fundación de la *Lichtung* como esencia de la verdad (cuarto capítulo), será la tarea de los siguientes capítulos.

Capítulo segundo

La pregunta por la esencia de la verdad

En el capítulo anterior, particularmente en el segundo literal, se ha podido ver cómo, a partir de Platón, Heidegger da noticia de aquella experiencia fundamental de la verdad como inocultamiento (ἀλήθεια) y su posterior soterramiento bajo el ζυγόν de la idea. Este acontecimiento histórico de la verdad, en el cual adviene para la experiencia fundamental de la ἀλήθεια su soterramiento, allana el camino para la transformación de la verdad por ὁμοίωσις en el pensar aristotélico, luego por *veritas* en el pensar latino y *certeza* en la Modernidad. Como se había indicado, antes de que se iniciara la reflexión de Heidegger en torno a la esencia de la verdad desde Platón, ya en 1930 el filósofo de la Selva Negra —a causa

de lo acontecido en el devenir histórico de la verdad– encuentra necesario formular la pregunta por su esencia a partir de su conferencia “De la esencia de la verdad”. De esta conferencia, conocida por la publicación de *Hitos (Wegmarken)* en 1976, se sabe que es pensada por el filósofo por primera vez para la alocución del 14 de julio de 1930 en Karlsruhe. Luego de esta conferencia Heidegger dará a conocer una segunda versión mucho más desarrollada el 8 de octubre del mismo año en Bremen. Una tercera versión será presentada por el filósofo dos meses después el 5 de diciembre en Marburgo y el 11 de diciembre en Friburgo. La cuarta versión es el resultado de una revisión de Pentecostés de 1940. La quinta versión de la conferencia corresponde a la publicada por primera vez en 1943. El acceso a las cuatro primeras versiones, que, como dice Heidegger en el “suplemento a la cuarta versión”, conservan su enfoque, su posición fundamental y su estructura, es posible en el volumen 80.1 de la *Gesamtausgabe*¹³⁷.

§ 11. La pregunta por la verdad en la conferencia “De la esencia de la verdad”

En la primera versión de la conferencia “De la esencia de la verdad”, la conferencia de Karlsruhe, Heidegger inicia de entrada formulando la pregunta: “¿qué es eso – la verdad?”, para luego dejar ver la inseguridad por aquello que se está preguntando. Esta inseguridad que se presenta, implica aclarar que la pregunta por la verdad no es una pregunta por lo verdadero a lo cual el ser humano se sujeta en la cotidianidad, ni tampoco es la pregunta por la sumatoria

¹³⁷ Se podrá tener acceso a la versión en español del Vol 80.1 de la *Gesamtausgabe*, gracias al trabajo de traducción que fue llevado a cabo por el doctor Ángel Xolocotzi. Agradezco aquí al doctor Xolocotzi el haberme permitido amablemente tener acceso a su traducción inédita.

de las verdades alcanzadas por las investigaciones y las reflexiones de los seres humanos en el ámbito científico. Entonces, en la pregunta por la verdad la preocupación no es –tal como lo aclara el filósofo en la segunda versión de su conferencia, la conferencia de Bremen– “[...] si la verdad es la de la experiencia práctica de la vida, o del cálculo económico, o de la reflexión técnica o de la inteligencia política o de la investigación científica [...] no preguntamos por tipos *especiales* de verdad, ni siquiera buscamos enfatizar y probar verdades *individuales* [...]”¹³⁸. En la tercera versión de la conferencia, al final del primer párrafo, Heidegger indica que la pregunta por la verdad se dirige concretamente hacia la esencia (*Wesen*) de la verdad (*Wahrheit*). El filósofo pregunta “*qué*” (*was*) es la verdad, pregunta por aquello que “‘hace’ que cada verdad en tanto verdad sea tal”¹³⁹. En la cuarta versión, se deja claro, desde el primer párrafo, que la pregunta por la esencia de la verdad tiene que dejar las inseguridades iniciales de lado para dirigir la mirada solo a una cosa, a saber, hacia lo “que caracteriza a toda ‘verdad’ en general como verdad”¹⁴⁰. Heidegger parte de su postura crítica frente a la tradición metafísica para preguntar por la esencia de la verdad, para preguntar por aquello que hace que cada verdad en general sea verdad.

En la versión de Karlsruhe, la postura crítica de Heidegger se deja ver a partir de una propuesta metodológica. En esta versión el filósofo propone un método en *tres* pasos, que permitiría un acceso a la esencia de la verdad. El primer paso se ocupará de aclarar aquello que comúnmente se entiende por verdad. El segundo paso se preguntará por la posibilidad interna de la coincidencia del comportamiento humano con lo ente. En el tercer paso la indagación se dirigirá al fundamento de posibilidad interna de la coincidencia del conocer

¹³⁸ GA 80.1, p. 346.

¹³⁹ *Ibid.*, p.380.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.407.

con lo ente. En el primer paso propuesto se busca dejar claro aquello frente a lo cual se formulará la pregunta por la esencia de la verdad. En la conferencia se indica que lo que es comúnmente entendido por verdad, es la coincidencia de lo dicho en el enunciado con lo ente. Lo dicho en el enunciado refleja un conocer sobre lo ente, un conocer que es un comportamiento del ser humano, un comportamiento fundamental que devela lo ente “en su *qué y cómo es y si lo es*”¹⁴¹.

La verdad comúnmente entendida es, entonces, la coincidencia de este conocimiento con lo ente. Si bien en la primera versión de la conferencia, la versión de Karlsruhe, no se menciona al sentido común, en la segunda versión de “De la esencia de la verdad” (versión de Bremen que lleva un añadido en su título que indica que esta es la “*Primera elaboración*”¹⁴²), Heidegger aclara que es al sentido común al cual le pertenece la definición metafísica de verdad. La verdad del sentido común es la verdad efectiva (*die wirkliche Wahrheit*), aquella verdad que es ahora formulada en la segunda versión como “[...] la doble concordancia de la cosa y de la mención en su relación entre sí”¹⁴³. Aunque en la versión de Karlsruhe, Heidegger nombra el primer paso como “*aclaración del hecho (lo que comúnmente comprendemos por verdad)*”¹⁴⁴, este primer paso es nombrado en las versiones segunda y tercera con una pregunta, a saber: “¿Qué se entiende por verdad en general y desde

¹⁴¹ *Ibid.*, p.332.

¹⁴² Al pasar a la segunda versión de la conferencia, se puede ver que la primera versión se trata de un esbozo que presenta los pasos principales de un proyecto que recién se empieza a desarrollar. Que la primera versión pueda ser entendida como un esbozo de la conferencia se puede ver por el hecho de que el propio Heidegger no la menciona en el “suplemento a la cuarta versión”, donde presenta la conferencia de *Bremen* como la primera conferencia pronunciada. De igual modo, en *Wegmarken*, en las indicaciones sobre la procedencia de los textos, la conferencia de Karlsruhe como primera versión de la conferencia “De la esencia de la verdad” no es mencionada. Además, no deja de ser relevante el añadido que acompaña el título “*De la esencia de la verdad*” de la segunda versión que indica que esta es una “*Primera elaboración*”. La conferencia de Karlsruhe, como aquella que esboza el proyecto del despliegue de una pregunta por la esencia de la verdad, deja indicados claramente los pasos a seguir para la elaboración de la pregunta. En ella se plantea la estructura que se conserva en las reelaboraciones de la conferencia.

¹⁴³ GA 80.1, p.349.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.330.

la antigüedad?”. La indicación explícita del primer paso, así como de los dos siguientes, desaparece definitivamente en la cuarta versión, la “Revisión de Pentecostés”, ya que el texto no ofrece apartados, aunque estos pasos son también allí desarrollados de manera definitiva¹⁴⁵. En la conferencia de Karlsruhe se esbozan los puntos a tratar para adentrarse en la pregunta por la esencia de la verdad, estos puntos se desarrollarán en las siguientes versiones con pequeñas modificaciones, pero particularmente con ampliaciones que permitirán una reflexión más rica a propósito del tema planteado en la primera versión.

Es a partir del primer paso, formulado como pregunta en la conferencia de Bremen, que ahora se indica más claramente que es el doble concordar lo que es pensado como la verdad efectiva, aquella verdad del sentido común que tiene su pensamiento apuntalado en la objetividad (*Gegenständlichkeit*) como forma propia de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Es en la realidad efectiva donde, a partir de una colección de cosas independientes, de objetos para un sujeto, es posible un decir sobre la cosa; es allí donde se da esta doble concordancia entre la cosa y el enunciado sobre ella. Heidegger conservará en las siguientes versiones de la conferencia –con muy pequeñas variaciones– la definición de la verdad pensada por el sentido común en tanto aquella doble concordancia.

Es “el ‘sano’ sentido común humano” (*Der “gesunde” Menschenverstand*) el que alza la voz planteando objeciones frente al preguntar por la esencia de la verdad. Puede ser –dirá el sentido común– que lo importante, más bien, sea asegurar la verdad efectivamente real que otorga estabilidad, pues para él no es justificable la pregunta por la esencia de la

¹⁴⁵ Las versiones de la conferencia “De la esencia de la verdad”, tal como lo comprende Ángel Xolocotzi, pueden ser divididas en dos grupos: el primer grupo comprendería las versiones que plantean el principio y el final de aquello que la conferencia quiere tratar, esto es, las versiones primera, cuarta y quinta. El segundo grupo comprendería las versiones segunda y tercera “que constituyen el taller de intentos (fallidos) del despliegue de la cuestión” (2021a, p.128).

verdad, si en tal preguntar se pasa por alto lo efectivamente real. Por lo tanto, se ve la pregunta por la esencia de la verdad como una pregunta in-esencial, una pregunta irrelevante. Estas objeciones son planteadas ya que el sentido común se siente seguro de las muchas verdades por él alcanzadas dentro de la realidad efectiva. Pero, frente al sentido común, la pregunta por la esencia de la verdad, por el *qué* de la verdad, no tiene que remitirse necesariamente a la “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*)¹⁴⁶, sino que, en la pregunta por la esencia, por el *qué*, ha de remitirse más bien a la *Realität*, a la realidad.

Que el sentido común se remita a la “realidad efectiva” es, según indica Heidegger, el resultado del devenir histórico del pensar metafísico. En *Nietzsche II*, en el capítulo VIII titulado “La metafísica como historia del ser”, el filósofo de la Selva Negra indica que la realidad efectiva viene de la *actualitas* y esta de la ἐνέργεια aristotélica. Allí Heidegger muestra que Aristóteles, con su noción de ἐνέργεια, se inclina en favor de la *existentia*, es decir, en favor del ente que llega a *ser* en tanto se hace presente. “Para Aristóteles, el ser descansa en la ἐνέργεια del τόδε τι”¹⁴⁷. El ente, lo que tiene una consistencia (*Beständigkeit*) y yace ahí delante, lo que está presente en su aspecto, es el esto ahí determinado, es el τόδε τι, es lo real efectivo (*Das Wirkliche*). En el ensayo “Acerca de la esencia del concepto de la

¹⁴⁶ A propósito de la traducción de *wirklich* por “efectivamente real”, Ángel Xolocotzi, en su traducción al español del Vol. 80.1 de la *Gesamtausgabe*, aclara que *Wirklich* remite a *Wirklichkeit*, y estos vienen de *Wirkung*, que es volcado al español por “efecto”. Entonces, si *Wirkung* remite a lo efectivo, *Wirklichkeit* puede ser traído al español como “realidad efectiva” y *wirklich* como “efectivamente real”.

¹⁴⁷ *Nietzsche*, p.850.

φύσις. Aristóteles, *Física B,1*¹⁴⁸, que Heidegger redacta en 1939¹⁴⁹, se afirma: “ἐνέργεια, el estar-en-obra en el sentido de la venida a presencia en el aspecto, fue traducida por los

¹⁴⁸ El ensayo “Acerca de la esencia del concepto de la φύσις. Aristóteles, *Física B,1*”, gracias a su publicación en la revista *Il Pensiero* en el año 1958, fue por mucho tiempo la interpretación heideggeriana sobre Aristóteles más conocida. Lo planteado en este ensayo sobre el pensamiento de Aristóteles es el resultado de aquella postura mucho más crítica que Heidegger, a partir de inicios de la década de los treinta, adopta con la tradición metafísica. Por esto, sobre la φύσις pensada en Aristóteles, Heidegger afirma en el ensayo: “la οὐσία (presencia) (el ser del ente como tal en su totalidad) es φύσις τις, algo así como φύσις, [...] es un *eco* del gran inicio de la filosofía griega y del primer inicio de la filosofía occidental. En este inicio el ser es pensado como φύσις, de tal manera que la φύσις, de cuya esencia Aristóteles aporta el concepto, solo puede ser un derivado de la φύσις inicial” (200, p.248), es decir, de aquel “*proyecto* inicial que piensa la esencia de la φύσις, tal como se nos conserva todavía en las sentencias de Anaximandro, Heráclito y Parménides” (Ibid. p, 202). En torno a esta afirmación de Heidegger y, en general, en torno a la postura que el filósofo de la Selva Negra tiene con respecto a Aristóteles desde inicios de la década a la cual pertenece este escrito suyo, es de interés el ensayo “Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια. Apuntes para una reconsideración crítica” de Alejandro Vigo. En su ensayo, Vigo plantea una “reconsideración crítica” a propósito de la “retractación” que a partir del pensamiento ontológico presenta Heidegger con respecto a la “tarea interpretativa llevada a cabo” (2021, p.131) con el pensamiento de Aristóteles en el primer lustro de la década de 1920. Esta “retractación” se genera, indica Vigo, a partir de una “retirada ontológica hacia los presocráticos” (p.129). A partir de esa retirada, uno de los intereses propuestos por el filósofo alemán es el de lograr una conexión entre φύσις y ἀλήθεια, la cual, al ser desplegada a partir de “una nueva política de alianzas” (p.144), otorga prevalencia a los presocráticos Heráclito y Parménides, así como también, pero en menos medida, a Anaximandro. La “retractación” a partir de esta retirada deja ver a “Platón y Aristóteles como protagonistas principales de la crisis de la historia de la verdad como ἀλήθεια” (p.131). Esto es así, en tanto que a partir de estos dos filósofos griegos se desprende el pensar metafísico que llega hasta el pensamiento de Nietzsche. Si bien con el pensamiento de Platón, tal como lo muestra Vigo, no se había gestado propiamente una alianza por parte de Heidegger, la alianza con Aristóteles sí fue bastante clara en tanto que con el estagirita el filósofo de la Selva Negra entabló en la década de los años veinte un diálogo productivo. En torno a la “retractación” de Heidegger y su “nueva política de alianzas” se puede leer la siguiente afirmación de Vigo: “Dada la nueva política de alianzas que trae consigo la retirada hacia los presocráticos, los intentos paralelos por presentar la concepción aristotélica de la naturaleza, como una forma degradada de comprensión que ya no logra mantener viva la experiencia originaria de la φύσις de la que en último término ella misma se nutre, debe verse como un complemento natural de los esfuerzos realizados de la mano de los grandes presocráticos” (p.144). Vigo, sin embargo, no ve en Aristóteles “una forma degradada” de comprensión de la naturaleza en tanto que propone que la φύσις, pensada tanto en los presocráticos Heráclito y Parménides, como también en Platón y Aristóteles, conserva siempre un “sentido distributivo-individualizante”, esto es, ella siempre “alude al nacimiento o la constitución (modo de ser) *de algo particular*” (p.141). El otro sentido de φύσις, que solo adquiere protagonismo, según indica Vigo, a partir de la filosofía helenística, es el “sentido colectivo-totalizador, que alude al conjunto de las cosas naturales o bien al orden que las compone y regula, [...]” (*Idem*). A partir del desarrollo de estas ideas en torno a la φύσις, donde el segundo sentido que esta ofrece al parecer solo tiene refrendación a partir de la segunda mitad del siglo V a. C., Vigo puede indicar: “todo intento por proyectar hacia los pensadores presocráticos del siglo VI a. C. un significado de φύσις, de carácter totalizador y verbalizado, como el que Heidegger tiene en vista en su interpretación de Heráclito y en otros contextos afines, debe descartarse de plano como inviable, desde el punto de vista histórico-filológico” (p.143).

¹⁴⁹ Es pertinente traer aquí la reflexión de Franco Volpi con respecto a la postura que, en la década de los treinta, Heidegger toma con respecto al pensamiento de Aristóteles. A partir del giro (*Kehre*) y bajo lo planteado por Heidegger en su ensayo redactado en 1939, Volpi, en su investigación *Heidegger y Aristóteles*, deja ver que, frente a la “asimilación productiva” (Volpi, 2012, p.154) que realiza Heidegger de Aristóteles en la década de los años veinte, la década de los treinta se caracteriza, gracias al pensar histórico del ser que se despliega en ella, por una fuerte confrontación con el pensamiento del estagirita. Por esto afirma Volpi: “[...] en el ensayo sobre la *physis* Heidegger muestra ya una actitud de alejamiento radical y decisivo de la metafísica, en el sentido de que, después de haberla atravesado y después de haber aprehendido en esa travesía la conexión esencial entre

romanos como *actus*, y con esta traducción se derrumba de un solo golpe el mundo griego”¹⁵⁰.

De *actus* y *agere* (*actuar*) nace *actualitas*, que pasa a ser más tarde la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la objetividad (*Gegenständlichkeit*).

Si bien la ἐνέργεια aristotélica deviene la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) como aquello que viene a presencia y yace ahí delante, como aquello que tiene una consistencia (*Beständigkeit*); la pregunta por la esencia de la verdad no debe quedar atrapada por lo real efectivo y su verdad, la verdad efectiva (*die wirkliche Wahrheit*), sino que, allende el sentido común y el devenir histórico del pensar metafísico, la pregunta por la esencia, en tanto esencia de la verdad, debe ser la pregunta por la *Realität*, por la realidad que hace posible lo efectivamente real. La pregunta planteada por Heidegger en la conferencia “De la esencia de la verdad” busca unir la *Realität* con la *Wirklichkeit*, la “realidad” con la “realidad efectiva”.

A partir de esta pregunta se busca ofrecer otras posibilidades para superar la dicotomía entre

la metafísica griega y la técnica moderna, busca ahora su superación. Del mismo modo, después de la ‘vuelta’ ya no es con los grandes momentos fundativos de la metafísica con los que Heidegger se pone en sintonía, sino con esos pensadores que lo secundan en su intento de superación, tanto porque son anteriores a la decisión metafísica (los presocráticos) como porque la cuestionan, llevándola a su consumación (Nietzsche) o incitando a ir más allá de ella (Hölderlin)” (p.156). La postura que Heidegger presenta con respecto a Aristóteles a partir de la década de los treinta hace decir a Volpi: “[...] Heidegger llega a la convicción de que el concepto aristotélico de *physis* no es una determinación originaria, sino que está ya opacada por una decisión metafísica en cuyo horizonte el ser se entiende como presencia” (p.167). Sin embargo, a pesar de esta decisión metafísica que lleva al olvido paulatino de la φύσις a partir de Aristóteles, se deja ver también que desde Aristóteles se puede recuperar para la φύσις su sentido originario. Por esto afirma el filósofo italiano: “[...] en cuanto a la importancia de Aristóteles en el marco de la radicalización de la crítica de Heidegger a la metafísica, debemos observar que en realidad se basa en el hecho de que según Heidegger en Aristóteles aún resuena el sentido presocrático originario de la *physis*, y que, por lo tanto, a través de su pensamiento todavía es posible remontarse a este sentido.” (p.193). Volpi deja saber al inicio de su investigación *Heidegger y Aristóteles* que, lejos de buscar tomar posición a favor o en contra de la lectura heideggeriana de Aristóteles, a partir del giro del pensar de la década de los treinta, lo que busca es llevar adelante “el intento de mostrar la presencia de Aristóteles en Heidegger y de señalar en el pensamiento heideggeriano uno de los momentos más ricos de la incidencia de Aristóteles en nuestro siglo [...]. Lejos de querer romper lanzas en favor de las violencias interpretativas de Heidegger, intento más bien destacar que la fecundidad del vínculo del filósofo alemán con Aristóteles no reside tanto en la interpretación de los textos en cuanto tales, sino en la capacidad de recuperar y de volver actuales los problemas filosóficos que presentan; en resumidas cuentas, en revitalizar la sustancia especulativa de éstos, volviendo a proponer a nuestra época los interrogantes fundamentales que los griegos plantearon por primera vez y que nuestro siglo, la edad de la técnica, parece haber desechado” (p.25).

¹⁵⁰ *Hitos*, p.236.

Realität y *Wirklichkeit*; un pensar dicotómico, que no ha sido superado en el devenir metafísico y ahora es lo que demanda este preguntar por parte de pensador.

La pregunta por la esencia de la verdad, por el *qué* de la verdad, es la pregunta que, yendo más allá de lo obvio, se dirige a la realidad (*Realität*) de la verdad, es la pregunta que va más allá de lo efectivamente real. Esta pregunta se abre camino frente a dos posibilidades: o la inclinación a la pregunta por la esencia, es decir, la decisión que despliega la pregunta por la *Realität*; o la inclinación a la pregunta por la *Wirklichkeit*, el apego a la “realidad efectiva” y la seguridad que ofrece. Pero en el pensamiento de Heidegger no se busca negar una posibilidad para apegarse a la otra, sino que aquello que se busca es cuestionar la interpretación del mundo desde esta dicotomía. Frente a tal dicotomía, el pensar busca, más bien, ligar *Realität* y *Wirklichkeit*, una ligazón que haga posible un acceso más originario a la verdad. Lo que aquí se intenta es ir más allá de la realidad tal como la tradición la ha enseñado y plasmado en conceptos; y así, a partir de la ruptura con la tradición, dejar atrás la escisión como punto de partida para preguntar por la verdad en su esencia. Es en la ruptura con la tradición y en el despliegue de este preguntar, donde Heidegger, al abrir un horizonte que supera la dicotomía, pone en juego las posibilidades del pensar.

El carácter unilateral del preguntar metafísico, aquel que alza la pregunta por la *Wirklichkeit*, dejando de lado la *Realität*, deja por fuera las posibilidades de aprehensión de la verdad, y con ella las posibilidades de aprehensión del aparecer del ente. Aquí, en el carácter unilateral del preguntar por la *Wirklichkeit*, tal como Heidegger deja ver a partir de la segunda versión de su conferencia, queda por fuera el hecho de que, al preguntar por la esencia de la verdad, en el desplegarse tal pregunta, se pueda empezar a vislumbrar que la no-verdad (*Unwahrheit*) también pertenece a la esencia de la verdad. Para el preguntar unilateral metafísico, la no-verdad es aquello que no permite el concordar. La no-verdad de

la cosa es la apariencia, mientras que la no-verdad del enunciado es la falsedad. En tanto apariencia o falsedad, la no-verdad es la no-coincidencia, de tal modo que la no-verdad es lo contrario de la verdad, quedando excluida de esta.

En ese carácter unilateral habla el sentido común del ser humano, habla aquella interpretación cotidiana en la cual entran una serie de conceptos de la propia tradición, una interpretación cotidiana en la que entra aquella dicotomía heredada. “El sentido común humano” (*Der gemeine Menschenverstand*) es, pues, aquello que pugna, que eleva su celo por lo *Wirkliche*, contra un saber sobre la esencia del ente, contra la tematización filosófica. Esto es así ya que el sentido común tiene “su propio ser-necesario”¹⁵¹. Él exige seriamente la realidad efectiva para acercarse a todo nuevo saber, pero siempre a partir de lo ya sabido, de lo heredado. En esto estriba su ser-necesario, en que su saber esté soportado por la realidad efectiva, en que su pensar y decir estén acordes con ella. Allí de lo que se trata es de garantizar la concordancia con lo efectivamente real, con la cosa. Heidegger deja ver que, por causa de su ser-necesario, el sentido común no puede, no tiene elementos para tematizar en su fundamento ni el saber, ni la esencia; sin embargo, el sentido común tiene una interpretación de estos, una interpretación a partir de la cual el ser humano vive y se relaciona. El saber del sentido común es el saber de lo efectivamente real, un saber que no puede superar la dicotomía heredada.

En la tercera versión de su conferencia, Heidegger pregunta por aquel que apela a lo obvio, aquel que está en el sentido común. Y responde: “Nosotros mismos - incluso y especialmente los que filosofan, nosotros mismos, que ahora nos hemos apegado a la pregunta por la esencia de la verdad, así como a cualquier otra pregunta que tendemos a

¹⁵¹ GA 80.1, p.407.

hacernos”¹⁵². Pero también, tal como afirma en la cuarta versión de la conferencia, somos “nosotros mismos que nos creemos seguros en aquellas multiformes ‘verdades’ de la experiencia vital, del actuar, investigar, configurar y creer”¹⁵³. La rebelión de lo obvio contra lo “*digno de ser preguntado*” (*Fragwürdige*)¹⁵⁴ viene de nosotros mismos; una rebelión que a la filosofía le es imposible refutar, ya que el sentido común es sordo a su lenguaje y está engeguecido para aquello esencial a lo cual hay que dirigir la mirada.

Frente a esta rebelión se pueden presentar tres posibilidades: una sería quedarse en el terreno del sentido común, moverse en ese terreno del entendimiento común, aquel que, como afirma Heidegger en su cuarta versión de la conferencia, apela “a lo obvio de sus pretensiones y objeciones”, aquel que en su demanda se torna “ciego para aquello que se coloca ante la mirada esencial”¹⁵⁵. Ese sentido común bien puede entenderse como propio del terreno de la *normalidad* en la que habita el *das Man*, el Uno, tal como Heidegger lo tematiza en *Ser y tiempo*. Otra posibilidad sería romper con el sentido común y enfocarse en las preguntas fundamentales formuladas por la tradición, y en aquellas tematizaciones específicas de la metafísica que, en tanto quedan ancladas en particularidades, ancladas en la pregunta por *qué es una cosa*, por la esencia de la cosa, no permiten pensar la relación. Es ese preguntar propio de la metafísica, que se queda anclado en sus tematizaciones específicas, lo que hace tener al ocultamiento en el olvido, ya que es un pensar que piensa las cosas, los entes, aislados unos de otros, así como los piensa aislados del fondo que les dona su acontecer. Por el modo

¹⁵² *Ibid.*, p.381.

¹⁵³ *Ibid.*, p 408.

¹⁵⁴ Tal como lo ha indicado Ángel Xolocotzi, traductor del Vol. 80.1 de la *Gesamtausgabe*, la expresión *Fragwürdige* se traduce comúnmente como “lo cuestionable”, “lo sospechoso”; pero Heidegger pone en juego en diferentes momentos de su conferencia también la palabra *Würde* (dignidad). De esto, pues, la decisión de traducir *Fragwürdige* por “lo digno de ser preguntado”, pues así se marca la importancia que Heidegger da a la palabra *Würde*, a la dignidad, en tanto aquella dignidad que tiene lo preguntado.

¹⁵⁵ GA 80.1, p.408.

metafísico de tematización y de preguntar por la verdad, ésta queda impensada en su relación con lo otro, con la otredad; ella queda impensada en su esencia¹⁵⁶. La otra posibilidad sería la que es ofrecida a partir del pensar de Heidegger, es decir, la posibilidad de partir de la experiencia de la vida en el mundo, de una experiencia que no está ligada al sentido común ni al modo metafísico de preguntar, una experiencia que, al ser tematizada, reflexiona la relación, una relación compleja que, en tanto es pensada, hace posible la experiencia del in-ocultamiento. En el pensamiento de Heidegger –particularmente el pensar desplegado a inicios de los años treinta del siglo pasado– se ponen en juego las posibilidades del pensar, se abre la posibilidad de pensar la relación a partir de un “paso atrás” (*Schritt zurück*) respecto del sentido común y de la metafísica¹⁵⁷.

¹⁵⁶ En la lección pública “¿Qué es metafísica?”, de 1929, Heidegger indica que el preguntar metafísico se despliega desde “nuestro *Dasein*”, aquel que está determinado por la ciencia, aquel que ha hecho de la ciencia su pasión. Esto implica que el preguntar metafísico, si bien pregunta “más allá” de lo ente, lo hace para asegurar lo ente en tanto este preguntar busca “recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto” (Heidegger; 2000; p.105). El preguntar metafísico busca, en suma, la verdad del ente. De este modo, la metafísica evita –por causa de la disposición misma del pensar (amparada en el principio de no contradicción) y del despliegue del preguntar del *Dasein* volcado hacia la ciencia– la pregunta por lo diferente, por lo distinto, evita la pregunta por la nada. Por esto, Heidegger anota: “En todas las ciencias como tales, reina una relación con el mundo que les obliga a buscar a lo ente mismo para convertirlo en objeto de una investigación y de una determinación fundamentadora que varía de acuerdo con el tema y el modo de ser de cada una.” (Heidegger; 2000; p.94). A la metafísica y a la ciencia que de ella se desprende, no les es posible preguntar por la otredad, no les es posible preguntar por aquello que dispone la posibilidad de todo comportarse con el ente y todo preguntar por él; es decir, a la metafísica no le es posible la pregunta por la nada, y menos le es posible el reconocimiento de que el comportamiento del *Dasein* con el ente en totalidad sólo acontece porque él, el *Dasein*, está inmerso en la nada, está inmerso en el ser. Un estar inmerso en la nada que queda oculto justamente porque el *Dasein* está perdido, absorto en lo ente.

¹⁵⁷ Es pertinente recordar aquí que para Heidegger la metafísica es aquella historia acontecida en la que el pensar, en su despliegue, piensa el ser como la verdad del ente. Es por esto que, en tal despliegue, la verdad del Ser mismo queda ajena a todo pensar. De este modo, la metafísica deviene aquel pensamiento occidental que coloca al ser al mismo nivel que el ente. (Cf. Donnari, 2011, p.40). En *Introducción a la metafísica* Heidegger indica que la “pregunta ontológica” formulada desde la metafísica no puede preguntar por el ser como tal, como sí se hace en el tratado *Ser y tiempo*, sino que esta “pregunta ontológica” se ocupa de preguntar por el ser del ente, que no es otra cosa que preguntar por el ente como tal. En este preguntar, el ser es comprendido como aquel carácter común a todos los entes, como aquel concepto general y abstracto, como aquella noción que no es necesario explicar gracias a su obviedad. El ser, como ese carácter común a todos los entes, es el ser entendido como presencia. Es así como, en tanto el ser es entendido como presencia, el ser como tal le queda oculto a la metafísica. Es en este preguntar, entonces, donde la metafísica cae en un “olvido ontológico”, pues deja al ser mismo en el olvido al no preguntar temáticamente por él (Cf. Heidegger, 1999, p.26ss).

A propósito del afán del sentido común por la realidad efectiva, Heidegger anotará en sus Cuadernos Negros, en “señas x reflexiones (II) e indicaciones”, que la filosofía no es capaz de remediar las necesidades que de manera externa se han incrementado a partir de un constante ocuparse en la situación. Es en los afanes por la situación que, dice el filósofo:

Se ha extendido ya al crecimiento de las cosas esenciales el olvido del ‘poder esperar’. [...] lo único que manda y tiene la palabra es el hermanamiento en lo inesencial, que quiere hacernos creer que, con él, pese a todo, al final se acaba llegando a lo esencial. [Pero aquí] la cosa se queda en el bien atendido barrizal de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de todo lo irrelevante que se va alternando.¹⁵⁸

§ 12. La verdad en su comprensión habitual

En la cuarta versión de su conferencia, Heidegger se pregunta por aquello que se entiende habitualmente por “verdad”. “La verdad mienta aquello que hace que algo verdadero sea verdadero”¹⁵⁹, y lo verdadero (*Wahre*) en la habitualidad es lo efectivamente real. Por esto también afirma el filósofo:

De acuerdo con ello hablamos de oro verdadero a diferencia de oro falso. El oro falso no es efectivamente eso que parece. Sólo es apariencia (*Schein*). Lo efectivamente irreal se considera como lo contrario de lo efectivamente real. Pero el oro aparente

¹⁵⁸ *Reflexiones VII -XI. Cuadernos negros*, p.37 [traducción modificada].

¹⁵⁹ GA 80.1, p.408.

(*Scheingold*) es también algo efectivamente real. De acuerdo con esto decimos de forma más clara: el oro efectivamente real (*wirkliche Gold*) es el oro auténtico (*echte Gold*). Pero ambos son efectivamente reales, el auténtico no lo es menos que el inauténtico que circula. “Lo verdadero” del oro auténtico no puede entonces ya estar determinado por su realidad efectiva. La pregunta retorna: ¿qué quiere decir “auténtico” (*echt*) y “verdadero” (*wahr*)?¹⁶⁰.

A partir de lo indicado aquí por Heidegger es pertinente preguntar: ¿en qué medida lo verdadero se entiende ligado a lo efectivamente real, si algo puede no ser verdadero y, sin embargo, ser efectivamente real? El oro auténtico, el oro verdadero, es aquel que en su realidad efectiva está en *concordancia* (*Einstimmung*) con aquello que siempre se mienta al decir oro. Frente a esto, el oro falso, el oro que no es verdadero, aunque es efectivamente real, no concuerda. “[...] cuando algo es ‘como corresponde’, de ello decimos que concuerda. La cosa concuerda (*Die Sache stimmt*)”¹⁶¹. Con esto se puede ver que la asociación de la verdad (*Wahrheit*) con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) no se sostiene; pues algo puede no ser verdadero y, sin embargo, ser efectivamente real. Entonces, no toda *Wirklichkeit* es *Wahrheit* y, por lo tanto, la verdad se halla, más bien, en referencia a la *Realität*, a la realidad.

En términos de la tradición, se tendría la *Realität* como la *essentia* y la *Wirklichkeit* como la *existentia*. Por esto, podemos encontrar la siguiente afirmación de Heidegger en su *Nietzsche II*:

¹⁶⁰ *Ídem.*

¹⁶¹ *Ibíd.*, p.409.

En la medida [...] en que Aristóteles piensa en primer lugar la οὐσία (presencia) como ἐνέργεια, y esta presencia no mienta otra cosa que lo que posteriormente, en una interpretación transformada, se llamará *actualitas*, “realidad efectiva” y “existencia”, la exposición aristotélica de la distinción [entre *essentia* y *existentia*] muestra una preeminencia de lo que posteriormente se denomina *existentia* respecto de la *essentia*.¹⁶²

Dado que, a partir del estagirita, tal como es mostrado por Heidegger, se genera esta distinción entre *existentia* y *essentia* y, a la vez, la preeminencia de la primera, entonces se puede decir que lo que existe puede existir como algo que no es real, es decir, puede ser una *existentia* que no corresponde a la *essentia*. La *existentia* está ligada al “estar-ahí” (*Vorhandenheit*), a lo que meramente está ahí delante que se vuelve objeto para un sujeto. El “estar-ahí”, eso que existe, puede ser algo que no es, en tanto no corresponde a eso que se cree que es en el aparecer. El aparecer aquí es un parecer. Eso que aparece es, más bien, un parecer. Algo parece oro, pero no es oro, pues lo que determina al oro como oro no es su *existentia* sino su *essentia*. Cuando el aparecer es un parecer, la *existentia* no concuerda con la *essentia*. La verdad sería la concordancia entre *Wirklichkeit* y *Realität*, es decir, la concordancia entre *existentia* y *essentia*.

Lo verdadero (*Wahre*), dice Heidegger, es aquello que concuerda, es lo concordante. “Ser verdadero, verdad significa *concordar* (*stimmen*) en un doble sentido: por un lado, como *concordancia* (*Einstimmigkeit*) de una cosa con lo que se mienta previamente de ella, con la idea de la cosa, y, por otro lado, como *coincidencia* (*Übereinstimmung*) de lo mentado en el

¹⁶² Nietzsche, p.850.

enunciado con la cosa”¹⁶³. La verdad en tanto este concordar es un carácter tanto de las cosas como del enunciado. La concordancia remite a la verdad de la cosa (*Sachwahrheit*), es decir, a la concordancia entre *Wirklichkeit* y *Realität*; mientras que la coincidencia remite a la verdad de la proposición (*Satzwahrheit*), es decir, a la coincidencia entre la proposición y la cosa. Aquí la verdad de la proposición presupone la verdad de la cosa, lo cual indica que, toda coincidencia (*Übereinstimmung*) de lo mentado en el enunciado con la cosa presupone la concordancia (*Einstimmigkeit*) entre *Wirklichkeit* y *Realität*.

Ya en parágrafo 44 de *Ser y tiempo*¹⁶⁴, y antes en la lección invernal *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* de 1925-1926, Heidegger se había ocupado de la verdad tal como es entendida por la tradición, como la coincidencia (*Übereinstimmung*) de lo mentado en el enunciado con la cosa. En *Ser y tiempo*, el filósofo piensa el término verdad como un existencial, como un elemento constitutivo del *estar-en-el-mundo* del *Dasein* gracias a su propia *apertura* (*Erschlossenheit*), a su propio ser-descubridor y no como una cualidad del juicio. En tanto el *Dasein* está constituido por la apertura, él está siempre en la verdad. Por esto dice Heidegger en este parágrafo:

«Hay» verdad solo en cuanto y mientras el *Dasein* es. El ente solo queda descubierto cuando y patentizado mientras el *Dasein* es [...] Antes que hubiera algún *Dasein* y después de que ya no haya ningún *Dasein*, no había ni habrá ninguna verdad, porque

¹⁶³ GA 80.1., p.409.

¹⁶⁴ Con respecto al valor que tuvo *Ser y tiempo* para la elaboración de las preguntas fundamentales que siguieron acompañando a Heidegger en su caminar filosófico, von Herrmann indica que: “[...] la grandeza única e incomparable de «*Ser y tiempo*» [...] se muestra por el hecho de que esta obra ha sido capaz de empuñar la filosofía y sus preguntas fundamentales a partir de su fundamento [...], que, como tal, en el fundamento tradicional de la filosofía ha permanecido encubierto” (1994, p.15).

en ese caso la verdad, en cuanto aperturidad, descubrimiento y estar al descubierto,
*no puede ser.*¹⁶⁵

Gracias a la aperturidad del *Dasein* es que este es un ente que comprende el ser, y desde la comprensión del ser se comprende todo ente. El *Dasein* descubre comprendiendo ser y es por esta comprensión que el ente intramundano es puesto en libertad. Gracias a la aperturidad y a la comprensión que deja al ente en libertad es que el enunciado es posible. El enunciado, en tanto modo de apropiación de lo que viene a presencia y en tanto forma de ser-en-el-mundo, es fundado en la aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein*¹⁶⁶. Pero, entonces, es el modo de ser de la aperturidad y la comprensión de ser desde ella posibilitada, lo que deja aparecer la modificación derivada, es decir, la coincidencia del enunciado expresado y del ente del que se habla en el enunciado. Es por esto que Heidegger deja claro que “*es la propia comprensión del ser inmediatamente dominante en el Dasein y todavía hoy no superada de un modo radical y explícito la que encubre el fenómeno originario de la verdad*”¹⁶⁷. En esta reflexión Heidegger muestra que las tesis que caracterizan la concepción tradicional de la esencia de la verdad son tres: 1) el juicio o enunciado como lugar de la verdad, 2) en la concordancia del juicio con el objeto está la esencia de la verdad, 3) Aristóteles es quien le asigna al juicio el lugar originario para la verdad, así como había dado la pauta para la definición de la verdad como “coincidencia”. En la caracterización de la verdad se indica que la esencia de la verdad consiste en la “coincidencia” del juicio con su objeto; ahora bien, la coincidencia, la *adaequatio*¹⁶⁸, está formulada como la esencia de la verdad de la siguiente

¹⁶⁵ *Ser y tiempo*, p. 246.

¹⁶⁶ Cf. *Ídem*.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 243.

¹⁶⁸ En *Ser y tiempo*, Heidegger hace notar la manera en que la comprensión de Aristóteles de la verdad como *ὁμοίωσις* fue conservada y pensada como *adaequatio* por Avicena al tomarla este de la *Definiciones* de Isaac

manera: *adaequatio intellectus et rei*. La coincidencia, indica Heidegger, es una relación. Si bien la igualdad es una forma de coincidencia, como cuando se dice que 8-2 concuerda con 6, es igual a 6, esto no ocurre así entre el *intellectus* y la *res*, ellos no son homogéneos, y por tanto no es posible que haya igualdad entre el juicio y la cosa juzgada, pues el *intellectus* no es nada material, mientras que la *res*, la cosa que es juzgada, bien puede ser algo material. Dado esto así, hay que preguntar con Heidegger ¿Con respecto a qué coinciden estos términos relacionados en la *adaequatio*? Pero, además, si la relación de igualdad presupone la cosa tal como ella es, tal como se muestra en sí misma, entonces ¿cómo es el tipo de relación entre el *intellectus* y la *res*? El planteamiento de estas preguntas no busca dar con el conocimiento de la verdad o falsedad de un juicio, sino que aquí lo que se busca es “saber lo que convierte a un juicio en verdadero”¹⁶⁹. Por esto, para responder a tales preguntas, no hay que dirigirse a la demanda gnoseológica que se apoya en esta relación, sino que, más bien, hay que dirigirse al sustento ontológico de tal relación.

Heidegger, así como antes lo haría en *Ser y tiempo*, se remite a Santo Tomás en su conferencia “De la esencia de la verdad” —con mucha mayor amplitud en la cuarta versión (Revisión de Pentecostés de 1940) — para presentar allí dos posibilidades de pensar la coincidencia. Por un lado, en la concepción medieval se afirma que las cosas existen en la medida en que hay un ente creador que se ocupa de crearlas en correspondencia con la idea en su intelecto. De este modo, entonces, en la creación que otorga este ente supremo las cosas son conformes, son adecuadas a tal intelecto divino. Aquí aparece una primera posibilidad de concordancia como la *adaequatio rei ad intellectum*. Por otro lado, está el ser humano

Israelis. A estas fuentes se remite Tomás de Aquino para decir que la verdad es *adaequatio intellectus et rei* (2003, p.235).

¹⁶⁹ Rodríguez, 2015, p.189.

que, como ente creado, debe adecuarse a la idea divina del ente supremo. Tal adecuación es posible en tanto que en la proposición se adecúa lo pensado por el ser humano a las cosas. Aquí, pues, aparece la otra posibilidad de concordancia, la *adaequatio intellectus ad rem*. En la primera posibilidad la cosa creada se atiene al intelecto divino que la ha creado, en la segunda posibilidad es el intelecto humano el que se atiene a las cosas creadas. Pero, ya que aquí el intelecto humano es también creado, entonces toda proposición del ser humano presupone la verdad inicial, es decir, la primera concordancia entre la idea divina, entre el intelecto divino y la cosa creada. Se trata, pues, de un concordar acorde al orden de la creación. Por esto Heidegger afirma: “La veritas como *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* da la garantía para la veritas como *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatum)*”.¹⁷⁰

En *Ser y tiempo* Heidegger muestra que, para el sentido común, lo verdadero se da en el conocimiento y el conocimiento es lo propio del juicio, se da en el juicio. Pero la verdad se hace explícita cuando el conocimiento se ha atestiguado como verdadero, cuando se evidencia la coincidencia del contenido ideal del juicio (enunciado) con la cosa real que ha sido juzgada. Es aquí, pues, donde se manifiesta el fenómeno de la verdad. Para aclarar esto, Heidegger se vale de un ejemplo:

Supongamos que alguien, de espaldas a la pared, formula el siguiente juicio verdadero: ‘El cuadro que cuelga de la pared está torcido’. Este enunciado se evidencia cuando el que lo enuncia se vuelve hacia la pared y percibe en ella el cuadro torcido¹⁷¹.

¹⁷⁰ GA 80.1, p.410.

¹⁷¹ *Ser y tiempo*, p.238.

Que el enunciado puede evidenciarse en la percepción de aquello enunciado, es decir, en la percepción del cuadro torcido en la pared, indica que el “enunciado meramente representativo” está referido a la cosa real, al cuadro real en la pared y no a una mera representación en tanto proceso psíquico. Por esto afirma el filósofo en *Ser y tiempo*:

El enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es. ¿Y qué es lo que se evidencia mediante la percepción? Tan sólo esto: *que* lo que percibo *es* el mismo al que se refiere el enunciado. Se comprueba que el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una mostración del ente, *que* el enunciado *descubre* el ente hacia el que está vuelto. Se evidencia el carácter descubridor del enunciado. En el proceso evidenciante el conocer queda referido al ente mismo. Es en este mismo, por así decirlo, donde se juega la comprobación. [...] No se comparan representaciones entre sí, ni tampoco en *relación* a la cosa real. Lo que ha de evidenciarse no es una coincidencia (*Übereinstimmung*) del conocer y el objeto, ni menos aún de lo psíquico y lo físico, pero tampoco es una coincidencia de “contenidos de conciencia” entre sí. Lo que necesita esta evidencia es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de *él* en el *cómo* de su estar descubierto¹⁷².

Aquí se debe resaltar una distinción importante con respecto a la manera como Heidegger entiende el enunciado en *Ser y tiempo* y en “De la esencia de la verdad”. En la cita anterior Heidegger afirma que “el enunciado descubre al ente hacia el que está vuelto”; es decir, en *Ser y tiempo*, Heidegger piensa al enunciado como aquel que descubre. Esto es así, en tanto el *Dasein* es la aperturidad (*Erschlossenheit*), en tanto él es el ente que comprende y que

¹⁷² *Ídem.*

abre el mundo; pero en “De la esencia de la verdad”, el enunciado se hace posible porque el ente ya está descubierto en lo abierto. En la conferencia “De la esencia de la verdad”, el *Dasein* ya no es el ente que comprende ser porque él sea precisamente la aperturidad, sino porque el *Dasein* es el ente que está en lo abierto¹⁷³.

§ 13. El “dejarse-vincular” como posibilidad de la coincidencia

En la conferencia “De la esencia de la verdad” se deja ver que la posibilidad del enunciado se da gracias a que el ente está descubierto en lo abierto, en tanto Heidegger pregunta por la posibilidad de la coincidencia entre el enunciado y la cosa mentada por él. Si se enuncia sobre una moneda que tal moneda es redonda, entonces, “aquí coincide el enunciado con la cosa”¹⁷⁴. Pero aquí también se tiene que preguntar por la posibilidad de la coincidencia entre dos cosas completamente desiguales, entre un enunciado que no es nada material y una moneda que sí lo es. En tanto el enunciado coincide con la moneda, dado que está acorde con la percepción de ésta, entonces, el enunciado es verdadero, el enunciado concuerda con la moneda. Tal concordar es una *adecuación*. Pero esta “adecuación no significa aquí una igualación material [*dinghaft*] entre cosas que son distintas. La esencia de la adecuación se

¹⁷³ McGuirk, en su ensayo “Aletheia and Heidegger’s transitional readings of Plato’s cave allegory”, habla de un cambio sutil en la terminología de Heidegger a partir de los primeros años de la década de los treinta. Particularmente, le presta importancia al cambio entre el concepto de *Erschlossenheit* a *Unverborgenheit*, en tanto que la verdad ya nos es posible para el *Dasein* como ser-descubridor, ya no acontece por la aperturidad del *Dasein*, sino que ahora, tal como Heidegger lo hace ver a partir de la pregunta por la verdad que despliega a inicios de los años treinta, los entes devienen ellos mismos desde lo oculto en el inocultamiento (*Unverborgenheit*). Por esto indica que es a partir de la verdad, en tanto inocultamiento, como el hombre histórico se orienta ante el ser de lo dado. En este punto es la ἀλήθεια la que fundamenta el ser-en-el-mundo y no al revés (cf. 2008, p.173s).

¹⁷⁴ GA 80.1, p.412.

determina más bien a partir del modo de aquella relación que impera entre el enunciado y la cosa”¹⁷⁵. La adecuación, entonces, no se produce porque alguna de las partes de la relación cambie su esencia y, de este modo, se adecúe su ser al ser de la otra. Aquí no se trata de una igualación real entre cosas de naturaleza distinta, sino que aquí, más bien, las partes de la relación, a saber, el enunciado y la cosa, se mantienen en su propia esencia para que sea la relación entre ellos la que determine el carácter de la adecuación. El enunciado, entonces, re-presenta la cosa de la cual enuncia algo, es decir, él dice qué pasa con la cosa re-presentada, lo dice “*tal como ésta es*”.

Heidegger aclara que este “*tal-como*” (*So - wie*) le concierne tanto a lo re-presentado como al re-presentar, por esto el “*tal-como*” debe producir una suerte de igualdad. El enunciado dice la cosa “tal como” la cosa es. Es por esto que el “tal como” está indicando que el enunciado representador deja que la cosa se presente, que la cosa comparezca como algo estable frente a nosotros. Aquí se puede ver que para tener la posibilidad de representar al ente y asegurarlo como lo que está en frente, el ente “debe atravesar un enfrente abierto”¹⁷⁶. Lo abierto (*das Offene*), la apertura del ámbito abierto, es aquel dominio donde el ente comparece quedando accesible y donde el ser humano se dispone en un comportarse. Ahora bien, este ámbito abierto, en tanto ámbito de dominio, no es creado por la representación (*Vorstellung*), sino que ella lo asume y lo ocupa en cada caso; este ámbito es un ámbito de referencia para toda representación. Aquí, pues, el enunciado representador está soportado en una relación (*Verhältnis*) que, gracias al ámbito abierto, a la apertura, es desplegada como un comportarse (*Verhalten*).

¹⁷⁵ *Ídem.*

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p.413.

Es a partir de la pregunta que se formula en el segundo paso propuesto en la primera conferencia, la conferencia de Karlsruhe, es decir, es a partir de la pregunta por la posibilidad interna de la coincidencia del conocimiento humano con lo ente¹⁷⁷, que Heidegger piensa el comportarse. La coincidencia se da gracias al comportarse y a su “*rasgo fundamental*”, el “*dejarse-vincular*”. Solo en tanto hay un dejarse-vincular previo del ser humano es posible la coincidencia del conocer con lo ente. Es en las siguientes versiones de la conferencia, es decir, en la conferencia de Bremen, así como en la conferencia de Friburgo y en la revisión de Pentecostés, donde Heidegger mostrará de manera cada vez más clara que la relación de adecuación del enunciado con la cosa mentada por él es posible por “un adecuarse que *se comporta*”¹⁷⁸. El enunciado es posible por este adecuarse que se comporta y que se deja vincular en tanto es su rasgo fundamental. Este dejarse-vincular está sintonizado, está templado, de tal modo que se deja comparecer aquello con lo cual se comporta.

El comportarse pensado en la conferencia es, tal como se ha dicho antes, el modo como el ser humano se dispone para lo que comparece en lo abierto. El comportarse, en tanto está en lo abierto, en tanto se detiene en lo abierto, se sujeta a lo patente, a lo que sale a presencia, al ente. Este mantenerse abierto a lo ente es diferente cada vez de acuerdo al tipo de ente y a la disposición del propio comportarse. A partir de este, el ente puede ser “puesto y dicho” de modo expreso. Es por esto que la coincidencia del enunciado es posible gracias al mantenerse abierto del comportarse, pues es en este mantenerse abierto donde lo patente, lo ente, puede llegar a ser directriz para un enunciado representador. Se puede ver ahora que la verdad pensada como coincidencia es posible por el dejarse-vincular propio del comportarse. “La coincidencia (*Übereinstimmung*) es, por lo tanto, básicamente el sintonizar

¹⁷⁷ cf. *Ibid.*, p.332.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.352.

del comportamiento en su respectivo modo de comportamiento con aquello respecto de lo cual se comporta y cómo se comporta.”¹⁷⁹. Heidegger aclara el sintonizar con algo a partir del comportarse con la idea del patentizar. Es en la conferencia de Bremen donde Heidegger menciona por primera vez el patentizar (*Offenbaren*) y su relación con el comportarse. Si bien esta relación se piensa también en la tercera versión de la conferencia, ya no aparece en la cuarta versión, la revisión de Pentecostés. Para el filósofo, en el patentizar “yace lo más originario de todo comportamiento”¹⁸⁰. En el comportamiento con las meras cosas, como en el hacer con las manos, así como en el trato con otros, en tanto se toma como compromiso personal, se da el patentizar. En el comportamiento propio del trabajo manual se patentiza en tanto se asume el trabajo y su avance, se está activo en él y no solo se queda en la observación. En el comportamiento propio del trato con otros se patentiza cuando hay un compromiso con el otro, un compromiso que implica un acercamiento al otro. Patentizar es dejar estar abierto el comportarse junto a aquello con lo que se comporta.

En el desarrollo del capítulo se han podido mostrar los dos primeros pasos para el acercamiento a la esencia de la verdad tal como han sido propuestos por Heidegger en la primera versión de su conferencia “De la esencia de la verdad”. El primer paso buscaba aclarar el modo como se entiende la verdad comúnmente, es decir, como la doble concordancia del enunciado con la cosa. Desde esta aclaración ya fue posible emprender el segundo paso para dar cuenta del dejarse-vincular como aquella posibilidad interna de la coincidencia del comportamiento humano con lo ente. El dejarse-vincular es aquello que posibilita la noción común de verdad. En su conferencia, Heidegger critica la demanda gnoseológica que se apoya en la relación del enunciado con la cosa para llegar al *fundamento*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.353.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.354.

ontológico de tal relación. Por eso ahora, en el tercer paso, se pregunta por el *fundamento* de aquella posibilidad interna de la coincidencia. Esta pregunta por el *fundamento*, que solo se puede formular al realizar los dos primeros pasos, es la que permite un acercamiento a la esencia de la verdad en tanto se trata de la pregunta por aquello que hace posible el dejarse-vincular para que, a la vez, sea posible la coincidencia. Si bien los tres pasos presentados por Heidegger en la conferencia de Karlsruhe no están explícitamente anunciados en las siguientes versiones de sus conferencias, estos, como ya se ha indicado, aparecen de manera implícita en tanto demarcan el método utilizado por Heidegger para desarrollar su reflexión sobre la esencia de la verdad.

§ 14. El fundamento del dejarse-vincular y de la verdad como coincidencia

Para entrar en este tercer paso preguntamos: ¿cómo es posible tal comportarse (*Verhalten*) en tanto dejarse-vincular como su rasgo fundamental? ¿Cómo se hace posible el patentizar y el hecho de que el ente puede llegar a ser directriz para la coincidencia? En el comportarse del ser humano, este se mide con lo que comparece, con lo que se patentiza. En este medirse del comportarse, se dispone un vínculo con aquello que le sale al encuentro, pero este vínculo solo es dado desde un *ser-libre*. Solo cuando se es libre para el vínculo puede acontecer un comportamiento respecto del ente. Ahora bien, liberarse para el vínculo y el vínculo mismo solo es posible por la libertad.

En la conferencia de Karlsruhe Heidegger afirma que la libertad es la que “patentiza en vínculo”. Esto es así, ya que la libertad es la que “crea el espacio para que tales cosas como las medidas puedan darse, permitan que algo medidor sea medido y por lo tanto una

coincidencia pueda llegar a ser ligada y vinculante”¹⁸¹. En tanto la libertad patentiza el vínculo, el dejarse-vincular del ser humano se funda en ella. La posibilidad del comportarse del ser humano, del mantenerse abierto con respecto al ente (que a su vez comparece libre en lo abierto y que constituye la directriz del concordar), es otorgada por la libertad. Así lo deja indicado Heidegger ya en la segunda versión de la conferencia:

El fundamento de la posibilidad interna del comportamiento sintonizante como tal es la libertad. El sintonizarse que se comporta, resultó ser con lo anterior, la esencia de la coincidencia. [Y concluye] Así, en resumen: *el fundamento de la posibilidad interna de la esencia común de la verdad, es decir, la esencia de la verdad discutida en los dos primeros pasos, es la libertad* ¹⁸².

En el primer capítulo de esta investigación se decía, partiendo de las elaboraciones de Heidegger en torno a la perspectiva del horizonte trascendental, que la libertad estaba íntimamente ligada a la trascendencia del *Dasein*, incluso Heidegger llega a afirmar que trascendencia y libertad son idénticas. Pero ahora, con el despliegue de la pregunta por la esencia de la verdad en la perspectiva del pensar histórico del ser, la libertad ya no es del *Dasein*, sino que la libertad pasa a ser pensada como la propia esencia de la verdad.

Si la esencia de la verdad es la libertad, entonces ya no se está pensando en la libertad humana, como una especie de facultad del ser humano. Por esto Heidegger insiste, en la cuarta versión de su conferencia, en que la libertad no es “el capricho ocasional que al elegir se inclina de un lado o del otro; la libertad no es la falta de ataduras de poder hacer o no

¹⁸¹ *Ibid.*, p.336.

¹⁸² *Ibid.*, p.357.

hacer”¹⁸³. Tampoco se trata de aquella libertad que se promulga como propia de la subjetividad, sino que aquí la libertad se debe entender como aquella capacidad para abrir y hacer posible el acceso a los entes en la apertura. La libertad es la que permite que el ente comparezca para el ser humano en su comportarse. Por esto, Heidegger afirma que “el mantenerse abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la corrección, se funda en la libertad”¹⁸⁴. *La esencia de la verdad es la libertad*”¹⁸⁵. Esta es la tesis formulada por Heidegger de manera clara a partir de la conferencia de Bremen: “*La esencia de la verdad es la libertad*”, una tesis que se conserva en el resto de las versiones.

Se sabe que, desde el inicio del pensar metafísico, se abolió toda posibilidad de que la “libertad” del ser humano fuese la esencia de la verdad. A partir de esto, la metafísica pensó la verdad como lo imperecedero y eterno, pues la verdad no podía depender de la fragilidad de un ser humano que carga con todas las formas de no-verdad. Esta no-verdad – que Heidegger entiende como no-verdad impropia–, en tanto es entendida como lo contrario de la verdad como coincidencia, es la “falsedad y el disimulo”, es “la mentira y el engaño”, es “la ilusión y la apariencia”¹⁸⁶. Esta no-verdad es la no-coincidencia, el no concordar. En todas estas formas de no-verdad cae el frágil ser humano. Pero para Heidegger la verdad no

¹⁸³ *Ibid.*, p.417.

¹⁸⁴ En el pensamiento de Heidegger se puede ver que la libertad opera en niveles diferentes. Un primer nivel – que es el que aparece en el tratamiento de la libertad en la conferencia “De la esencia de la verdad”– es aquel donde la libertad se entiende como aquella capacidad para abrir y hacer posible el acceso a los entes en la apertura. En este nivel, la libertad es para Heidegger la esencia de la verdad, pues ella es la que dispone al ente en el inocultamiento, es la que deja ser al ente y de ese modo lo hace accesible. A partir de este nivel son posible otros niveles de la libertad como aquella libertad que tiene el *Dasein* para asumir compromisos. Esta tendencia, como deja ver Sacha Golab en su artículo “Freedom”, es particularmente visible en volúmenes como GA 26 y GA 31, donde Heidegger analiza la capacidad del *Dasein* para asumir obligaciones y cumplir o no cumplir con estándares normativos como los de la lógica o la ética. Golab muestra más niveles de la libertad en Heidegger, pero concluye que para el filósofo la libertad como capacidad del ser humano solo es posible a partir de la libertad pensada en el primer nivel, es decir, como esencia de la verdad (cf. *The Cambridge Heidegger Lexicon*, pp. 342-344).

¹⁸⁵ GA 80.1, p.414.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.415.

puede ser independiente del *Dasein* del ser humano, ya que el filósofo tiene claro que antes de que hubiera *Dasein* y después de que no haya *Dasein* no puede haber verdad ni no-verdad.

Por lo anterior, y lejos de seguir por el camino trazado por los prejuicios y las determinaciones metafísicas, Heidegger pregunta, en la cuarta versión de su conferencia, por “la referencia al nexo esencial entre la verdad como corrección y la libertad [...]”¹⁸⁷. La pregunta por esta referencia lleva a entender que la libertad, lejos de ser una libertad que le pertenece al ser humano, es el fundamento de toda corrección (*Richtigkeit*) del enunciado en tanto ella es aquella libertad para lo que comparece en lo abierto, para lo que es patente en lo abierto y, al mismo tiempo, es la libertad que dona la posibilidad del comportarse también en lo abierto.

Mientras en *Ser y tiempo* la verdad y la libertad dependían del *Dasein*, en tanto este se entiende como un ser-descubridor, pues él mismo es la aperturidad, ahora, en la conferencia “De la esencia de la verdad”, el *Dasein* no es aquel que otorga la libertad, sino que se comporta en la libertad del ámbito abierto donde el ente comparece libremente. En este ámbito abierto, el *Dasein* se deja vincular con lo ente. Con este giro, ahora el enunciado ya no es fundado en el descubrir del *Dasein*, en su aperturidad, sino que ahora el enunciado se funda en el ámbito abierto que deja libre al *Dasein* como ente que, al dejarse vincular, puede comprender. Ya en la lección del semestre invernal de 1929/30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Heidegger afirmaba que “[...] el *lógos apofánticos* como enunciado sólo es posible allí donde hay libertad. Sólo cuando tiene por base la libertad así articulada y a su vez articulante es posible en el comportamiento [...] tal cosa como una adecuación a... y una vinculación a...”¹⁸⁸. Con lo planteado por Heidegger

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.416.

¹⁸⁸ *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, p. 403.

se trata, tal como lo afirma Xolocotzi, de un “giro hacia el mundo en cuanto espacio de patencia del ente, y no únicamente en cuanto horizonte de comprensión del *Dasein* [...]”¹⁸⁹.

Gracias al “giro hacia el mundo”, la libertad puede entenderse como el fundamento del dejarse-vincular. Ella dispone el comportarse del ser humano, así como la comparecencia del ente para tal comportarse. A partir de lo entendido por libertad es que Heidegger puede indicar que ella es un dejar-ser (*sein-lassen*) lo ente. Heidegger piensa el dejar-ser en el apartado II de la conferencia de Bremen, un apartado que el filósofo indica como el “segundo estadio del conocimiento de la esencia”¹⁹⁰. El primer estadio de la conferencia de Bremen se ocupa de desarrollar la “etapa preliminar del conocimiento de la esencia”, es decir, se ocupa de desarrollar y ampliar los tres pasos propuestos en la conferencia de Karlsruhe. Con el “segundo estadio del conocimiento de la esencia”, en la segunda versión de la conferencia se ofrece la más importante ampliación a partir de aquello propuesto en los tres pasos de la conferencia de Karlsruhe.

Este dejar-ser, lejos de indicar el sentido negativo de la indiferencia, de un desinterés, de una omisión, se está refiriendo, de manera más originaria, a un “dejarse involucrar en lo ente” en su estar en lo abierto. Lo abierto, recuerda Heidegger, fue captado en el *primer inicio* del pensar occidental como lo inoculto en el “inocultamiento”, ἀλήθεια. El ser

¹⁸⁹ En su ensayo “Lógos, lógica y lenguaje: El camino de Heidegger hacia la conmoción (*Erschütterung*) de la lógica”, Xolocotzi hace una interesante indagación en el pensamiento de Heidegger para mostrar cómo el filósofo, en su proyecto ontológico, emprende, respecto de la lógica, una intensificación de “los esfuerzos por dismantelar y superar la configuración *lógico-predicativa* del lenguaje, lo cual culminará en el proyecto que él mismo denomina una *conmoción de la lógica* desde sus cimientos (*Erschütterung der Logik*)” (2021, p.271). Xolocotzi hace una revisión histórico conceptual en su artículo para mostrar, en tres fases, las transformaciones que tuvo el concepto de *lógos* en Heidegger desde mediados de la década de los veinte hasta poco antes de terminar el primer lustro de la década de los treinta, particularmente en la lección de verano de 1934, *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje* (cf. Eidos, No.35, 2021, pp. 270-292).

¹⁹⁰ Este segundo estadio conserva su nombre en la tercera versión de la conferencia, la conferencia de *Marburgo* y *Friburgo*, pero desaparece la referencia al nombre del estadio en la cuarta versión, la “Revisión de Pentecostés” que no ofrece apartados. En esta cuarta versión se logra llegar a un punto mucho más terminado de los temas planteados desde la segunda versión.

humano, en tanto ex-siste, es-tá en la verdad, pensada de modo griego, él es-tá en la ἀλήθεια. El ser humano es-tá en el inocultamiento, ex-siste en lo abierto, donde acontece el dejar-ser lo ente en tanto vinculante. Dejar-ser lo ente es estar expuesto al ente y en la retención (*Verhaltenheit*) ante el ente en lo abierto¹⁹¹. Por ello, en la conferencia de Bremen se afirma que “en el dejar-ser, el estar-expuesto del ser humano a lo ente como tal acontece en medio de su existencia”¹⁹². Ya que la libertad permite que el ente comparezca, en tanto ella abre y en su abrir hace posible el acceso a los entes por parte del ser humano en su comportarse, la libertad es la que otorga el dejar-ser desocultante para todo comportamiento con lo ente¹⁹³. Por esto, Heidegger afirma en su conferencia de Bremen que la libertad es “el dejar-ser desocultante y ex-sistente de lo ente en tanto ente”¹⁹⁴. La libertad es donde el ser humano puede ser en su esencia, es en ella donde él puede ex-sistir.

Que en la libertad sea donde el ser humano puede ex-sistir, lo muestra Heidegger en su tercera versión de la conferencia (la conferencia de Marburgo y Friburgo) cuando habla de una triple liberación, a saber: “el inicio del filosofar, comienzo de la historia, irrupción de la naturaleza como tal”¹⁹⁵. Esta triple liberación acontece cuando el ser humano se libera a la

¹⁹¹ En su libro *Alétheia*, Paulina Rivero dice: el dejar-ser “no implica reducir todo a la medida de lo humano: dar ese paso atrás, retroceder, es dejar que se manifieste la medida del mismo ser. [...] *El acontecer de la verdad y la medida vienen del mismo ser, el humano sólo es el lugar en donde se da esta apertura, no es la medida absoluta*” (2016, p.101).

¹⁹² GA 80.1, p.365.

¹⁹³ Una importante aclaración en torno a la relación entre la libertad y el dejar-ser que Heidegger tematiza en su conferencia “De la esencia de la verdad”, es presentada por Ángel Xolocotzi en su ensayo “La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal”. Allí expone Xolocotzi: “[...] falta aclarar el tipo de relación que hay entre ambos aspectos [la libertad y el dejar-ser]. Nuestro autor despliega esto con base en un ‘primer y último atreverse’ en donde un ente se levanta en medio de lo ente contra lo ente. Se trata, pues, de una ‘rebelión’ que hace que el ente que se comporta retroceda ante lo ente para dejarlo-ser y en ello se sujete a sí mismo. Aquí ocurre pues un doble movimiento, el de la *retención* y el de la *sujeción*. [...] En el comportamiento, el ente que se rebela se expone a lo ente y a la vez retrocede en la retención para dejar-ser lo ente. Esto es a lo que Heidegger llama libertad. Así, no se trata solo del ser humano, sino de lo ente en sí, en donde el ser humano está expuesto a lo ente al llevar a cabo la retención” (2021a, p.130).

¹⁹⁴ GA 80.1, p.365.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.393.

existencia del *Dasein* en el inicio de la filosofía. El ser humano se libera en tanto “se *levantó* con la *pregunta* de qué era lo ente mismo”. En ese momento se da inicio a la “historia del existir” donde se “devela la *naturaleza* en el sentido originario de *physis*”¹⁹⁶. Esta triple liberación comprende, entonces, el inicio del filosofar al levantarse la pregunta por lo ente, y, junto con este, el comienzo de la historia y la irrupción de la naturaleza.

En la lección del semestre de verano de 1932, *El inicio de la filosofía occidental*, Heidegger afirma que el ser humano se determina en el tránsito a la existencia, ya que “esta en cuanto comprensión del ser es dejar-ser: libertad. El tránsito a la libertad conduce al inocultamiento [*Ungeborgenheit*], o sea a una liberación de – a”¹⁹⁷. Y unas líneas más adelante dirá: “Libertad solo es desde y en cuanto liberación. La liberación a la libertad puede ser conducida a su esencia solo a través de lo que a ella se libera propiamente, o sea a través de la existencia y lo que en esta tiene la primacía –la comprensión del ser y lo que allí se manifiesta”¹⁹⁸. Es en la libertad donde el ser humano se libera, solo allí, en esta liberación, el ser humano puede disponerse para comprender el ser. Por esto él no es el que dispone de modo arbitrario de la libertad, no es el que posee la libertad, sino que la libertad es, más bien, la que posee al ser humano, y es por esto que este puede comportarse en lo abierto frente al ente inocultado. Lo que acontece aquí gracias a libertad como esencia de la verdad en tanto desocultamiento (*Entborgenheit*) de lo ente es expresado por Heidegger en la cuarta versión de su conferencia como sigue:

¹⁹⁶ *Ídem.*

¹⁹⁷ GA 35, p.93: „Diese als Seinsverständnis ist Sein-lassen: Freiheit. Der Übergang zur Freiheit führt zur Ungeborgenheit, also zu einer Befreiung von - zu...“

¹⁹⁸ *Ídem.* „Freiheit ist nur aus und als Befreiung. Die Befreiung zur Freiheit kann ihrem Wesen nach nur durch das geleitet werden, wozu sie sich eigentlich befreit, also durch die Existenz und was in dieser den Vorrang hat – das Seinsverständnis und was darin sich offenbart.“

La “verdad” no es una característica de una proposición correcta, enunciada por un “sujeto” en torno a un “objeto” y que, en algún lugar, no se sabe en qué ámbito, “valga”, sino que la verdad es la desocultación de lo ente, a través de la cual impera lo abierto, en lo que todo comportamiento humano y su actitud se expone y por lo tanto *es* en la forma de la ex-sistencia.¹⁹⁹

El ser humano está expuesto en el fenómeno originario, pero no pensado, de la ἀλήθεια, está expuesto en el venir a presencia de lo inoculto, de lo ente. Lo más propio del ser humano en la libertad de lo abierto es su estar-expuesto. “La ex-sistencia enraizada en la verdad en tanto que libertad es el estar-expuesto en el inocultamiento de lo ente como tal”²⁰⁰. Tal estar-expuesto, es un estar templado que dispone para el ente; y es la libertad la que “ya ha templado todo comportamiento con lo ente en su totalidad”²⁰¹. El comportamiento del ser humano, dice Heidegger, es un comportarse “*concordante-templado*” (*gestimmt*) respecto del ente en su totalidad, un comportarse que deja-ser al ente en lo abierto; pero en este dejar-ser (*sein-lassen*), el ser humano puede tener un comportamiento singular que desoculta al ente singular, y en este desocultar al ente singular se oculta lo ente en su totalidad. El ser humano, en tal comportarse, no necesita *saber* (*wissen*) del ente en su totalidad, de esto que afirma Heidegger: “la patencia (*Offenbarkeit*) de lo ente en su totalidad no coincide con la suma de los entes conocidos actualmente”²⁰².

Todo comportarse se dispone desde el dejar-ser que es siempre templado; pero al conocer, al conocer científico, le es ajeno el temple, así como aquello respecto de lo cual hay

¹⁹⁹ GA 80.1, p.418

²⁰⁰ *Ibid.*, p.417

²⁰¹ *Ibid.*, p.419.

²⁰² *Ibid.*, p.420.

temple. Este conocer deja en el olvido aquello desde donde el temple procede, a saber, la libertad; así como también deja de lado la patencia de lo ente en su totalidad como aquello “incalculable” e “intangible”. Gracias a la patencia del ente en su totalidad el ser humano está templado para dejar-ser al ente, pero al mismo tiempo deja oculto lo ente en su totalidad. El ente en lo abierto, en su manifestación, el ente que viene a presencia, que se deja conocer, a su vez deja en un segundo plano el fondo de manifestabilidad desde el cual él procede, desde el cual él puede ser en su manifestación²⁰³. Es el ente manifiesto, el ente en lo abierto, el que atrapa todo el interés del ser humano, pues a este ente, y gracias al comportarse donado por la libertad, el ser humano tiene libre acceso para hacerlo objeto del conocer. Por ello el filósofo puede indicar: “en el aplanar e igualar propios del conocer todo y del sólo conocer, se desdeña la patencia de lo ente en su totalidad al reducirla a la nada aparente de lo que ya ni siquiera es algo indiferente, sino únicamente algo olvidado”²⁰⁴.

El *Dasein ex-sistiendo in-siste*, “el *Dasein* no sólo ex-siste, sino a la vez *in-siste*”²⁰⁵, él *in-siste* en lo ente en tanto ente abierto, pues, al dejar en el olvido la patencia (*Offenbarkeit*) de lo ente en su totalidad, el ser humano queda prendado del ente, de aquel ente singular. Ahora bien, en la insistencia el ser humano puede no dejar ser al ente en su ser, entregándose así a lo viable del ente. Lo viable, pensado por Heidegger a partir de la tercera versión de la conferencia “De la esencia de la verdad”, es donde el ser humano toma medidas, es donde él mismo, al entregarse a lo viable, se toma como medida. El ser humano es la medida para la viabilidad de lo “viable”, para la viabilidad de aquel ente que le puede otorgar resultados. Es por esto que el ser humano se entrega ciegamente al cumplimiento de sus planes con lo ente

²⁰³ cf. Rodríguez, 1994, p.139.

²⁰⁴ GA. 80.1 p.420.

²⁰⁵ *Ibid*, p.423.

en tanto lo inoculto, con lo ente que llega a presencia; el ser humano queda atado a la búsqueda de utilidad, de resultados cuantificables. Pero este “sedentarismo de lo viable es, sin embargo, en sí mismo el no-dejar-imperar del estar-ocultado de lo ente en su totalidad”²⁰⁶. En el sedentarismo de lo viable basa el ser humano el éxito de sus hacedurías, aquellas que pueden dar fe de un progreso²⁰⁷ logrado de modo constante. El ser humano al hacer ciencia, al emprender una investigación (*Forschung*), ya se ha dejado vincular, y, así, pone al ente que sale a presencia ante sí, se lo representa, se compromete con la investigación, aceptando la evidencia frente a las hipótesis proyectadas, hasta llegar a unas conclusiones. En este representar, el ser humano hace del ente un objeto y el ente, en tanto objeto para la investigación, es aislado. Es en este aislamiento como se accede al ente para poder saber todo sobre él, para poder asegurarlo. Gracias al aislamiento se llega a resultados correctos, a la certeza de un saber sobre el ente a partir de la investigación emprendida. Todo esto se logra en tanto el ser humano se entrega a lo viable y se toma como medida de lo viable, de tal manera que al representarse el ente hace que este sea cada vez más viable. En el aislamiento, donde el ente se hace cada vez más viable, el ser humano también se aísla del ente en totalidad, dejando de lado, en el olvido, su patencia desde aquel estar oculto. Es así como este transitar por lo viable solo deja formular preguntas en torno al enigma de lo viable, pero nunca es posible allí formular las preguntas esenciales, aquellas preguntas dirigidas al misterio, aquel misterio propio de lo más “digno de ser preguntado” (*Fragwürdige*), a saber,

²⁰⁶ *Ibid.*, p.422.

²⁰⁷ Rodolfo Santander, en su ensayo “Desencantamiento y desmesura en la época del mundo de la técnica planetaria”, piensa el progreso de las tecnociencias bajo el apelativo de la desmesura, una desmesura actual que él evidencia como “un asalto de la técnica a la vida”. Frente a este asalto, dice Santander, estamos “perplejos y desarmados, asistiendo al comienzo de la revolución biotecnológica que están desencadenando sobre nosotros, [...] esos grandes poderes que obran mancomunadamente para dominar la tierra: capitalismo, grandes corporaciones internacionales, estados imperiales, tecnociencia. [...] ese movimiento de transformación [tecnocientífico] no da signos de querer detenerse [...] ni menos aún, da signos de aspirar a llegar a un punto final de destino [...]” (Xolocotzi y Godina (Coords), 2009, p. 175).

la ocultación misma de lo ente en totalidad. Es por esto que aquí, en el devenir del preguntar del ser humano atado a lo viable, “la ocultación como un acontecimiento fundamental ha caído en el olvido”²⁰⁸.

§ 15. El misterio

Caer en el olvido y entregarse a lo viable es apartarse del misterio (*Geheimnis*), es decir, es apartarse de lo oculto de la ocultación de lo ente en totalidad, pues esta ocultación, como afirma Heidegger, “es lo primero que está oculto”. Si el misterio es “lo primero que está oculto”, entonces, en este sentido, el misterio aquí pensado no es algo que pueda ser conocido a partir de un comportamiento que busque aprehenderlo o desentrañarlo, que busque quitarle –como si fuese una cosa misteriosa– su *condición* de misterio. El misterio no es un misterio²⁰⁹ propio del ente, sino que el misterio es un fondo oscuro, un abismo que deja sin respuesta aquel afán de saber del sujeto de conocimiento en el cual el ser humano se ha convertido. Es en la libertad, en el dejar-ser desocultante, donde el *Dasein* es abrumado por la apertura al

²⁰⁸ GA 80.1, p. 422

²⁰⁹ Haim Gordon y Rivca Gordon, en su libro *Heidegger on Truth and Myth*, realizan una crítica a la idea de misterio en el filósofo alemán. Ellos indican que el misterio, a diferencia de lo que piensa Heidegger, bien puede ser alcanzado por el ser humano. Como ejemplo de ello se apoyan en la tragedia *Edipo Rey* de Sófocles. El hecho de que se le revele a Edipo el misterio de su procedencia, es muestra de que el ser humano bien puede llegar a develar el misterio. De esto que los autores afirmen que la desgracia de Edipo se hace evidente cuando este se enfrenta a la ἀλήθεια de su historia personal (2006, p.32). Frente a esta postura por parte de los autores, bien puede decirse que la “verdad” de Edipo no puede entenderse como el inocultamiento tal como es pensado por Heidegger con la palabra ἀλήθεια. Más bien, la “verdad” de Edipo debe entenderse como una verdad de los hechos, una verdad fáctica, una verdad en tanto correspondencia. Aquello de lo cual se entera Edipo corresponde con aquello que ocurrió con respecto a su procedencia, se trata de un dato de la historia de vida de Edipo, un dato, si se quiere, historiográfico. Los autores justifican su crítica en tanto piensan que la ἀλήθεια, en tanto inocultamiento, es el inocultamiento de entes particulares o fenómenos particulares. Es por esto que en su ensayo hablan de “verdades ocultas”. Ellos, por decir, confunde la experiencia de lo inoculto con la experiencia del inocultamiento; ellos confunden el ocultamiento con la cosa oculta o la información oculta. Es decir, estos intérpretes no piensan el inocultamiento en términos ontológicos sino ónticos.

misterio que allí es ofrecida. Lo abierto donde el ente viene a presencia también es lo abierto del misterio, por esto el *Dasein* se abruma.

Justo por ese estar abrumado del *Dasein* y por la falta de respuestas en el afán de saber, es que el misterio se termina pensando como un residuo de lo viable, un residuo que puede llegar a ser explicado. Pero el misterio no es tal, no es el residuo que ha quedado aún para ser explicado por el saber técnico científico, no es aquel resto que termina volviéndose incluso algo superfluo, algo que sobra²¹⁰. Al contrario, lejos de ser un mero residuo, el misterio, como lo primero que está oculto, es aquello que predomina en lo abierto, que predomina sobre el *Dasein*. Pero, si bien la libertad posibilita una apertura fugaz al misterio²¹¹, una apertura a lo oculto, el ser humano, tal como se ha indicado más arriba, se inclina, en su comportarse, a asegurar el éxito de sus hacedurías en el sedentarismo de lo viable. Es por esto que este es olvidado, si bien el misterio es algo que predomina en los afanes del ser humano por asirse de lo viable y por lo oculto del misterio.

En el comportarse del ser humano, el misterio siempre impera en su *Dasein*, impera en la existencia en tanto insistente en lo abierto. Por esto Heidegger afirma: “ese insistente entregarse a lo viable y este existente apartarse del misterio se copertenecen, son uno y lo mismo”²¹². Los esfuerzos del ser humano por traer a la luz la verdad del ente contribuyen a que él sea completamente ajeno al misterio. Esto a pesar de que “la búsqueda genuina” es la búsqueda del misterio. Pero alejado de la búsqueda genuina, el ser humano busca descubrir la verdad del ente. Y cuando se descubre una verdad específica, la de un ente específico, en

²¹⁰ Cf. *Parménides*, p.83.

²¹¹ Cf. GA 80.1, p.370.

²¹² *Ibíd.*, p.423.

este acto de revelación, en el que esta verdad es pensada, se asegura este apartarse del ser humano del misterio, pues ya se ha garantizado un conocimiento seguro sobre el ente.

Hay en el afán de conocer una insistencia en apartarse del misterio, aunque él es el propio ocultamiento de lo ente en su totalidad. Este ocultamiento es un misterio que “influye” en la existencia humana, pero del que, gracias al embelesamiento en el ente, no se quiere saber nada. Es preferible olvidar, se desea y necesita olvidar el misterio, olvidarse del ocultamiento de lo ente en su totalidad para ocuparse del conocer. El misterio se evade en tanto no es algo que se pueda calcular, sino que se tiene que experimentar y meditar. Por esto, el ser humano se ocupa de lo viable, de lo que está disponible en lo abierto, y en este optar por lo viable se evade el misterio ocupando la vida entera en lo que es fácilmente accesible²¹³. Para sus hacedurías, el ser humano toma sus medidas, él mismo se toma como medida para llevar adelante sus planes, sus proyectos y así cumplir con sus intenciones más novedosas²¹⁴. Planeando nuevas metas y tomando nuevas medidas es como se asegura el progreso; por esto es que el ser humano se aferra a sus planes, “se aferra a ellos y se equivoca siempre con nuevas medidas del mismo tipo, sin reflexionar en torno al fundamento de la toma-de-medidas misma ni de la esencia de la donación-de-medidas”²¹⁵. El ser humano se olvida de aquello que impera y es fundamento para toda medida, se olvida de ello en su afán de caminar hacia lo viable, para apropiarse de lo viable. Esto es lo que posibilita el progreso, pero esto

²¹³ Cf. Gordon, 2006, p.33.

²¹⁴ Ángel Xolocotzi, en su ensayo “La necesidad del abandono. Aproximaciones al pensar ontológico”, muestra, en torno a su reflexión sobre el pensamiento heideggeriano, que “en la modernidad el ser humano se ubica en un lugar central respecto de la totalidad de los entes al pasar a ser el *cogito*, el *fundamentum inconcusum*. [...] no sólo la delimitación de los entes tiene su base en el yo pensante; toda posible constelación humana como el pensar, el poetizar o la ciencia también pasa a ser logro de la capacidad humana (....)”. Es de este modo que, tal como lo indica Xolocotzi, en tanto el hombre sabe ya lo que es la cosa en la medida que se le enfrenta, entonces, toda posible tematización sobre lo ente es necesariamente producción humana. Es así como el advenimiento del hombre como sujeto da la medida de todo lo que es él en tanto objeto, pues “ya no se trata de la armonía con el cosmos de la antigüedad o de una creación divina medieval, sino de logros de la subjetividad edificada sobre la fundamentación en sí misma” (2011, p.95).

²¹⁵ GA 80.1 p.423.

solo se logra dándole la espalda al misterio, a lo oculto. De esta manera, ese camino se hace un camino seguro, el camino seguro de los progresos técnico-científicos de nuestra época, un camino sin *riesgo*, pero lleno de *peligro*. La verdad obtenida desde el ente, desde lo viable, gracias al cálculo, esa verdad que asegura al ente para lograr los objetivos del progreso, es el *errar* más fatal²¹⁶. Por esto, Heidegger deja saber que la búsqueda genuina no es la búsqueda de lo viable, de lo ente como aquello develado para el puro hacer, sino que, bajo un claro afán por el ser de lo ente en totalidad, la búsqueda genuina es aquella que va precisamente hacia el misterio. Pero el ser humano en ese caminar hacia lo viable, en ese camino seguro, sin riesgo, abandona su propia esencia, la que le otorga su pertenencia al riesgo, al misterio del cual emerge. Es por todo esto que el misterio, a pesar de su continuo imperar, cae en el olvido. El misterio, piensa Heidegger, es la esencia olvidada y, por tanto, ya in-esencial de la verdad.

§ 16. El errar

El insistente existir del *Dasein*, el insistente tomar al ente en tanto lo viable para el puro hacer y calcular, que deja al ser humano en un ir de aquí para allá, en un vagabundear en la búsqueda de lo viable, es para Heidegger el errar. En la ex-sistencia el ser humano está en la errancia, el ser humano yerra. El errar acontece en el dejar-ser desocultante, en el comportarse que desoculta al ente singular y se aparta de lo oculto de la ocultación de lo ente en su totalidad, de su imperar. “Todo comportamiento tiene, de acuerdo con su mantenerse abierto y su

²¹⁶ Cf. GA 73.1 p.63.

referencia a lo ente en su totalidad, su manera de errar”²¹⁷. Es la libertad, en tanto esencia de la verdad, la que dona también el errar, pues la libertad dispone la apertura al misterio en tanto templea el comportamiento del ser humano con lo ente en totalidad; pero en esta disposición, en este temple, es también donde se abre para el ser humano la posibilidad de tomar el camino de lo viable y, en él, lleva sus pasos errantes por el sendero del errar.

La libertad dona apertura al misterio, pero en esta apertura el ser humano yerra, él está en la confusión. Por esto el filósofo de Meßkirch puede afirmar que es el misterio, en tanto echado al olvidado, el que impera en el errar²¹⁸. Pero si es el misterio el que impera en el errar, hay que decir que el errar mismo puede ser el camino para una apertura al misterio; pues el errar, en tanto confusión, “[...] contribuye a la vez a la posibilidad, que el ser humano puede extraer de la ex-sistencia, de *no* dejarse confundir en tanto experimenta el errar mismo y no pasar por alto el misterio del *Da-sein*”²¹⁹. El errar, que emprende su camino en el *primer inicio* del pensar occidental, otorga la posibilidad de prestar atención al oculto imperar del ente en totalidad, el errar abre la posibilidad para desplegar un preguntar por el ente en totalidad, por el misterio. Es por esto que en el camino del errar se puede encontrar la resolución en torno al misterio, una disposición para abrirse a él. Pero frente a esta resolución acecha también la fuerza del sentido común que se impone y el des-encaminamiento que implica tal imposición. Esta fuerza se impone al refutar todo preguntar esencial como irrelevante e injustificable. Aquí ya toda resolución en torno al misterio es dejada de lado, así como es dejado de lado el misterio mismo; el imperar del ente en totalidad se deja en el olvido y te toma el camino del errar. Ante el afán del ser humano por asegurar al ente en tanto lo

²¹⁷ GA 80.1 p.424.

²¹⁸ *Ibid.*, p.425.

²¹⁹ *Ibid.*, p.424.

viable, donde el mismo ser humano queda asegurado en el error, desviado de la posibilidad de un preguntar por el misterio, por el ente en totalidad, es que Heidegger afirma en *Zum Ereignis-Denken* a propósito del error lo siguiente:

*El error es la apertura del ente abandonado por el ser (por la esenciación de su verdad), el cual ha devenido la objetualidad del aseguramiento. En esto abierto, falta la exigencia del Ser. La voz [Stimme] del inicio está enmudecida [verstummt]. La diferencia de lo esencial e inesencial es extinguida, porque lo que tiene carácter de esencia en general se vela. Todo es in-diferente y por eso está aquí la garantía de transitar de una cosa a otra. Toda “meta” es una meta aparente, representada para fingir por una ocasión la justificación del mero hacer y asegurar [...]*²²⁰.

Se sabe que la pregunta por el ente en el *primer inicio* del pensar, la pregunta τί τὸ ὄν, como la pregunta que determina todo afán de saber del ser humano, se despliega a partir de la ausencia de pregunta por la experiencia originaria de la ἀλήθεια, del inocultamiento. Frente a lo desplegado en el *primer inicio*, la filosofía de Heidegger apunta a la experiencia misma de la ἀλήθεια, apunta a lo impensado en esta experiencia, pues es en la ἀλήθεια donde el ente es inoculto, donde sale a presencia, pero también es en la ἀλήθεια donde acontece la ocultación de lo ente en su totalidad. De esto que Heidegger deje ver que es en este doble acontecer, en este ocultamiento-inocultamiento, en esta simultaneidad, donde impera el error, y es desde el error donde puede bloquearse toda posibilidad de un preguntar esencial

²²⁰ GA 73.1 p.63: „Die *Irre* ist die Offenheit des vom Sein (der Wesung seiner Wahrheit) verlassenem Seienden, das zum Gegenständlichen der Sicherung geworden ist. In diesem Offenen bleibt der Anspruch des Seyns aus. Die Stimme des Anfangs ist verstummt. Der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen ist ausgelöscht, weil das Wesenhafte überhaupt sich verhüllt. Alles ist gleich-gültig und deshalb ist hier die Gewähr, von jedem zu jedem überzugehen. Jedes »Ziel« ist ein Scheinziel, vorgestellt um für eine Gelegenheit die Rechtfertigung des bloßen Machens und Sicherns vorzutäuschen,[...]“.

desplegándose así un des-encaminamiento. Por esto Heidegger puede decir en *Zum Ereignis-Denken* que “el errar es la extrema inesencia de la verdad. Pero también así se relaciona aún con la esencia inicial, a saber, la primera-inicial, aún infundada, la ἀλήθεια”²²¹. La ocultación de lo ente, así como el errar, pertenecen a la esencia inicial de la verdad, a la ἀλήθεια, la esencia inicial que ahora se hace pregunta, una pregunta en la que debe persistirse.

A partir de este acercamiento a la pregunta por la esencia de la verdad en Heidegger se puede decir lo siguiente: lo primero es que la verdad parece estar determinada por la concordancia. Todo lo que es llamado verdad tiene que ver con una *Stimmung*, con un entonar, con un concordar. Lo segundo es que la verdad de la proposición (*Satzwahrheit*) es la coincidencia entre la proposición y la cosa, mientras que la verdad de la cosa (*Sachwahrheit*) es la concordancia entre *Wirklichkeit* (realidad efectiva) y *Realität* (realidad). Pero además de esto ha salido a la luz que la posibilidad de algo así como un concordar tiene como base la esencia de la verdad entendida como libertad en tanto dejar-ser. Pero la libertad, que otorga una apertura al misterio, que otorga una apertura a lo oculto, también dona un comportarse frente al ente, para poder concordar con él y para que así sea posible la coincidencia entre la proposición y la cosa. Es por esto que la libertad no impide que el ser humano yerre, pues el errar hace parte de lo posible por acontecer gracias a la donación que ella otorga.

A partir de lo reflexionado por Heidegger ya en *Ser y tiempo* y lo replanteado a inicios de los años treinta en sus cursos y, particularmente, en su conferencia “De la esencia de la verdad”, se puede comprender que la verdad ya no puede ser entendida como una cualidad de una cosa real y el decir ajustado a esa cosa, esto es, un decir propio de un conocimiento

²²¹ *Ibid.*, p.64: „Die Irre ist das äußerste Unwesen der Wahrheit. Aber auch so bezeugt sie noch das anfängliche Wesen und zwar das erst-anfängliche, noch ungegründete, die ἀλήθεια“.

que corresponda a tal cosa. La verdad no es la coincidencia del conocimiento con lo ente. La verdad no se puede atrapar en un concepto dado desde la razón, ella no puede ser entendida como certeza sobre la cosa, a partir de la cual se emite un concepto de ésta en tanto objeto de la representación. La esencia de la verdad, pues, queda oculta tras la idea de verdad como coincidencia entre la cosa que está en frente y la idea de ella, pues toda correspondencia del enunciado con la cosa se da, tal como lo indica Heidegger, gracias al comportarse (*Verhalten*) en su carácter abierto, que a la vez solo es posible por la esencia de la verdad, esto es, por la libertad. La verdad preguntada en su esencia se revela como el inocultamiento mismo, como el acontecer de lo abierto, donde es posible tanto el comparecer del ente, como todo comportarse del ser humano.

En torno al errar del ser humano en lo abierto, es importante prestar atención al hecho de que Heidegger, en la tercera edición de la conferencia “De la esencia de la verdad” de 1954, realiza varias notas marginales en las que hace referencias a la *Lichtung*, un concepto que acompaña al pensador de la Selva Negra desde *Ser y tiempo* y que no abandona. En una nota marginal afirma justamente que el comportarse (*Verhalten*) del ser humano es “detenerse en el claro”²²² (*sich aufhalten in der Lichtung*), es insistir en la *Lichtung* de la presencia donde el ente comparece. La *Lichtung* aquí pensada es la *Lichtung*²²³ para lo abierto, pero también para el misterio. Solo porque hay una *Lichtung* en la cual el ser humano se puede detener y puede comportarse con el ente es que es posible que algo quede oculto, es que es posible el

²²² *Hitos*, p.156 (Nota 13b).

²²³ En torno a esto se puede leer lo siguiente en el trabajo de Ramón Rodríguez *Heidegger y la crisis de la época moderna*: “A partir de *De la esencia de la verdad* la obra de Heidegger se convierte en un esfuerzo permanente por intentar, a contrapelo del lenguaje y la tradición, pensar el ser mismo, ese ámbito de manifestabilidad que, al patentizar, se oculta. *Pensar el ser mismo significa buscar una forma de expresar el espacio de iluminación (Lichtung) por sí mismo, en su propia esencia* (en su ocultarse-desocultarse) y no sólo como la manifestabilidad de los entes. Tal es la idea, dominante en la obra tardía de Heidegger, del ‘ser como ser’ o de la ‘verdad del ser’” (1994, p.143).

misterio que impera en el ser humano y que este olvida. Es en la *Lichtung* donde se hace posible caer en el olvido del ser y entregarse a lo viable, es en ella donde es posible el error. El hecho de que la tercera edición de la última versión sobre la conferencia “De la esencia de la verdad” presente tantas notas marginales a propósito de la *Lichtung* deja ver la importancia que este concepto adquiere en lo que, ya desde inicio de los años treinta del siglo pasado, se había desplegado en el pensar de Heidegger en esta importante conferencia, una conferencia que se deja ver como el punto de inflexión desde el cual se empieza a gestar el pensar ontohistórico. Heidegger incluso llega a decir al final del *Heráclito*, el seminario del semestre de invierno de 1966 – 1967, lo siguiente: “allí donde hablo de la libertad en mi conferencia ‘De la esencia de la verdad’, tuve presente la *Lichtung*”²²⁴. Una indicación más con respecto a la importancia que adquiere la *Lichtung* para lo pensado en la conferencia, pero también con respecto a lo desplegado a partir de ella para el pensar del *Ereignis*, es la siguiente nota marginal de Heidegger en torno a la afirmación “la libertad es la esencia de la propia verdad”²²⁵. La nota marginal a la tercera edición reza: “libertad y claro (*Lichtung*) del ocultar que se encubre (acontecimiento propio [Ereignis])”²²⁶. La *Lichtung* del ser, y su íntima relación con la esencia de la verdad, es la indagación hacia la cual esta investigación se dirige para dejar ver el modo en el cual este concepto se torna fundamental en el pensar del *otro inicio*. Aquí solo se deja esbozado este planteamiento para adentrarse más adelante, en el momento oportuno, en la reflexión sobre el importante papel de la *Lichtung* en el pensar ontohistórico de Heidegger.

²²⁴ *Heráclito*, p.212.

²²⁵ *Hitos*, p. 158.

²²⁶ *Ídem*. (Nota 19a). En torno al papel de la conferencia “De la esencia de la verdad” en el pensamiento del *Ereignis*, se puede ver otra nota marginal correspondiente a la primera edición de la conferencia en 1943. Allí Heidegger afirma: “entre los puntos 5 y 6 se produce el salto a la vuelta [Kehre] (que se presenta en el acontecimiento apropiador [Ereignis])” (p.164, Nota 30a).

§ 17. La no-verdad como esencia de la verdad

Bajo la comprensión del concepto de verdad como coincidencia y concordancia se asume como obvio que hay una no-verdad, la cual se puede captar como un no-concordar (*Nicht-stimmen*). Este no-concordar tiene aquí un doble sentido: por un lado, hay un no-concordar en tanto hay una *no-coincidencia* del enunciado con la cosa. Esta es “la no-verdad de la proposición”. Por otro lado, hay un no-concordar de lo ente con su esencia. Esta es “la no-verdad de la cosa (inautenticidad)”²²⁷. Siendo esto así, y en tanto el no-concordar es entendido como estando fuera de la verdad tal como se ha entendido en la metafísica, la no-verdad es dejada de lado como aquello que es contrario a la verdad.

Pero ya se ha mostrado con Heidegger que la verdad ha de ser pensada allende su comprensión habitual, es decir, la verdad debe ser pensada como aquel ámbito del desocultamiento (*Entborgenheit*) de lo ente, como aquel ámbito de apertura dispuesto por la libertad para todo comportarse, un comportarse que, como también se ha dicho, es el que hace posible un enunciado representador sobre el ente y, por tanto, también hace posible la concordancia, que el enunciado concuerde con la cosa. En la versión de Pentecostés, Heidegger afirma:

Si traducimos ἀλήθεια por “estar-desocultado” en lugar de “verdad”, entonces la traducción no sólo no es “más literal”, sino que contiene la exigencia de volver a

²²⁷ GA 80.1, p.411.

pensar y pensar de otra manera el concepto habitual de “verdad” en el sentido de la corrección del enunciado, en aquello todavía no captado del desocultamiento y de la desocultación²²⁸.

Si la verdad ha de ser, pues, pensada de modo originario como ἀλήθεια²²⁹, como estar-desocultado o inocultamiento, entonces, la no-verdad tiene que ser pensada ya no como el mero “no-concordar”, ya no como lo otro, lo contrario radical a la verdad. La no-verdad, la inesencia de la verdad, no es, pues, el resultado del descuido o la incapacidad del ser humano, sino que, como afirma Heidegger, “más bien la no-verdad tiene que provenir de la esencia de la verdad. Sólo porque la verdad y la no-verdad *en esencia no* son indiferentes la una a la otra, sino que se copertenecen”²³⁰. Esta copertenencia de verdad y no-verdad se puede ver en tanto se piensa el dejar-ser donado por la esencia de la verdad, se piensa como aquel que al mismo tiempo oculta y desoculta. Esta posibilidad de ocultar y desocultar otorgada por la esencia de la verdad al dejar-ser solo se puede comprender si la verdad es entendida como aquella experiencia fundamental que, como se vio en el capítulo anterior, fue soterrada en el *primer inicio* del pensar occidental, esto es, como ἀλήθεια. La verdad en tanto ἀλήθεια tiene en su seno el ocultamiento. Así lo expresa Heidegger en la cuarta versión de su conferencia:

²²⁸ *Ibíd.*, p.417.

²²⁹ En torno al interés de Heidegger sobre la palabra griega ἀλήθεια, Alberto Rosales anota lo siguiente en su ensayo “Ser como descubrimiento y diferencia ontológica”: “H[eidegger] acoge en su proyecto una idea, extraña a esa tradición [la tradición moderna], acerca de la verdad como des-cubrimiento a partir de un encubrimiento previo. Según él, su origen se encuentra en el pensamiento y en la lengua de los griegos, pero en realidad la palabra *aletheia* fue usada por estos en dos sentidos distintos: 1) decir algo sin ocultar nada de él y 2) des-cubrir algo, sacándolo de su previo ocultamiento. La primera de esas nociones de verdad terminó por imponerse en el siglo V a. C. y fue sustituida luego por su equivalente, la semejanza (*homóiosis*) de la enunciación con la cosa, como encontramos ya en Aristóteles (*Met.* Theta 10), la cual se impuso después, desde Tomás de Aquino (de veritate 1), bajo el nombre de ‘concordancia’, como esencia de la verdad en general. Por el contrario, H[eidegger] se aferró desde principios de los años veinte a la otra idea de la verdad como des-ocultamiento y trató de probar que ella era el verdadero significado de la palabra *aletheia*” (2017, p.39).

²³⁰ GA 80.1, p. 419.

El estar-ocultado le niega a la ἀλήθεια la ἀ y no le permite ser todavía στέρησις (privación), sino que le preserva lo más propio como propiedad. El estar-ocultado es entonces, pensado a partir de la verdad como desocultamiento (*Entborgenheit*), el no-desocultamiento (*Un-entborgenheit*) y por lo tanto la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad. El estar-ocultado de lo ente en su totalidad nunca se produce sólo en forma posterior, por ejemplo, como consecuencia del fragmentario conocimiento de lo ente. El estar-ocultado de lo ente en su totalidad, la genuina “no-verdad”, es más antiguo que toda la patencia de este o aquel ente. Es tan antiguo como el dejar-ser mismo, que desocultando ya mantiene oculto, y se comporta respecto de la ocultación.²³¹

El estar-oculto, este ocultamiento, está antes de todo comparecer del ente y de todo comportarse del ser humano respecto del ente. Este ocultamiento, entonces, es previo al desocultamiento del ente, de él emerge la libertad que deja-ser, desde él acontece todo lo viable y, por ello, desde él se hace posible el errar. El ocultamiento es aquel misterio que predomina sobre el *Dasein*²³².

Como se pudo ver en el primer capítulo, en el *primer inicio* del pensar se puede aprehender la escisión entre lo que es el ente y la apariencia, eso que mostrándose se oculta, así como ocurre con las sombras dentro de la caverna platónica. Por esto, luego de la depotenciación de la ἀλήθεια, se marca la escisión entre verdad y no verdad, donde la

²³¹ *Ibid.*, 421.

²³² En torno al misterio pensado en la conferencia “De la esencia de la verdad”, Pöggeler, que se basa en la versión de la conferencia publicada en GA 9, afirma: “El misterio no es un enigma que alguna vez se dejará resolver en el futuro; tampoco es lo pura y simplemente clausurado, dado que no nos importaría nada entonces; no es, por último, un misterio entre otros, sino que es lo uno y único: es el ocultamiento, el primer fundamento posibilitante del desocultamiento de lo ente en total y en cuanto tal” (1986, p.114).

primera, en tanto verdad metafísica, pasa a ser entendida como coincidencia y la no-verdad, como lo contrario a la verdad de la metafísica, pasa a ser entendida como lo falso ($\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$), como la apariencia, como lo que no coincide. Pero, a partir de lo visto en este capítulo, esta escisión que allí aparece debe ser pensada a partir de una “*pertenencia* mutua de ambas”²³³. Esto es así dado que tanto la coincidencia como la falsedad están referidas a una única experiencia, a la experiencia del inocultamiento. A su vez el in-ocultamiento –la experiencia original de la $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ – está referido al ocultamiento.

Inocultamiento y ocultamiento se pertenecen mutuamente, por esto Heidegger afirma que aquello que indica el *alpha privativum* en la $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$: “no es manifestabilidad de lo ente, sino que [...] es en sí misma una contraposición”²³⁴. Hay pues una contraposición en la verdad, en su esencia, hay un contra-esencia (*Gegenwesen*). Esta contraposición es pensada por Heidegger a mediados de los años treinta como una “*contienda originaria*” (*ursprüngliche Streit*)²³⁵, una *contienda originaria* entre el ocultamiento (*Verborgenheit*) y el in-ocultamiento (*Un-verborgenheit*).

Tal como se ha indicado en el capítulo anterior, Heidegger piensa el $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ de Heráclito presentado en el fragmento 53 como *contienda* (*Streit*), una *contienda* que, dice el filósofo de la Selva Negra, informa sobre la esencia de la verdad.²³⁶ Al abrirse camino hacia la pregunta por la esencia de la verdad como in-ocultamiento, se abre también el camino para preguntar y tratar el ocultamiento mismo, pues estos se pertenecen. La $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ es, pues, una palabra privativa, una palabra que indica un emprender contra, que indica una *acometida* (*Angriff*). Pero esta *acometida* no es contra la incorrección en tanto aquí ya no se trata de la

²³³ *Hitos*, p.95.

²³⁴ *Ídem*.

²³⁵ cf. *Caminos de bosque*, p.39.

²³⁶ cf. GA 36/37, p.117.

verdad como corrección, sino que la ἀλήθεια, en tanto in-ocultamiento, emprende su acometida contra el ocultamiento que pulsa en su propio centro; la verdad emprende su acometida contra la no-verdad. Para que acontezca el in-ocultamiento tiene que darse una contienda (*Streit*) en su propio seno con el ocultamiento, tiene que darse el πόλεμος. Por esto, se puede decir que la verdad emerge de la no-verdad. Así lo expresa Heidegger: “la pregunta única por la esencia de la verdad es, *en sí misma*, la pregunta por la esencia de la *no-verdad*, porque ésta forma parte de la *esencia* de la verdad”²³⁷. La pregunta por la esencia, entonces, es lo más digno de ser preguntado, a pesar de que, como se ha podido ver, ella sea aquella pregunta contra la cual se revela el sentido común humano.

§ 18. Conclusión

Al final del capítulo anterior se había indicado cómo acontecía en la alegoría de la caverna una “última lucha” (*letzte Kampf*) entre la verdad en tanto ἀλήθεια y la verdad como corrección (*Richtigkeit*), así como el despliegue de esta última en el pensar metafísico. Ahora se puede entender que esa “última lucha” es posible porque antes ya estaba presente una contienda originaria, una contienda (πόλεμος) primordial que se lleva a cabo entre ocultamiento e in-ocultamiento.

La “última lucha” abre el camino que se emprende desde un olvido, el olvido de la verdad como experiencia fundamental de la ἀλήθεια. Ya que esta experiencia quedó soterrada en el *primer inicio*, entonces la “última lucha” no se hizo pregunta. Por tanto, de este modo,

²³⁷ *De la esencia de la verdad*, p.126.

quedó aún más asegurada la ausencia de preguntas por la contienda originaria en la ἀλήθεια, todo ello quedó soterrado. La ἀλήθεια y su contienda originaria quedaron en el olvido, y a partir de este olvido se da el primer paso hacia la verdad metafísica, hacia la transformación de la verdad como ὁμοίωσις, una transformación a partir de la cual la verdad, en el devenir metafísico, pasa a ser entendida en el pensamiento latino como *veritas*, *adaequatio*, *rectitudo*, luego en la Modernidad como *certeza* y, finalmente, en la filosofía contemporánea como *validez*. Heidegger expone esto de la siguiente manera en *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*:

[...] la historia de la ἀλήθεια, de su prematuro hundimiento, de su transformación en ὁμοίωσις y *adaequatio* y de aquí en *certeza*. Esta historia conduce luego al correspondiente desconocimiento de la pregunta por la verdad; por fin en Nietzsche sólo aún la pregunta por el *valor* de la verdad, una pregunta auténticamente *platonizante* (!). Todo muy alejado de la tarea de poner la esencia de la verdad como tal en íntima referencia a la verdad del Ser y así al Ser mismo en pregunta.²³⁸

En el siguiente capítulo, esta investigación se ocupará de mostrar el modo en el cual la pregunta por la esencia de la verdad, desplegada desde inicios de los años treinta en las versiones de la conferencia “De la esencia de la verdad”, abre el sendero para el pensamiento ontohistórico, abre el sendero a partir de una confrontación histórica desde la cual se puede ver la “íntima referencia” de la esencia de la verdad con la verdad del Ser. Esta íntima referencia permite desplegar la pregunta por la verdad del Ser, pregunta a partir de la cual el ser humano y el Ser son pensados en su mutua pertenencia en el *Ereignis*.

²³⁸ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.179.

Segunda parte

La *Lichtung* como esencia de la verdad y su papel fundamental para el *Ereignis*

Capítulo tercero

La apropiación del ser humano y el Ser en el *Ereignis*

En el capítulo precedente se ha mostrado cómo, desde principios de los años treinta, en torno a la redacción de las diferentes versiones de la conferencia “De la esencia de la verdad”, el pensar de Heidegger emprende un giro (*Kehre*)²³⁹ hacia un preguntar más originario sobre

²³⁹En tanto el giro (*Kehre*) –y este giro entendido como aquel tránsito que realiza el filósofo de la ontología fundamental al pensar histórico del ser– del pensar de Heidegger es un giro que emprende una meditación sobre aquello no preguntado y dejado en el olvido en el despliegue del pensar metafísico, en él acontece un preguntar más originario a propósito de lo pensado en *Ser y tiempo*, sin que este preguntar más originario indique un abandono de lo pensado en su *opus magnum* en lo que corresponde a su parte publicada. Con respecto a la *Kehre*, Heidegger también deja dicho en la “Carta al Padre William Richardson” que: “El pensar de la *Kehre* es un cambio de orientación (*Wendung*) en mi pensamiento. Pero este cambio de orientación no es consecuencia de una alteración de la postura o siquiera del abandono del planteamiento de *Ser y Tiempo*”, y más adelante afirma: “[...] en el pensar de la *Kehre* el planteamiento de *Ser y Tiempo* es completado de forma decisiva. Sólo quien tenga en vista el todo puede completar. Sólo este complemento aporta también y por primera vez determinación suficiente al ser-ahí, es decir, a la esencia del hombre pensada desde la verdad del ser en cuanto tal” (1996, p.17).

la verdad, luego de que –tal como se dejó ver en el capítulo que inicia esta investigación– en el *primer inicio* (*erste Anfang*) del pensar occidental la verdad, en tanto inocultamiento (*ἀλήθεια*), quedó soterrada de tal modo que, en el devenir metafísico, pasa a ser *ὁμοίωσις*, *adaequatio*, *rectitudo*, para terminar siendo pensada como la *certeza* del representar moderno. Desde la primera versión de la conferencia, el abordaje de la pregunta por la esencia es emprendido en clara confrontación con el sentido común y con la metafísica, una confrontación que hace posible emprender la formulación de la pregunta por aquello que la verdad *es*, por lo que hace posible toda verdad particular, por aquello que “‘hace’ que cada verdad en tanto verdad sea tal”²⁴⁰. Es decir, en la conferencia se emprende la formulación de la pregunta –meditada cada vez de manera más intensa en cada nueva versión–, de modo que se pueda abrir la posibilidad de un acceso más originario a la verdad.

Al abrirse este acceso más originario, al mismo tiempo se emprende una meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*) en torno al devenir de la verdad en el *primer inicio* de la historia occidental. En la pregunta por la esencia de la verdad no se trata de emprender una consideración historiográfica, pues con tal consideración la pregunta se perdería en el mero inventario de las variantes históricas de la verdad, en el inventario de aquellas opiniones y teorías que se desarrollaron en torno al concepto de verdad y que haría ver el acontecer histórico de la verdad como algo ya pasado, como algo ya superado. Lejos de esto, más bien, con la meditación histórica, se trata de penetrar en el sentido de la historia acaecida, el sentido de aquel acaecer que aun veladamente hoy determina al ser humano. Por esto, se puede leer en la lección del semestre invernal 1937/1938, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. “*Problemas*” *selectos de “lógica”*, lo siguiente: “el hecho de que nosotros casi no

²⁴⁰ GA 80.1, p.380.

conozcamos o no conozcamos en absoluto esta historia oculta de la esencia de la verdad no es ninguna prueba de su irrealdad, sino sólo un testimonio de nuestra incapacidad para meditar”²⁴¹. De tal manera que es superando tal incapacidad, alcanzando la disposición para la meditación, como se hace posible que el pensar se abra a la historia oculta de aquella esencia de la verdad por la cual se pregunta. Esta meditación histórica, que se despliega a partir de la pregunta por la esencia de la verdad y que se abre a su historia oculta, es aclarada por Heidegger a partir de su diferencia con la consideración historiográfica del siguiente modo:

[...] la consideración historiográfica no agota la posible referencia a la historia, está tan lejos de hacer eso que de hecho impide tal referencia y la aísla. Lo que nosotros llamamos la *meditación histórica* es algo esencialmente diferente a la consideración historiográfica. [...] La palabra “histórico” [*geschichtlich*] quiere decir el acaecer [*Geschehen*], la historia [*Geschichte*] misma en cuanto ente. La palabra “historiográfico” quiere decir un modo de conocer. No hablamos de consideración histórica, sino que hablamos de meditación. Meditación [*Be-sinnung*] significa: penetrar en el sentido de lo acaecido, de la historia.²⁴²

La meditación histórica abre el camino para aquello que en *Aportes a la filosofía (Beiträge zur Philosophie)* Heidegger nombra como el *otro inicio (andere Anfang)* del pensar. En el numeral 232 de *Aportes*, titulado “La pregunta por la verdad como meditación histórica”, se lee: “filosofía, en el *otro inicio*, es en esencia histórica y a este respecto tiene que resultar

²⁴¹ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.44.

²⁴² *Ibid.*, p.37.

pues también un modo más originario de recuerdo de la historia del primer inicio”²⁴³. La pregunta por la esencia de la verdad es meditación histórica, una meditación que prepara el *salto al otro inicio* del pensar occidental. Por esto, también afirma Heidegger: “[...] la pregunta por la verdad es el primer paso al estar dispuesto. Esta pregunta por la verdad, sólo una figura esencial de la pregunta por el Ser, mantiene a esta en el futuro fuera de los circuitos de la ‘metafísica’”²⁴⁴. La pregunta por la esencia de la verdad permite experimentar el soterramiento de la verdad en tanto ἀλήθεια, de tal modo que, desde el preguntar iniciado a comienzo de los años treinta, se emprende ya una meditación que, desde los escollos de la metafísica, demanda, desde un pensar en tránsito (*Übergang*), una confrontación con el *primer inicio* (*erste Anfang*) que haga posible “un salto al esenciarse de la verdad”²⁴⁵.

Al final de la cuarta versión de la conferencia “De la esencia de la verdad”, Heidegger afirma que la pregunta por la esencia de la verdad debería tornarse en la pregunta por la verdad de la esencia. Esto es así dado que “[...] en el concepto de ‘esencia’ la filosofía piensa el ser”²⁴⁶, de tal modo que la pregunta por la verdad de la esencia debe entenderse como la pregunta por la verdad del Ser²⁴⁷. La pregunta por la esencia de la verdad se torna en la

²⁴³ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.288.

²⁴⁴ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.157. A propósito de esto von Herrmann afirma en *Transzendenz und Ereignis*: “La pregunta por la verdad, en cuanto la pregunta por la esencia de la verdad, es el ‘primer paso’ para la disposición para el pensar del *otro inicio*. Es la primera pregunta, que por primera vez se plantea en el camino de la pregunta por el Ser como pregunta fundamental.” (Die Wahrheitsfrage als die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist der ‘erste Schritt’ zur Bereitschaft für das Denken des anderen Anfangs. Sie ist die erste, die zuerst sich stellende Frage auf dem Wege der Seynsfrage als Grundfrage.) (2019, p.134).

²⁴⁵ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.273.

²⁴⁶ GA 80.1, p.427

²⁴⁷ Tal como se deja ver aquí, en la *Kehre* acontece un ahondamiento en el preguntar que lleva al filósofo a formular la pregunta por el “sentido del ser” como pregunta por la “verdad del Ser”. En torno a esto se puede leer con Ángel Xolocotzi, en su ensayo “Fundación y fundamentación. Aspectos del paso de *alétheia* a veritas en el pensar ontológico”, que: “Ya en su conferencia temprana, leída en Friburgo y en otros lugares, ‘De la esencia de la verdad’, la tematización de la pregunta por el sentido se había dirigido enfáticamente hacia la tematización de la verdad. De tal manera que la pregunta por el ser ha de indagarse aquí como pregunta por la verdad del ser; ella es y seguirá siendo la única pregunta de este pensar, pues en ella cobra validez lo más único y excepcional (*Einzigste und Einmalige*) que es el ser mismo” (2011:109).

pregunta por la verdad de la esencia, en tanto que la verdad le pertenece al Ser. Por esto, Heidegger habla de la “íntima referencia” en la cual está la esencia de la verdad con la verdad del Ser, pues la verdad es “un encubrir que aclara y que es el rasgo fundamental del Ser”²⁴⁸. La pregunta por la verdad del Ser es, pues, el *salto* al “*esenciarse* de la verdad”, es el *salto* que es pensado en *Aportes a la filosofía* como aquel que se hace posible desde un pensar en tránsito (*Übergang*) que continúa la meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*) sobre el Ser en su verdad, aquella meditación que empezó a tomar forma desde la primera versión de la conferencia “De la esencia de la verdad”.

El pensar en tránsito ahora, en tanto meditación, promueve una confrontación con lo pensado en el *primer inicio*, una confrontación histórica que abre el camino hacia lo impensado en él. Pero para Heidegger es claro que en esta confrontación no se trata de omitir o eliminar las figuras epocales del Ser, sino que aquí lo buscado es dar cuenta del modo como en ellas aconteció el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) en favor de la manifestación del ente.

A partir de la confrontación con el olvido gestado en el *primer inicio* del pensar, se prepara el *salto* (*Sprung*) a la *fundación* (*Gründung*) de lo por pensar en el *otro inicio*. Se trata aquí de una confrontación para la preparación (*Vorbereitung*) de la decisión (*Entscheidung*) que puede durar un largo tiempo, pero además de un salto que bien puede ser en el instante de la última decisión por el Ser. La preparación de la decisión para el salto acontece en medio de la meditación pensante. “Pero precisamente este salto requiere la más larga preparación, y ésta implica el *pleno desprendimiento* del ser como entidad y la determinación ‘más general’”²⁴⁹. Heidegger deja ver esto en *Preguntas fundamentales de la*

²⁴⁸ *Hitos*, p.170.

²⁴⁹ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.227.

filosofía (Grundfragen der Philosophie), lección de la época de la redacción de *Aportes a la filosofía*, del siguiente modo:

Nosotros debemos meditar aquí sobre el inicio del pensar occidental y sobre lo que aconteció en él y lo que no aconteció, ya que *nosotros* nos hallamos al final, al final de este inicio. Y esto significa que nos hallamos ante la *decisión entre el final* y su decurso, que quizás todavía dure siglos, y *el otro inicio*, que solamente puede ser un instante, pero cuya preparación requiere una paciencia que no está a la altura ni de los “optimistas” ni de los “pesimistas”²⁵⁰.

El inicio es siempre un inicio histórico, mientras que el comienzo es historiográfico. El comienzo indica el aparecer del pensar en un tiempo determinado, un tiempo desde el cual se despliega un decurso de actos del pensar de los cuales da cuenta la historiografía a la manera como ella lo hace, es decir, como sumatoria de saberes donde, se supone, se da una superación de un pensar anterior por un nuevo pensar. Frente a lo que indica la palabra comienzo, Heidegger deja ver que el inicio (*Anfang*) es el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) del pensar en su modo de corresponder con el ser.

La meditación exige demora, por ello es preparación, una preparación para la decisión desde aquello no decidido en el *primer inicio*. Por esto, Heidegger dice: “únicamente la necesidad de lo indeciso desde el *primer inicio*, es el fundamento de la meditación pensante”²⁵¹. Esta decisión, tal como queda dicho en *Aportes a la filosofía*, está referida a la esenciación del Ser (*Wesung des Seyns*), es decir, al acontecer del ser como *Ereignis*²⁵².

²⁵⁰ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.117.

²⁵¹ *Meditación*, p.48.

²⁵² von Herrmann indica en su obra *Wege ins Ereignis*, con respecto a *Aportes a la filosofía*, que: “‘Evento’ es la palabra fundamental de aquella segunda obra que representa el segundo camino de elaboración de la pregunta

A partir de esta comprensión, se debe decir que la decisión desplegada en la meditación como preparación no puede entenderse como un hacer del ser humano²⁵³, no puede entenderse como un acto propio del hombre, como una toma de postura que se logra desde la razón, como el resultado de un acuerdo entre los hombres que los lleve por el camino del progreso. Ya no se trata, pues, de una decisión del hombre sobre la viabilidad del ente para procurarse resultados y avances, ya no se trata, tal como se vio en el capítulo anterior, de que, en medio de la búsqueda del progreso, el ser humano quede atrapado en el error del aseguramiento del ente, de su aseguramiento a través del hacer y el calcular. Aquí se trata de un comportarse del ser humano que, allende la metafísica, deja-ser al ente en lo abierto y, de esta manera, deja-ser la decisión, deja que ella acontezca libremente. Por esto Heidegger afirma en el volumen I de *Zum Ereignis-Denken* que “a través de metafísica y el estándar de vida y progreso y orden nada es decidido, porque a causa de ello cada vez justamente las regiones de la decisión son cerradas”²⁵⁴. Pero, siendo esto así, entonces aquí se debe preguntar: ¿de dónde, entonces, la decisión del salto del *primer inicio* al *otro inicio*?, ¿de dónde, entonces, la decisión entre la primacía del ente y la fundación de la verdad del Ser?, ¿de dónde, pues, esta posibilidad si “es apenas posible acercarse a la esencia, según la historia del Ser, de la decisión sin partir del ser humano, de nosotros, y sin pensar con respecto a la

por el ser, en la cual el ser en cuanto tal es traído, en su esencia, es decir, experimentado y pensado en su esenciarse histórico como Evento.” (1994, p.5).

²⁵³ Beatriz Bernal, en su investigación *El arte en Martin Heidegger. Un paraje de decisión*, presenta de modo pertinente cómo se debe entender la decisión en *Aportes a la filosofía*. Del siguiente modo lo expone Bernal: “Heidegger se propone desplazar la interpretación moral-antropológica de la decisión concebida como acto (*Akt*) del hombre y pretende orientarla al medio esencial del Ser (*Wesensmitte des Seyns*). En efecto, la esencia de la decisión en el pensamiento de Heidegger no ha de pensarse a partir de un acto de la voluntad humana, sino en íntima relación con la esenciación del Ser (*Wesung des Seyns*), esto es, en relación con el impulso del acaecimiento-apropiador (*Er-eignis*). Al apartarse de la interpretación moral-antropológica de la decisión, él se distancia de toda interpretación existencial, moral o bien volitiva, en cuanto en ellas la decisión es referida al hombre como centro de la acción y, en cambio, introduce otra interpretación acerca de la esencia de la decisión en la que ésta es concebida en relación con la fundación de la verdad del Ser como acaecimiento-apropiador.” (2017, p.111).

²⁵⁴ GA 73.1 p.59.

‘decisión’ en elección, resolución, preferencia de uno y postergación de otro [...]?”²⁵⁵. Para responder a estas preguntas a partir de la comprensión del filósofo se debe entender que la decisión es un acontecimiento, el cual, lejos de ser propiciado por el ser humano, es un acontecimiento histórico; es decir, esta decisión, este “o... o...” (*Entweder - Oder*), no es una posibilidad del sujeto, sino que ésta es una decisión histórica que adviene del Ser mismo. Entonces, lo que aquí es llamado decisión debe ser pensado como aquello que “se desplaza al más íntimo centro esencial del Ser mismo y no tiene nada en común con lo que llamamos el acierto de una elección y semejantes [...]”²⁵⁶.

La única decisión que se prepara con la meditación histórica es la decisión *o* por la verdad del Ser como *Ereignis*, es decir, se decide por una sustracción definitiva del Ser, que es justo la detención al final del *primer inicio*, donde lo que queda por acontecer son “renovadas variaciones de la ‘metafísica’, que se tornan cada vez más groseras y carentes de fundamento y *meta*”²⁵⁷, de tal manera que la maniobra asegura todo el poder, *o* por la fundación del Ser en su verdad, donde el ser humano fundado en el *Da-sein* asume –pero no decide– la esenciación del Ser (*Wesung des Seyns*) como rehúso.

Pero en *Aportes a la filosofía*, Heidegger también advierte que no se puede perder de vista la referencia a las “decisiones” que surgen de aquella única decisión. Por ello en el numeral 44 enumera las “decisiones” que se reúnen en la decisión por el Ser. Para el objetivo del tema que en este apartado se trata, aquí solo se resaltarán dos decisiones de las once que el numeral 44 presenta, a saber: la decisión por el ser humano en tanto *o* bien este permanece como “sujeto”, *o* bien este es fundado en el *Da-sein*, posibilitando así una nueva pertenencia,

²⁵⁵ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.84

²⁵⁶ *Ibíd.*, p.85.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p.90.

una pertenencia más originaria entre el ser humano y el Ser²⁵⁸; y la decisión por la verdad en tanto o bien la verdad entendida como corrección continúa degenerada en la certeza del representar y en su papel de súbdita del calcular y el vivenciar, o bien la *Lichtung* es fundada como aquella esencia de la verdad entendida como ἀλήθεια que no se hizo pregunta en el *primer inicio* del pensar²⁵⁹. Comprender el sentido que tienen aquí estas “decisiones” y ahondar en la posibilidad que ellas despliegan permitirá entender la afirmación de Heidegger que reza: “el Ser en tanto aquello que de-cide, es para el pensar antes y siempre lo digno de ser preguntado”²⁶⁰. El advenir de la posibilidad de que lo más “digno de ser preguntado” sea el Ser en su verdad, a su vez permite que un preguntar por el *Da-sein* y la *Lichtung* adquiera su propia dignidad.

Es gracias a la interpelación que el Ser hace al pensar, es ese llamado del Ser, lo que hace que el pensar tenga al Ser como aquello más “digno de ser preguntado”, pues el Ser es lo “único” que interpela, otra cosa es que el pensar entre en la errancia a partir de esa interpelación y quede atrapado en la maraña de lo ente. A pesar de esta errancia lo digno de ser preguntado adquiere su dignidad en la pertenencia mutua del ente que pregunta y de lo

²⁵⁸ Bernal, en la investigación antes citada, afirma: “lo que se pone a decisión no es lo conveniente o no conveniente para el hombre, lo predado bueno o malo conforme a sus virtudes o vicios, sino la fundación o no de la verdad del Ser y la pertenencia o no del hombre al Ser, esto es, se decide acerca de la mutua pertenencia o no de *Ereignis* y *Da-sein*” (2017, p.112).

²⁵⁹ von Hermann en *Transzendenz und Ereignis*, su investigación en torno a *Aportes a la filosofía* publicada en 2019, indica con respecto a la decisión que engloba todas las decisiones, es decir, con respecto a la única decisión por el Ser, que, si este definitivamente se sustrae, si hay finalmente una retirada de la verdad del Ser, una expropiación final, entonces la decisión se toma a favor del hombre como sujeto, a favor de la naturaleza como un área de explotación sin restricciones. Sin embargo, si sucede que la sustracción (*Entzug*) prevaleciente de la verdad del Ser se experimenta como esa sustracción dentro y fuera del pensamiento, entonces el rechazo (*Verweigerung*) [del Ser] experimentado, de esta manera, puede formularse pensando en preparar la historia del *Otro inicio*, la historia que supera el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*). Ahora bien, si se sabe que el *Otro inicio* puede acontecer “solo en el salto” (*nur im Sprung*), Von Hermann recuerda que la preparación (*Vorbereitung*) “ya es un salto” (*schon ein Springen*) desde la confrontación (la cual tiene lugar a partir del ensamble “la resonancia” donde se experimenta el abandono del ser) iniciada con la historia del *primer inicio* (Cf. 2019, p.146).

²⁶⁰ *Meditación*, p.55 [traducción modificada].

preguntado. En tanto la pregunta por el Ser es la más digna de las preguntas, esto permite entender por qué la única decisión es por el Ser. Pero esto más digno de ser preguntado, es decir, esta única decisión que lanza a la fundación del Ser en su verdad, demanda también la decisión por la fundación del *Da-sein* y, con él, la fundación de la *Lichtung*.

A propósito de la única decisión que se prepara a partir de la meditación histórica dice Heidegger en sus *Cuadernos negros 1938-1939*, específicamente en el numeral 52 de “Reflexiones VII”, lo siguiente:

El camino que el Ser ha señalado al pensar discurre muy pegado al límite de la aniquilación. Y si al pensamiento se le ha encomendado primero la decisión sobre el Ser y si esta decisión le ha sido encomendada desde lo remoto por el propio Ser, entonces tiene que llegar el instante en el que la propia verdad exija la fundamentación de su esencia. Aquí se deniega todo apoyo y toda protección: todo asidero a lo ente perturba, porque el asidero va contra la verdad, la cual se abre del todo al ámbito clareado y despejado, en cuya apertura –como en una mirada silente– todo encuentra la preservación de su esencia [...] ²⁶¹.

La pregunta por la esencia de la verdad desplegada en la conferencia “De la esencia de la verdad”, la pregunta que se hace necesaria luego del camino de la metafísica, que aseguró el soterramiento de la verdad pensada como ἀλήθεια, allana el camino hacia la única decisión por el Ser. Este camino es donde el Ser gana su verdad y la verdad es fundada en su esencia, es decir, es fundada en la *Lichtung*. Esta *Lichtung* es pensada por Heidegger como la *Lichtung* donde el ser humano se comporta, la *Lichtung* para la presencia y la ausencia, la *Lichtung* del

²⁶¹ *Reflexiones VII – XI. Cuadernos negros*, p.50 [traducción modificada].

misterio y el error, tal como se dejaba ver en el capítulo anterior a partir de las notas marginales a la tercera edición de la conferencia “De la esencia de la verdad” de 1954.

Antes de pasar a la parte central de esta investigación, es decir, antes de pasar a plantear lo que la *Lichtung* como esencia de la verdad es para el pensar ontohistórico de Heidegger y lo que implica su fundación, es pertinente detenerse en el concepto que, desde 1936, se convirtió en el concepto directriz del pensamiento de Heidegger (tal como lo indica él mismo en una nota marginal de 1949 de su “Carta sobre el humanismo”)²⁶². Me refiero aquí al concepto de *Ereignis*, un concepto que, aparte de lo afirmado por Heidegger en dicha carta, es central para el pensar ontohistórico del filósofo alemán, según se puede observar a partir de la publicación de sus tratados de la segunda mitad de los años treinta e inicios de los años cuarenta.

Dar cuenta de este concepto aquí tiene total pertinencia dado que el propio Heidegger en *Aportes a la filosofía*, tal como más arriba se ha indicado, deja claro que la única decisión que se prepara es la decisión por la verdad del Ser como *Ereignis*. Pero entonces, si la única decisión es la decisión por el *Ereignis*, cabe preguntar: ¿por qué la verdad del Ser como *Ereignis*? ¿Qué es, pues, justamente *Ereignis*? ¿Qué tiene que ver el *Ereignis* con la verdad? ¿Qué tiene que ver el *Ereignis* con el *Da-sein* y con la esencia de la verdad, es decir, con la *Lichtung*? A partir de las preguntas aquí formuladas se busca entender lo que quiere decir *Ereignis* en el pensar ontohistórico de Heidegger, pues así se abre el camino para ingresar en

²⁶² *Hitos*, p.261. Las palabras de Heidegger son justamente estas: „Nur ein Wink in der Sprache der Metaphysik. Denn ‘Ereignis’ seit 1936 das Leitwort meines Denkens.“(sólo un guiño del lenguaje de la metafísica, y que ‘*Ereignis*’ es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar). La frase dentro de la *Carta sobre el humanismo* que amerita esa nota marginal reza: “Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet” (El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser.) (2001, p.261).

la indagación del concepto central de esta investigación, el concepto de *Lichtung* y la necesidad de su fundación.

§ 19. El concepto de *Ereignis* a partir de la *Kehre* de los años treinta

Se sabe de la gran relevancia que el concepto de *Ereignis* adquirió para Heidegger en su pensar ontohistórico, no solo porque él mismo da noticia de ello, tal como se ha recordado unas líneas más arriba, sino porque, aun en un acercamiento a los tratados que conforman dicho pensar, se puede notar su importancia central. Incluso se puede ver cómo el concepto de *Ereignis* comienza a ser el concepto central de su proyecto ontohistórico ya desde los primeros escritos de la década de los treinta. Al respecto ya es harto conocido el llamado testamento intelectual que el filósofo deja plasmado en las últimas páginas de su tratado *Meditación*, donde está indicado que “desde la primavera de 1932 consta en rasgos fundamentales el plan, que en el proyecto *Acerca del acontecimiento* gana su primera figura”²⁶³. El proyecto allí en ciernes era *Aportes a la filosofía* y la “primera figura” es “Zu Ereignis III. Das Da-sein”, tratado que está publicado en *Zum Ereignis-Denken*²⁶⁴.

Aportes a la filosofía (Beiträge zur Philosophie) es el “título público” del tratado central del pensar ontohistórico de Heidegger, un título que, dice el propio filósofo al inicio de la “Prospectiva” (*Vorblick*), “debe sonar ahora necesariamente apagado y habitual e insignificante”²⁶⁵. Pero frente a este título de carácter público aparece el título que el filósofo

²⁶³ *Meditación*, p.353:

²⁶⁴ Peter Trawny, en el “Epílogo del editor” de *Zum Ereignis-Denken* sostiene que “Zu Ereignis III” es el plan al cual Heidegger se refiere en “Una mirada retrospectiva al camino” que aparece en el tratado *Meditación*.

²⁶⁵ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.21.

califica como el “esencial”. El “título esencial” es “Acerca del acontecimiento” (*Vom Ereignis*), título que encierra el sentido propio de *Aportes a la filosofía*, a saber, el despliegue del pensar del Ser para posibilitar su esenciarse. “El pensar venidero es curso-pensante, por el que el ámbito hasta ahora en general oculto del esenciarse del Ser es recorrido y de este modo recién aclarado y alcanzado en su más propio carácter de *Ereignis*”²⁶⁶. El esenciarse del Ser, tal como lo indica el filósofo en sus *Aportes a la filosofía*, acaece, pues, como *Ereignis*; por esto el pensar del Ser es el pensar del *Ereignis*. A propósito de esto, Heidegger dice en el numeral 270, titulado “La esencia del Ser. (El esenciarse)”, que “Esenciarse quiere decir la manera en que el Ser mismo es, a saber, el Ser. [Este esenciarse] es el *Er-eygnis* como el *Ereignis*”²⁶⁷. En el volumen I de *Zum Ereignis-Denken* el filósofo afirma: “Este *Ereignis* es la esenciación del ser mismo – *del ser*, pues en el futuro la filosofía debe prepararlo pensantemente desde su otro inicio – para cobijar en su verdad al ente *de este ser*”²⁶⁸.

Es en el ensamble “el salto” donde el tránsito del pensar se concreta para la esenciación de la verdad del Ser, pues el salto “salta antes que todo a la pertenencia al Ser en su pleno esenciarse como *Ereignis*”²⁶⁹. Es en el *salto* donde el pensar se dispone a la apertura del Ser²⁷⁰, esto es, se pone en la disposición que despliega una fundación (*Gründung*). Que

²⁶⁶ *Ídem*. Traducción modificada.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 382.

²⁶⁸ GA 73.1, p.95: „Dieses Ereignis ist die Wesung des Seins selbst – *des Seins*, wie es künftig die Philosophie aus ihrem anderen Anfang denkerisch bereiten muß – um das Seiende *dieses* Seins in seine Wahrheit zu bergen.“

²⁶⁹ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.189

²⁷⁰ Con respecto a esta relación entre el *salto* y el pensar, von Herrmann, en *Transzendenz und Ereignis*, plantea que el pensar es el propio *salto* (*Sprung*) y, de este modo, como *salto*, deja atrás todas las determinaciones comunes. Por esto, el pensar no espera nada directamente del ente, porque, al dejar atrás tales determinaciones, no pregunta acerca del ente en su entidad. Esto es así ya que el salto, dice von Herrmann, surge de su propia pertenencia al Ser mismo y su apertura a su esenciarse como *Ereignis*. El surgir del salto es el resultado de la apertura del pensar a lo acontecido en la historia del *primer inicio*. El pensar salta, es decir, inaugura la verdad del Ser en su esenciarse histórico como *Ereignis*. Pero el pensar, aclara el intérprete, sólo puede inaugurar la verdad del Ser en la medida en que ésta es su propia esencia, pues el pensar siempre es perteneciente a la verdad del Ser. El pensar inaugura la verdad de Ser solo en la medida en que ya le pertenece a esta verdad. (Cf. von Herrmann, 2019:143).

el pensar se disponga para la apertura del Ser, es decir, para su esenciación, indica que el *Ereignis* no se puede forzar a partir del pensar, sino que el pensar, al dejarse interpelar por el Ser y pertenecer a él, esto es, al ponerse en tránsito, deja acaecer al *Ereignis*, deja que este tenga lugar. Lo que salta en el salto no es otra cosa que el pensar, y en tal salto el pensar “hace surgir primero el *Da*”, el “lugar” donde será posible “retener” el *Ereignis*.

El *Ereignis* acaece y se retiene en el “ahí” (*Da*), y es de esto último de lo que se ocupa el ser humano si adviene en él el temple adecuado y, por ende, la fundación necesaria. Ya que el pensar es lo propio del ser humano, entonces Heidegger puede decir: “sólo aparentemente es cumplido el *Ereignis* a través del ser humano, en verdad acaece el ser humano como histórico a través de la a-propiación [*Er-eignung*] que reclama al *Da-sein* así o así”²⁷¹.

La reflexión de Heidegger en torno al *Ereignis* tiene un desarrollo más detenido en su tratado *Das Ereignis*, que fue escrito entre los años 1941 y 1942. Si bien en este tratado, como también lo hará en *Die geschichte des Seyns*²⁷², el filósofo presenta una autocrítica en torno a *Aportes a la filosofía*, entre otras cosas por tener una presentación “demasiado escolar”²⁷³, en *Das Ereignis* insiste en que en el salto al *Ereignis*, es decir, en el salto a la fundación de la verdad del Ser como *Ereignis* este es transferido a la esencia del ser humano²⁷⁴. Esta transferencia del *Ereignis* al ser humano indica que este es apropiado en el *Ereignis*. La apropiación²⁷⁵ (*Aneignung*) en el *Ereignis* y por el *Ereignis* –ya que el *Ereignis* apropia al ser humano en su seno– hace posible que en el *otro inicio* esta no se disuelva en el

²⁷¹ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.195.

²⁷² En el primer numeral de *Die geschichte des Seyns* Heidegger escribe: “la simple crecida reunión de los ‘Aportes’, ‘Meditación’; los ‘Aportes’ son todavía marcos, pero ningún ensamble, la ‘Meditación’ es un centro, sin embargo no fuente” (2011, p.21).

²⁷³ *El evento*, p.33.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p.196.

²⁷⁵ *Aneignung* tiene aquí el sentido de “apropiarse de”. Así en este caso el *Ereignis* se apropia del ser humano.

in-ocultamiento por culpa de una prevalencia del ente, pues en el *Ereignis* el ocultamiento permanece también como parte del acontecer, como la fuente de todo lo in-oculto en el in-ocultamiento. En esta transferencia también acontece una adjudicación (*Zueignung*) del ser humano al *Ereignis*. Así pues, el *Ereignis*, que adjudica y apropia, permite permanecer en el juego de ocultación-in-ocultación, en el juego de sustracción-donación. En esta adjudicación y apropiación el ser humano permanece en la insistencia en el medio del ente, en la insistencia en lo que dona rehusándose.

En la insistencia en la que permanece el ser humano adjudicado y apropiado en el *Ereignis*, él se apropia también de su esencia, pues así el ser humano “[...] llega a lo que le es propio, porque ahora tiene que ser él mismo desde la adjudicación al *Ereignis*”²⁷⁶. En tanto el ser humano es “él mismo”, esto es, gana su “sí mismo”, entonces aquí permanecer en la insistencia en medio del ente ya no indica que el ser humano es el centro del ente y por ende su “fundamento”. En el *Ereignis*²⁷⁷ el ser humano ya no es aquel que fue interpretado como subjetividad en la Modernidad a partir de la comprensión latina del ζῷον λόγον ἔχον aristotélico, es decir, a partir del *animal rationale*; aquí ya no se trata de ese “fundamento” desde el cual todo ente es conocido y determinado.

En el tránsito de la metafísica a la verdad del Ser, en el tránsito donde se alza la pregunta por la esenciación del Ser y la pregunta por el ser humano, es donde este, gracias a la adjudicación y la apropiación al *Ereignis*, puede experimentar la esencia de la verdad; una experiencia que, a la vez, le permite corresponder, estar acorde con la verdad. El ser humano,

²⁷⁶ *El evento*, p.200.

²⁷⁷ En su ensayo “Being as appropriation”, Otto Pöggeler afirma que en el pensar histórico del ser el *Ereignis* no significa un determinado incidente (*occurrence*) o suceso (*happening*), como todavía era su sentido dentro de la terminología de *Ser y tiempo*, sino que *Ereignis* nombra la plena autorrealización del Dasein en el Ser, y la apropiación del Ser a la autenticidad del Dasein (cf. 1992, p.296).

en tanto está acorde con la verdad, es su custodio, es el guardia de la verdad del Ser (*Wahrer der Wahrheit des Seyns*), aquel que resguarda su esencia, que custodia la *Lichtung* en tanto esencia de la verdad del Ser.

§ 20. La copertenencia en τὸ δεινότατον como decisión (*Entscheidung*) por el acontecer del Ser como *Ereignis*

En “Zu Ereignis III. Das Da-sein”, en el volumen I de *Zum Ereignis-Denken*, es posible ver un modo particular –y preparatorio de lo que luego se desarrollará en *Aportes a la filosofía*– en el que Heidegger piensa cómo la apropiación reclama la fundación del *Da-sein*. El numeral 10 de este trabajo preliminar de *Aportes a la filosofía* lleva por título “La pregunta por el ser en la decisión”, en este numeral el filósofo no solo afirma que la única decisión es por el ser, pues en ella “se decide [...] cómo se experimenta el ser”²⁷⁸, sino que además afirma que “esta decisión decide sobre la esencia del ser humano y su determinación – si “el ser humano” – [es] explicado en alguna parte y trasplantado a algún lugar y doblado y etiquetado – o si él como δεινότατον deviene realmente fundado y deviene destacado en el entretanto [*Inzwischen*] del *Da-sein*”²⁷⁹.

La decisión por el Ser es, se ha indicado ya, la decisión por el Ser en tanto *Ereignis*, por eso Heidegger afirma en *Aportes a la filosofía* que la decisión es “la seguridad del

²⁷⁸ GA 73.1, p. 277.

²⁷⁹ Cf. Ídem., „Diese Entscheidung entscheidet über das Wesen des Menschen und seine Bestimmung – ob ‘der Mensch’ – irgendwo her erklärt und irgendwohin verpflanzt und gebogen und bezeichnet – oder ob er als δεινότατον wahrhaft gegründet und in das Inzwischen des Da-seins herausgestellt wird“.

pertenecer al *Ereignis*”²⁸⁰. La decisión aquí planteada en “Zu Ereignis III. Das Da-sein”, en torno al despliegue de la pregunta por el ser, presenta dos posibilidades para el ser humano. Frente a la primera posibilidad, donde el ser humano es “doblado y etiquetado”, en la segunda posibilidad el ser humano, fundado en el *Da-sein*, destacaría su condición de ser τó δεινότατον. Pero, ¿cómo entender claramente lo que aquí puede ser destacado? ¿qué entender, pues, por τó δεινότατον?

Δεινότατον es el calificativo que se le otorga al ser humano en el primer estásimo de la tragedia *Antígona* de Sófocles. “Lo más asombroso”, “lo más formidable”, “lo más sorprendente” son traducciones comunes para δεινότατον, por eso los dos primeros versos de este canto del coro se encuentran traducidos así: “muchas cosas asombrosas existen y, con todo, / nada más asombroso que el hombre” (vs. 332-333). Gracias a este superlativo es que esta parte del coro en la tragedia es conocida como “La Oda sobre el hombre”. El hombre, el ser humano, tal como se entiende el sentido de τó δεινότατον en Sófocles, es “lo más formidable”, “lo más asombroso”. Sin embargo, la traducción que presenta Heidegger de estos versos en el apartado titulado “*Sein und Denken*” de su curso de 1935 *Introducción a la metafísica (Einführung in die Metaphysik)* reza: “muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor.” (“*Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.*”)²⁸¹. En su curso, Heidegger traduce todo el primer estásimo del coro de Antígona y se detiene en su interpretación. Aquí nos detendremos en algunos puntos, pero particularmente serán de valor, en esta parte de la reflexión, estos dos primeros versos y lo pensado por Heidegger en torno a lo δεινότατον.

²⁸⁰ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.243.

²⁸¹ *Introducción a la metafísica*, p.136.

Con respecto a la traducción del δεινόν por “lo pavoroso” (*Un-heimliche*), Heidegger afirma que solo es posible dar una aclaración previa de la traducción de la palabra “a partir de una tácita y anticipada visión de la totalidad del canto, que es lo único que por sí mismo se ofrece para la interpretación adecuada de los primeros versos”²⁸². Esto es planteado así por el filósofo, ya que δεινόν ofrece, gracias a su alto número de acepciones, muchas posibilidades de traducción. De manera que solo atendiendo al contexto en el cual la palabra aparece se hace posible una traducción más fiel al espíritu que ofrece la tragedia en cuestión. Heidegger afirma: “La palabra griega δεινόν es ambigua, con aquella pavorosa ambigüedad con que el decir de los griegos recorría en direcciones opuestas los enfrentamientos con el ser”²⁸³. Esta ambigüedad de la palabra griega, tal como se presenta en Sófocles, permite ver que δεινότατον encierra algo así como un oxímoron, como si la palabra quisiera expresar una lucha, una contienda irreductible. Ante la ambigüedad de la palabra δεινόν, entonces, el ser humano, en su condición de δεινότατον, encierra en sí mismo esa ambigüedad. Aquel ente que es δεινότατον contiene en él la tensa reciprocidad entre “lo más asombroso” y “lo más pavoroso”. Esta es, desde los tiempos antiguos, la condición más propia del ser humano: ser aquel ente que lleva consigo, en su interior, una pugna interna entre lo asombroso y lo pavoroso.

²⁸² *Ibid.*, p.186

²⁸³ *Ídem.* La ambigüedad de la palabra griega δεινόν se puede ver a partir del gran número de acepciones que ofrece el diccionario, donde algunas acepciones parecen ser las antónimas de otras. Δεινόν como adjetivo bien puede ser traducido al español por “temido”, “respetado”, “venerado”, también como “tremendo”, “espantoso”, “formidable”, “terrible”, “malo”, “funesto”. Como sustantivo, τό δεινόν puede ser traducido como: “peligro”, “desgracia”, pero también como adjetivo es: “admirable”, “maravilloso”, “hábil”, “diestro”, “experto”. Según estas opciones de traducción, se puede ver que la palabra δεινόν se refiere al poder, a la destreza, a la potencia para la acción que genera admiración; pero también a esa fuerza ingobernable en el hombre que genera temor y terror. No es sencillo traducir el término conservando fidelidad a la ambigüedad de la palabra que tiene su sentido entre lo “admirable” y lo “terrible”, entre lo “diestro” y la “desgracia” (Cf. Hernández Aparicio; 2016:83).

Heidegger expone los dos modos en los cuales se puede comprender la palabra griega δεινόν. Por un lado, δεινόν se comprende como “lo terrible” (*Furchtbar*) en tanto el carácter propio del “ente en totalidad”, como aquel “imperar que subyuga”; por otro lado, como “poder” (*Gewalt*), como aquel rasgo fundamental de quien lo usa, es decir, aquel rasgo fundamental del ente que dispone y ejercer poder. El ser humano aquí, entonces, es δεινόν en tanto “pertenece esencialmente al ser”²⁸⁴, pues él es aquel que soporta “lo terrible” al estar expuesto al “ente en totalidad”, aquello que subyuga, que somete; y al mismo tiempo es δεινόν en tanto él es aquel que ejerce poder, como rasgo fundamental de su ser. Pero δεινόν también es entendido por Heidegger, a partir de la confrontación misma entre lo que subyuga y lo que ejerce poder, es decir, entre el ser y el ser humano, como lo “pavoroso” (*Unheimliche*). Es este δεινόν, “lo pavoroso”, “lo inhóspito”, esta confrontación, es lo que no le permite al ser humano permanecer hospedado en lo habitual, en lo familiar. Las dos primeras caracterizaciones del δεινόν, a saber, la primera como lo “terrible” propio del ser y la segunda como el “poder” propio del ser humano, abren el paso para la tercera caracterización como lo pavoroso de la confrontación entre el ser y el ser humano, entre lo terrible y el poder.

A partir de la última caracterización del δεινόν, Heidegger decide traducir τό δεινότατον como lo “más pavoroso” (*Unheimlichste*) en tanto “este decir capta al hombre desde los límites más extremos y desde los escarpados abismos de su ser”²⁸⁵. El ser humano, entonces, en la tragedia *Antígona*, es entendido como δεινότατον, no solo porque su esencia discurre en medio de lo pavoroso, sino porque él, en la confrontación con el ser, es el que siempre transgrede los límites que le son habituales, siempre intenta rebasar, siempre ejerce su poder para rebasar aquel “imperar que subyuga”. Por esto el filósofo afirma que en la

²⁸⁴ *Ibid.*, p.138.

²⁸⁵ *Ibid.*, p.137.

tragedia el δεινότατον no tiene por objeto atribuirle al ser humano una cualidad especial entre otras, sino que “[...] lo más pavoroso constituye el carácter fundamental de la esencia del hombre, sobre el cual –en cada caso y siempre– se tienen que inscribir todos los demás caracteres”²⁸⁶. El ser humano, en tanto δεινότατον, no se dispone en medio de la contienda entre lo “terrible” y el “poder”, sino que busca siempre rebasar el límite y estar allende la contienda misma.

Que el hombre sea lo “más pavoroso” lo deja en la condición de caída en una constante desmesura, ὕβρις; es decir, lo deja en la condición de ser aquel que, como se indica en el verso 360 de la tragedia: παντοπόρος ἄπορος ἐπ’ οὐδὲν ἔρχεται: “Por todas partes viaja sin cesar: desprovisto de experiencia y sin salidas llega a la nada”²⁸⁷. El ser humano capaz, que se afirma como aquel ser industrioso, aquel que camina sin tregua por todos los lugares en busca de recursos para lograr sus objetivos, para, al traer a la luz la verdad del ente, desarrollar todas sus posibilidades (παντοπόρος), termina quedando atrapado en una búsqueda incesante de nuevas salidas, de nuevos medios, pero se encuentra, al final, sin medios, sin salidas (ἄπορος); todos los caminos intentados le son impracticables, su búsqueda es infructuosa. Pues nada sabe de la contienda entre lo “terrible” y el “poder”. Este ser humano, este que es τό δεινότατον, este que, en su δεινόν, su poder –y sin saber nada del δεινόν del ser, de lo terrible–, somete y perturba la tierra, buscando la gloria, fecundo en recursos (παντοπόρος), termina sin recursos (ἄπορος), alcanzando la ruina (ἄτη). Sin duda esta condición del ser humano es la condición del errar, en la cual él cae en la búsqueda de lo viable, tal como se veía en el capítulo anterior. Lo viable –tal como es pensado por Heidegger a partir de la tercera versión de su conferencia “De la esencia de la verdad”– es

²⁸⁶ *Ibid.*, p.188.

²⁸⁷ *Ídem.*

aquello que ofrece las posibilidades, los recursos, es aquello que sin resistencia ofrece viajar sin cesar por los senderos del ente. Pero el ser humano ingenuo, absorto en lo viable y ajeno al misterio, a lo terrible, ajeno al oculto imperar del ente en totalidad, termina sin recursos, sin salida (ἄπορος). En su afán por la verdad del ente, el ser humano no se dispone para la verdad del Ser.

En la esencia misma del ser humano se instala una lucha irreductible. En tanto este es “lo más pavoroso”, τό δεινότατον, en él acontece una lucha entre παντοπόρος - ἄπορος. El ser humano es un transgresor que permanece en una condición pendular entre sus impulsos que lo lanzan a un incesante hacer con el ente, a partir de la amplitud de posibilidades que se le presentan (παντοπόρος), y el misterio insondable –esto terrible que el ser humano desconoce por estar afanado en lo viable–, ese “imperar que subyuga”, que siempre será su límite. El imperar que todo lo atraviesa no mengua un ápice, el poder del ser humano nada puede sobre el imperar y, por esto, este, que todo lo atraviesa siempre, deja a aquel que quiere hacer sin cesar, sin caminos (ἄπορος), en el errar, pues es el ser humano el que está sometido siempre al imperar, nunca este a aquel. El imperar deja, pues, al ser humano sin camino, errando, sin rumbo, sin que incluso este puede llegar a ser consciente de tal errancia y sienta, al contrario, la ingenua alegría de estar en el camino correcto de un progreso. Esto incluso es así, de manera aún más radical, cuando el ser humano se niega a sí mismo, y cada vez de un modo más obstinado, una apertura al misterio del imperar. En torno a esto es pertinente citar a Heidegger *in extenso* en su curso de 1935 cuando este afirma:

Sólo cuando comprendemos que el empleo de la fuerza en el lenguaje, en la comprensión, en la configuración y en la construcción crea simultáneamente [lo que siempre significa pro-ducir] la actitud poderosa propia del trazar caminos dentro del

ente circundante que impera, sólo entonces entenderemos el carácter pavoroso de toda actitud poderosa. Porque el hombre, por estar siempre en camino de esta manera, no queda por eso sin salidas en el sentido externo de topar con límites exteriores que le impidan seguir avanzando. Justamente en estos casos y de esta manera puede seguir avanzando constantemente en la dirección de un largo etcétera. La falta de salidas obedece más bien al hecho de que, en el camino que él mismo traza, siempre es repelido hacia atrás y por atascarse en dicho camino, se enreda en lo ya trazado, delineando en este enredo en círculo de su mundo y enmarañándose en la apariencia, de tal manera que se excluye del ser. [...]. Desde su posición, puede aplicar todas sus habilidades. La actitud poderosa, que originariamente abre caminos, genera en sí la in-esencia (*Unwesen*) del exceso, propia de la multiversatilidad (*Vielwendigkeit*) que en sí misma carece de salidas, hasta el extremo de excluirse a sí misma del camino de la reflexión sobre la apariencia, dentro de la cual anda sin rumbo.²⁸⁸

Si gracias a la actitud poderosa del ser humano que está siempre abriendo nuevos caminos, si gracias a su condición de ser “lo más pavoroso”, τὸ δεινότατον, en tanto es aquel que rebasa todo límite externo; si el ser humano, pues, gracias a ello queda ajeno al misterio del imperar, queda excluido del ser, entonces cómo es posible que Heidegger afirme en “Zu Ereignis III”, que el ser-humano como τὸ δεινότατον debe ser fundado en el *Da-sein*. ¿No sería la permanencia del *Da-sein* como τὸ δεινότατον la garantía de que este continuará en la errancia y, por tanto, continuará bajo la imposibilidad de la apertura al misterio, una apertura que se demanda para una nueva pertenencia al oculto imperar, al ser? ¿no será τὸ δεινότατον justo lo que imposibilitaría la fundación del ser como *Ereignis*?

²⁸⁸ *Ibid.*, p.145

En torno a estas cuestiones hay que decir que a pesar de que el ser humano está en la errancia y en la in-esencia del exceso gracias a su condición de ser “lo más pavoroso”, τό δεινότατον, el propio Heidegger deja ver, a partir de su comprensión del primer estásimo de la tragedia, y particularmente de su última estrofa, que es posible que este, el ser humano, deje de andar sin rumbo y recupere su esencia desde su propia condición, desde el propio sentido del δεινόν que él encierra. Con el δεινόν del ser humano, con su poder, es que él “se pone en camino navegando [...] la espumante marea”, con él “fatiga el inalterable sosiego de la [...] tierra”, se “ayuda por el arado y sus caballos” en la ruptura de la tierra. El ser humano es, en suma, el “ingenioso, por dominar la habilidad de las técnicas más allá de lo esperado”. Toda esta maniobra propia del poder del ser humano descrita en el coro, apunta a un ámbito esencial que antiguamente se llamaba τέχνη. La τέχνη es entendida como aquel saber que mira allende el ente para poder proceder con él, de modo que el ente, lo brotado en la φύσις, bajo el saber de la τέχνη, no es dominado, sino que se deja ser, se deja acontecer en su ser. El ente, a partir del saber propio de la τέχνη, no se desgarrar de aquello de donde brota. Por eso, τέχνη es el saber en el cual se aprehende al ente que brota a partir de sí, ella es la actitud en la cual se procede frente a la φύσις, a la vez que se la custodia, dejando su brotar en libertad. El poder del ser humano, su δεινόν, se ha de desplegar a partir de este saber proceder frente al brotar y lo brotado en la φύσις, frente a ese imperar que subyuga²⁸⁹.

Por su parte el δεινόν de “lo terrible”, de la fuerza que subyuga, constituye aquello que indica la palabra griega δίκη en la última estrofa. Heidegger entiende la palabra δίκη

²⁸⁹ En torno a esta idea, en el ensayo “Introduction to metaphysics”, Gregory Fried afirma que frente a lo que Heidegger llama el vaivén abrumador del Ser mismo, su capacidad de derribar todos los esfuerzos humanos con la mortalidad y la finitud, los hombres oponen su saber acompañado con la violencia que se posibilita desde la τέχνη. Por esto el δεινόν tiene dos caras: el vaivén abrumador del Ser como δίκη, la justicia que amenaza constantemente con sumergirnos y la violencia de los hombres que se esfuerzan por hacer algo que perdure a través de su τέχνη (Cf. 2013 p, 212).

como el ensamble (*Fuge*) que se ajusta e impone el adaptarse y el ajustarse. Ya que el poema habla de la δίκη de los dioses, entonces es claro que no se trata aquí de la “justicia” pensada en el ámbito jurídico-moral. La δίκη pensada como *Fuge* es, afirma el filósofo, ese ensamble que es el ser mismo en tanto φύσις, en tanto que impera y dispone todo ajuste en el brotar del ente. La δίκη como la esencia del δεινόν de la fuerza que subyuga (φύσις) y la τέχνη, como la fuerza del δεινόν de la actitud poderosa (ser humano), entran en contienda (*Streit*). En este confrontarse, la τέχνη, como el saber proceder en la φύσις, se pone frente a la δίκη para que esta disponga del saber de la τέχνη.

Cuando Heidegger afirma en “Zu Ereignis III. Das Da-sein” que el ser humano como δεινότατον deviene realmente fundado en el *Da-sein*, está indicando que, en la fundación, el ser humano no pierde su δεινόν; por el contrario, con su fundación él sabe que está en medio del ente en totalidad, que está en medio de lo terrible. En tanto *Da-sein*, él sabe también que ya no se trata de buscar ir allende aquel imperar que subyuga, sino que de lo que se trata ahora es de disponerse en un saber proceder frente al misterio que impera. El ser humano fundado en el *Da-sein* se dispone en la contienda que está presente entre lo “terrible” y el “poder”, la contienda entre el ser y el ser humano.

Lo que aquí se deja ver es una copertenencia entre lo terrible y el poder, entre δίκη y τέχνη, una copertenencia que conjuga el doble significado de δεινόν, en tanto imperar que subyuga y en tanto el poder como la actividad constante que despliega el ser humano. “Δίκη es el avasallador ajustar; τέχνη, la actividad poderosa del saber”²⁹⁰. Es esta mutua referencia de δίκη y τέχνη lo que constituye el acontecer de lo pavoroso, esto es, del δεινόν. Es en esta copertenencia, en esta referencia recíproca, donde acontece en verdad “lo δεινότατον del

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 151.

δεινόν, lo más pavoroso de lo pavoroso”²⁹¹. El ser humano, pues, en tanto δεινότατον, con su τέχνη, con su trazar caminos en medio del imperar subyugante, es aquel que se despliega ante lo avasallante de la δίκη. Es en ese desplegarse donde el ser humano, en tanto *Da-sein*, se hace perteneciente a δίκη. Esto es lo que encierra la doble comprensión del δεινόν que ha presentado Heidegger, esa copertenencia de “lo terrible” y el “poder”, esa copertenencia de δίκη y τέχνη.

A partir de lo afirmado por Heidegger en “Zu Ereignis III. Das Da-sein”, donde el filósofo desarrolla los rasgos fundamentales de lo que luego será *Aportes a la filosofía*, y por lo planteado en el curso *Introducción a la metafísica*, se puede ver cómo, ya antes de la redacción definitiva de *Aportes a la filosofía*, Heidegger piensa una copertenencia entre el ser humano y el ser, una copertenencia entre el poder desplegado por el ser humano y el imperar del ser. Esta copertenencia, esta mutua pertenencia de ser humano y ser se hace patente en la decisión, tal como está planteada por Heidegger en el numeral 10 de “Zu Ereignis III. Das Da-sein”, ya citado al inicio de este párrafo. En esta decisión por el ser el ser humano, en tanto δεινότατον, deviene destacado en tanto fundado en el *Da-sein*. Se trata aquí de la decisión, como se ha mostrado al inicio del capítulo, que afianza en el ser humano su pertenencia al ser, al acontecer del Ser como *Ereignis*²⁹².

§ 21. La copertenencia de ser humano y ser en el Λόγος pensado por Heráclito

²⁹¹ *Ibid.*, p. 149.

²⁹² von Herrmann, en *Transzendenz und Ereignis*, afirma: “el *Ereignis* no es el nombre para Algo, lo que está frente al Dasein. Más bien, “*Ereignis*” es el nombre para la copertenencia de Ser y *Da-sein*.” (Das Ereignis ist nicht der Name für Etwas, was dem Dasein gegenüber ist. Vielmehr ist „*Ereignis*“ der Name für die *Zusammengehörigkeit von Seyn und Da-sein*.) (2019. p.83).

Para ahondar aquí en la pertenencia del ser humano al Ser es posible escuchar la resonancia de esta pertenencia en el filósofo presocrático Heráclito de Éfeso desde la lectura que Heidegger realiza de sus fragmentos. Se sabe que el filósofo de Meßkirch se ocupó del pensar de este pensador en varios momentos de su meditación filosófica, particularmente después de la década de los 30. Ya en *Introducción a la metafísica*, el filósofo reflexiona, a partir del pensamiento del presocrático, la unidad originaria entre ser y λόγος. Por el despliegue propuesto por el pensador presocrático, Heidegger tiende en principio a dejar el término λόγος sin traducción, de manera que en la interpretación desde la propia lengua griega se abra un camino hacia el fondo de experiencia al cual el término apunta en el pensar de Heráclito²⁹³. Con respecto a aquello hacia donde apunta el λόγος pensado por Heráclito, es pertinente traer aquí el modo como Guthrie presenta el uso del λόγος por parte del presocrático. En su *Historia de la filosofía griega*, Guthrie afirma que, en varios de sus fragmentos, Heráclito empleaba la palabra λόγος dentro de las acepciones que aparecían en su uso común dentro de los escritores del siglo V. De este modo, el λόγος podría entenderse dentro de un amplio campo semántico, esto es, λόγος podría entenderse como palabra o discurso (frg.108), como rumor o información (frg.87), como valía o fama (frg.39), como razón hablada, como medida o proporción (frg.31), como ley o principio universal. Pero Guthrie afirma, además, que Heráclito también utiliza el término λόγος “como nadie más lo había hecho”²⁹⁴. Esta afirmación apunta al hecho de que el filósofo presocrático tiene fragmentos (frg.2, frg.50) en los que el λόγος es presentado allende el uso de aquel campo

²⁹³ La potencia del λόγος es reconocida en otros intérpretes de Heráclito, como Kirk, Guthrie y Mondolfo, también estos consideran preferible mantener el término sin traducción, ya que así es posible “conservar la amplitud de sus significados y la aureola de su misterio” (Mondolfo; 1971, p.177).

²⁹⁴ Guthrie; 1984, p. 395.

semántico común, más allá de aquella polisemia. En estos fragmentos, Heráclito abre para el Λόγος la posibilidad de una nueva comprensión que ya no está apegada a la comprensión y uso de su tiempo.

A partir de la propia traducción que hace Heidegger de los fragmentos 1 y 2, el filósofo alemán pretende mostrar cómo Heráclito deja ver que al Λόγος pertenece tanto la constancia (*Ständigkeit*) como el permanecer (*Bleiben*): “Pero mientras el Λόγος permanece constante, los hombres parecen no concebirlo, tanto antes de haberlo escuchado, como después de haberlo escuchado. [...]” (frg.1). Al Λόγος también le pertenece el reunir, el permitir juntar al ente: “Por tanto es necesario seguirlo [seguir lo común], es decir, atenerse a lo juntado en el ente; pero mientras el Λόγος esencia (*wesst*), entendido como lo que está junto en el ente, la multitud vive como si cada uno tuviese su propio entendimiento” (frg.2). El Λόγος esencia y en su esenciar es lo que reúne, es lo que coliga, es el constante imperar de la totalidad reunida del ente. Lo que el ente es en tanto φύσις, en tanto es lo que brota desde lo oculto, es reunido, es colectado en sí mismo²⁹⁵. El Λόγος en Heráclito, tal como Heidegger lo lee en los fragmentos indicados, es el constante imperar de la colección que reúne al ente. En este sentido, el Λόγος es el ser. “λόγος es la colección constante, es la recolectividad (*Gesammeltheit*) del ente que a sí misma se sostiene, es decir, el ser”²⁹⁶. En el pensamiento de Heráclito, el filósofo de Meßkirch encuentra en esta íntima unida del Λόγος y del ser el sentido ontológico del Λόγος. Heidegger encuentra que en el Λόγος de Heráclito resuena el ser.

²⁹⁵ Cf. *Introducción a la metafísica*, p.167.

²⁹⁶ GA 40, p.139: „Λόγος ist die ständige Sammlung, die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d. h. das Sein“.

Es en el primer lustro de los años cuarenta, el tiempo en el cual le daba punto final a la redacción de los tratados de “La historia del Ser”, que Heidegger se concentra con mayor intensidad en el presocrático Heráclito, para así “[...] pensar aquello que constituye lo por-pensar para el pensador inicial [...]”²⁹⁷. Este intento de pensar lo por-pensar para un pensador inicial lleva al filósofo de Meßkirch hacia aquello que hay que pensar en el origen mismo del pensar. Gracias a este interés por ir al origen mismo del pensar, Heidegger tiene, en el curso del semestre de verano de 1944 “Lógica. Doctrina de Heráclito del Λόγος” (*Logik. Heraklits Lehre vom Λόγος*), el propósito de volver a “meditar lo que dice [Heráclito] del Λόγος”²⁹⁸.

Esta meditación que emprende Heidegger sobre el Λόγος de Heráclito permitirá llegar a entender de un modo más originario aquello indicado en la sentencia aristotélica ζῷον λόγον ἔχον, allende la comprensión latina, y así dar un paso más por fuera de la errancia en la que ha caído preso el pensar occidental a partir de una decisión desencaminada en los inicios del pensamiento metafísico. Se trata de la decisión tomada por el pensamiento latino de volcar la expresión aristotélica a su lengua como “*animal rationale*”, para que luego el ser humano fuese entendido en la Modernidad como “ser vivo dotado de razón”. La determinación del ser humano como ser vivo dotado de razón echa a perder de modo radical el sentido ontológico del Λόγος, el sentido que tiene en el primerísimo inicio del pensar

²⁹⁷ *Heráclito*, p.47.

²⁹⁸ *Ibíd.*, p.207. Ya hace tiempo es aceptada la idea, dentro de casi todas las interpretaciones del pensamiento de Heráclito, de que λόγος es la palabra clave en la cual se cifra el pensar del pensador inicial; y esto es así, a pesar de que la comprensión del λόγος por parte de Heráclito fue soterrada por buena parte de la tradición metafísica con la cual Heidegger se confronta. A propósito de esto es significativa la afirmación que Hülz Piccone realiza en su obra *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*. Allí este autor indica que “No deja de ser sorprendente el contraste entre la visión hegemónica en la tradición reciente, que suele ver a Heráclito primariamente como el filósofo del *lógos*, y la tradición clásica antigua, concentrada sobre todo en la autoridad de Platón (nuestra más antigua fuente documental), cuya obra guarda un silencio total acerca del *lógos* de Heráclito, y el testimonio de Aristóteles, quien cita de manera textual un importante pasaje, crucial respecto del tema, pero tampoco nos auxilia, pues no fija su propia interpretación sintáctica ni comenta en absoluto el significado de la palabra *lógos*” (Hülz; 2011, p.78).

occidental. Con esta pérdida se cierra la posibilidad de la relación del ser humano con el decir (λέγειν) propio Λόγος que Heráclito ha anunciado en su pensar.

Heidegger deja dicho, en su reflexión filosófica a inicios de los años veinte²⁹⁹, que la palabra griega λόγος no debe ser entendida como “razón”, tal como nos fue heredado, sino que, más bien, el sustantivo λόγος se debe comprender como “palabra”, “habla”, “discurso”, en tanto este proviene del verbo λέγειν que es el verbo griego para la acción que en español nombramos como “decir”, “hablar”, “contar”. Esta aclaración, a propósito de la sentencia aristotélica recordada más arriba, le permitió al filósofo de Meßkirch, ya desde los años previos a *Ser y tiempo*, dar un paso por fuera de la errancia propia del devenir del pensar occidental. Si bien ya en los años veinte Heidegger intenta liberar al λόγος de su comprensión habitual como razón, con la lectura de Heráclito realizada a partir de la *Kehre* va más allá, de manera que ahora piensa al λόγος que *dice* mucho más que aquello que dice su traducción como “palabra”, “habla”, “discurso”, “lenguaje”, en tanto esta traducción deja oculto aquello que se expresa como λόγος en el pensamiento del filósofo de Éfeso. De ahí que, en su lección del semestre de verano de 1944, Heidegger afirme que “[...] tenemos que aprender que Λόγος no significa ‘palabra’, ‘discurso’, ‘lenguaje’, porque el significado fundamental de la palabra Λόγος no puede referirse absolutamente a ‘discurso’ o ‘lenguaje’”³⁰⁰. Liberar al Λόγος de esta traducción reduccionista es lo que Heidegger logra, en tanto él da cuenta del sentido ontológico que Heráclito le imprime a esta palabra desde su pensar. En su lección del

²⁹⁹ En *Ontología. Hermenéutica de la facticidad (Ontologie (Hermeneutik der Faktizität))*, curso del semestre de verano de 1923 en la universidad de Friburgo, Heidegger expresa lo siguiente: “[...] con el concepto de ‘ser vivo dotado de razón’ hay que andarse con cuidado; no acierta a dar con lo decisivo del sentido del ζῶον λόγον ἔχον. Λόγος en la filosofía científica clásica griega (*Aristóteles*) no significa nunca ‘razón’, sino ‘habla’, ‘conversación’; por lo tanto, el hombre es un ente que tiene su modo en el modo de lo hablado” (Heidegger, 1999, p.42).

³⁰⁰ *Heráclito*, p.264.

semestre de verano de 1944, Heidegger apunta hacia el sentido propio del Λόγος y es allí donde él filósofo puede exponer de modo más amplio su potencia.

Como se sabe, el acercamiento de Heidegger a los filósofos presocráticos desde inicios de los años treinta es guiado por la posibilidad de *otro inicio* del pensar³⁰¹. Esto indica que Heidegger encuentra en el pensar de los filósofos presocráticos (Anaximandro, Parménides y Heráclito) la posibilidad de una apertura a lo por-pensar, una apertura desplegada por el propio Heidegger en su única pregunta, la pregunta por el ser. Con la pregunta que Heidegger despliega en torno al Λόγος de Heráclito, él busca superar aquella limitación del sentido que adquiere el λόγος en tanto este se entiende, en la metafísica, como aquella capacidad del ser humano para hacer ver al ente.

En el devenir filosófico, luego de Heráclito, el λόγος pasa a ser entendido como un “señalar algo sobre algo” (λέγειν τι κατά τινος), bajo el pensar metafísico aristotélico. Este señalar del λόγος metafísico es un decir que hace ver, y es su hacer ver el que permite que un sentido se haga manifiesto. De este modo el λόγος, este “señalar algo sobre algo”, deja ver y deja aprehender cada ente tal como es. Por esto Heidegger afirma que el λόγος metafísico aristotélico “pone delante de nosotros lo dicho y lo que se muestra en lo dicho”³⁰². El λόγος así pensado por la metafísica es el λόγος del ser humano, a partir del cual este tiene la posibilidad de la aprensión correcta de lo in-oculto que se pone delante. El λόγος, como

³⁰¹ En el “Epílogo del editor”, de la lección del semestre de verano de 1932 *El inicio de la filosofía occidental*, Peter Trawny da noticia de la importancia que tiene para Heidegger el acercamiento a los filósofos presocráticos para el despliegue del pensar ontohistórico a inicios de los años treinta. Trawny indica allí que, en la lección, las interpretaciones desarrolladas sobre Anaximandro y Parménides no solo preparan la lección *Introducción a la metafísica* de 1935, sino que incluso hacen parte de la configuración de la primera forma del proyecto “Del acontecimiento”, aquella que aparece en *Zum Ereignis-Denken*. De la configuración de esta primera forma del proyecto nos enteramos a partir de la afirmación de Heidegger en *Meditación* en la cual deja saber que, “desde la primavera de 1932”, el proyecto “Del acontecimiento” está establecido como “plan” en “los rasgos fundamentales” (GA 35, p.271).

³⁰² *Heráclito*, p.239.

aquel que hace manifiesto el sentido de lo que sale a presencia, determina aquello que se hace manifiesto, determina lo que es dicho por él. Por esto, este λόγος, dentro del pensamiento aristotélico, se ocupa de sacar a la luz los rasgos fundamentales del ente en el devenir metafísico, y así, llega a instaurarse como la razón propia de la Modernidad.

Por esto, para pensar lo que las palabras Λόγος y λέγειν significan de manera más originaria, es decir, para pensar lo que ellas significan en el pensar inicial, antes del λόγος metafísico, es pertinente abordar lo pensado por Heráclito sobre el Λόγος en su fragmento 50 a partir de la “traducción provisional” que Heidegger ofrece del griego en su curso de 1944. Este fragmento de Heráclito es traducido por el filósofo de Meßkirch como sigue: “No me habéis escuchado simplemente a mí, sino que habéis escuchado al Λόγος (obedeciéndole, en la obediencia), entonces es un saber (que consiste en) decir lo mismo que dice el Λόγος: Uno es todo.”³⁰³. En el fragmento en griego aparecen tanto la palabra Λόγος, que efectivamente, en esta “traducción provisional”, no es traducida, así como la palabra ὁμολογεῖν, que contiene el verbo λέγειν, “decir”. El ὁμολογεῖν lo traduce Heidegger, a partir de lo que allí está indicando tal palabra, como “decir lo mismo que dice Λόγος”.

Se puede leer en la traducción que hace Heidegger de la sentencia de Heráclito, pero también en la traducción comúnmente aceptada³⁰⁴, que el pensador inicial advierte que no se trata sólo de escucharlo simplemente a él. Algo así como si Heráclito dijese: “No se distraigan conmigo, pues no se trata del ser humano Heráclito, no se trata del sabio, del ‘oscuro’ Heráclito”. Aquí se trata, entonces, del Λόγος que acontece por medio de este decir del sabio,

³⁰³ *Heráclito*, p. 268: „Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr (ihm gehorsam, horchsam) auf den Logos gehört, dann ist Wissen (das darin besteht), mit dem Logos das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles.“ (οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἓν πάντα εἶναι).

³⁰⁴ Me refiero a la traducción de la sentencia que ofrecen Kirk y Raven en “Los filósofos presocráticos”. Allí el fragmento 50 se traduce así: “Tras haber oído al logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una” (1969, p.266).

que acontece por medio de un decir que corresponde con él. Tanto el verbo “escuchar” como el verbo “obedecer” se dicen en alemán *hören*; por esto, Heidegger plantea la interpretación de que escuchar al Λόγος no puede darse de otro modo que como un escuchar obediente. En el fragmento se trata, principalmente, de un auténtico ser-obediente (*Hörigsein*) en la escucha, para no caer en una escucha confusa, en el mero parecer, tal como Heráclito advierte. Lo que el presocrático indica en su fragmento es que, si se está ausente de distracción, escuchando obedientemente al λόγος, se evita la confusión y el error.

El fragmento empieza a develar su sentido cuando se lee el ὁμολογεῖν bajo la interpretación que Heidegger le imprime a partir de su traducción, y el modo en el cual el ὁμολογεῖν resguarda el decir (λέγειν) del Λόγος. En la sentencia heraclítea este decir del Λόγος se ha convertido lo más digno de ser preguntado justo porque este decir, lejos de ser escuchado en la obediencia, ha caído en lo obvio del oír (*Vernehmen*) propio del sentido común, es decir, en la obviedad de una interpretación metafísica que limita al λόγος a ser entendido como la razón (*Vernunft*) asignada al ser humano, como aquella capacidad que está en poder del ser humano. Así, este está pendiente de las palabras, atento, atrapado en el hablar de los otros sin lograr percibir el Λόγος, aquella totalidad en la cual el ente está reunido³⁰⁵.

La sentencia de Heráclito entrega un sentido cuando se ilumina aquello que en ella dice la palabra λέγειν, y con ella, las palabras Λόγος y ὁμολογεῖν. Para pensar lo que dicen estas tres palabras, primero se debe recordar que Λόγος procede de λέγειν; por esto aquí primero se intentará dar cuenta de la manera en la cual el sentido profundo de λέγειν aparece insinuado en la lengua latina y en la lengua alemana.

³⁰⁵ Cf. *Introducción a la metafísica*, p.121.

Ya se ha indicado que comúnmente el verbo λέγειν es traducido como “hablar”, “decir”, “contar”, y de este verbo procede el sustantivo λόγος que tiende a ser traducido como “habla”, como “discurso”. Ahora bien, el verbo griego λέγειν está íntimamente relacionado con el verbo griego λέγω que en castellano es “recoger”, “reunir”, “juntar”, “elegir”, “escoger”, “ensamblar”. Del verbo λέγειν viene el verbo latino *legere*, que en castellano es “leer”; a su vez, este verbo, “leer”, en alemán se dice *lesen*, pero el verbo *lesen*, heredando el sentido que tiene el λέγω griego, también encierra la acción de colectar. Recolección se dice en alemán *Lese*³⁰⁶. Así pues, *lesen* es también la acción de colectar en el campo de cultivo, *lesen* es la acción de colectar las uvas en el viñedo, de colectar la madera en el bosque. Siendo esto así, entonces el *legere* latino tiene el sentido del leer que va a buscar, del leer que junta y recoge, que recolecta³⁰⁷. Si se piensa y se *recoge* el doble sentido de *lesen* que comparte con el verbo *legere*, entonces se puede decir que *lesen*, *legere*, indican el “leer” que se detiene y colecta, que se detiene en sí mismo, que mora en lo que lee para colectar el fruto. Este colectar también es un recolectar (*sammeln*) y seleccionar (*auslesen*)³⁰⁸, en tanto acciones que permiten reunir, recogiendo y alzando el fruto para ponerlo bajo resguardo. Pero, entonces, leer aquí ya no es solo la acción de pasar la vista por algún tipo de representación gráfica, ya no es sólo dar cuenta del significado de un texto, de una partitura, de un plano, sino que aquí leer, es también, y principalmente, concordar con aquello que sale al encuentro, es concordar con lo brotado dejando que sea lo que es para que así pueda ser recolectado. Así ocurre con el campesino que aprende a “leer” en su campo el momento

³⁰⁶ De λέγω proviene el *lego* latino, que indica reunir, coger, recoger (recoger con la mirada, esto es, leer; como recoger con las manos, es decir, recolectar). De *lego* proviene tanto el alemán *Lese* (recolección) como *Sammler* (recolector) (Cf. Hofmann, 1949, p.175).

³⁰⁷ En el *Dictionnaire etymologique de la langue latine* se indica que *legere* significa tanto “ramasser” (recoger) como “cueillir” (recolectar) (Cf. Ernout-Meillet, 2001, p.348).

³⁰⁸ Cf. A. Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, p.420.

oportuno para la siembra y para una buena cosecha. Se trata de concordar con lo brotado en el brotar de la φύσις que dona y retrae, se trata de leer también lo oculto. Concordar es disponerse para buscar, seleccionar, juntar y coleccionar en el momento oportuno.

Estas definiciones del verbo griego λέγω, del latino *legere*, del verbo alemán *lesen* y del sustantivo *Lese*, que tienen su fuente en el verbo griego λέγειν, le permiten a Heidegger decir que λέγειν tiene un sentido más originario, un sentido que es el de “dejar-estar-delante lo que ya está puesto-delante-junto”³⁰⁹. Así el λέγειν, en tanto λέγειν del ser humano, “deja-estar-delante” lo coleccionado en la escucha, deja estar la colecta en sí misma, esto es, la deja libre. Este λέγειν al “dejar estar delante” recolecta “lo Uno y lo Mismo”, es decir, recoge “lo Mismo” que dice Λόγος. Por eso, este λέγειν, al componer el ὁμολογεῖν, hace que este sea un “decir lo mismo”, un corresponder con Λόγος³¹⁰.

Este coleccionar del λέγειν que deja estar delante lo que ha sido puesto delante, que deja que una cosa esté frente a otra en la colecta, que deja la colecta en libertad, lleva el sentido del componer (*zusammenlegen*), del poner conjuntamente. Componer es, según la Real Academia Española, dejar “ajustar y concordar”, es “concertar a los discordes”, es “poner en paz” en la discordia. El coleccionar del λέγειν permite el componer, y el componer es albergar lo discordante. Lo discordante es lo que está en contra-tensión. Ahora bien, la contra-tensión

³⁰⁹ *Conferencias y artículos*, p.186.

³¹⁰En su ensayo “Heidegger and Greek Philosophy”, Sean D. Kirkland indica que Heidegger, en su lectura del fragmento 50 de Heráclito, permite ver una concepción profundamente diferente de λέγειν, una concepción que se abre justo en medio de nuestra propia concepción familiar del uso del lenguaje, por la cual este se ha reducido a una mera yuxtaposición de palabras que representan con o sin éxito el estado de cosas objetivo al que se refiere. El λέγειν, por el contrario, parecería tener como tarea la recepción de lo que aparece de tal manera que, a eso que aparece, en tanto Λόγος, se le permite permanecer junto a uno mismo, el que escucha, y así se protege en su ser. Una vez que el Λόγος se ha revelado en su relación esencial con esta reunión, como un resguardo de lo que emerge a la presencia en su emergencia, el escuchar se convierte, ya no de modo fundamental en un fenómeno acústico, sino que se convierte en una recepción de esta reunión en tanto Λόγος que aparece ante nosotros. Por esto, no se debe escuchar a Heráclito sino al Λόγος mismo, porque lo que está en juego no es un sujeto que expresa su opinión, sino la reunión de “lo que es” en su emerger ante nosotros y presentarse. Al escuchar de esta manera es cuando acontece el ὁμολογεῖν. (cf. 2013, p.88).

se entiende como lo propio de aquella discordia originaria que nombra la ἔρις griega, la cual es hija de νύξ, la noche. Heidegger indica en su *Parménides* que la noche, νύξ, “arrebata la presencia [...], deja desaparecer todo lo que está presente dentro de una ocultación”³¹¹. La noche arrebata la presencia en tanto ella es aquello sin contorno, es lo que oculta. La noche dispone la ocultación, dispone lo discordante para la discordia originaria que es ἔρις. A partir de νύξ se dispone la contra-tensión (ἔρις) entre presencia y ausencia, entre lo oculto y lo in-oculto, y es esta contra-tensión la que el λέγειν deja estar delante. El λέγειν deja estar delante conjuntamente lo discordante. En este concordar con lo discordante se encuentra el sentido más originario que Heidegger ve en el verbo λέγειν, que está presente en el fragmento 50 de Heráclito. En el componer del λέγειν se concuerda en la discordia, se concuerda en ἔρις, pero hay que insistir en que este concordar no debe entenderse el sentido de un decir de los hombres que buscan llegar a un acuerdo para acabar con la discordia, sino que el decir, en tanto λέγειν, preserva el sentido del concordar que preserva la discordia.

Como se había indicado, el verbo λέγειν está en ὁμολογεῖν, y ὁμολογεῖν es, según la traducción de Heidegger, “decir lo mismo que dice Λόγος”. Decir lo mismo es, entonces, según lo visto arriba, concordar, es concordar en la discordia. Entonces, ya que el fragmento 50 de Heráclito dice que el ὁμολογεῖν es con el Λόγος, de esto se sigue que ὁμολογεῖν es concordar en la discordia que es el propio decir del Λόγος. El Λόγος que dice: “Uno es todo”, en tanto es aquel al cual corresponde el λέγειν del ser humano, es el propio ser. Así lo expone Heidegger:

³¹¹ *Parménides*, p.95.

El Λόγος del que habla Heráclito, como colecta y colección, como lo Uno que unifica todo, no constituye una propiedad del ente. Dicho Λόγος es la colección originaria que preserva el ente como el ente que es. Este Λόγος es el propio ser que actúa en todo ente.³¹²

El decir del Λόγος que preserva al ente como el ente que es, es el decir de lo discordante, es el Λόγος del ser, es “la palabra del Ser”³¹³. Es con este λέγειν con el cual el ser humano, en su λέγειν propio, debe concordar (ὁμολογεῖν), él debe concordar con lo discordante gracias a una escucha obediente.

En torno a lo aquí pensado a propósito del λέγειν y el Λόγος en Heráclito, donde se ha podido mostrar al λέγειν del ser humano como ese coleccionar que deja estar lo discordante en su unidad, como ese coleccionar que se dispone para corresponder con el λέγειν del Λόγος; en torno, pues, a este recorrido, es pertinente presentar un contraste con el uso del λέγειν en Homero desde la lectura que realiza Néstor Luis Cordero en tanto que este autor presenta, desde su lectura del uso de λέγειν en el autor de la *Odisea*, una crítica a Heidegger.

Partiendo de la exposición de la raíz “λεγ- λογ” (que pertenecen tanto al verbo λέγειν como al sustantivo λόγος), Cordero muestra, en el primer capítulo de *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega*, que en Homero la significación más común del verbo λέγειν es la de “agrupar”, “elegir”, “seleccionar”, “reunir” (si de reunión de cosas se trata), “narrar”, “decir”, “hablar” (si de reunión de palabras se trata). Desde estas significaciones, Cordero concluye que en Homero el uso del verbo λέγειν indica la acción de reunir elementos dispersos a partir de la aplicación de un “criterio”. Este criterio hace posible, en la acción que

³¹² Heráclito, p.303.

³¹³ *Ibid.*, p.202.

nombra λέγειν, la formación de un conjunto homogéneo³¹⁴. A partir de lo indicado, Cordero presenta la existencia de “un falso problema” que se desprende de una propuesta interpretativa en la cual se sostiene que a λέγειν pertenecen tanto la raíz “λεγ-λογ”, como la raíz “λεχ”, de donde viene la palabra castellana “lecho”, en tanto esta raíz significa “estar acostado”, “yacer”. Esto genera una discrepancia etimológica en torno a la pertenencia o no de la raíz λεχ al verbo λέγειν, una discrepancia que se resuelve –tal como lo muestra Cordero y hasta donde se ha indagado³¹⁵– a favor de la segunda opción, es decir, a favor de la no pertenencia de la raíz λεχ al verbo λέγειν ya que la raíz λεχ pertenece, en realidad, al verbo defectivo λέχομαι. A partir de lo planteado por Cordero, este presenta una crítica a Heidegger, en tanto que el filósofo de Meßkirch, apoyado en la idea de que a λέγειν le pertenecen tanto la raíz λεγ como a la raíz λεχ, afirma en su escrito “Lógos (Heráclito, fragmento 50)” de 1951, que el λόγος es “el emplazamiento recogedor” (*die lesende Lege*), en tanto el λέγειν es “el dejar-yacer-delante (*vor-liegen-Lassen*) que reúne”³¹⁶.

Ahora bien, antes de ver la crítica de Cordero como una crítica plausible, primero hay que recordar qué es lo que propone Heidegger con respecto al Λόγος pensado desde Heráclito. El filósofo de Meßkirch propone una traducción de la palabra Λόγος que es, al mismo tiempo, una interpretación del término dentro del pensamiento del presocrático, una interpretación que deja ver en él su sentido ontológico. Heidegger no busca traducir el término para inscribirse dentro de un enfoque ortodoxo, por lo tanto, no busca aferrarse a un origen etimológico, sino que él busca una interpretación que, a partir de las propias

³¹⁴ cf. Cordero, 2017, p.20-21.

³¹⁵En su *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, J. B. Hofmann indica que λέγω tiene como única raíz “λεγ”. (cf. Hofmann, 1949, p.175). También H. G. Liddell y R. Scott (en los cuales se apoya Cordero) afirman, en su *Greek-English Lexicon*, que λέγω está inferido erróneamente de λέχομαι (cf. Liddell-Scott, 1996, p.1033).

³¹⁶ GA 7, 2000, p.218.

posibilidades de lectura que ofrece Heráclito, se ponga en juego dentro de su propio itinerario filosófico. Por esto Heidegger afirma: “En el ámbito de la palabra elevada de la poesía y el pensar, las traducciones siempre requieren de interpretación, porque ella mismas son una interpretación”³¹⁷.

Cuando Heidegger habla aquí de palabra elevada del pensar, se está refiriendo a la palabra de Heráclito, al decir filosófico de Heráclito, que demanda una traducción y una interpretación que correspondan con lo pensado a partir de la palabra misma. Esto es justo lo que Cordero no aborda en su crítica sobre la reflexión de Heidegger con respecto al λέγειν y al λόγος³¹⁸, pues Heidegger traduce e interpreta, es decir, busca comprender desde su pensar estos términos griegos –tal como aquí se ha venido exponiendo– a partir del modo como Heráclito lleva los términos allende el uso común que Homero propone para ellos. En su crítica, Cordero no solo pasa por alto que Heidegger está pensando a Heráclito y no a Homero, sino que también pasa por alto que Heidegger se ocupa de una traducción que, en tanto interpretación, busca pensar lo pensado por el presocrático Heráclito. Y sin duda lo que propone Heráclito con la palabra λόγος es pensar lo impensado, pensar aquello que se le ha escapado, que se le ha quedado oculto a la tradición (Homero).

Desde el pensar inicial de los presocráticos, tal como afirma Xolocotzi, “el decir filosófico ha tratado de pensar aquello que no se alcanza a aprehender mediante la simple mirada de la cotidianidad”³¹⁹. Esto es entonces lo que buscaba Heráclito al llevar la palabra más allá de su uso común; es decir, el presocrático buscaba liberarlas de su significado dentro de la mirada cotidiana para así potenciar su propio decir filosófico. Así como Heráclito en su

³¹⁷ *Heráclito*, p.66.

³¹⁸ cf. Cordero, 2017, p.23.

³¹⁹ Xolocotzi, 2018, p.76.

pensar y decir filosóficos ha ido más allá del uso común, tanto con respecto al uso del sustantivo λόγος como del verbo λέγειν, así Heidegger propone ir más allá para pensar en estas palabras griegas lo impensado. Por esto, no es extraño que el filósofo de Meßkirch deje indicado que, para pensar lo pensado por presocráticos como Heráclito y Anaximandro, él tiene que intentar en la traducción un “atrevimiento” (*Zumutung*)³²⁰, el cual tiene que permanecer como un carácter de la traducción, si se tiene en cuenta que toda traducción, en el campo del pensar, es un atrevimiento, como lo ha mostrado el propio Heráclito.

Cuando se acerca a la sentencia de Anaximandro y busca traducirla, Heidegger habla incluso del modo como, al acercarse a la palabra griega e intentar decir algo sobre ella, se presenta “una apariencia de violencia”. El filósofo de la Selva Negra expone esta idea como sigue:

Estamos ligados a la lengua de la sentencia, estamos ligados a nuestra lengua materna, estamos, en ambos casos, ligados esencialmente a la lengua y a la experiencia de su esencia. Esta vinculación tiene mucho más alcance y es más profunda, aunque también más imperceptible, que la medida que nos ofrecen todos los hechos filológicos e históricos, cuya realidad fáctica es un mero préstamo de dicho vínculo. Mientras no experimentemos ese vínculo, toda traducción de la sentencia tiene que aparecer arbitraria. Pero es que incluso cuando estamos ligados por lo dicho en la sentencia, no ya solo la traducción, sino hasta el propio vínculo siguen conservando una apariencia de violencia. Es como si todo lo que hay que oír y decir aquí tuviera necesariamente que padecer violencia.³²¹

³²⁰*Caminos de bosque*, p.273.

³²¹*Caminos de bosque*, p.244.

Si bien lo expuesto por el filósofo es una reflexión en torno a su traducción de lo pensado por Anaximandro, esto puede ser también aplicado a su trabajo de traducción-interpretación del pensamiento de Heráclito. La vinculación a la lengua griega antigua y al pensar del inicio desplegado desde ella –una vinculación que está presente tanto en el alemán como en el castellano– implica un atrevimiento, y este atrevimiento implica una confrontación; por tanto, tal atrevimiento tiene una apariencia de violencia³²² respecto del modo como se conserva el vínculo por medio de la traducción. Solo con este atrevimiento, con esta violencia, se puede experimentar el vínculo; solo así puede acontecer un auténtico acercamiento a los pensadores iniciales, solo así se puede desplegar la verdad de lo que ha sido dicho en lo pensado.

Como se ha visto en este párrafo, Heráclito *se atreve* en tanto hace un despliegue del verbo λέγειν, así como del sustantivo λόγος; él se atreve a rebasar el uso lingüístico común (se podría decir, ejerce violencia) y de este modo abre para estas palabras griegas unas posibilidades no pensadas antes³²³. Por esto es válido traer aquí las palabras de Xolocotzi cuando este afirma: “lo que inició como filosofar en Grecia fue la posibilidad de pensar la palabra en su divergencia, a saber, en referencia a aquello que la constituye como tal palabra. No se trata del origen de su significado, sino del sentido que adquiere”³²⁴. Comprendiendo esto, entonces se debe saber que lo que demanda una lectura de Heráclito, tal como Heidegger

³²² En torno a esta “apariencia de violencia” presentada por Heidegger con respecto a la lectura y traducción de los pensadores iniciales, Jorge Larrosa expone lo siguiente: “La traducción violenta tanto el vínculo que nos une a nuestra propia lengua como el vínculo que nos une al griego antiguo [...]. La auténtica lectura implica pues una doble violencia: en primer lugar, a la familiaridad de nuestra propia lengua, a la seguridad de nuestros modos habituales de comprender, a la arrogancia de nuestro saber; en segundo lugar, a la representación que tenemos de la lengua y el mundo griego y al modo como lo que leemos está vinculado a dicha representación” (2007, p. 372).

³²³ cf. Guthrie, 1984, p.395.

³²⁴ Xolocotzi, 2018, p.77.

lo propone, es una traducción que le sea “fiel a la palabra”³²⁵, una traducción que no deje escapar aquello que se hurta a los esquemas comunes, aquellos esquemas que hacen ver al λέγειν como la acción de reunir bajo un “criterio”. Esta lectura que implica una traducción que le sea fiel a la palabra, es una lectura que demanda atrevimiento (*Zumutung*), pues es así como se abre la posibilidad de hallar en los fragmentos lo aún no pensado³²⁶. Por esto, cuando se trata del decir filosófico, se debe saber que “la palabra no se agota en su significado y por ello no se trata de buscar un origen etimológico o histórico, sino de *comprender la palabra*”³²⁷. Comprender la palabra para serle fiel a la palabra de Heráclito, es serle fiel al Λόγος, es decir, es serle fiel a “la palabra del Ser”.

En torno al λέγειν es importante indicar que, a diferencia de lo que ocurre en Homero, según lo expuesto por Cordero en su ensayo, es decir, a diferencia del “criterio” dispuesto para que la acción de “agrupar” o “seleccionar” que nombra el verbo λέγειν pueda conformar grupos de entes, reuniendo “conjuntos homogéneos”³²⁸; a diferencia, pues, de este λέγειν de Homero, en Heráclito lo que nombra λέγειν es aquel coleccionar que colecciona todo lo ente en el ser. Bajo esta comprensión, es posible ver que el Λόγος de Heráclito no es el λόγος que se presenta como un discurso específico, como aquella selección de palabras reunidas que

³²⁵ Heráclito, p.65.

³²⁶ En la lección del semestre de verano de 1942, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, Heidegger indica que, si bien para efecto de una traducción, un diccionario ofrece la información correcta sobre el significado de una palabra, esa corrección no garantiza la comprensión de la verdad sobre aquello que la palabra significa y puede significar. De esto que se haga necesario indagar sobre lo esencial que es mencionado en la palabra. “De esto vemos que toda traducción debe ser una interpretación” (Hieraus erkennen wir, daß jedes Übersetzen ein Auslegen sein muß) (GA 53, p.75). De este modo, la traducción puede dar luces sobre las conexiones presentes en el idioma que se está traduciendo, pero que aún no han sido reveladas. Una traducción, en tanto tiene que buscar serle fiel a la palabra entonces tiene que encarar una dificultad que va más allá de la búsqueda de la palabra en el diccionario. Heidegger lo indica así: “[...] la dificultad de una traducción nunca es puramente técnica, sino que concierne a la relación del hombre con la esencia de la palabra y la dignidad del lenguaje” (die Schwierigkeit einer Übersetzung niemals eine bloß technische ist, sondern daß sie das Verhältnis des Menschen zum Wesen des Wortes und zur Würde der Sprache angeht) (GA 53, p.76).

³²⁷ Xolocotzi, 2018, p.78.

³²⁸ Cordero, 2017, p.19.

buscan un efecto concreto, como aquel que muestra Cordero cuando presenta el pasaje de la *Odisea* donde Calipso se vale de un λόγος seductor para cautivar a Ulises³²⁹. Frente a esto, se ha mostrado que Heráclito piensa el λέγειν como aquel coleccionar que alberga lo discordante en su contra-tensión. De este modo, el presocrático ve al λέγειν como el coleccionar que compone, que reúne y cuida para corresponder con la “recolecta originaria”, para corresponder con el Λόγος, aquella potencia unificadora de todo lo que es.

Tanto Heráclito como Heidegger buscan ir allende lo pensado para pensar lo no pensado por su propia tradición. Heráclito mismo va más allá de Homero, para llegar a donde este no llegó, para llegar al νοῦς, pues “el mucho saber (πολυμαθίη) no enseña el νοῦς [...]” (fr. 40). De esto que sean conocidas las fuertes críticas del presocrático hacia Homero, a quien considera “digno de ser expulsado de los certámenes y apaleado [...]” (frg.42). Homero, dueño de una πολυμαθίη, se deja engañar en el conocimiento de lo evidente al no poder descifrar el enigma planteado por unos niños que se despiojan cuando estos le dicen: “cuantos vimos y atrapamos, a esos dejamos atrás; cuantos no vimos ni atrapamos, a esos los traemos” (frg.56). Hay pues, para Heráclito, una fallida pretensión cognoscitiva en Homero, pues este no llegó al νοῦς. Por esto es que el presocrático busca romper con el paradigma del hombre erudito, del cual Homero es el representante más destacado. Heráclito, en procura de exponer una experiencia fundamental del ser humano, busca rebasar el pensamiento de sus predecesores y el de su propio tiempo, de esto que su pensamiento en torno al Λόγος y al λέγειν esté alejado de aquello que se puede hallar en Homero. El Λόγος para Heráclito es aquella unidad de todo lo que es, la unidad que incluye, entonces, lo discordante; una unidad que Homero no pudo pensar.

³²⁹ cf. Cordero, 2017, p.16.

A propósito del modo como Heidegger piensa al Λόγος y al λέγειν, Gadamer, en su ensayo “The beginning and the end of philosophy”, afirma que si se escudriña el campo semántico de λόγος se encuentra en el trasfondo que allí se abre un camino –justamente el camino de interpretación que permite el λόγος de Heráclito– hacia las propias intuiciones intelectuales y lingüísticas de Heidegger acerca de la palabra griega. Λέγειν es *zusammenlesen* y *zusammenlegen*; es leer conjuntamente y poner conjuntamente, componer, *reunir*. Λέγειν es seleccionar y recoger, así como se cosechan las uvas de la vid. Por esto, Gadamer declara en su ensayo que el λόγος es *Lesende Lege*³³⁰. Si se tiene todo esto en cuenta, entonces, bajo la visión de un comentarista como Cordero, que soporta su reflexión a partir de Homero y, de este modo, se ampara en el uso ortodoxo del λόγος y el λέγειν, el carácter ontológico que le imprime Heráclito a estos términos implicaría acusarlo también a él, así como lo hace con Heidegger, de “contaminar [...] la noción de *Lógos*”³³¹.

Al pensar en un primer momento las palabras griegas Λόγος y λέγειν, en tanto palabras centrales del fragmento 50 de Heráclito, que es sobre el cual se ha concentrado este párrafo, se ha podido constatar que el verbo λέγειν, en tanto componer que cuida en el recoger y el reunir, debe entenderse como colectar. Λέγειν es colectar “el fruto del suelo”, es colectar lo brotado para ponerlo bajo resguardo y preservación. Colectar para el resguardo es lo propio de λέγειν, pero este puede colectar y resguardar únicamente porque ya hay una “recolecta originaria”, porque ya hay Λόγος. Por esto, poner bajo resguardo solo es posible en tanto hay un “dejar-ser” (*sein-lassen*) de lo recolectado en el colectar, se “deja ser” el Λόγος en el λέγειν, en tanto este dice lo mismo (ὁμολογεῖν) que dice Λόγος. “Dejar-ser” es dejar que lo recolectado repose libremente en sí. El colectar que resguarda, el colectar que

³³⁰ Cf, Gadamer, 1992, p.26.

³³¹ Cordero, 2017, p.23.

está acorde con la “recolecta originaria”, es aquel que deja que lo oculto, lo sin contorno, lo no manifiesto, pulse en lo in-oculto. El λέγειν del ser humano en tanto puede corresponder, en tanto puede decir lo mismo, es un coleccionar que está acorde con la recolecta originaria, está acorde con el decir propio del Λόγος, el decir que dice ἕν πάντα εἶναι, que dice “Uno es Todo”.

§ 22. El λόγος del ser humano y su pertenencia al ser como *Ereignis*

A partir de lo presentado en el párrafo anterior, es pertinente mostrar la correspondencia existente entre el λόγος del ser humano y el Λόγος que dice: “Uno es todo”, es decir, el Λόγος que es el propio ser. Esta correspondencia que deja ver una copertenencia entre ser humano y ser se puede pensar a partir de los fragmentos 50 y 45 de Heráclito. En lo que sigue se mostrará cómo en los fragmentos del presocrático es posible pensar esta copertenencia.

Se trae aquí de nuevo la traducción de Heidegger de fragmento 50: “Si no me habéis escuchado simplemente a mí, sino que habéis escuchado (atendido de modo ajustado) al Λόγος (obedeciéndole, en la obediencia), entonces en un saber (que consiste en) decir lo mismo (ὁμολογεῖν) que dice el Λόγος: Uno es todo”. Por su parte el fragmento 45 del filósofo de Éfeso es traducido por el filósofo de la Selva Negra del siguiente modo: “No encontrarás en tu marcha las salidas más extremas del alma, aunque recorrieras todos los caminos; tan indicadora de lo amplio es la colecta (colección) que posee”³³².

³³² Heráclito, p.307 “ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξέρροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.”

En su curso de 1944, “Lógica. Doctrina de Heráclito del Lógos”, Heidegger piensa la copertenencia entre ser y ser humano desde el fragmento 50 del siguiente modo:

El fragmento 50 trata del Λόγος en el sentido del ser mismo, pero al mismo tiempo trata del ὁμολογεῖν. A través del ὁμολογεῖν es determinado el λέγειν propiamente humano y, así, el λόγος que el hombre “tiene”. Este coleccionar y recoleccionar (*sammeln*) deben ser obedientes y, así, recolectarse articuladamente en la colección originaria, como aquella en que “el Λόγος” mantiene recolectada consigo la esencia del hombre, de tal manera que *el* Λόγος resguarda en sí la copertenencia obediente del hombre con el ser, tanto al propiciarla como al impedir la, según medidas. En síntesis: el fragmento 50 trata de la referencia homológica del λόγος humano a *el* Λόγος.³³³

A partir de la interpretación que realiza Heidegger, es posible entender que cuando Heráclito dice Λόγος y ὁμολογεῖν en el fragmento 50, el filósofo presocrático está pensando la copertenencia del hombre con el ser, su mutua pertenencia. Esta copertenencia se logra a partir de un corresponder en el coleccionar. El coleccionar del λέγειν del ser humano debe ser un coleccionar que corresponde con el Λόγος, debe ser un coleccionar que se articula con la “colección originaria” que es el Λόγος³³⁴. El fragmento 50 habla de una “referencia homológica”, de una relación de correspondencia entre el ser humano y el ser. Es en esta relación donde el ser humano preserva su esencia en tanto él es un “recolector obediente”. El ser humano en esta escucha obediente se recolecta a sí mismo en el Ser, queda él mismo abrigado en lo abrigado

³³³ *Ibid.*, p.321

³³⁴ En el ensayo “Learning to See Otherwise. The Transformative Appropriation of Vision”, Kleinberg-Levin afirma: “Sería prudente [...] corresponder, asemejarnos o acercarnos con carácter al Λόγος (es decir, al ser), que, en su λέγειν, reúne y unifica todo en la disposición de un claro (*Lichtung*) que hace posible la revelación de las cosas en su presencia significativa” (2018, p.337).

en su propia recolección. El ser humano, al recolectarse a sí mismo desde su λέγειν en el Λόγος del Ser, es aquel que salvaguarda al Ser, es aquel que corresponde con la verdad del Ser, ya que “la verdad del Ser requiere del hombre que salvaguarda, de aquel que está en la propiedad del Ser”³³⁵.

Como recolector obediente, entonces el ser humano es el que escucha obedientemente, pero él bien puede estar dispuesto para oír (*vernehmen*) y no para escuchar (*hören*). En este oír él oye su propio eco y le es fiel a ese eco. Aquí él abandona su esencia y en tal abandono “la referencia del ser humano al ser puede ser también des-recolectora, dispersa, des-encaminada, errante en el error”³³⁶. En el oír errante, en el error, el ser humano deviene como medio, en el oír el “ser humano es el medio”. El ser humano como medio es pensado metafísicamente en una frase antigua que reza: “el ser humano es la medida de todas las cosas”. Platón deja plasmadas las palabras de este pensamiento metafísico de Protágoras, en su diálogo *Teeteto*. En el pasaje 152a, Platón escribe: “el ser humano es la medida de todas las cosas (concretamente de aquellas que usa y necesita y por lo tanto siempre tiene a su alrededor), tanto del ser de las que son (las que están presentes), como del no ser de las que no son (las que no están presentes)”. A partir de lo dicho por Protágoras, Platón puede hacer decir a Sócrates que aquello que el sofista quiere indicar es que “tal como se presenta a mí una cosa en cada ocasión, tal apariencia tiene entonces [esa cosa] para mí, pero tal como se te presenta a ti, así es como es esa cosa para ti. Pero ser humano lo eres tú igual que yo”³³⁷.

La posición de Protágoras –una posición que es conservada con sus especificidades hasta hoy– es un “posición metafísica fundamental” en la cual el yo, el *ego*, queda instaurado

³³⁵ *Heráclito*, p.402

³³⁶ *Ibíd.*, p.322

³³⁷ *Caminos de bosque*, p.84.

como *el medio* para lo in-oculto, para lo presente en el inocultamiento en tanto es esto, lo in-oculto, lo que se le ha adjudicado. Ya que el ser humano puede captar lo presente, y se asombra frente a ello, se asombra frente al ente que sale a presencia, entonces la metafísica pregunta por aquello que comparece en tanto viene a presencia, pregunta por el ente (τί τὸ ὄν) y de esta pregunta se despliega la pregunta particular por el ser humano, por la relación del ser humano como un ente entre los entes. A partir de la pregunta por el ser humano, Protágoras puede responder a ella indicando que el ser humano, en tanto es el ente que está en el medio de lo in-oculto, en tanto puede captar lo in-oculto, en tanto el ser humano tiene la experiencia de lo in-oculto y puede preguntarse por esa experiencia, él es el *métron*, él es la media de lo in-oculto, él es la media del ente.

Es claro que el ser humano está *en medio* del círculo de lo presente, el ser humano está *en medio* de lo in-oculto en el in-ocultamiento; pero es proclamado en esta posición metafísica, ya no solo como el que está en medio, sino como *el medio* mismo, él es el *medio* para la determinación de lo in-oculto, de lo ente. El ser humano determina lo ente en tanto “recibe y preserva la medida para aquello que se presenta y ausenta”³³⁸. El ser humano es la medida (*Metron*) de lo inocultado en el in-ocultamiento, y a partir de allí, a partir de esa posición metafísica fundamental –una posición que prepara la posición metafísica de Descartes, donde el ser humano se proclama como el sujeto frente al objeto³³⁹– él toma la palabra y dice aquello que el ente es. Aquí se obedece al decir del ser humano, se obedece a aquel que se ha instaurado como la medida de todas las cosas, aquel que ha impuesto su

³³⁸ *Ídem*.

³³⁹ Lo que se despliega con la filosofía de Descartes tiene su fundamento en aquello no preguntado por el filósofo francés. Por esto Heidegger dice en *Ser y tiempo* que: “Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigó, dentro de ciertos límites, el *cogitare* del *ego*. En cambio, deja enteramente sin dilucidar el *sum*, aun cuando este haya sido tan originariamente establecido como el *cogito*.” (GA 2. 1977, p.62/2003, p.71). La pregunta por el ser era aquí imposible ya que el *ego cogito* demandaba todos los esfuerzos del pensar filosófico de Descartes.

medida sobre la verdad³⁴⁰. Cuando el ser humano impone su medida, entonces –tal como se había indicado en el anterior capítulo– la experiencia fundamental de la verdad queda soterrada y esta deviene *ὁμοίωσις*, *adaequatio*, certeza; pues solo de este modo, solo desde aquello que se entiende comúnmente por verdad, es decir, desde la coincidencia de lo dicho con lo ente, es que el ser humano impone su medida al ente.

Frente al *λέγειν* que en Heráclito es un coleccionar que concierta en la discordia al estar acorde con lo que dice el *λόγος*, frente al *λέγειν* que se cuida a “sí mismo” en tanto cuida de lo que reúne y recoge, en tanto cuida de lo que compone ya que él es el decir que está *en medio* propiciando el *ὁμολογεῖν*, de tal manera que deja que el sentido le sea donado para concordar con él; frente a este *λέγειν*, el ser humano como medida, como *Metron*, impone su propio *λέγειν*, en tanto se torna el *medio*. Este *λέγειν* impone sus razones, pues él no está dispuesto en el *medio*, sino que él es el *decir* que es *medio*, es el decir que determina el sentido de lo que se despliega no permitiendo coleccionar para poder resguardar; él no permite el componer para poder concertar en la discordia. Aquí, entonces, no se hace posible la relación homológica del *λέγειν* del ser humano con el *λέγειν* del *Λόγος* del ser, aquí ya no hay relación de pertenencia del ser humano con el ser, aquí ya no es posible la correspondencia a partir de la escucha obediente, esa escucha a la que exhorta Heráclito en su fragmento 50.

Antes de que el ser humano fuese pensado como medida de todas las cosas, antes de que el ser humano fuese pensado como un “yo”, como “*ego*”, y este *ego* como límite para lo que es, para lo in-oculto, Heráclito ya había prestado atención y había dejado indicada la necesidad del ser humano de recorrer múltiples caminos hacia el brotar y lo brotado, de

³⁴⁰ En su libro *Alétheia*, Paulina Rivero indica: “el ser en su totalidad queda olvidado cuando el hombre se toma a sí mismo como la medida. La humanidad no ha dado un lugar al Misterio en su vida: en su constante ir y venir; en sus ocupaciones cotidianas, el ser humano se aleja del Misterio hacia lo corriente, vive en lo habitual, y pasa de largo junto al Misterio: es ya el ámbito de la *errancia* o del *errar*” (2016, p.104).

recorres múltiples caminos hacia la φύσις. El filósofo de Éfeso, pues, lejos de pensar al ser humano como el que da la medida, lo piensa como aquel que no encuentra la medida, pues es aquel que rebasa las medidas. Justo es esto lo que dice el presocrático en su fragmento 45. “No encontrarás en tu marcha las salidas más extremas del alma, aunque recorrieras todos los caminos; tan indicadora de lo amplio es la colecta (colección) que posee”³⁴¹. Para explicar el pensamiento metafísico de Protágoras que dice: “el ser humano es la medida de todas las cosas”, Sócrates en el *Teeteto* dice que cada ser humano tiene la apariencia de una cosa de acuerdo a la manera como la cosa se presenta para él. A partir de esto, se puede entender que la apariencia es lo que la cosa tiene de accesible y comprensible para el pensar. En esta accesibilidad se piensa algo, se piensa la cosa y se le da un concepto. Dar un concepto es decir lo que la cosa es, es emitir un juicio sobre la cosa que está ahí, la cosa que se le aparece en frente al ser humano. Este decir es un enunciar, es un pronunciar el concepto, es el juicio sobre la cosa. Este concepto pronunciado es el λόγος pensado por la metafísica, es la palabra emitida sobre la cosa. Yo bien puedo decir: “hoy el día está soleado”, este es mi juicio sobre el día que se me presenta, sobre el cielo que está frente a mí. Es el juicio sobre el día a partir de mi percepción. El λόγος del ser humano, bajo esta posición metafísica, es aquel que otorga el concepto, es aquel que dice algo sobre algo, λέγειν τι κατά τινος, y en este decir, entonces da el sentido a la cosa en frente. El ser humano es el que da el sentido al ente.

Pero bajo esta posición ni λέγειν, ni Λόγος, están pensados como Heráclito los piensa en su fragmento 50. Λόγος es entendido en este fragmento, tal como ya se ha indicado, como “la colección originaria”, mientras que el λέγειν es entendido como *colectar* en tanto es el *decir* del ser humano que debe concordar, que debe “decir lo mismo” que dice la “colección

³⁴¹ Heráclito, p.307.

originaria”, que dice el Λόγος en su solicitud (*Anspruch*) al ser humano. Pensar el λόγος del ser humano desde el fragmento 50, es pensarlo a partir de un ὁμολογεῖν, esto es, lo dicho a partir de un recogerse en la colección originaria, de un recogerse en el Λόγος que es el ser mismo. Por esto Heidegger afirma:

En dicho fragmento [fragmento 50] se piensa la relación del propio ser con la esencia del hombre, pero no de modo que la esencia del hombre es un punto de referencia y el Λόγος otro, sino en el sentido de que la esencia del hombre se constituye y se funda, precisamente, en la relación entre ser y hombre. En cuanto recolector obediente, el hombre está recolectado en el ser, donde ‘recolectado en’ significa abierto por el ser para el ser.³⁴²

En el fragmento 50, el Λόγος que dice “Uno es todo” es el Ser que abriga al ente en sí mismo, en su recolecta originaria. Para esto el ser se referencia a la esencia del ser humano, solicita su esencia, pues solo así es posible que el ser, en tanto Λόγος, unifique todo lo que es. En torno a esto Heidegger afirma en su *Heráclito* que la verdad del Ser requiere al ser humano que salvaguarda, y lo que el ser humano salvaguarda es el Λόγος, el ser mismo. En esta mutua referencia de ser y ser humano, este es el que está en el medio, no es el medio, pues cuando él es el medio, allí la referencia es de ente a ente y el ser queda en el olvido. El ser humano es el que, en la obediencia recolecta, corresponde al ser.

Es importante aquí, en torno a la correspondencia entre ser humano y ser, tal como es pensada en el fragmento 50 de Heráclito, reflexionar en torno a lo que dice su fragmento 45 con respecto al λόγος del ser humano. A partir del fragmento el λόγος humano se revela

³⁴² *Heráclito*, p.321.

como un λόγος profundo. Este λόγος es el λόγος del alma humana, de la ψυχή *humana*, cuya colecta es indicadora de lo amplio, de lo que se reúne en la amplitud y de la amplitud misma. La ψυχή la piensa Heidegger como co-perteneciente a ζωή y a φύσις, palabras que en castellano pueden entenderse, la primera, ζωή, como “vida” y la segunda, φύσις, como “naturaleza”. La ψυχή es propia del ser viviente (Ζῷον) hombre y este es propio de la φύσις, es decir, del brotar y lo brotado en el in-ocultamiento (ἀλήθεια). El ser viviente emerge de la φύσις, él mismo es φύσις. La co-pertenencia de ψυχή, ζωή y φύσις se da en tanto la ψυχή es la respiración como correspondencia con lo donado en lo abierto por ζωή y φύσις en su brotar. La respiración es un tomar y recoger lo donado en lo abierto. En la respiración el ser humano se recoge en sí mismo, se resguarda a sí mismo en tanto él es en la co-pertenencia. La ψυχή es entonces recoger; ella recoge, colecta, ella tiene su propio λόγος. La ψυχή del ser humano tiene su colecta y esta es amplia, es profunda. Aquí bien puede decirse que el λόγος de la ψυχή es tan profundo porque en su recoger inspirador puede coincidir y decir lo mismo que dice la “colecta originaria”, el Λόγος, el ser mismo.

El fragmento 45 indica que no se encontrarán en la marcha las salidas más extremas del alma, aunque se recorran todos los caminos. Ψυχῆς πείρατα, las salidas más extremas, los límites del alma, son esos confines que no se encontrarán porque el alma es “un tomar inspirador y emergente en lo abierto”; es decir, el alma está siempre dispuesta para tomar y recoger lo donado en lo abierto. El alma se dirige hacia lo donado en la φύσις y así coincide con lo ilimitado, con lo sin límite de lo abierto. Ella se dirige hacia todos los caminos otorgados por el brotar, un brotar que no termina de dar caminos. El alma está volcada a eso ilimitado, por ello ella es ilimitada, no agota sus salidas, pues ella no encuentra límites en su tomar inspirador en lo abierto.

El no encontrar límites de la ψυχή en la φύσις se puede entender a partir de lo dicho por Heráclito en su fragmento 16. Este fragmento es formulado como una pregunta: “¿Cómo alguien podría mantenerse oculto frente a lo que cada vez no declina?”. En este fragmento de Heráclito, lo que no declina es lo que surge siempre, lo que continuamente emerge. Eso que siempre surge, hace notar Heidegger, es la φύσις, la φύσις es lo que nunca declina en su emerger desde lo oculto y, al mismo tiempo, permanece en lo oculto. La φύσις es lo que nunca declina en su in-ocultamiento. Por eso, en lo abierto la φύσις es lo ilimitado, es ese “permanente emerger desde el ocultarse”. Es gracias al constante emerger de la φύσις que el ser humano, con su ψυχή, no puede permanecer oculto. El ser humano está “frente” a lo que surge siempre, “frente” a lo que permanentemente emerge, “frente” a lo que está siempre en lo abierto, en lo libre. Aquí, estar “frente” es estar “en”, porque el ser humano pertenece a ese emerger, él pertenece a ese puro brotar incesante de lo que se dona, él pertenece a la φύσις y, por eso, el ser humano rebasa siempre las medidas.

Lo que está indicando el fragmento 45, visto a partir de su relación, de su consonancia, con el fragmento 16, es esa correspondencia del ser humano “frente” a lo que no declina, esa correspondencia que le impide permanecer oculto, así como también le impide alcanzar los confines de su ψυχή. Estas dos imposibilidades del ser humano corresponden a la relación que tiene con “lo que no declina”, es decir, con la φύσις de la cual brota el ser viviente (Ζῷον) dotado de λόγος, ese ser viviente que también, desde una escucha obediente, corresponde con aquello que lo interpela, con la solicitud (*Anspruch*) del Λόγος que es el ser mismo. Esta correspondencia del ser humano al ser es, para Heidegger, tal como se ha mostrado antes, el *Ereignis* mismo. El ser humano, al dejarse interpelar por el ser, al corresponder con él,

permitía el acaecer del *Ereignis*³⁴³. De esto que Heidegger afirme en el *Heráclito*: “la referencia (*Bezug*) del ser a la esencia del ser humano, en cuanto lo que unifica con ello la esencia misma, es el *Ereignis* [...]”³⁴⁴. El Λόγος, al interpelar al ser humano, y este, al corresponder obediente a esta interpelación, hacen posible el *Ereignis*.

§ 23. Conclusión

En el pensar histórico del ser, el *Ereignis* es donde el Ser y el ser humano pierden las determinaciones dadas por la metafísica, de tal modo que el Ser ya no es pensado como la presencia del ente, y el ser humano, gracias a que en él es propiciado “un cambio esencial”, ya no es sujeto y, por lo tanto, ya no obstruye el esenciarse del Ser. Con la palabra *Ereignis*, en tanto ella engloba la experiencia de la copertenencia, Heidegger piensa la posibilidad de la convergencia de lo más propio del ser humano y lo más propio del Ser. Por esto, el filósofo afirma al comienzo de *Aportes a la filosofía*: “ya no se trata más de tratar ‘sobre’ algo y de representar algo objetivo, sino de ser trans-apropiado (*übereignet*) al *Er-eynis*, lo que equivale a un cambio esencial del ser humano de ‘animal racional’ (*animal rationale*) al *Da-sein*”³⁴⁵. Aquí se trata, pues, del *salto* al *otro inicio* del pensar (*dem andere Anfang des Denkens*) donde el propio pensar, al dejar atrás su dependencia a lo calculador y representacional, puede vislumbrar la copertenencia en el *Ereignis*. El pensar del *otro inicio*

³⁴³ A propósito de esto von Hermann, en su ensayo “Way and method in philosophy”, indica que el giro al *Ereignis* debe entenderse como la relación de apropiación del ser con el *Da-sein* y del proyecto apropiado de la pertenencia del *Da-sein* al despliegue de la verdad del ser. Esta relación de apropiación siempre tiene que ser escuchada y comprendida antes de que el pensamiento pueda plantear una pregunta al ser (cf. von Hermann, 1992, p.328).

³⁴⁴ *Heráclito*, p.406.

³⁴⁵ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.21.

es, pues, el pensar del *Ereignis*. En este pensar adviene el acontecimiento de transpropiación, el acontecimiento en que el ser humano y el Ser se disponen para dejarse pertenecer mutuamente, para dejarse alcanzar en su esencia.

Ahora bien, para que la copertenencia tenga lugar, primero el *Da-sein* debe ser fundado. Es en la fundación donde el ser humano, desde su pensar³⁴⁶, se dispone para la relación con el Ser, se dispone para pertenecer (*gehören*) al Ser, se dispone a escuchar y obedecer (*hören*) el *decir* del Ser, el Λόγος del Ser. En este pertenecer, el ser humano escucha al Ser en tanto este llega hasta él con su llamado.³⁴⁷ Solo en el pertenecer y en la escucha es que el ser humano puede corresponder con el Ser, solo así él puede salvaguardarlo. De este modo el Ser puede esenciar en su verdad. El ser humano, que al ganar su esencia puede salvaguardar al Ser, es requerido por la verdad del Ser,³⁴⁸ de tal manera que sin *Da-sein* no puede haber verdad del Ser, no puede haber *Ereignis*.

La copertenencia de *Da-sein* y Ser en el *Ereignis* es preparada en el contraimpulso (*Gegenschwung*) entre necesitar (*brauchen*) y pertenecer del propio *Ereignis*. El *Ereignis* necesita del *Da-sein* para esenciar y el *Da-sein* solo es fundado en su pertenecer al *Ereignis*.

³⁴⁶ A propósito de esto se puede leer en la investigación de Leticia Basso, *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*, que “con el término *Ereignis* no se hace otra cosa más que abordar un suceso que emerge y se configura a partir de la relación entre ser y pensar, es decir, en lo aconteciente y lo acontecido del y para el *Dasein*” (2017:212).

³⁴⁷ Es pertinente aquí recordar lo indicado por Heidegger con respecto al pensar en la “Carta sobre el humanismo” que data de 1946. Al inicio de la *Carta* Heidegger afirma que “el pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre” (Heidegger, 2000:259), donde este “llevar a cabo” propio del pensar significa “desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*” (Ibíd.). Aquí, en tal *producere*, el pensar no hace (*macht*) ni produce (*bewirkt*) la relación, sino que piensa una relación ya dada, una relación dada con el Ser. El pensar es reclamado, pues, por el ser para que al llegar este al lenguaje sea dicha la verdad del Ser como *Ereignis*. El pensar, dice Heidegger, “es el compromiso del ser”. Aquí el “de” debe ser entendido como genitivo objetivo y subjetivo; es decir, el pensar es el compromiso del ser en tanto el pensar es un acontecimiento (*Ereignis*) que le pertenece (*gehören*) al ser, a su verdad; pero, al mismo tiempo, el pensar es un compromiso con el ser ya que él está a la escucha (*Gehör*) del ser, se ofrece a él. A partir de esto se puede decir que la relación que aquí se lleva a cabo entre el ser y el hombre, gracias al pensar, se deja ver de manera más amplia en la “mutua pertenencia” entre pensar y ser que expone Heidegger diez años después en *Der Satz der Identität*.

³⁴⁸ cf. *Heráclito*, p.402.

Así lo dice el filósofo en el numeral 135 de *Aportes a la filosofía*: “el esenciarse del Ser como *Ereignis* implica el *Er-ignis* del *Da-sein*. [...] la referencia del *Da-sein* al Ser pertenece a la esenciación del Ser mismo, lo que también puede ser dicho así: el Ser necesita del *Da-sein*, no esencia para nada sin este acaecimiento”³⁴⁹. En el numeral 199 del tratado *Das Ereignis* puede leerse lo siguiente: “el *Ereignis* ‘es’ el mismo Ser como la relación, acaeciendo, del Ser con la a-propiada esencia del ser humano histórico”³⁵⁰. Esta última cita de Heidegger permite entender que, si el *Ereignis* “es” el Ser, este no puede ser *Ereignis* sin el ser humano en su a-propiada esencia; es decir, el Ser no puede devenir *Ereignis* sin que el ser humano se haya dispuesto en la esencia que le permite corresponder con el propio Ser.

Al inicio de este capítulo se recordaba que la única decisión, tal como es planteada en *Aportes a la filosofía*, es la decisión por el Ser, por el esenciarse del Ser en su verdad, por el esenciarse del Ser como *Ereignis*. Con respecto a esta decisión por el Ser, también se decía que la decisión no es del ser humano, no le pertenece a él. Por esto es que el ser humano no decide ser trans-apropiado (*übereignet*) al *Er-ignis*. El *Er-ignis* del *Da-sein* no es una elección de la voluntad, sino que la decisión, tal como Heidegger insiste en su tratado *Meditación*, “[es una] de-terminación a través de disposiciones fundamentales, gracias a las cuales la esencia del ser humano es alejada de la animalidad [...]. Este alejamiento es apropiación (*Er-eignung*) a partir del Ser”³⁵¹. La decisión es, pues, una decisión que adviene del Ser mismo, de su “íntimo centro esencial”³⁵², es una decisión que se hace efectiva en la llamada, en la interpelación que el propio Ser le hace al ser humano y para la cual el propio ser humano debe alcanzar una disposición fundamental. En la decisión o bien acontece el

³⁴⁹ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.210.

³⁵⁰ *El evento*, p.240.

³⁵¹ *Meditación*, p.104.

³⁵² *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.85.

salto del ser humano a la fundación del *Da-sein*, o bien el ser humano permanece como el sujeto instaurado en la Modernidad que ha hecho de la verdad la certeza de su pensar.

El recorrido que ha dejado ver, en este tercer capítulo, la copertenencia de Ser y ser humano en el *Ereignis*, así como la necesidad de la fundación del ser humano en el *Da-sein* para hacer posible esta copertenencia, inició constatando en el primer capítulo que, a partir del tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser, se generaba un cambio en el modo como Heidegger se acercaba al pensamiento de Platón. Este cambio se deja ver a partir de la manera como Heidegger, en la lección de 1929 “Introducción en el estudio académico”, piensa el relato de la caverna que se encuentra en la *Πολιτεία* del filósofo griego. El relato allí es abordado como mito (*Mythos*) para pensar, bajo la perspectiva trascendental-horizontal, una historia de la esencia del *Dasein* a partir de su trascendencia. Esta lección de 1929 se puso en contraste con la manera en la cual Heidegger aborda el mismo relato platónico en sus lecciones de 1931/32 y 1933/34, que comparten el título *De la esencia de la verdad*. Estas lecciones son desarrolladas tras el abandono de la perspectiva trascendental-horizontal y, por tanto, están en la órbita de la historia del ser.

La interpretación de Platón a inicios de la década de los años treinta, en tanto es una interpretación en torno al acontecer histórico de la verdad, es el resultado del giro del pensar, un giro que, como se ha podido mostrar, tiene lugar a partir del desarrollo de las primeras versiones de la conferencia “De la esencia de la verdad”. La pregunta por la esencia de la verdad formulada en la conferencia, la pregunta que buscaba dar cuenta del modo en que esta esencia había quedado olvidada en los diferentes modos de comprensión de la verdad en el devenir de la metafísica, implicaba la pregunta por aquel primer momento en que la esencia de la verdad es soterrada para posibilitar tal olvido; es decir, implicaba la pregunta por aquel momento en el cual acontece el hundimiento prematuro de la experiencia fundamental de la

ἀλήθεια, del in-ocultamiento. Aquel momento, deja ver Heidegger, corresponde a aquella “última lucha” acontecida en el pensamiento platónico entre la ἀλήθεια y la verdad como corrección, una última lucha que tiene lugar en la parábola de la caverna.

A principios de la década de los treinta, Heidegger pregunta por la esencia olvidada de la verdad en el *primer inicio* del pensar, con ello abre el camino, no solo para ver que la “última lucha” entre la ἀλήθεια y la verdad metafísica es posible por una “contienda originaria” entre ocultamiento e in-ocultamiento (es decir, una contienda originaria en la ἀλήθεια), sino que además abre el camino para ver aquella “íntima referencia” entre la esencia de la verdad y el ámbito que quedó ajeno a toda pregunta en el devenir metafísico, es decir, el ámbito la verdad del Ser. Por esto, en *Aportes a la filosofía*, más concretamente el numeral 227 titulado “Acerca de la esencia de la verdad” –numeral que en una nota al pie remite a la conferencia “De la esencia de la verdad”–, Heidegger afirma que “la esencia de la verdad funda la necesidad del *porqué* y con ello del preguntar. La pregunta por la verdad acaece a causa del Ser [...]”³⁵³. Esta pregunta acaece a causa del Ser, porque la verdad es el rasgo fundamental del Ser, la verdad pertenece al Ser.

En tanto la pregunta por la esencia de la verdad se torna en la pregunta por la verdad del Ser, entonces se despliega en el pensar histórico del ser la preparación para la última decisión, la decisión por el Ser mismo. En esta última decisión o bien advienen renovadas variaciones del olvido del ser desde la metafísica, o bien el Ser es fundado en su verdad, es decir, es fundado como *Ereignis*. El *Ereignis* es esa copertenencia entre Ser y *Da-sein*, la copertenencia donde estos ganan su esencia. Ahora bien, si ha de acontecer la copertenencia

³⁵³ *Ibid.*, p.284.

de *Da-sein* y Ser en el *Ereignis*, es decir, si el Ser ha de esenciarse en su verdad, entonces se necesita la fundación del ámbito adecuado para ello.

Al principio de este capítulo se indicaba que la última decisión por el Ser reúne un conjunto de decisiones fundamentales, una de ellas es la decisión por la verdad pensada en su esencia. En la decisión por la verdad *o* bien esta continúa degenerada bajo la certeza del representar (y, por lo tanto, sigue siendo la súbdita del vivenciar y del calcular, de tal modo que su esencia queda definitivamente soterrada), *o* bien, es fundado el ámbito adecuado para el *Ereignis*, aquel que es la esencia misma de la verdad pensada como ἀλήθεια. El *Ereignis* demanda, pues, la fundación del ámbito, del “espacio” propio de la copertenencia de ser humano y Ser, el ámbito donde ellos ganan su esencia. El “espacio” adecuado que debe ser fundado es la *Lichtung*, aquel ámbito para el salto al *otro inicio* del pensar, el ámbito de la última decisión por el Ser.

En el siguiente capítulo se verá cómo, a pesar del camino de la ἀλήθεια planteado por Parménides y del preguntar originario en torno al ser, que es formulado en su pensar, el devenir del pensamiento metafísico no logra sostener tal pensar para pensarlo cada vez más profundamente. La ausencia de aquel preguntar originario en el *primer inicio* hace que en el camino de la ἀλήθεια propuesto en el pensar inicial aparezca un desvío, un des-encaminamiento. Este des-encaminamiento, que ha llegado hasta nuestra época, demanda la fundación de un temple fundamental, un temple que permita al ser humano salir de aquellos encallamientos propios de aquel desvío. El siguiente capítulo se ocupará, pues, de mostrar la manera en la cual el temple fundamental, que propicia un preguntar por el ser y su verdad, dispone la fundación del *Da-sein*, una fundación en la cual el ser humano se libera del desvío. A partir de tal fundación, se podrá mostrar finalmente cómo, en tanto el ser humano gana su

Da-sein, se hace posible la fundación de la *Lichtung*, el ámbito ontológico propio para el esenciarse del Ser en su verdad.

Capítulo cuarto

La pregunta por la *Lichtung* como esencia de la verdad

En el capítulo anterior se mostró cómo en el concepto de *Ereignis* se piensa la copertenencia entre Ser y ser humano. En el pensar en tránsito del *primer inicio* al *otro inicio* se piensa el *Ereignis* en tanto en este pensar se vislumbra la convergencia del Ser y el ser humano, un converger donde ellos se alcanzan en su esencia. En tanto es posible la copertenencia, el Ser gana su verdad, él esencia como *Ereignis*. Ahora bien, el Ser puede esencia como *Ereignis* solo si el ser humano se deja interpelar por él, si corresponde a su llamado; es decir, el *Ereignis* acaece solo si el ser humano gana su esencia para asumir la fundación del ámbito de la *Lichtung*, el ámbito ontológico donde la verdad esencia y, por tanto, donde se hace

posible la co-pertenencia. Por eso, el objetivo final de esta investigación es desplegar la pregunta por la *Lichtung* y su papel fundamental en el *otro inicio* del pensar.

Aquí, como paso preparatorio para entrar en la comprensión del concepto de *Lichtung* y su íntima relación con la verdad en el pensamiento filosófico de Heidegger, se hace necesario detenerse un momento en el pensar del filósofo alemán en torno a lo que este indica sobre el des-encaminamiento acontecido en el *primer inicio* del pensar occidental. Más arriba (primer capítulo) se ha mostrado el modo como Heidegger emprende una meditación histórica en la cual realiza su crítica al concepto de verdad en Platón, pero ahora es necesario reflexionar en torno al momento en que la *ἀλήθεια* es nombrada por vez primera en el pensamiento filosófico occidental, así como también en aquello que se despliega de manera paulatina a partir de su soterramiento.

§ 24. El camino de la ἀλήθεια

En el semestre de verano de 1932, en su lección *El inicio de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides*, Heidegger realiza una interpretación detenida del poema didáctico de Parménides, aquel pensador presocrático que vivió entre los años 535 y 470 a.C. El poema, en una presentación plástica, muestra que el presocrático recorre un camino bajo la guía de la diosa *ἀλήθεια*. Se trata aquí de un camino diferente a aquel sendero que comúnmente recorren los hombres. Para este camino, el propio pensador se dispone en su *θυμός*, pues desde este él anticipa el único camino prometedor de la diosa.

Heidegger deja ver la relación entre el *θυμός* griego y el *Muot* del alto alemán, del cual a su vez deriva *Mut*, que es volcado al español como “coraje”, “valentía”, “valor”. El

Mut, dice el filósofo, es la convicción (*Gesinnung*) del pensar, es el propio temple (*Stimmung*) del pensar. El θυμός, *Mut*, en tanto el temple del pensar del pensador presocrático, “es apremio, formación de apremio, dirección de apremio y la disposición en uno.”³⁵⁴ *Mut*, en una ampliación que hace Heidegger de la definición, es aquel “*pre-alcanzar dirigido-templado-exigido*.”³⁵⁵ Este pre-alcanzar es el que mueve a Parménides al camino de la diosa. Por esto, Heidegger afirma que no se trata de mera curiosidad, sino que en el presocrático se trata del pre-alcanzar (*Vor-langen*), desde la valentía, desde su θυμός, “*su completo ser hombre*”. Así pues, desde su θυμός, Parménides se dispone por primera vez para que en lo libre³⁵⁶ se pueda experimentar tanto el inocultamiento como también las opiniones de los hombres, es decir, la no-verdad. En lo libre se experimenta, desde el temple, aquella contraposición (*Gegensätzlichkeit*) de verdad y no-verdad.

En el poema, la diosa le presenta a Parménides tres caminos. El primero es el camino de la verdad, es decir, aquel que debe ser recorrido, “el camino del *preguntar fundamentado*, que descansa en lo firme, manifestándolo”³⁵⁷, en tanto es el camino del inocultamiento (*Unverborgenheit*). El camino de la verdad es aquel donde ser es percibir y donde percibir es ser, “pues lo mismo es percibir tanto como ser”³⁵⁸ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Así lo expresa Parménides en su fragmento III. Esta última es para Heidegger “*la frase originaria*” (*der Ur-satz*) del presocrático, pues es la frase que dice algo sobre el ser. Frente a la interpretación en que ha caído la frase, en tanto se ve en ella solo aquella afirmación de que los entes solo existen en virtud del pensar, del representar, del juzgar, pues no hay entes

³⁵⁴ GA 35, p.110: „θυμός Ist Drang, Dranggestaltung, Drangführung und die Gestimmtheit in einem“.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.110: „das gerichtet-gestimmte-verlangende Vor-langen“.

³⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p.111.

³⁵⁷ *Ibid.*, p.116: „der Weg des gegründeten Fragens, das auf Festem ruht, es kündend“.

³⁵⁸ *Ibid.*, p.115: „den dasselbe ist Vernehmen sowohl als Sein“.

en sí mismos, Heidegger ve que la frase va completamente en otra dirección, ya que en ella se deja ver la copertenencia interna entre ser y percibir.

En la frase el verbo griego $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ es traducido por Heidegger con el verbo alemán *vernehmen* (percibir), donde *vernehmen*, debe ser entendido en el sentido de tomar algo en consideración (ins *Auge fassen*), proyectar algo, esto es, tenerlo a la vista. Percibir es contemplar, mirar (*anblicken*) y admitir, aceptar algo (*hinnehmen*), es “acoger en la mirada” (*in dem Blicken aufnehmen*) algo dado a la contemplación, tomarlo en consideración, retenerlo para la comprensión. Para Heidegger percibir es comprender en tanto comprensión de ser: “*ser hay solo en la comprensión del ser. Ser y comprender se copertenencen*”³⁵⁹. A partir de la frase originaria de Parménides se sabe de la copertenencia entre ser y percibir, una copertenencia que hace posible una perspectiva (*Aussicht*) desde la cual se emprende un tránsito por el camino de la verdad, un tránsito en el que acontece la comprensión del ser.

El segundo camino es el camino “totalmente impracticable”³⁶⁰, pues carece de perspectiva (*Aussichtlos*). De modo que allí nada se deja comunicar, pues no hay un acontecer. Este camino impracticable es necesariamente No-ser. En él no hay ser, ya que nada es percibido. Por último, está el camino de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, de la opinión. En torno a este último camino, Heidegger aclara aquello que hay que entender por la palabra $\delta\acute{o}\xi\alpha$. $\Delta\acute{o}\xi\alpha$ es parecer (*Ansicht*). El filósofo presenta este parecer que es la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ en dos sentidos: el primero es el de la apariencia (*Ansehen*), como aquello que está a la vista y ofrece su aspecto (*Anblick*). El segundo es el parecer (*Ansicht*) en el sentido de la opinión (*Meinung*), aquella opinión que alguien presenta con respecto a algo. “*Primero: $\delta\acute{o}\xi\alpha$ como carácter de lo que aparece en sí*

³⁵⁹ *Ibid.*, p.119: „*Sein gibt es nur im Seinsverständnis. Sein und Verstehen gehören zusammen*“.

³⁶⁰ Kirk-Raven, 1969, p.377.

mismo, aspecto, lo que se ofrece [...]. *Luego*: δόξα como carácter del *comportamiento* para con lo que aparece, estimar, opinar [...]”³⁶¹

Frente al segundo camino que no conduce a nada, y que, por tanto, es impracticable, el tercer camino, el camino de la δόξα, ofrece una vista, una perspectiva (*Aussicht*) dentro de lo común, un panorama (*Um-blicks*), un mirar en torno que atrae y fija. Este panorama es al cual se aferran los seres humanos, en el cual aparecen y se comportan, pues en él, en lo común del panorama, ellos están abiertos para la opinión. Este camino de la δόξα es el camino donde no se comprende el ser. En él no se está en el camino recto del percibir³⁶². En este camino hay unas maneras de saber, las cuales “tienen su respectiva medida, manera de prueba, exigencia de validez, ante todo ‘*verdad*’”³⁶³. Se trata aquí de unas maneras de saber en las que hay un no-saber, pues en medio de todos los conocimientos que se pueden tener, no se tiene la medida del saber esencial.

En el camino de la δόξα, la percepción termina atrapada en las maneras de saber sobre el ente y en los modos de relación cotidiana con él, alejada de lo esencial, ajena a la comprensión del ser. Por eso, allí el ser humano anda errante, bicéfalo (δίκερανοι), moviéndose de aquí para allá en el error³⁶⁴, en la incompreensión, pues todas las opiniones juntas nunca llegarán a la verdad. Esto es así, ya que al ser humano, en el camino de la δόξα, le falta la indicación del camino de la copertenencia entre ser y percibir, el camino de la comprensión del ser. Por esta falta, los seres humanos se balancean entre ser y no-ser, comprendiéndolos como lo mismo. Creyendo comprender, ellos están perdidos en el camino

³⁶¹ GA 35, p.184: „*Einmal*: δόξα als Charakter des Erscheinenden *selbst*, Anblick, sich bietender [...]. *Dann*: δόξα als Charakter des *Verhaltens* zu Erscheinendem, Meinen, Dafürhalten [...]“.

³⁶² cf. *Ibid.*, p.123.

³⁶³ Idem: „Diese Arten des Wissens haben ihre jeweilige Gemäßheit, Art des Bewährung, Anspruch auf Gültigkeit, vor allem *Wahrheit*.“

³⁶⁴ cf. *Ibid.*, p.185.

del error. Por esto Heidegger afirma: “En absoluto saben entre qué se balancean –su comprensión del ser es una incomprensión.”³⁶⁵ Esta incomprensión es lo que hace que en la δόξα los seres humanos miren y, sin embargo, no observen, oigan y, sin embargo, no escuchen, hablen y, sin embargo, no digan nada³⁶⁶. El camino de la δόξα es el camino del percibir erróneo del ser humano. Heidegger insiste en este curso de 1932, como lo había hecho también en su conferencia “De la esencia de la verdad”, en la propensión del ser humano a seguir por el sendero del errar y el extravío. Este camino de la δόξα es “el camino del hombre común”³⁶⁷, es decir, de aquel que usa el sentido común y al que, tal como se afirma en la conferencia escrita por primera vez en 1930, le corresponde el modo metafísico del preguntar; un modo que lo aleja de la experiencia del in-ocultamiento, del camino de la ἀλήθεια. Este sentido común insiste en continuar por el sendero del errar dándole la espalda a la verdad. Ya que el ser humano está comúnmente en la errancia, está en el camino de la δόξα, entonces, cuando en el poema didáctico Parménides habla del tercer camino y de la relación del ser humano con este, Heidegger aclara: “En absoluto se trata aquí, como los intérpretes han considerado, de una regañina de Parménides, de una burla y una crítica sarcástica de la muchedumbre ignorante, sino [que se trata] de una característica esencial del hombre [...]”³⁶⁸.

Porque propender al camino de la δόξα es una característica esencial del hombre, apartarse del tercer camino es una “*advertencia real*” de la diosa, pues hay que evitar aferrarse a él para no quedar atrapados en la incomprensión. “Pero la verdad sobre la δόξα es

³⁶⁵ *Ibid.*, p.128: „Sie wissen gar nicht, wozwischen sie da schwanken – ihr Verständnis des Seins ist ein Unverständnis“.

³⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p.124.

³⁶⁷ *Ibid.*, p.123.

³⁶⁸ *Idem*: „Es handelt sich hier gar nicht, wie die Ausleger gemeint haben, um ein Geschimpfe des Parmenides, um ein Gespött und eine höhnische Kritik der unwissenden Menge, sondern um eine Wesenscharakteristik des Menschen [...]“.

manifiesta solo para ganar el camino de la verdad”³⁶⁹, por esto la diosa ἀλήθεια le propone a Parménides experimentar todo, “tanto el inocultamiento como también las opiniones de los hombres, que así son diferenciadas de la verdad, de alguna manera la no-verdad.”³⁷⁰ La diosa le propone a Parménides examinar “la *verdad sobre la δόξα*”³⁷¹, experimentar aquel camino, esto es, tenerlo a la vista, pues recorrer el primer camino solo es posible en tanto hay una experimentación de la esencia de la δόξα, es decir, de la no-verdad. Pero esto no quiere decir que se deba prestar atención a las opiniones, δόξαι, sino que aquí se trata es de aprehender lo que el sendero de la δόξα tiene en sí. No se trata, pues, de recorrer tal camino, sino de experimentar su esencia, y así experimentar lo que en tal camino acontece con el ser humano. Solo al experimentar la verdad sobre la δόξα, se hace comprensible el camino de la verdad. La contraposición (*Gegensätzlichkeit*) entre verdad y no-verdad, aquella que es experimentada en lo libre desde el temple del presocrático, es, entonces, la contraposición entre el camino de la ἀλήθεια y el camino de la δόξα.

El camino tomado por Parménides, el camino de la verdad que recorre el pensador presocrático bajo la guía de la diosa, es el camino que, al experimentar los caminos, al meditar sobre ellos, pregunta por la esencia de la verdad. Por esto, dice Heidegger: “[...] quien quiere concebir esto [esta esencia], debe comprender la no-verdad, no puede eludirla, sino que debe incluirla *en la confrontación más interna*.”³⁷² Esta confrontación más interna, que se puede pensar en el poema didáctico, es la confrontación entre ἀλήθεια y δόξα.

³⁶⁹ *Ibid.*, p.112: „Die Wahrheit über die δόξα ist aber offenbar nur zu gewinnen auf dem Wege der Wahrheit“.

³⁷⁰ *Idem.*: „sowohl die Unverborgenheit als auch die Ansichten der Menschen, die also von der Wahrheit unterschieden sind, irgendwie Un-wahrheit“.

³⁷¹ *Idem.*: „die Wahrheit über die δόξα“.

³⁷² *Idem.*: „Wer diese begreifen will, muss die Unwahrheit verstehen, darf ihr nicht ausweichen, sondern muss sie *in die innerste Auseinandersetzung* aufnehmen“.

Para Heidegger el poema didáctico de Parménides contiene un pensar inicial, pues es en él donde acontece el despliegue de un preguntar histórico por el ser. Esto es así ya que “*la propia meditación de los caminos, el método, es la pregunta por la esencia de la verdad* (pero ¡esta [esencia] es la pregunta por el ser! comprensión del ser) y su posibilidad esencial para la no-verdad”³⁷³. El camino de la ἀλήθεια es, pues, el camino para la comprensión del ser, es el camino donde “el ser comienza a ser cuestionable (*frag-würdig*)”³⁷⁴. En el pensar del presocrático, el ser es cuestionado y sondeado, por eso en tal pensar acontece el *inicio* más propio de la filosofía. Tal como el filósofo de la Selva Negra afirma: “*el inicio es, así, un iniciar en el modo de un preguntar. [...]. El inicio como iniciar; el iniciar como preguntar; el preguntar como cuestionar del ser; el preguntar como pregunta por el ser*”³⁷⁵.

En la lectura del poema didáctico de Parménides realizada por Heidegger, en el semestre de verano de 1932, se piensa la δόξα como la no-verdad que está “junto a la ἀλήθεια”³⁷⁶. De este modo acontece la contraposición (*Gegensätzlichkeit*) entre verdad y no-verdad. La verdad, en tanto ἀλήθεια (inocultamiento) debe ser allí experimentada como la esencia del tercer camino³⁷⁷, como la esencia del camino de la δόξα. Bajo este planteamiento, la no-verdad entendida a partir del camino de la δόξα no puede ser pensada como la esencia de la verdad, tal como Heidegger pensará la no-verdad solo un año después en la lección *De la esencia de la verdad*, del semestre de invierno de 1933/1934: Allí el filósofo de la Selva Negra indica: “*A la esencia de la verdad pertenece la no-verdad. La no-verdad no es*

³⁷³ *Ibid.*, p.112: „Die eigentliche Besinnung auf die Wege, die Methode, ist die Frage nach dem Wesen der Wahrheit“ (diese aber ist die Frage nach dem Sein! Seinsverständnis) und ihrer Wesensmöglichkeit zur Unwahrheit“.

³⁷⁴ *Ibid.*, p.196.

³⁷⁵ *Ibid.*, p.49: „der Anfang ist also ein Anfangen in der Weise eines Fragens. [...] Der Anfang als Anfangen; das Anfangen als Fragen; das Fragen als Erfragen des Seins; das Fragen als *Seinsfrage*“.

³⁷⁶ *Ibid.*, p.112.

³⁷⁷ cf. *Ibid.*, p.129.

simplemente una oposición, sino que la verdad, en cuanto inocultamiento, solo se ha hundido y arrojado como confrontación en la no-verdad”³⁷⁸. Más tarde, en la conferencia de 1936, “El origen de la obra de arte”, Heidegger afirma:

La esencia de la verdad es la no-verdad, no quiere decir que la verdad sea en el fondo falsedad. Asimismo, tampoco quiere decir que la verdad nunca sea ella misma [...]. La verdad esencia como ella misma en la medida en que el rehúso ocultante es el que, como negación, le atribuye a todo claro (*Lichtung*) su origen permanente, pero como disimulo, le atribuye a todo claro el incesante rigor de la equivocación. Con el rehúso ocultante se pretende nombrar a esa contrariedad que se encuentra en la esencia de la verdad y que, dentro de ella, reside entre el claro y el encubrimiento.³⁷⁹

En la lección *Parménides*, del semestre de invierno de 1942-1943, Heidegger ya no se detiene en la interpretación del poema didáctico de Parménides, ya no piensa allí la δόξα como contraposición, sino que ahora concentra su atención en la palabra fundamental que el poema mienta, para pensar en ella su esencia en tanto esta está implicada en una “contienda”. Por esto, Heidegger piensa la contra-esencia de la ἀλήθεια, es decir, él se detiene a pensar aquello que pulsa contenciosamente en la propia esencia de la verdad. A partir del pensamiento en torno a la contra-esencia de la ἀλήθεια, el filósofo de la Selva Negra pudo meditar en torno al des-encaminamiento desplegado desde el *primer inicio* del pensar occidental.

³⁷⁸ GA 36/37, p.187: „Zum Wesen der Wahrheit gehört die Unwahrheit. Die Unwahrheit ist nicht einfach ein Gegensatz, sondern die Wahrheit als Unverborgenheit ist nur als Auseinandersetzung eingesenkt und hineingeworfen in die Un-wahrheit.“

³⁷⁹ *Caminos de bosque*, p.39 [traducción modificada].

§ 25. La experiencia de la ἀλήθεια y su contra-esencia

En el semestre de invierno de 1942-1943, en la universidad de Friburgo, Heidegger aborda el pensamiento de Parménides para meditar en torno al sentido originario de la palabra del pensador presocrático, la palabra inicial ἀλήθεια. Esta meditación tiene como objetivo para Heidegger seguir abordando el pensamiento del inicio. El inicio es el acaecer en el cual el *surgir* de la palabra de un pensador concuerda con el *surgir* de lo que hay que pensar a partir de la experiencia de aquello que es lo esencial. Por esto, Parménides es un pensador inicial, porque su pensar, el surgir de su palabra, concuerda con el surgir de lo por pensar, a saber, el Ser mismo. Lo que resuena en el pensar de los pensadores iniciales es el Ser y este resonar solo puede ser percibido en tanto se presta la atención necesaria a lo allí pensado, es decir, en tanto se presta atención a la experiencia que es resguardada en la palabra del pensar inicial. El poema didáctico de Parménides dice la palabra fundamental ἀλήθεια y Heidegger busca meditar aquello que el filósofo presocrático dice con tal palabra, pero atendiendo también a su contra-esencia (*Gegenwesen*).

Al comienzo de la lección, Heidegger aclara dos puntos importantes que es pertinente retomarlos aquí. En el primer punto, el filósofo afirma que tanto Parménides como Heráclito, junto con Anaximandro, son los pensadores iniciales, ya que lo que ellos piensan es “lo histórico por excelencia”, esto es, “lo que precede y, con ello, lo que anticipa toda historia subsiguiente”³⁸⁰. Este pensar de los pensadores iniciales, afirma el filósofo de la Selva Negra, no es afectado por el paso de años y siglos, pues este pensar es incólume al paso aniquilador del tiempo, a él no le afecta el alejamiento cronológico del comienzo. Aquello que precede,

³⁸⁰ *Parménides*, p.5.

que anticipa y determina toda historia es lo inicial, lo inicial es lo propiamente histórico, ya que lo inicial, lejos de quedar reposando en el pasado, llega a ser nuevamente y siempre donación, una donación epocal. Lo inicial es lo pensado por los pensadores iniciales, pero el inicio no es iniciado por los pensadores, sino que, más bien, es el inicio el que inicia el pensar de los pensadores, en tanto ellos son convocados por él. Anaximandro, Parménides y Heráclito son los pensadores iniciales, en tanto ellos “son los *iniciados* por el *inicio*; son alcanzados por este y congregados por él”³⁸¹. Pero, entonces, en tanto “el ser es el inicio”³⁸², ellos son convocados por el ser. Cuando un pensador es congregado en el inicio, allí su pensar –independiente del “tiempo” específico en el cual aparece– piensa aquello que lo ha convocado, piensa lo que hay que pensar, es decir, él piensa el ser y la verdad, para otorgar a estos su palabra.

El segundo punto tratado por Heidegger es en torno al sentido de la traducción y la interpretación que se realiza sobre la palabra de Parménides, ya que la simple traducción de las palabras griegas a lengua alemana no garantiza necesariamente alcanzar la comprensión de aquello que un pensador otorga en sus palabras³⁸³. Para el filósofo de la Selva Negra, tal como ya se ha indicado antes, traducir (*Übersetzen*) ya contiene una interpretación (*Auslegung*). Pero una traducción, en tanto es también una interpretación, implica una aclaración que vaya allende el uso común de las palabras, de su significado común, pues es de este modo como la traducción de una palabra del pensamiento inicial puede llegar a iluminar lo pensado por el pensador, puede llegar a iluminar la palabra otorgada por el pensador que piensa el ser y la verdad. Por esto, Heidegger afirma que traducir no consiste

³⁸¹ *Ibid.*, p.13.

³⁸² *Ídem.*

³⁸³ Cf. *Ibid.*, p.15.

“en la reproducción de la palabra griega en la correspondiente palabra alemana”³⁸⁴, ya que traducir implica ponerse a la escucha de aquello que se dice en la palabra griega, aquello que dice la palabra inicial del pensador.

Disponerse a la escucha de la palabra inicial permite dejarse *transportar* (*Übersetzen*) a la experiencia originaria que dice *ἀλήθεια* para no quedar atrapado en la mera traducción, una traducción que puede dejar atado el sentido tal como bien puede ocurrir con *ἀλήθεια* al ser volcada al castellano por la palabra “verdad” o al alemán por la palabra “*Wahrheit*”, e incluso cuando la palabra inicial es traída al alemán con la palabra *Unverborgenheit* (inocultamiento). Esto es así porque “el trabajo de traducción no se agota en la construcción imitativa de ‘palabras’ [...]. Si remplazamos simplemente la *ἀλήθεια* griega por el inocultamiento alemán, aun no comenzamos a traducir”³⁸⁵. Así que toda traducción es en verdad interpretación en tanto en el *traducir* (*Übersetzen*) acontece un *transportar* (*Übersetzen*) a la experiencia originaria que expresa aquello que se traduce. Si se abandona el sentido originario que la palabra trae desde la aurora del pensar griego, se echa a perder la experiencia a la cual la palabra misma transporta, ya que dejarse transportar es pasar “al dominio de la experiencia y al modo de experiencia a partir del cual los griegos y, aquí en particular, el pensador Parménides, dicen la palabra *ἀλήθεια*”³⁸⁶. Pasar al dominio de esta experiencia originaria implica ser apropiados por el transportar, es decir, implica disponerse para el cuidado de esta palabra esencial.

Heidegger muestra cómo la traducción puede echar a perder el sentido originario de la palabra griega *ἀλήθεια*, sobre todo si se utiliza una palabra como “*Wahrheit*” (verdad),

³⁸⁴ *Ibid.*, p.18.

³⁸⁵ *Ídem.*

³⁸⁶ *Ídem.*

pues esta palabra –tanto en alemán como en español– no contiene la contra-esencia que se encuentra en aquella palabra inicial. Pero aun así, a pesar de que la palabra verdad (*Wahrheit*) tanto en español como en alemán, en su modo común de ser pensada, está ausente de conflicto, una ausencia que garantiza que dentro del sentido común la verdad sea aceptada sin reservas, a pesar de que se quiere que la verdad no se ponga en duda bajo el pensar de nuestra época, y a pesar de que Heidegger propone, de manera pensante y no mecánica, hacer la “traducción literal” de ἀλήθεια por inocultamiento (*Unverborgenheit*), él no desestima la posibilidad de dejarse transportar a la experiencia originaria que dice la palabra ἀλήθεια desde la palabra alemana “*Wahrheit*”. Para ello debe pensar lo que acontece con la palabra “*Wahrheit*” más allá de los límites impuestos por el sentido común. Heidegger propone, desde un “atrevimiento” (*Zumutung*), pensar la palabra “*Wahrheit*” a partir de la reflexión de la ἀλήθεια y su contra-esencia (*Gegenwesen*).

Ya en el primer lustro de la década de los treinta, en el volumen I de *Zum Ereignis-Denken*, específicamente en su primer capítulo “Zu Ereignis I. Zerklüftung und Ἀλήθεια”, Heidegger presenta la palabra alemana para verdad con un guion que la separa en dos partículas. De este modo el filósofo piensa “*die Wahr*” como el abrigo (*Bergung*) del ocultamiento (*Verborgenheit*)³⁸⁷, como el abrigo que a la vez es “la salvaguardia custodiante-otorgante de lo abierto”³⁸⁸. *Die Wahr* indica, entonces, aquello que abriga, que resguarda, que pone a salvo el ocultamiento en tanto se ocupa de salvaguardar lo abierto. *Die Wahr*, según estas caracterizaciones, puede estar indicando un cuidar. *Die Wahr* cuida del ocultamiento y cuida del salir a lo abierto³⁸⁹. *Die Wahr* está indicando aquel cuidar del juego

³⁸⁷ Cf. GA 73.1, p.22.

³⁸⁸ *Ibid.*, p.23: „die verwahrend-gewährende Wahrung des Offenen.“

³⁸⁹ En la “Introducción” de Ubaldo Pérez al trabajo de Ernesto Grassi *Heidegger y el problema del humanismo*, aquel expresa lo siguiente: “[...] todo orientarse por, toda rectitud y adecuación presupone un ‘lugar abierto’

de ocultamiento-inocultamiento en su simultaneidad, el *juego* que la propia palabra ἀλήθεια nombra.

Para llegar a una traducción atinada al castellano del sustantivo “*die Wahr*”, tal como Heidegger lo piensa, se deben atender aquí algunos puntos importantes: en primer lugar, hay que atender a lo indicado en el diccionario de los hermanos Grimm, donde se puede leer que el verbo “*wahren*” deriva de adjetivo “*wahr*” (cierto, verdadero) y significa “*in acht nehmen*” (guardarse de algo, poner atención), “*hüten*” (tener cuidado, salvaguardar), “*schützen*” (preservar), “*wahr machen*” (hacer verdadero)³⁹⁰. En segundo lugar, y prestando atención a las caracterizaciones que Heidegger le asigna al sustantivo “*die Wahr*”, se debe atender también a lo indicado por el filósofo en el numeral 61 del literal A de la segunda parte del primer capítulo de *Zum Ereignis-Denken*. Esta segunda parte se titula “*die Αλήθεια und die Wahr-heit*”, título que comparte con el literal A. Por su parte el numeral 61 lleva por título: “*‘Die Wahr’ und die Wahrheit (Denken)*”. En este numeral Heidegger afirma que “*die Wahr*” es “el cuidado y la atención” (*die Hut und die Acht*)³⁹¹. El sustantivo “*die Wahr*” es “custodia” (*Bewahrung*), es la atención (*die Achtsamkeit*). *Die Wahr*, pues, es la atención a lo esencial, es el cuidado, es la salvaguardia de la verdad (*Wahrheit*), ella es la “custodia del acontecimiento solo en la referencia a la ἀλήθεια primera inicial”³⁹².

En la lección *Parménides* se puede encontrar la siguiente afirmación de Heidegger: “pensar es la atención (*Achtsamkeit*) a lo esencial. En esta atención esencial reside el saber

previo a ellos. Este lugar abierto que (se) va abriendo es la ‘verdad’ en el sentido que Heidegger ve como originario entre los griegos ‘presocráticos’ y que se expresa en la palabra misma que utiliza el lenguaje griego para hablar de la verdad: ἀ-λήθεια, *Un-verborgenheit*, des-ocultamiento” (2006, p.XXIII).

³⁹⁰ cf. J. Grimm y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd 27, Sp 791 (disponible en: <https://woerterbuchnetz.de/>).

³⁹¹ GA 73.1., p.43.

³⁹² *Ibid.*, p.44: „Verwahrung des Ereignisses nur im Bezug zur erstanfänglichen ἀλήθεια.“

esencial”³⁹³. Pensar es corresponder con la ἀλήθεια inicial, es prestar atención (*Wahr*) a lo esencial. El saber que se hace posible en la atención a lo esencial no se ocupa de apropiarse de aquello que hay que saber, sino que este saber es la correspondencia al ser, pues se deja interpelar por él. De lo que se trata, dice el filósofo de la Selva Negra, es de estar atentos a la interpelación del ser que se debe escuchar en la palabra de Parménides, que se debe escuchar en la palabra ἀλήθεια. Prestar atención es dejar que la palabra ἀλήθεια diga lo inicial, es decir, es dejar que en ella acontezca lo pensado por el pensador desde aquello que lo ha convocado.

Mientras la verdad en el devenir metafísico se convirtió en lo más alejado del conflicto, ahora, al ser pensada la verdad (*Wahrheit*) como ver-dad (*Wahr-heit*), entonces esta es entendida como la ver-dad que contiene la custodia de la experiencia que es pensada y expresada en la palabra inicial del pensar del presocrático. Lo que busca Heidegger con esta separación de la palabra alemana “*Wahrheit*” es intentar corresponder, desde la palabra alemana para “verdad”, al conflicto que contiene la verdad entendida como ἀλήθεια, de tal modo que *die Wahr*, en tanto atención, permita que *Wahrheit* gane el arraigo que debería tener en ἀλήθεια. Por ello, *die Wahr* es la atención que custodia, que preserva la esencia conflictiva de la experiencia fundamental del in-ocultamiento que en el *primer inicio* se nombró con la palabra inicial ἀλήθεια. Al pensar la ver-dad, Heidegger se dispone para la meditación y así procura insistir en la atención y la custodia del pensar de los pensadores iniciales, del pensar del primerísimo inicio, a partir de su propio pensar. Disponerse a la atención permite ingresar en aquello que está resguardado en el pensar inicial griego, pero

³⁹³ *Parménides*, p.8 [traducción modificada].

también permite ingresar a una comprensión del devenir del pensar metafísico como desencaminamiento.

Ya que aquello que dice ἀλήθεια como la palabra inicial de Parménides no encontró una escucha atenta en el pensar metafísico, Heidegger insiste en escuchar con atención la palabra inicial para corresponder con su decir, un decir que emana acorde con su esencia conflictiva. Para ello, en la lección *Parménides*, piensa la ἀλήθεια y su contra-esencia a partir una la “cuádruple indicación”. En las dos primeras indicaciones, el filósofo piensa la palabra inoculamiento a partir de un cambio de énfasis, es decir, prestando atención tanto al “ocultamiento” (*Verborgenheit*) que contiene la “inocultamiento” (*Unverborgenheit*), como a su prefijo “In” (*Un*). En la primera indicación, al detenerse en la palabra “ocultamiento”, Heidegger indica que, tanto para nosotros hoy, como para los griegos antes, el ocultamiento ha sido algo indeterminado e incluso incuestionado, pues aquello que se experimenta de manera originaria es el inocultamiento. Para acercarse a aquello que es el ocultamiento (*Verborgenheit*) y el ocultar (*Verbergen*) el filósofo de Meßkirch presenta varias experiencias que permiten tal acercamiento. Estas experiencias se ofrecen en tanto que las cosas y sus relaciones tienden a estar ocultas para el ser humano, pero también se ofrecen porque el ser humano promueve e, incluso, efectúa esta ocultación. El ocultamiento ofrece, pues, formas derivadas. De este modo, tanto el ocultamiento como el ocultar pueden darse en las formas del disimulo (*Verhüllung*), de enmascaramiento (*Verschleierung*), así como también del velamiento (*Verdeckung*). También están las formas de la conservación (*Aufbewahrung*), así como la preservación (*Behütung*), la retención (*Zurückhaltens*) y la encomendación (*Anvertrauens*). Por último, están las formas del encierro (*Verschliessun*) y la reclusión (*Verschlossenheit*). A partir de estas formas derivadas del ocultamiento se puede ver que la ἀλήθεια, en tanto *Unverborgenheit*, encierra la experiencia de un ocultamiento

incuestionado, un ocultamiento al cual se puede tener un acercamiento a partir de las experiencias presentadas.

En la segunda indicación, la atención se pone en el prefijo de la palabra “*Un-verborgenheit*” (*In-ocultamiento*). El “*Un*”, en tanto corresponde a la α privativa de la $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, está indicando tanto una superación (*Aufhebung*) como una cancelación (*Beseitigung*) o privación (*Beraubung*) del ocultamiento; de tal modo que la experiencia griega de la $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, del Inocultamiento, es la experiencia de esa cancelación o superación. Por esto dice Heidegger:

correspondiente a esta negación del ocultamiento, la verdad para los griegos es, como quien dice, algo ‘negativo’. Con ello sale a la luz un hecho extraño, con respecto al cual la palabra corriente y sin-negación ‘verdad’ (así como *veritas* y *verité*) extravía todo camino³⁹⁴.

El “hecho extraño” es que no solo la palabra “ocultamiento” ha quedado incuestionada en el devenir metafísico, sino que además ha quedado desplazada a un preguntar por aquello que los prefijos “ α ” e “in” significan en las palabras $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ e In-ocultamiento. A partir de las dos indicaciones presentadas, y como contraste frente a ese “hecho extraño” y al extravío del camino, es decir, a ese des-encaminamiento que aparece en la palabra “verdad”, pensada como una palabra ajena a toda negación, Heidegger concluye que hay “un rasgo fundamental de la esencia del in-ocultamiento”³⁹⁵, un rasgo que se debe retener para experimentar aquello que es dicho con la palabra griega para verdad ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) y que se intenta conservar con la

³⁹⁴ *Ibíd.*, p.24.

³⁹⁵ *Ibíd.*, p.21.

traducción. La palabra alemana que ofrece una “traducción literal” de la palabra *ἀλήθεια*, es decir, *Un-verborgenheit*, deja ver una simultaneidad entre in-ocultamiento y ocultamiento, una simultaneidad que es una confrontación. In-ocultamiento y ocultamiento, en su simultaneidad, se confrontan, están en contienda. La palabra *Un-verborgenheit* encierra, pues, una contienda. Esta contienda es el rasgo que se debe retener en tanto que la contienda entre ocultamiento e in-ocultamiento, es la que actúa en la esencia misma de la verdad pensada de modo griego.

Cuando se habla aquí de contienda, no se debe confundir a esta con disputa (*Zank*), riña (*Hader*), discordia (*Zwietracht*) o guerra (*Krieg*), tal como ellas son pensadas dentro del ámbito humano. Ya que el in-ocultamiento (*Un-verborgenheit*) “hace manifiesta una esencia contenciosa”³⁹⁶, algo como la disputa, la riña, la discordia, “sólo puede manifestarse donde se experimenta antes y en general lo contencioso (*Streithafte*) como lo que es esencial”³⁹⁷. La verdad, entonces, tiene que ser conquistada en la contienda³⁹⁸, en aquella contienda entre inocultamiento y ocultamiento. La experiencia de la *ἀλήθεια*, entonces, es la experiencia de esta contienda, es la experiencia de su esencia conflictiva, de su contra-esencia.

En los dos capítulos iniciales de esta investigación, se empezaba a ver cómo Heidegger pensaba la presencia de una contienda entre el ocultamiento y el inocultamiento. Se decía que esa contienda era una contienda originaria que, junto con la *ἀλήθεια*, había quedado soterrada dentro del pensar metafísico. Ahora meditar sobre esta contienda es fundamental en el pensar del *otro inicio*, en tanto que experimentar la *ἀλήθεια* es posible si en ella se experimenta su contra-esencia, esto es, si se experimenta en su contienda. La

³⁹⁶ *Ibid.*, p.27 [traducción modificada].

³⁹⁷ *Ibid.*, p.26. [traducción modificada].

³⁹⁸ cf. *Ibid.*, p.25.

palabra griega desde la cual es posible experimentar y pensar la contra-esencia de la ἀλήθεια es λήθη. Esta es la palabra griega contraria, y por tanto positiva, que está formada con la misma raíz con la cual se forma ἀλήθεια. La palabra contraria λήθη se entiende como “olvido”, “estar olvidado”. El olvido que se nombra con λήθη es entendido por el filósofo como “el estar encubierto de lo ente”³⁹⁹, es el suceso mismo del sustraerse lo ente, de estar oculto. Esta palabra nombra la experiencia de la contra-esencia de la ἀλήθεια, nombra la experiencia contra la cual la ἀλήθεια arremete, pero sin la cual la ἀλήθεια no tendría lugar, ya que sin ocultamiento no hay in-ocultamiento. Si la ἀλήθεια es in-ocultamiento, entonces ella arremete contra λήθη. Ya que sin ocultamiento no hay in-ocultamiento, la λήθη es la que está en el seno de la ἀλήθεια, ella es el ocultamiento que pulsa en el in-ocultamiento.

En la lección *Parménides*, la λήθη es pensada a partir del mito concluyente de la *Politeia* de Platón, ella se piensa como “el campo de la ocultación que se retrae”, como el campo de “la ocultación sin señal que se retrae como olvido”⁴⁰⁰. Hay una copertenencia originaria de ἀλήθεια y λήθη, una copertenencia desde la cual, para que acontezca el in-ocultamiento tiene que darse una contienda en su propio seno con el ocultamiento, con el “campo de la ocultación” que es la λήθη. Cuando se piensa la contra-esencia de la ἀλήθεια como λήθη, se piensa aquí una contienda en la cual los contendientes no se eliminan uno al otro, allí no se busca la destrucción de los contendientes, sino que en la contienda se preservan uno al otro en tanto solo ella les permite ser en su esencia. Solo hay inocultamiento en la medida en que se puede arremeter contra el ocultamiento. La ἀλήθεια, pues, solo es ἀλήθεια por la λήθη que tiene en su seno, por su contra-esencia. La necesidad de arremeter contra la ocultación garantiza, pues, la ocultación misma.

³⁹⁹ *De la esencia de la verdad*, p.136.

⁴⁰⁰ *Parménides*, p.161.

§ 26. El des-encaminamiento a partir del primer inicio

A partir de la meditación histórica propuesta por Heidegger, se puede constatar el rasgo contencioso de la ἀλήθεια, de esta experiencia fundamental del pensar inicial. Ahora bien, aunque se ha dicho ya que la oposición común para la verdad es la “no-verdad” y se ha dicho también que esta pertenece a la esencia conflictiva de la verdad, para griegos como Homero e Hesíodo esta “no-verdad” no es entendida como aquello que proviene de la esencia de la verdad. En ellos lo opuesto al inocultamiento no es la λήθη. La “no-verdad” no es pensada como una contra-esencia de la verdad, por tanto, no hay una copertenencia entre verdad y no-verdad, sino que la “no-verdad” es entendida como la falsedad.

Griegos como Homero e Hesíodo pensaron *lo falso* (τὸ ψεῦδος) como aquella oposición a la verdad en tanto ἀλήθεια, como aquella “contra-palabra corriente de ἀλήθεια”⁴⁰¹. Si bien la ἀλήθεια, interpretada como inocultamiento, dejaría ver que lo ἀληθές es “lo verdadero”, “lo inoculto”, y que, por tanto, al suprimir la α privativa de ἀληθές se tendría al ληθές como “lo oculto”, es decir, como aquel nombre para lo falso, esto no ocurre así con los griegos, pues “en ninguna parte encontramos esta palabra como el nombre para lo falso. En cambio, lo falso significa para los griegos τὸ ψεῦδος”⁴⁰².

Lo falso dicho en griego es lo ψεῦδος. A partir de esta palabra se puede tener la idea de que la verdad debe ser entonces lo ἀψεudής, esto es, lo no-falso. En este sentido, Homero

⁴⁰¹ *Ibid.*, p.30.

⁴⁰² *Ibid.*, p.30.

expresa una privación marcada por la letra α al mencionar en la *Ilíada* a ἡ Ἀψευδής, a la diosa “sin falsedad”, como una de las diosas que se lamentan por Patroclo. A partir de esto, Heidegger indica que se podría llegar a la siguiente conclusión: “si para los griegos la contraesencia del inocultamiento es falsedad y, de acuerdo con eso, verdad es no-falsedad, entonces debe determinarse el ocultamiento sobre la base de la falsedad”⁴⁰³.

Pero se deja ver que el significado de lo falso, lo $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$, es ambiguo, pues este bien puede entenderse como lo inauténtico (*das Unechte*), o lo incorrecto (*das Unrichtige*), lo equívoco (*der Verkehrte*), o lo astuto (*des Hinterlistigen*). Lo falso es lo inauténtico de una cosa, como en el caso de una obra de arte; lo falso puede ser lo incorrecto de una declaración en tanto esta puede ser errónea si es dicha en ausencia de conocimiento, o bien puede ser equívoca en tanto con ella se busca encubrir. Lo falso puede ser lo equívoco como en el caso de confundir a una persona por otra, pero, también puede ser lo astuto, como aquella astucia de un animal para la caza. Por otro lado, lo $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ se puede comprender a partir de una palabra como *pseudónimo*. Esta palabra, traducida literalmente, significa “nombre falso”, como aquel nombre que encubre a su portador, a un impostor, haciéndolo aparecer como algo que no es. Pero el pseudónimo, muestra Heidegger, es el nombre que adecuadamente encubre a un autor y, al mismo tiempo, lo deja aparecer a él y a su obra como lo que realmente son, como es el caso de los pseudónimos de Kierkegaard. $\Psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$, en su uso ambiguo, pertenece al ámbito del encubrir, al ámbito en el cual el nombre falso deja estar encubierto a aquel que no se puede manifestar desde su nombre propio, ocultando también su propia acción; pero también el encubrir se torna al mismo tiempo un desvelar. Aquí $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ es el encubrir que, al mismo tiempo, trae al aparecer.

⁴⁰³ *Ibid.*, p.31.

Particularmente se deja ver, también a partir de la *Ilíada* de Homero como en la *Teogonía* de Hesíodo, el sentido más propio de ψεῦδος, a saber, como el dis-torsionar (*Verstellen*), como aquel exhibir que oculta (*Zur-Shau-stellen*). En la *Ilíada* se trata del reclamo de Néstor con respecto a la señal que ofrece Zeus a propósito del destino de los griegos. Néstor pregunta si esta señal es propicia o si es ψεῦδος⁴⁰⁴, esto es, si la señal –“el rayo que cae” – más bien encubre. Pregunta si hay encubriendo o desvelamiento del destino asignado a los griegos. Zeus es “aquel que deja aparecer señales” (σήματα φαίνων), pero en este dejar aparecer solo hay presagio, una señal que indica pero que no devela todo, de tal modo que la señal que aparece, al mismo tiempo encubre. “Sólo allí donde actúa un dejar aparecer y, por tanto, un desvelar, ahí esencia un espacio de juego para la posibilidad del ψεῦδος, es decir, del mostrar que al mismo tiempo encubre y retrae”⁴⁰⁵.

Por su parte Hesíodo, en la *Teogonía*, califica a Nereo, primogénito de Pontos, como ἀψευδέα καὶ ἀλήθεια, es decir, como el que no distorsiona, sino que devela. Frente a lo ἀψευδής, lo no distorsionado, lo no engañoso, lo no falso, esta lo ψεῦδος, lo distorsionado, lo falso y la falsedad. Pero respecto a la señal de Hesíodo, asegura Heidegger que allí el καὶ no está indicando un mero agregado del ἀληθής al ἀψευδής, sino que allí lo que se indica es que el no-distorsionar, el no-disimular se funda en el no-ocultar como lo que dispone τὸ ἀληθής, lo inoculto. Por esto, concluye el filósofo, “Nereo es sin falsedad a causa de su referencia al inocultamiento”⁴⁰⁶. A partir de lo dicho se puede ver que tanto ἀψευδής como ψεῦδος son modos de acontecer de la ἀλήθεια; es decir, ellos son modos de expresión de la

⁴⁰⁴ Candiloro presenta lo que Heidegger expone en torno al ψεῦδος griego del siguiente modo: “lo ψεῦδος no es el simple ocultamiento que aún no ha salido a la luz y no equivale, por tanto, al auténtico opuesto a la ἀλήθεια: la λήθη. Ψεῦδος no es, sin más, el ocultamiento, sino que, todo lo contrario, constituye un modo de desocultamiento que, a diferencia de la ἀλήθεια, se caracteriza por esconder mostrando, es decir, por distorsionar lo que se muestra y de esa manera mantenerlo oculto” (2017, p. 81).

⁴⁰⁵ *Parménides*, p.50.

⁴⁰⁶ *Ibíd*, p.45.

conflictividad que acontece en esta palabra inicial. Aunque según esto ἀλήθεια καὶ ψεῦδος sería la oposición que predomina, esta oposición no lleva aún a la fuente de la contra-esencia de ἀλήθεια.

A partir de referencias como las de Homero y Hesíodo sobre lo ψεῦδος es que en el pensamiento latino lo “falso” adquiere mayor preponderancia. Lo que pasa a predominar es lo ψεῦδος en el sentido de “lo engañoso”, esto es, como característica que tiene que ver con el ámbito propio de la percepción y el conocimiento. Lo ψεῦδος, lo que engaña, lo engañoso, lo falso, procede de la distorsión o falseamiento de lo que se percibe y se conoce. En el predominio de lo ψεῦδος en el pensamiento latino, el alejamiento de la ἀλήθεια y de su contra-esencia es radical.

Fue a través del helenismo que Roma se apropió del saber griego, un saber que se reconfiguró para que operara en torno a sus intereses. En procura de estos intereses, en Roma se gestan paulatinamente ciertas transformaciones que reafirman el alejamiento de lo inicial. El mayor interés de Roma, visto desde una perspectiva política, es ser imperio (*imperium*) que se apropió del saber griego para adaptarlo a su cultura, a su proyecto imperial. Este imperio es el imperio de Occidente desde el año 27 a. C. hasta el año 476 d. C.

Lo que corresponde al “*imperium*” es imperar, predominar, y eso es dominar en el sentido del disponer, del ordenar. El imperio romano impera, domina, ordena, dispone. El imperio manda, él mismo es mandamiento. “*Imperium* es el territorio [*Gebiet*] que se funda en el mandamiento [*Gebot*], al cual los otros son obedientes. *Imperium* es el mandato (*Befehl*) en el sentido del mandamiento”⁴⁰⁷. Este mandato es el fundamento propio de la dominación. Ordenar, mandar en latín es *iubeo*, a este verbo se asocian, *ius*, el derecho, *iustitia*, la justicia,

⁴⁰⁷ *Ibid*, p.54.

iustum, lo justo. Es así como lo ordenado, lo fijado y establecido por el poder del imperio pasa a convertirse en el criterio que permite diferenciar lo que es justo de lo que no es justo, lo que es falso de lo que no es falso. En este ajuste propio del ordenamiento establecido, “lo justo” es lo que confiere garantía de estabilidad, y, por consiguiente, lo que hace posible el no tambalear, el no derrumbamiento. Frente a lo que tambalea y se derrumba, “lo justo”, dispuesto por el imperio que impera, es la garantía de consistencia, de no derrumbamiento. “Lo justo” da garantía de lo fijo. Lo ordenado (*ius*), lo establecido (*pactum*), la justicia y la paz, proceden del querer, de la decisión, de la voluntad del imperio y de la iglesia que siempre sobrepasan a los otros, a los súbditos, a los inferiores. “En este sobrepasar reside de nuevo el constante poder-supervisar. Decimos que ‘supervisar’ algo significa ‘dominarlo’ [...]. El supervisar que sobrepasa es el ‘ver’ dominante expresado en la frase de César ‘*veni, vidi, vici*’ –*vine, vi y vencí*–”⁴⁰⁸.

Aquí el dominio es el triunfo logrado en la supervisión, una supervisión que siempre sobrepasa, siempre está por encima de los otros, una supervisión que no da lugar para nivelaciones, pues el que es supervisado nunca será igual al que tiene por objetivo supervisar. Entonces, en procura de esta supervisión, al imperio y a la iglesia, en una manifestación más del des-encaminamiento, se les inviste de carácter divino, de carácter *numénico*. Es claro aquí que este carácter no concuerda con la esencia de los dioses griegos, en tanto estos eran los dioses que donaban la señal, los dioses que, más bien, indicaban, no que supervisaban ni dominaban; estos eran los dioses del inocultamiento (*Unverborgenheit*), los dioses que se esenciaban en el ámbito propio de la *ἀλήθεια*.

⁴⁰⁸ *Parménides*, p.55.

El que supervisa es el que *viene, ve y vence*, es el imperio (*Imperium*) que hace suyo el territorio (*Gebiet*) de los vencidos al dominarlos e imponer su mandato. Esto es lo que Heidegger recuerda como la acción imperial (*imperiale actio*) que sobrepasa y conduce a la caída. “La esencia del *imperium* reposa en el *actus* de la constante ‘acción’”⁴⁰⁹. Para conducir a la caída, para hacer efectiva la acción del imperio, esta *actio* puede ser de manera directa o indirecta. Esta última es la *actio* propia imperial, es la *actio* que se lleva a cabo sobre lo que es “conducido a la caída”, para que así, al caer, quede bajo el manto del imperio, bajo su supervisión. En ella, en la *actio*, se echa mano de lo necesario, se recurre al subterfugio, a la marrulla, al truco (*Trick*); en ella se echa mano del engaño, de lo *falsum*.

Lo que la palabra *falsum* en latín indica, con respecto al modo de imperar del imperio, parece coincidir con lo dicho con respecto al ψεῦδος griego, a saber, *lo engañoso, lo disimulado, lo falso, lo distorsionado*. Esto distorsionado es aquello que aparece de una manera distinta de lo que es en verdad; es aquello que al mostrarse *oculta* lo que es en verdad. Los griegos pensaron la no-verdad como lo falso, como lo ψεῦδος, este pensamiento de los griegos conserva un rasgo propio de la ocultación, aunque sin nombrar la ocultación misma. Pero con el pensamiento latino lo ψεῦδος se torna lo falso, lo *falsum* bajo el imperar del *imperium*, de modo que lo ψεῦδος pierde todo rasgo de ocultación en tanto se ha desencaminado hacia el subterfugio, hacia el truco, hacia lo que hace caer. Lo *falsum*, lo *falso*, aquello que es *lo engañoso, lo distorsionado, lo disimulado*, también *conduce a la caída*; o mejor será decir que la caída es lo buscado en la distorsión, en el engaño. Bajo esta idea se debe decir que la caída es fundamento para lo falso, pues es la caída la que garantiza

⁴⁰⁹ *Ídem*.

el seguir imperando del imperio. La caída demanda lo falso (*falsum*). Por esto lo ψεῦδος, al ser pensado de manera latina, se transforma para servir a los intereses del imperio.

Ya que lo ψεῦδος es pensado como lo *falsum* y su conexión con el ocultamiento como contra-esencia de la ἀλήθεια queda en el olvido, Heidegger puede decir que “la latinización ocurre como una *transformación de la esencia de la verdad y del ser* [...]”⁴¹⁰. Pero aquí se debe aclarar que esta transformación tuvo lugar solo a partir de una pérdida de la atención en la contra-esencia de la ἀλήθεια, una pérdida de atención que, como ya se ha indicado, estaba presente en los pensadores del *primer inicio*, donde la ἀλήθεια no es preguntada en su esencia y la verdad pasa a ser comprendida en el pensamiento platónico como ἰδέα, esto es, como el aspecto del ente, y luego, en el pensamiento aristotélico, como ὁμοίωσις, como el concordar con lo inocultado (τὸ ἀληθές) en el inocultamiento.

A partir de lo indicado, se puede decir que el *Imperium* busca la caída para poder imperar, por tanto, él requiere lo *falsum*, impera desde lo *falsum* para establecer el orden, su propio orden, es decir, para establecer su justicia (*iustitia*), lo justo (*iustum*). Lo ordenado y establecido, lo fijado por el imperio que siempre sobrepasa, es lo que, a partir de su adecuación de lo ψεῦδος (*falsum*) de acuerdo a sus intereses, él tiene por no engañoso, ἀψευδής. Esto no engañoso pasa a considerarse como lo que tiene solidez gracias al imperar propio del imperio, lo que no tambalea ni cae, lo que, para decirlo en forma positiva, es lo *verum*, “lo verdadero”. El nuevo ordenamiento del imperio, el ordenamiento que se logra a partir de su *imperiale actio*, ha dispuesto lo que es *verum* y aquello que es diferente a lo dispuesto por el imperio, lo que es *falsum*.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.57.

Lo que es gestado en la transformación de la verdad griega a la verdad latina, al *verum*, es una transformación que reconfigura la propia forma en la cual el ser humano vive, en la cual habita su entorno. Lo aquí gestado es una transformación de la realidad en la cual se transforma también la comprensión del poder, en tanto este ahora es un poder del *Imperio* que confiere a sus súbditos una imagen del mundo, una configuración del mundo. Este poder insta una suerte de condición visual de orden vertical. En esta nueva condición, en esta verticalización, aquel que manda está en lo alto, y desde lo alto, encuadrando la mirada, observa y dispone de todos aquellos que obedecen⁴¹¹, busca en ellos lo *falsum*. Desde esta verticalización de la mirada, se dispone toda *imperiale actio*, es desde ella que lo *verum* del imperio impone la caída, mientras este se mantiene erguido y en expansión.

Esta empresa imperial en expansión hace que los romanos desarrollen la técnica de la guerra y de la evangelización, acompañada por la expansión de la arquitectura en la ingeniería de vías. El ejército conquistador va por el *pagus*, acompañado aquí por los apóstoles evangelizadores, mientras en la *civitas* se mantienen el emperador y el sumo pontífice. El ajustarse al ordenamiento del imperio es lo que genera la condición de la *pax* correspondiente, es decir, la paz que depende del cumplimiento de ese ordenamiento. Por esto, en el despliegue del pensamiento latino está la anulación de las diferencias, de la contradicción, esto es, de todo aquello que se desprende desde el fondo contencioso de ἀλήθεια. Todo lo contrario de lo que acontecía en la *Polis* griega que, en principio, se establecía en el campo abierto de ἀλήθεια, donde la contradicción, tal como se aprende con Heráclito, no solo se entiende como compatible con el acontecer, sino que se sabe intrínseca al acontecer, es decir, al ser, a su

⁴¹¹ En torno a esto, Candiloro afirma: “Se trata, pues, de una comprensión imperial de la verdad, que se caracteriza por articular verticalmente la realidad, en una superioridad que debe mantenerse firme en lo alto a través del derrocamiento de la inferioridad que pretende elevarse al nivel del mando y, en especial, de los enemigos” (2017, p.82).

verdad. Con lo desplegado por el pensar latino se puede ver cuán lejos ha quedado, gracias al *imperium* como paradigma de verdad, la experiencia de la ἀλήθεια y la posibilidad de preguntar por su contra-esencia y resguardarla.

Ya que, en este contexto, el desplazamiento de la ἀλήθεια griega por el *verum* romano se hizo posible gracias a la idea platónica y a la ὁμοίωσις aristotélica, la recepción romana de la transmisión helénica de los términos “idea” y “correspondencia” pasan a nombrar la idea como aquel rasgo característico establecido por el imperio y la iglesia, al cual debe corresponder la comprensión, *omoios*, para ser verdadera, es decir, correcta, y al cual debe corresponder también el comportamiento legal ciudadano, que es el comportamiento moral del creyente. Por esta vía se consagró la comprensión de verdad, *veritas*, como *adaequatio*, como corrección, como correspondencia, en este caso, con los designios imperiales y divinos que eran el paradigma. Fuera de ese paradigma no hay salvación ni en la tierra ni en el cielo. Pero ya que la verdad entendida como corrección está lejos de tener la misma esencia que la verdad como inocultamiento (ἀλήθεια), la oposición entre *veritas et falsitas*⁴¹², entre verdad y falsedad, la oposición entre corrección e incorrección, entre validez e invalidez, tal como deja indicado Heidegger, “[pueden] agotar la esencia opuesta de la verdad para el pensar más tardío y, sobre todo, para el pensar moderno. Pero esto no decide nada sobre las posibles oposiciones concernientes al ‘inocultamiento’ pensado por los griegos”⁴¹³.

⁴¹² En su ensayo “Truth”, Dahlstrom indica que con el paso de la comprensión de la verdad a *veritas* en el pensamiento latino, se genera un nuevo obstáculo histórico importante para poder apreciar el significado completo del in-ocultamiento. La transformación de la ὁμοίωσις griega a la *veritas* latina es un paso crucial para la eventual pérdida de los sentidos primordiales del ocultamiento e in-ocultamiento (aletheia). En lugar de ser en sí mismo un término privativo, un término en el que se supone un ocultamiento subyacente como algo positivo, la *veritas*, en el sentido de rectitud o corrección imperial romana y eclesial, se vuelve básica y su privación ya no es ocultamiento, sino algo negativo, a saber, *falsitas* (2013, p. 365).

⁴¹³ *Parménides*, p.37.

Así como se agudiza el soterramiento de la ἀλήθεια bajo el *verum* del imperio, así también ocurre con la depotenciación (*Entmachtung*) del λόγος griego. En el pensamiento latino, el λόγος pasa a ser *ratio*. De tal modo que el λόγος ya no es más aquel decir acorde con el acontecer, con el Ser, sino que ahora *ratio* es el decir imperante, el decir que se impone al ente, en procura de aprehenderlo y dominarlo. Por su parte la φύσις depotenciada pasa a ser *natura*, aquella que empieza a ser doblegada bajo el imperar de la *ratio* del imperio. A pesar de que estas traducciones al latín y la transformación de la esencia de lo nombrado en el pensar inicial marcan una pérdida radical con respecto al sentido originario que se buscaba resguardar en estas palabras griegas, hay que insistir aquí —tal como ya se ha mostrado antes en esta investigación— en que Heidegger ya ve en el propio pensamiento griego, el pensamiento del *primer inicio*, a la cabeza de Platón y Aristóteles, el comienzo del soterramiento y la depotenciación. Por esto, la relación entre las traducciones latinas — particularmente con respecto a la ἀλήθεια— y lo acontecido en el *primer inicio* Heidegger la aclara como sigue:

El saber esencial en torno a la ἀλήθεια no se perdió porque después haya sido traducida por *veritas*, *rectitudo* y *verdad*, e interpretada como corrección del enunciado, sino a la inversa, esta traducción y esta interpretación sólo se pudo introducir y ganó superioridad porque la esencia de la ἀλήθεια no fue desplegada en forma suficientemente originaria y no fue fundada en forma suficientemente poderosa.⁴¹⁴

⁴¹⁴ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.107.

Sin embargo, aquí se debe aclarar también que la ausencia de pregunta por la ἀλήθεια en el primer inicio no fue a causa de un descuido de los pensadores, sino que allí la tarea más propia para los griegos era la pregunta por el ente en su venir a presencia, la pregunta τί τὸ ὄν; aquella pregunta que posibilitaba su comprensión⁴¹⁵. La superioridad ganada por el pensamiento latino es deudora de lo acontecido en el primer inicio, de ese primer soterramiento llevado a cabo por parte de los pensadores griegos. Por esto, lo que se puede ver a partir de la reflexión en torno a lo acontecido en el pensar del *imperium*, es la agudización de aquel soterramiento.

A partir de lo acontecido bajo el pensar del mundo latino, se pasó a entender que lo que determinaba la manera como se asumía, como se valoraba, como se calculaba el ente en su aspecto, es decir en la ἰδέα; esa manera, era la *ratio*. Con la *ratio* ya ha quedado muy lejos el λόγος pensado por Heráclito, aquel λόγος del ser humano que correspondía con el Λόγος del Ser. La traducción de λόγος por *ratio* reafirma el olvido en el cual cayó lo pensado por el presocrático, aquel pensamiento que demandaba la escucha obediente del decir (λέγειν) del Ser. En esta transformación la *ratio* pasa a ser la *ratio* del imperio, a la cual tiene que corresponder la *ratio* de los ciudadanos, la *ratio* de la *civitas*. Es en la *ratio* donde se calcula⁴¹⁶ la *imperiale actio*, es en ella donde se calcula el engaño necesario, lo *falsum*. De este modo se garantiza la caída, se garantiza el imperar del imperio. En la *civitas* del *imperium*, el ser humano tampoco es entendido como aquel ζῷον λόγον ἔχον pensado por Aristóteles, ya no es ese ente que tiene vida (ζωή), sino que aquí el ser viviente (Ζῷον) ya deviene *animal*, un

⁴¹⁵ Cf. *Ibid.*, p.115.

⁴¹⁶ En su artículo, “Vida y cálculo: la *ratio* moderna y la época técnica”, Bravo y Olivera afirman lo siguiente en torno a la *ratio*: “la *ratio* moderna, en su original sentido latino, como calcular o computar [...] no se limita al estrecho sentido de operar con números, sino que se extiende a todos los demás asuntos humanos, en una actitud útil y aseguradora. Calcular en sentido amplio y esencial, significa contar con algo, asegurarlo, explicarlo, utilizarlo, poniéndolo a resguardo en la trama de consecuencias y ordenamientos causales” (2020, p.16).

animal que a la vez está dotado de la *ratio* propia del poder, que corresponde y obedece al poder imperial⁴¹⁷. Con respecto a la transformación de la esencia del ser humano en el pensamiento latino, Heidegger dirá:

El hombre es el *animal rationale*, el ser viviente que pide y da cuentas (...), el ser viviente calculador, entendiendo el calcular en el amplio sentido que la palabra *ratio* – originalmente, una palabra del lenguaje mercantil romano–, adoptada ya en Cicerón, en la época en que el pensar griego es vertido en el modo romano de representar. [...] El hombre es el ser viviente calculador. Esto se ha mantenido vigente en las más diversas mutaciones: y, a pesar de ellas, su vigencia ha sido unánimemente aceptada a lo largo de la entera historia del pensar occidental.⁴¹⁸

El ser humano como *animal rationale*, como el ser viviente calculador, como aquel que pide cuentas y da cuentas, es aquel que inicia correspondiendo con el poder imperial, es aquel que está acorde al modelo, al *deigma*, al *paradeigma*. Este *paradeigma* es el *canon* jurídico instaurado y establecido por la racionalidad, por la *ratio* del poder. Por esto, Heidegger afirma que “a través de la reinterpretación romana de la experiencia griega de la esencia del ser

⁴¹⁷ A propósito del tipo de poder que ostenta el Imperio, Byung-Chul Han, en su ensayo *Sobre el poder*, indica que el poder no se debe entender como una coerción, pues no se trata de un poder que se presente a partir de unas relaciones antagónicas donde una parte impone su voluntad sobre la otra. No debe entenderse el poder como aquella voluntad que se impone, aún de manera camuflada en la manipulación o la persuasión; tampoco debe entenderse como aquel poder que se impone por medio de una intensificación que se presentaría desde una acción violenta. Contrario a estas comprensiones comunes en torno al poder, Han ve el poder como aquel que tiene la potestad de configurar el accionar de otro, de prolongar su propia voluntad en la voluntad de otro sin necesidad de un acto coercitivo. Este poder “influye o trabaja sobre el entorno de la acción o sobre los preliminares de la acción del otro, de modo que el otro se decide *voluntariamente*” (Han, 2016). Este modo de entender el poder está bien ajustado a la manera en la cual el *animal rationale* corresponde al poder del Imperio.

⁴¹⁸ *La proposición del fundamento*, p.171.

humano, el λόγος, es decir, la palabra, se hizo *ratio*. La esencia de la palabra es expulsada de su fundamento y de su lugar esencial. *Ratio* y razón toman su lugar.”⁴¹⁹

Con el declive del imperio romano y de la iglesia cristiana católica, la *ratio* política-religiosa se desplaza a la facultad que se ajustaba al imperar de un nuevo imperio, a la facultad ahora sin vínculo con el imperio desaparecido. Este desplazamiento hace que la *ratio* pase a ser la facultad que *Kant* llama *Vernunft*. La *ratio*, entonces, se ha desplazado hacia aquello que se instaure como el supremo poder y el supremo tribunal: el tribunal de la razón. Ella, la razón, es la capacidad, es la facultad humana del pensar, del decidir y del actuar. Bajo la razón, el ser humano no deja de ser aquel ser viviente calculador, de tal manera que lo establecido por la razón humana, como instancia decisoria, se entiende como lo *certum* y lo *certitudo*, como lo que *fija* y da *certeza*. Se trata pues de la certeza de la razón, de su imperio, que sustituye a *verum* y *adaequatio*, los cuales a su vez habían sustituido a la ἀλήθεια. De igual manera, lo *falsum*, que antes había desplazado a lo ψεῦδος, lo engañoso, ahora se transforma en *error*, en error de la razón.

A partir de lo indicado, se puede decir que, luego del pensar desarrollado por parte de los pensadores iniciales sobre la ἀλήθεια y del λόγος, las transformaciones que se desplegaron, con la ἀλήθεια como ὁμοίωσις, como *adaequatio*, como *verum*, *iustum*, *iustitia*, *rectitudo*, *lex*, como *certum*, como *certeza*, como *validez*, como *seguridad*, como *valor*; con el λόγος como *ratio*, como *verbum*, como *Vernunft*, como *doctrina*, *dogma*..., esas transformaciones, pues, son las que constituyen, con respecto a la experiencia de los pensadores iniciales griegos, un ἀ-πάτη, un desvío. Este desvío ha de ser entendido como un apartarse del camino recto, del camino correcto, (ὀρθα ὁδός); un desvío que, si bien muestra

⁴¹⁹ *Parménides*, p.90.

algo, no muestra lo que aparece en el camino que conduce rectamente. El desvío es un atajo que normalmente, al mostrar, distorsiona aquello que debería ser experimentado; por esto, el desvío es un extravío, es un perderse del camino; el desvío en lo que muestra engaña, hace perder de tal modo que conduce a la errancia, al errar. En suma, la ἀπάτη es el desencaminamiento tal como se ha venido indicando; es el des-encaminamiento, que, hasta nuestros días, ha permanecido como la tendencia dentro del devenir histórico de la metafísica.

§ 27. Olvido y recato como modos de comportarse del ser humano

Gracias al desencaminamiento, gracias a lo acontecido luego del primer inicio griego, ha devenido un imperar del olvido, un imperar de λήθη. El olvido no puede entenderse como un estado subjetivo ni una decisión del ser humano, sino que el olvido es un modo de darse del ser, en tanto el ser se dona rehusándose. Pero entonces, si el olvido es un modo de darse del ser, puede ocurrir que el ser humano quede anclado en el olvido en su modo de relación con el ser. Una relación a partir del olvido, una relación donde lo que impera es el olvido, es una relación que se olvida ella misma. Cuando la λήθη impera, cuando el olvido impera, se ha perdido de vista para el ser humano la contienda, la contra-esencia de ἀλήθεια, la verdad del Ser, y acontece aquello que Heidegger llama el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*). En este olvido, el ser humano se encamina hacia la pérdida de toda posibilidad de un reencuentro con su esencia.

Cuando la relación del ser humano con el Ser se da a partir del olvido, entonces el ser humano se olvida de lo esencial, disponiéndose para entrar en un des-vío (ἀπάτη), para ir “por fuera” del camino correcto, recto (ὀρθὰ ὁδός). Este desvío del camino, este des-

encaminamiento, es también el olvido del “sí mismo” del ser humano. El olvido “es una ocultación que sustrae lo que es esencial y enajena al ser humano de él mismo, es decir, de la posibilidad de habitar en su esencia”⁴²⁰. Olvidar, olvidarse, caer en el olvido, es ocultarse a sí mismo, es caer y perderse, es estar ausente con respecto a la relación con lo olvidado. Olvidar es estar ausente, es ser-ausente. *Weg-sein* es la palabra en alemán para decir ser-ausente, para indicar que se está-fuera, aislado del ser. Con respecto a lo que aquí se expone, se puede decir que este *Weg-sein*, como condición del ser humano en el olvido, indica estar fuera de lo propio, ausentarse, excluido de la relación que le permite estar en sí mismo. Esto es lo característico del *animal rationale*, pues bajo la razón que calcula, que asegura al ente para su utilidad, el ser humano está excluido del acontecer, de la experiencia misma de la donación del Ser. El ser humano es el ser-ausente en su relación con el Ser. Como ser-ausente, el ser humano se excluye de la experiencia del ocultamiento como lo que, donando, se reserva.

Como característica de la ocultación aparece, en la reflexión de Heidegger, la palabra λιμός (ansia, necesidad, hambre), palabra que hace referencia a la ausencia de una donación. Es esta ausencia de donación la que deja al ser humano enajenado, alejado de sí-mismo. Λιμός es una referencia al *dejar-de-ser* del ser humano. En tal ausencia, el ser humano completa su devenir como ser-ausente. En el olvido, el ser humano *deja-de-ser*, pierde su sí mismo, quedando varado en la senda (*Weg*) de la ausencia. λήθη y λιμός proceden de ἔρις, la discordia, y esta, a su vez, procede de la noche, de νύξ.

De la discordia le adviene al ser humano su ser-ausente (*Wegsein*), ya que ella tiene por progenie el olvido y la ausencia. La noche dispone la ocultación en la que ha quedado

⁴²⁰ *Ibid.*, p.95.

varado el ser humano, en tanto este ha sido el heredero de una falta de atención con respeto a la verdad pensada en el primer inicio, es decir, el ser humano queda varado en la ocultación por no quedarse en el todo de la experiencia originaria que dice la palabra ἀλήθεια, por no estar acorde con aquella contienda que alberga. El ser humano encalla al no detenerse en la meditación de la contienda, emprendiendo así el camino del errar, quedando en la ἀ-πάτη.

El ser humano se dispone al olvido desde el comportarse (*verhalten*). Él toma la palabra por el ente, dice lo que el ente es, lo determina, le *impone modos* en tanto el ente es lo acontecido en el acontecer. El ser humano que decide lo que hay que hacer con el ente para llevar adelante sus proyectos de progreso, le impone modos al ente y él mismo queda atado a esos modos. El ser humano que se impone y dispone es aquel que está inscrito en la “ocultación que sustrae lo que es esencial y enajena al hombre de él mismo, es decir, de la posibilidad de habitar su esencia”⁴²¹. El ser humano se comporta acorde con la ocultación y de este modo habita inmerso en el olvido.

Con respecto a la reflexión sobre el olvido (λήθη), Heidegger apela a la VII Oda Olímpica de Píndaro. La Oda reza:

El recato (*Scheu*) abre paso al florecimiento de la esencia y el regocijo conduce al hombre a pensar hacia adelante; pero a veces también le sobreviene la nube sin señales de la ocultación, la cual aparta de las acciones el camino directo y las coloca fuera de lo que está solícitamente in-oculto⁴²².

⁴²¹ *Ibíd.*, p.95.

⁴²² *Ibíd.*, p.97.

Este fragmento de la Oda VII de Píndaro presenta dos momentos que están divididos por un “pero”. Allí se trata del “pero” que da entrada a la posibilidad de que le sobrevenga al hombre “la nube sin señales de la ocultación”. La oda deja ver, gracias al “pero” con el que inicia el segundo momento, que frente al “recato” y el “regocijo” puede sobrevenir aquella “nube sin señales”. En torno a lo que aquí se está intentado pensar puede decirse que, frente al comportarse del ser humano, en el que este habita inmerso en el olvido, frente a este comportarse en el que adviene una nube sin señales, está el recato (*Scheu*) anunciado en la primera parte del fragmento de la oda. La palabra griega que aquí se traduce por recato es αἰδώς, la cual también puede ser traducida como “respeto”, “reverencia”, “sobrecogimiento”. El recato indica “cautela”, “reserva”. El que es recatado se anda con cuidado, es precavido, es modesto. Entonces recato es el temple en el cual el ser humano puede disponerse de modo precavido, cauto, reservado frente al acontecer; es el modo como él puede estar atento para no quedar bajo “la nube sin señales de la ocultación”, para no quedar anclado en el olvido (λήθη) y el des-encaminamiento (ἄ-πάτη). De este modo, atento, al ser humano le adviene el acontecer, como la donación de lo disponible, es decir, el recato dispone al ser humano para la donación, lo dispone para corresponder con el Ser. Por esto Heidegger afirma en *El evento* que el recato “abre la esencia humana a la reivindicación de lo inicial”⁴²³. Por esto, el recato junto con el espanto (*Erschrecken*) son los temples que oscilan como parte de la retención (*Verhaltenheit*), aquel temple fundamental para el *otro inicio* del pensar.

⁴²³ *El evento*, p.83.

§ 28. El temple fundamental para el otro inicio del pensar

A partir de la meditación histórica propuesta por el filósofo de la Selva Negra, es posible ver el des-encaminamiento en el cual cayó el primer inicio del pensar filosófico, un des-encaminamiento que continuará mientras no se lleve a cabo la pregunta por aquello que quedó incuestionado desde los albores de la metafísica, a saber, la verdad y su esencia contenciosa, la verdad que, en tanto le pertenece al Ser, es la verdad del Ser. La posibilidad de sacar al pensar de tal des-encaminamiento está dada a partir de un nuevo fundar en el cual el pensar ya no quede anclado a la presencia del ente, a la pregunta τί τὸ ὄν del primer inicio, ni la verdad quede en la estrechez de la comprensión metafísica. En este nuevo fundar, el pensar se dirige hacia lo impensado, se dirige hacia la apertura, hacia la *Lichtung* misma, hacia aquel despejamiento donde es posible un preguntar más originario. Pero, tal como indica Heidegger, para un nuevo fundar debe advenir también un nuevo temple fundamental (*Grundstimmung*) que demande el ser-necesario (*Notwendigkeit*) de este preguntar esencial, un temple fundamental que posibilite el tránsito al *otro inicio* del pensar occidental.

En su lección *Preguntas fundamentales de la filosofía (Grundfragen der Philosophie)*, Heidegger medita sobre este temple fundamental. En ella el filósofo indica que se debe traer a una “primera resonancia” el temple fundamental para la actitud interrogante del “pensar más riguroso”⁴²⁴. Es decir, se trata de traer a la meditación la actitud necesaria del pensar filosófico. Esta primera resonancia es la del “temple supremo” que mantiene al pensar en sobriedad para abrir el camino hacia una “filosofía *futura*”, a saber, la filosofía del *otro inicio*.

⁴²⁴ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.4.

Se sabe por Platón y Aristóteles que el *primer inicio* del pensar tiene su propio templo fundamental. Se trata del θαυμάζειν, el cual es traducido usualmente por admiración o asombro. En torno al templo fundamental del primer inicio se puede leer lo dicho por Sócrates en el *Teeteto*: “[...] pues padecer (πάθος) eso que llamamos la admiración (τὸ θαυμάζειν) es muy característico del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el origen (ἀρχή) de la filosofía”⁴²⁵. Por su parte, Aristóteles dice en su *Metafísica*: “En efecto, los hombres – ahora y desde el principio – a través de la admiración comenzaron a filosofar [...]”⁴²⁶. El θαυμάζειν es, entonces, un πάθος fundamental, a partir del cual el ser humano se dispone para el filosofar. Este πάθος, dice Platón en la voz de Sócrates, es el ἀρχή de la filosofía. El πάθος del θαυμάζειν, en tanto el ἀρχή de la filosofía, es la disposición ante la irrupción de lo que surge, ante la irrupción de la presencia. El ἀρχή se debe entender como aquel origen que impera, aquel origen que es rector, que rige y gobierna lo que desde él se despliega⁴²⁷.

Es a partir del templo fundamental del θαυμάζειν que se despliega el primer inicio del pensar en Grecia. La filosofía nace en el padecer (πάθος) de un templo fundamental. El templo fundamental adviene dentro de la cotidianidad, en medio del estado interpretativo cotidiano, donde los estados de ánimo cotidianos también prevalecen. El ser humano, al quedar temperado por el llamado del templo, toma distancia, va allende esos estados de ánimo de la cotidianidad para llevar a cabo todo re-descubrimiento y toda re-apropiación impulsada desde aquel llamado⁴²⁸. En torno al temperar del templo Heidegger afirma: “el templo nos

⁴²⁵ 155d.

⁴²⁶ 982b.

⁴²⁷ En su ensayo “Los templos de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar”, Ángel Xolocotzi dice sobre la comprensión del término ἀρχή lo siguiente: “el término ἀρχή no indica solamente eso de donde algo sale y que luego puede ser superado, sino que el ἀρχή se mantiene en lo originario, en lo surgido” (2016, p.55).

⁴²⁸ De esto da cuenta Heidegger en *Ser y tiempo* cuando deja ver el templo de ánimo como un modo de apertura de la existencia, es decir, como un originario modo de ser del *Dasein* en el que este se abre para sí mismo antes de todo conocer y querer; un abrirse que abre también el *Ahí* más originariamente, pero también lo puede cerrar más obstinadamente que cualquier ausencia de percepción (cf. 2003, p.160s). Que el templo sea el que dispone

dispone en cada caso de esta u otra manera en esta o aquella referencia fundamental respecto al ente como tal. [...] *el temple es esto que dis-pone [Ver-setzende]*”⁴²⁹.

En el primer inicio de la filosofía, el temple fundamental dispone ante lo que adviene, pero sin quedarse pasmado, atónito. Por eso, el πάθος del θαυμάζειν demanda llevar a cabo la realización de lo necesario, una realización que va más allá de la pasividad para que en ella sea posible aprehender al ente. Por esto afirma Heidegger: “el aprehender acaece sólo de acuerdo con el padecer”⁴³⁰. De tal manera que en la realización de lo necesario se ha asumido el πάθος, el padecer de aquello que sale a presencia. En este padecer, en este πάθος, lo aprehendido es el ente inoculto.

En el padecer del asombro, lo habitual deviene lo más inhabitual. Lo habitual no es algo particular o un estado particular, sino que lo más habitual es todo y, por ello, es también *todo* lo que deviene lo más inhabitual. El todo aquí es el todo del ente que deviene lo más extraordinario de lo ordinario y habitual. En la experiencia de la ἀλήθεια lo inhabitual es el ente, lo inoculto en el inocultamiento. Lo extraordinario del ente está en el *que es y qué es*. Es en el todo del ente, en lo extraordinario de este todo, donde acontece el “*no-saber-salir-ni-entrar*” (*Nicht-aus-und-ein-Wissen*). En el asombro, el ser humano no sabe salir de ese estar *en-medio* del ente *en cuanto* siendo, pero tampoco sabe ingresar, tampoco sabe penetrar en la inhabitualidad desde explicaciones. Por esto Xolocotzi afirma:

El θαυμάζειν se coloca ante la extrañeza de lo acostumbrado, pero en medio de lo acostumbrado. Este estar-en-medio, este inter de lo acostumbrado consiste

al hombre quiere decir que este no tiene posesión sobre aquel, el hombre no se decide por un temple u otro a su antojo, sino que el temple puede abrir o cerrar al hombre respecto del ente en su ser.

⁴²⁹ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.144.

⁴³⁰ *Ibid.*, p.164.

precisamente en transformar lo ordinario, lo acostumbrado en extraordinario, en extraño. Es estar en lo acostumbrado, pero a la vez no estar en ello. Es, pues, un *entre*.⁴³¹

El asombro queda en el *inter* de lo ordinario y lo extraordinario, de la propiedad y la extrañeza; el asombro queda en ese “entre” de lo más habitual, es decir, el ente, y lo más inhabitual, el hecho de que *es*. El asombro “no le da la espalda a lo habitual, sino que se dirige a ello, pero en cuanto lo más inhabitual de todo en todo”⁴³². De este modo, estando en el “entre” de lo más habitual y lo más inhabitual, el temple fundamental alcanza la totalidad de lo ente. El ser humano aquí permanece en el medio abierto del “entre”, permanece en ese “no-saber-salir-ni-entrar” soportando el πάθος del temple. “El asombro es el temple fundamental que tempera inicialmente al ser humano en el inicio del pensar, ya que dispone ante todo al ser humano en aquella esencia que entonces se halla y encuentra en-medio del ente como tal en totalidad”⁴³³.

La necesidad (*Not*) que acontece en el temple fundamental del asombro abre la posibilidad del reconocimiento de lo más habitual y lo más inhabitual en el “entre” en tanto el ser humano queda templado ante el ente en tanto lo inoculto en el inocultamiento. De la posibilidad que se abre adviene un preguntar que permite traer la presencia del ente al reconocimiento indicado, un preguntar por su *qué es*. Este preguntar debe ser uno que aguante y soporte en su ejecución lo inexplicable, a saber, lo más inhabitual, en vez de querer un explicar impertinente y precipitado. Soportar lo inexplicable, padecerlo, permite percibir la presencia en su estabilidad, en su aspecto, y así, reconociendo al ente como ente, poder

⁴³¹ Gibu - Xolocotzi, 2016, p.57.

⁴³² *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.156.

⁴³³ *Ibid.*, p.158.

aprehenderlo. Es gracias al temple fundamental que acontece el primer inicio del pensar, que es formulada la pregunta por el ente, por lo inoculto. Al formular la pregunta por el ente, la pregunta τί τὸ ὄν, al mismo tiempo, se deja a la ἀλήθεια sin pregunta y acontece el olvido del ser⁴³⁴.

En el otro inicio, entonces, ya no se trata de aquel temple que abre la posibilidad de un preguntar por el ente, no se trata de la posibilidad de la pregunta conductora (*Leitfrage*) τί τὸ ὄν, sino que en el otro inicio se trata, como afirma Heidegger, de aquel “temple supremo” que abre el camino hacia una filosofía futura al mantener al pensar en sobriedad. En el otro inicio se trata del temple que posibilite la formulación de la pregunta fundamental (*Grundfrage*) por el Ser y su verdad.

El hecho de que el pensar del otro inicio necesite de un temple fundamental que lo mantenga en sobriedad, como aquel pensar propio de una filosofía futura, como aquel pensar riguroso, no solo marca una distancia con el temple del primer inicio del pensar, sino que también marca una distancia con el temple de aquel pensar que busca claridad y distinción, con el temple de aquel pensar que procura agudeza y corrección. Se trata del temple propio de la filosofía moderna, del temple de la duda, pues es a partir de este temple que se asegura todo ente en la verdad como certeza del representar. Fue a partir del temple de la duda que en la Modernidad la verdad llegó a ser certeza. Con respecto a esto, Heidegger afirma en *¿Qué es la filosofía?* que “La *certitudo* se convierte en aquella fijación del *ens qua ens* que resulta de la indubitabilidad del *cogito (ergo) sum* para el *ego* del hombre”⁴³⁵. Gracias a esta

⁴³⁴En su investigación *El temblor del Ser*, Bulo Vargas distingue entre dos aspectos del temple fundamental del asombro, a saber: “por una parte, es portador de un inicio, es capaz de inicio, en tanto que es un modo posible de efectuarse el apremio (*Not*), pero, por otra, su modo concreto de efectuar el apremio consiste en corresponder al ser *del ente*, y allí mismo y por eso mismo en el *primer inicio* esta ‘iniciado’ el retiro del ser y su olvido” (2012, p.20).

⁴³⁵ *¿Qué es la filosofía?*, p.62.

posibilidad que otorga el temple del filosofar en la Modernidad, el ente se asegura en la certeza y, por ende, todo saber del hombre sobre el ente en la indubitabilidad del su *cogito*. El hombre en la Modernidad se hace con la certeza del representar a partir del temple de la duda⁴³⁶.

Por causa de lo acontecido en el devenir de la metafísica, el pensar no se mantuvo en sobriedad, pues el pensar demandó, en su ingreso a la Modernidad, cada vez mayor certeza, más seguridad y poder sobre el ente, y así ocultó cada vez más lo que antaño ya había quedado oculto, la pregunta por el ser y su verdad. “Cuanto más exclusivamente el pensar se dirige al ente y busca para sí mismo un fundamento *máximamente entitativo* [...], tanto más decididamente se aleja la filosofía de la verdad del Ser”⁴³⁷.

Este alejamiento menguó en el ser humano cada vez más la posibilidad del temple fundamental para un pensar riguroso. El ser humano, dominado por su razón, se dirigió al dominio de lo presente ante la mano para asegurarlo, un aseguramiento que lo llevó hacia la concreción de sus propios proyectos haciendo uso del cálculo. En la ausencia de meditación, el ser humano busca afanosamente más progreso, un progreso que parece no tener fin. En este dominio impuesto por el hombre, y en el cual él mismo cae preso, este se ha quedado sin temple, sin disposición. Así lo expresa Heidegger en su tratado *Meditación (Besinnung)*:

Sin temple (*Stimmungslos*) está desde hace tiempo el hombre. Sin aquello que temple cada vez a su esencia en la estabilidad de la salvaguardia de un abierto, en el que el

⁴³⁶ La duda nace ante el reconocimiento del error, pues, tal como dice Descartes al inicio de sus *Meditaciones metafísicas*: “he advertido ya hace algunos años cuántas cosas he admitido desde mi infancia como verdaderas, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado en ellas” (Descartes, 1997, p.15). A partir de este reconocimiento del error, Descartes dirá, en su primera meditación, que lo cierto es aquello indudable. En torno a la duda como el temple de la filosofía moderna es de valor el ensayo “Los temples de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar” de Ángel Xolocotzi. (Cf. Gibu, Xolocotzi; 2016, pp.51 -68)

⁴³⁷ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.146.

Ser acaece. La falta de temple ha sido hasta ahora reemplazada a través del estímulo a sentimientos y vivencias, que sólo humanizan al hombre en la contingencia de lo que él justamente emprende y alcanza calculadoramente.⁴³⁸

Para que el hombre recupere el temple fundamental, se hace necesario preparar otro inicio del pensar a partir del *tránsito* propuesto por Heidegger en *Aportes a la filosofía*. Este tránsito, como se ha indicado, es el tránsito hacia un pensar esencial que se lleva a cabo desde una confrontación con la tradición metafísica, un tránsito que prepara el *salto* al *otro inicio* del pensar. Es en la preparación para el salto al otro inicio donde al ser humano ha de advenirle de nuevo el temple fundamental que lo disponga para un acontecer histórico⁴³⁹, que disponga para el pensar esencial propio del otro inicio.

Todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral del temple fundamental. Falta el temple fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras.⁴⁴⁰

⁴³⁸ *Meditación*, p.207 [traducción modificada].

⁴³⁹ A propósito de la dimensión histórica que tiene el temple fundamental, Vallega-Neu afirma, a propósito de los temples fundamentales pensados por Heidegger, que la idea misma de que el pensamiento y todo el comportamiento humano siempre estén armonizados, y que las temples puedan tener dimensiones históricas mucho más allá de las llamadas vidas humanas individuales, alberga impulsos importantes y fructíferos, pues esta idea abre posibilidades de pensar, no solo con Heidegger, sino más allá de Heidegger. Ya que nuestras sociedades occidentales son predominantemente orientadas de manera tecno-científica, de tal manera que los temples se entienden generalmente como sentimientos subjetivos que se oponen a un mundo objetivo racionalmente accesible, para Vallega-Neu el pensamiento de Heidegger en torno a los temples fundamentales tiene que llamar nuestra atención al dejarnos saber que estos temples siempre se experimentan como superándonos y no como surgiendo en un supuesto sujeto humano. Los temples fundamentales liberan de la dicotomía sujeto objeto (cf. 2018, p.376s).

⁴⁴⁰ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.35.

El temple fundamental debe acompañar siempre al pensar y *disponerlo*, para que este se ocupe de lo esencial, se ocupe de la pregunta por el Ser y su verdad. Es a partir de la permanencia en el temple que se hace posible de un modo seguro la formulación de la pregunta fundamental y, por ende, se hace posible otro inicio para el pensar; esto es así ya que, como afirma Xolocotzi, “[...] el carácter temperante del pensar posibilita que el tránsito al otro inicio no acontezca de modo azaroso, sino a partir de una *necesidad* que lo exige”⁴⁴¹.

Este temple fundamental es aquel desde el cual se da el llamado de una necesidad (*Not*), y por ello desde él se hace posible el salto al otro inicio del pensar donde el Ser se despliega como puro acontecer en tanto se esencia como *Ereignis*. Es en el *salto* donde se formula la pregunta fundamental (*Grundfrage*) por el Ser y su verdad y ya no la pregunta conductora (*Leitfrage*) por el ente y su entidad. Aquí se trata, pues, de un preguntar que se encamina hacia la esencia misma de la verdad, para que ésta ya no sea la correspondencia del enunciado con la cosa, ya no sea la certeza de la razón, sino que ahora ésta se libere de su soterramiento y pueda desplegarse como la propia verdad del Ser desde su propia esencia, desde la *Lichtung*.

Este temple fundamental, este “temple supremo” que dispone el salto al otro inicio, no es otro que el temple de la retención (*Verhaltenheit*). Es en la retención donde el pensar puede preparar la restitución del Ser al ente y el advenimiento del ser humano histórico, ya que en él se prepara la fundación del *Da-sein* y, por ende, la fundación de la *Lichtung*. Es en esta doble fundación donde adviene el acontecer del Ser como *Ereignis*. Por esto, la retención es para Heidegger el “temple fundamental de la referencia al Ser”⁴⁴², el temple que prepara un nuevo inicio histórico. El temple de ánimo fundamental (la retención), en tanto es el temple

⁴⁴¹ Xolocotzi, 2011, p.81.

⁴⁴² *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.4.

de la referencia al Ser, en tanto es el temple para la esenciación de la verdad en la *Lichtung* del Ser, debe distinguirse claramente de aquellos estados de ánimo, de aquellos sentimientos que el ser humano tiene en su cotidianidad. Por esto Heidegger afirma en *Cuadernos negros (Schwarze Hefte) 1938 – 1939* lo siguiente:

El temple de ánimo temple al ser humano afinándolo con su destinación original de haber sido asignado para custodiar la verdad del Ser. Estar templado y afinado no significa deleitarse con los temples ni sentir esos sentimientos, sino que significa: *ser* perteneciente al ser, *ser* el ahí como claro del ocultar como tal.⁴⁴³

En el temple fundamental de la retención no se trata de pensar aquellos temples de ánimo que el ser humano “tiene”, aquellos que se ponen a la base de las diferentes relaciones que se configuran desde el binomio sujeto-objeto, relaciones propias de los fenómenos de la metafísica tales como lo gigantesco, lo ruidoso, las vivencias, las maniobras (fenómenos que tienen la característica de ser encubridores del abandono del ser). La vivencia, como Heidegger la piensa en *Aportes a la filosofía*, es un tipo de cuestionabilidad inofensiva, es una cuestionabilidad que tiene un papel encubridor, de tal modo que allí predomina el olvido del ser. En la vivencia, la relación del ser humano con el ente está mediada desde el cálculo, un “cálculo planificador”⁴⁴⁴ que demanda un afán de acceso a lo masivo dispuesto “a través de la maniobra de la técnica”⁴⁴⁵. Esta maniobra (*Machenschaft*) es el poder oculto para todo lo hacible con el ente y desde el ente⁴⁴⁶. La vivencia demanda este puro hacer con el ente;

⁴⁴³ *Reflexiones VII – XI. Cuadernos negros*, p.137 [traducción modificada].

⁴⁴⁴ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.390.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p.109.

⁴⁴⁶ Cf. *Meditación*, p.30.

por tanto, ella predomina en favor del ocultamiento de la maniobra, de tal modo que mientras ésta ordena y asegura al ente para que este esté disponible, la vivencia se encarga, desde su cuestionabilidad, de experimentar sin límite a partir de esta disponibilidad. La vivencia desde su cuestionabilidad inofensiva demanda lo masivo, lo gigantesco, pues quiere experimentar, quiere aprehender todo lo ente en el vivenciar. Por esto, los fenómenos de la metafísica entorpecen, más bien, el camino de meditación que conduce al temple fundamental, de modo que el ser humano queda anclado en esa cotidianidad que garantiza la ausencia de cuestionabilidad.

A partir de lo acontecido en la Modernidad, el ser humano quedó dispuesto desde estos fenómenos, siguiendo así el camino por el cual aseguró su pensar y decidió sobre lo ente. En esta decisión, el ser humano tomó en sus manos al ente en totalidad, hizo de este objeto y lo apresó en la representatividad de su subjetividad. Así se garantizó toda maniobra sobre el ente, pues este, como objeto del cálculo, se presentó como siempre disponible e ilimitado.

El temple fundamental, indica Heidegger, dispone otro *rigor* para la filosofía, pues “el rigor (*Streng*) de la retención es otro que el de la ‘exactitud’ del ‘razonar’ suelto, que vale y pertenece de modo idéntico a cada uno con sus resultados concluyentes para tales exigencias de certeza”⁴⁴⁷. El rigor de la retención no es aquel rigor que en las ciencias matemáticas de la naturaleza se entiende como exactitud (*Exaktheit*), ese rigor donde el ente queda asegurado para el conocer, donde el querer hacer lo atrapa y lo dispone para el cálculo, sino que este rigor permite sacar a la luz la “oculta necesidad de la *ausencia de necesidad*”⁴⁴⁸, y así preparar un *saber* que deja al Ser en la libertad de su esenciarse.

⁴⁴⁷ *Ibíd*, p.67

⁴⁴⁸ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p. 27.

Este *rigor* es el mismo que hace posible la unión de los ensambles del pensar esencial, en tanto es el *rigor* de un temple que hace permanecer en la meditación, pero que a la vez nace de ella. Por ello, el temple fundamental surge de esta meditación y persevera en ella. Es así como, confirma Heidegger, “toda meditación sobre este temple fundamental es siempre solo un lento preparativo [...]”⁴⁴⁹. A partir del temple posibilitado desde la meditación, se dispone un nuevo escuchar desde la experiencia de la necesidad (*Not*). El temple fundamental es la experiencia en la cual se adquieren las fuerzas justas para que, desde el pase, acontezca el salto a la fundación. Por esto, el temple de la retención se debe entender como “la disposición conductora del salto”⁴⁵⁰, pues, gracias a ella, en este se formula la pregunta fundamental para propiciar un saber más originario, es decir, un saber del olvido del ser y soportar (*ausstehen*) su abandono, pues es así como es posible fundar la pertenencia al Ser en-medio (*Inmitten*) de la *Lichtung*.

Es en el temple de la retención⁴⁵¹ donde ha de ser posible experimentar la “suma necesidad: la necesidad de la ausencia de necesidad” (*Die höchste Not: die Not der Notlosigkeit*), esto es, experimentar el abandono del ser; ese abandono, que devino oculto

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁵¹ Con lo dicho hasta este punto, es pertinente aclarar la decisión tomada con respecto al uso de la palabra “retención” para la traducción de *Verhaltenheit*, frente a otras opciones como “reserva” o “contención”. El *halten* que compone la palabra *Verhaltenheit* apunta a la idea de tener, sujetar, retener, resistir, durar, guardar, conservar. En torno a estas opciones de traducción se encuentran interpretaciones como la de Valentina Bulo Vargas en su ensayo “*Verhaltenheit*. La tonalidad de un posible nuevo inicio histórico”, así como en su investigación *El temblor del ser*. En estas publicaciones Bulo Vargas defiende la traducción de la palabra alemana *Verhaltenheit* por “reserva” ya que, según Bulo, este temple está en el Ser y, por tanto, es aquello mismo que el Ser dona, una donación que es ella misma reserva (cf. 2012, p.30ss). Por eso, la intérprete insiste en que se trata “de una reserva del Ser, como un lugar de preservación del acontecer” (2008, p.91). Si bien es cierto que la *Verhaltenheit* es una donación del Ser, también es cierto que es en el ser humano donde acontece este temple y, por tanto, es un temple que dispone al hombre con respecto al Ser. Por eso, diferente a lo pensado por Bulo Vargas, la *Verhaltenheit* es un temple fundamental en el ser humano que lo dispone para la referencia al Ser, que prepara para el llamado del Ser. El ser humano debe retenerse ante el Ser para dejarlo libre en su acontecer, el ser humano debe retenerse y no imponer su decisión; él debe disponerse para la decisión del Ser. La *Verhaltenheit* es el temple fundamental que dispone para la reserva, para el rehúso, como el modo de esenciarse del ser. A partir de lo dicho, se puede entender lo que Heidegger quiere indicar con la *Verhaltenheit* como “retención”, la cual permite preservar con más acierto su sentido.

dominio gracias a la concepción del ser como la entidad del ente, atrapada en la representatividad y, desde aquí, la disposición total del ente para el puro hacer desde la imposición de la maniobra. El temple de la retención hace posible experimentar tal abandono, pues él dispone una detención en medio del vivenciar, una detención desde la que se toma distancia frente a lo corriente y familiar, para reconocerlo como lo extraño desconocido, de modo que aquí lo habitual devenga lo inhabitual.

Al experimentar el abandono del ser y su olvido por parte del ser humano, se ha de arriesgar el salto a la fundación del Ser en su verdad, pues es en la experiencia del abandono del ser como se lleva adelante el pensar más riguroso. La rigurosidad de este pensar emana de la sobriedad posibilitada por el temple y su propio rigor, por eso se debe entender que esta rigurosidad del pensar no busca resultado ni espera éxito alguno. Heidegger deja ver esto en la “Carta sobre el humanismo” de la siguiente manera: “el pensar es hacer. Pero un hacer que supera toda praxis. El pensar no sobrepasa el actuar y producir debido a la magnitud de sus logros o a las consecuencias de su efectividad sino por la pequeñez de su consumar carente de éxito [...]”.⁴⁵²

Es en este pensar, pensar del ser “carente de éxitos”, donde la retención permite tomar distancia frente a lo familiar, cotidiano y corriente, pues es el “temple que tiene al ser humano” y lo dispone en una forma diferente de apertura. Por esto, con respecto al preguntar que este pensar dispone, Heidegger también dice que “lo que importa aquí no es el provecho inmediato [...] sino la preparación de un tránsito (*Übergang*)”⁴⁵³; una lenta preparación que posibilite el salto a la fundación del Ser en su verdad, una fundación que implica una decisión por el *Da-sein* y la *Lichtung*. No se trata, pues, de aquella máxima actividad que demanda la

⁴⁵² *Hitos*, p. 295.

⁴⁵³ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.156.

maniobra, sino más bien de un detenerse, de un reposo, que, si bien “aparece como inactividad y dejar ir y renunciar, [...] es tal vez el más amplio exceso de retorno al *dejar ser* del ser como evento”⁴⁵⁴.

Para que la retención sea el temple que dispone al ser humano, de tal modo que este se haga perteneciente al Ser y así el Ser esencie como *Ereignis*, hay que insistir en que la retención es una donación del Ser en su rehúso, una donación para el ser humano, pues es en él donde acontece el temple. El Ser se rehúsa, se reserva, se oculta en su donar; por tanto, es el ser humano el que debe soportar, debe retenerse ante esta reserva. La retención, pues, es el temple que dispone al ser humano con respecto al Ser, que lo dispone para la referencia al Ser. El ser humano debe retenerse ante el Ser para dejarlo libre en su acontecer, preparándose para su llamado. Retención indica detención en la marcha, detenerse frente al afán de progreso. Aquí de lo que se trata, entonces, es de parar la marcha del puro hacer con el ente, para que advenga el contenerse (*Ansichhalten*) que le permita al ser humano prestar atención al resonar del Ser, que le permita prestar atención y disponerse para la decisión del Ser.

Aquí el ser humano no se decide por un temple u otro a su antojo, sino que el temple fundamental dispone (*ver-setzt*) al ser humano para *dejar-ser* (*sein-lassen*) el Ser. Por esto, el temple de la retención, afirma Heidegger en *Aportes a la filosofía*, “conduce a una superación de la concepción vigente de ser humano”⁴⁵⁵. Pero para esto es necesaria una preparación desde la pregunta por la propia esencia del ser humano, de modo que este se asuma desde sí para afrontar el llamado del temple⁴⁵⁶, para afrontar su resonar y el abismo

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.107.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁵⁶ cf. Basso, 2013, p.184.

que implica atender tal llamado. Este temple, pues, “es el estilo del pensar inicial sólo porque tiene que convertirse en el estilo del ser humano venidero, del fundado en el *Da-sein*”⁴⁵⁷.

Es esta nueva dimensión del temple fundamental la que “[...] abrirá la posibilidad de penetrar en el ámbito del rehusamiento [y] conducirá a aprehender la metafísica, sin despreciarla, como carácter histórico del ocultamiento del ser a favor de la manifestación del ente”⁴⁵⁸. Desde el temple fundamental de la retención se ingresa en este ámbito, pues en él se hace posible aprehender el resonar de lo acaecido en el primer inicio, esto es, llegar a saber sobre la esencia del Ser, sobre “la esencia del Ser como *rehúso*”⁴⁵⁹. Este rehusó (*Verweigerung*) propio del Ser quedó, en el primer inicio, ajeno al ser humano para toda posible experiencia, y así llegó a ser el “supremo rehusó” al ahogarse su resonar en el imperar de la maniobra que se desplegó con la metafísica. Pero esto se puede saber sólo desde un pensar que se ha dirigido ya al primer inicio para una meditación histórica respecto a lo allí acaecido, ya que en esta meditación se llega a saber que en la historia del primero inicio –al concebirse el ser como presencia⁴⁶⁰ y la verdad como adecuación del enunciado– ser y verdad cayeron en la infundación (*Ungründigkeit*). En el primer inicio no fue posible experimentar el Ser en su rehusó, pues no fue posible experimentar la propia verdad del Ser en su esencia, es decir, no se experimentó el claro para el ocultarse (*Lichtung für das Sichverbergen*) del

⁴⁵⁷ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p. 44.

⁴⁵⁸ Xolocotzi, 2011, p.79.

⁴⁵⁹ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.103.

⁴⁶⁰ A propósito del pensamiento filosófico de Heidegger en su obra tardía en torno al ser tal como fue pensado por la metafísica, es decir, del ser como presencia, se puede leer en el ensayo “Lenguaje sin presencia. Decir filosófico y decir poético en Heidegger” de Xolocotzi lo siguiente: “[...] lo que ampliamente se conoce como ‘superación de la metafísica’ [*Verwindung der Metaphysik*] en la obra tardía (de Heidegger) no intenta anular las posibilidades desplegadas históricamente por parte de la filosofía. Más bien de lo que se trata es de tematizar una simple sustitución que se realizó al inicio del pensar. En lugar de pensar el ser como aquello que se rehúsa para permitir la manifestación de las cosas, Occidente otorgó el carácter de fundamento [*Grund*] a aquello que vio como posibilitador de los entes. Así es como el ser cayó en el olvido y en el abandono, y en su lugar fue pensada la presencia de los entes” (2018, p.67).

Ser, permaneciendo este en la ocultación, de tal forma que el rehúso del Ser adquirió la forma del abandono del ser (*Seinsverlassenheit*).

La esencia de la verdad solo puede ser fundada *en-medio* (*Inmitten*) de la *Lichtung*, pero para que esta experiencia tenga lugar, el ser humano tiene que ser antes fundado en el *Da-sein*; una fundación que se hace posible en la apertura (*Offenheit*). Heidegger deja saber que a la apertura pertenece “no sólo el percibir y el reconocer, sino todo tipo de proceder y actitud y sobre todo lo que llamamos *temple* [...] que no es estado, sino evento”⁴⁶¹. Esto es así ya que en la apertura el pensar estará “entregado en su posibilidad en el aclarado *en-medio*”⁴⁶². Con la fundación del *Da-sein* y la *Lichtung* ya el ser humano no se inclinará a lo viable del ente en la apertura, ya no se inclinará hacia la accesibilidad del ente para asegurar el éxito de sus hacedurías. En tanto el ser humano gana el temple fundamental para el otro inicio, y con él su *Da-sein*, entonces él ya no seguirá por el sendero del error. El ser humano se comporta en la apertura, se retiene en ella para experimentar el rehúso del Ser, y así, deja que la pregunta por el Ser sea formulada a partir del temple fundamental. Este comportarse del ser humano queda indicado por Heidegger en el numeral 215 de *Aportes a la filosofía*. Este numeral lleva por título: “El esenciarse de la verdad”. Allí el filósofo afirma lo siguiente con respecto al puesto del ser humano ante el ocultarse del Ser, ante su rehúso: “retención y por ello temple-fundamental: espanto, retención, recato. Tal cosa, ‘donada’ sólo al hombre [...]”⁴⁶³.

⁴⁶¹ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.269.

⁴⁶² *Ibíd.*, p.267.

⁴⁶³ *Ibíd.*, p.275.

En el numeral 5 de *Aportes a la filosofía*, Heidegger considera que los templos del espanto⁴⁶⁴ (*Erschrecken*) y el recato (*Scheu*) están oscilando como parte de la retención (*Verhaltenheit*). Ella es el “Medio” (*Mitte*) entre ellos⁴⁶⁵. Heidegger afirma que el espanto y el recato conforman “la disposición conductora de la resonancia”⁴⁶⁶, aquella disposición que permite saber del abandono, para así abrirse al resonar del ser. En la historia del ser, el espanto ocurre en el retraimiento y alejamiento del pensamiento de la vida habitual y de su confrontación con “lo más corriente y por ello más desconocido”⁴⁶⁷, a saber, el abandono de los entes por parte del Ser. De este modo, en el espanto se reconoce que en el rehúso (*Verweigerung*) del Ser, este ha quedado en el olvido. En el espanto abandono y olvido son desocultados. En el espanto el ser humano se confronta y, al mismo tiempo, retrocede ante el hecho de que el ente se ha tomado, al estar determinado por la maniobra (*Machenschaft*)⁴⁶⁸, como lo presente ante la mano (*Vorhanden*) para la dominación y el progreso. El ser humano se espanta ante el hecho de que “el ente *es*, [...] y que esto –el Ser- ha abandonado, se ha

⁴⁶⁴ Daniela Vallega-Neu, en su ensayo “Ereignis”, muestra cómo Heidegger en *Aportes a la filosofía* abre la posibilidad de disponer el pensar para la experiencia del Ereignis en *otro inicio* histórico. Por esto muestra el modo en que a partir del temple del espanto (*Erschrecken*) es posible darse cuenta de que en nuestra época el Ser se rehúsa en tanto los entes salen a presencia determinados por la maniobra (*Machenschaft*) y la “vivencia” (*Erlebnis*). Esto es dado gracias a que los entes son abandonados por el Ser y el Ser en su verdad es completamente olvidado. A partir de esta experiencia en el espanto, la retención dispone al pensar para afrontar la carencia que marca nuestra era, una carencia que será soportada en el *Da-sein* (Cf. Raffoul y Nelson, 2013, p.284).

⁴⁶⁵ En su obra *Der Letzte Gott als Anfang* Paola-Ludovica Coriando expresa que la retención es el “Medio” (*Mitte*) para el espanto ante el abandono del Ser y el recato, donde este es aquel modo de acercarse y permanecer cerca de lo más lejano en su hacer señas. (Cf. Coriando, 1998, p.109). Esto se deja ver ya que el temple está indicando aquella disposición para sondear el fundamento del *Dasein*, un sondear en el cual no sólo el *Dasein* es fundado, sino que al estar en el temple de la retención él está en “la pre-disposición (*Vor-stimmung*) del estar dispuesto al rehúso como donación”, en el cual domina “el volverse al vacilante negarse como el esenciarse del Ser” (2003, p.31).

⁴⁶⁶ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.318.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p.30.

⁴⁶⁸ Dina Picotti suele traducir *Machenschaft* por maquinación, pero me acojo a la propuesta de traducción que presenta Ángel Xolocotzi, pues me parece que rescata con mucho más tino el sentido de la *Machenschaft* en el pensar de Heidegger. Con “maniobra” se entiende más el sentido del puro hacer (*machen*) con el ente, de la pura actividad sobre este, mientras que “maquinación”, como bien lo aclara Xolocotzi, puede ser asociado con la actividad desde la máquina, lo cual no es aquí el sentido que quiere transmitir Heidegger con *Machenschaft*.

sustraído a todo ‘ente’ y a lo que así parecía”⁴⁶⁹. En tal abandono todo aparece infundado y vacío.

El recato, por su parte, es aquel temple que le permite al ser humano acercarse y permanecer cerca de lo más lejano en su hacer señas⁴⁷⁰, evitando que permanezca extraviado bajo la nube sin señales de la ocultación, tal como lo indica Píndaro en su VII Oda Olímpica. Se trata del recato ante el resonar del *Ereignis* del Ser, pero también de la disposición para soportar su esenciarse. A propósito de esto vale recordar que más arriba se había indicado, a propósito de Píndaro, que el recato se puede entender como aquel temple el en cual el ser humano se dispone para el acontecer, se dispone de modo atento para poder corresponder con el ser. En la retención, en tanto “Medio” entre el espanto y el recato, se produce un giro hacia el rehúso (*Verweigerung*), de tal manera que el ser humano se mantiene firme en la vacilación del rehúso⁴⁷¹, pues el rehúso es la vacilación misma del donarse y sustraerse del Ser en lo abierto de la *Lichtung*.

Que el Ser se revele como rehúso en tanto el ser humano gana el temple fundamental de la retención, debe entenderse justamente como un evento epocal.⁴⁷² En este evento epocal, el temple fundamental de la retención como “Medio” (*Mitte*) no permite que en la apertura el retroceder del espanto sea un huir, ni que el recato claudique en su permanencia en la cercanía de lo lejano del rehúso del Ser que se dona. La retención evita que el ser humano

⁴⁶⁹ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.30.

⁴⁷⁰ cf. Coriando, *Op. cit.* 1998, p.109.

⁴⁷¹ En torno a la relación entre los templos del espanto, el recato y la retención, se puede leer en el ensayo “Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger” del Klaus Held lo siguiente: “en el espanto resuena ya el acontecimiento (*Ereignis*), el misterio de la sustracción experimentada como sustracción. El temple anímico que se abre completamente y con gratitud al misterio es el recato (*Scheu*). Este es un contenerse (*Ansichhalten*) del *Dasein* como respuesta a la esencia misma del ser percibida como contenerse, esto es, como sustracción. En el instante histórico presente de la posible transición hacia el *otro inicio*, le es dada al pensamiento la tarea de preservar en el nuevo temple anímico conductor del recato lo que fue percibido en el espanto (*Erschrecken*) auténtico. Esta tarea se manifiesta en el auténtico temple anímico fundamental de nuestra época transicional: la retención (*Verhaltenheit*)” (p.23) [traducción modificada].

⁴⁷² cf. Vallega-Neu, 2017, p.58.

fundado en el *Da-sein* le dé la espalda al Ser, este temple permite al ser humano contenerse ante el rehúso del Ser. El ser humano, soportando la carencia de nuestra época, se dispone para “volverse al denegarse vacilante (*zögernden Sichversagen*) como el esenciarse del Ser”⁴⁷³, se dispone para el esenciarse del Ser como *Ereignis*.⁴⁷⁴

Si bien el rehúso puede entenderse desde el valorar representativo como una “negación” como un simple “no”, ahora, desde el temple fundamental, el rehúso se experimentará, en tanto resonar del ser, como una “posesión esencial del *ser* mismo”⁴⁷⁵. En esta apertura que se prepara desde el temple de la retención, se disipa toda duda y sospecha en torno al rehúso y se llega a saber que este es “*el primer sumo obsequio del Ser, su esenciarse inicial mismo*”⁴⁷⁶; por esto, en el temple fundamental se sabe que el Ser se dona como rehúso y, por tanto, el ser humano tiene que disponerse para soportar esta donación (*Schenkung*) en el propio claro del Ser. De esto que el filósofo de la Selva Negra insista en que “la disposición al rehúso sólo puede subsistir como *renuncia*”⁴⁷⁷. La renuncia aquí es aquella renuncia a toda aquella manipulación desde los conocimientos adquiridos a través del cálculo, a todo afán de “vivencia” y demanda de progreso, a toda claridad y distinción del sujeto, es la renuncia del ser humano al sujeto mismo y a toda aquella centralidad que le otorgó la Modernidad y que aún conserva. Esta renuncia es en realidad “la más elevada forma de posesión”, en tanto ella es apertura hacia el Ser mismo y su verdad, una apertura donde se busca lo olvidado en su rehúso.

⁴⁷³ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.31 [traducción modificada].

⁴⁷⁴ En torno a este denegarse vacilante o rehusarse del Ser, Bernal afirma: “este vacilar rehusador propio del Ser concebido como *Ereignis*, antes que significar carencia o falta de fundamento, ha de ser experimentado como asignación (*Zuweisung*) o donación (*Schenkung*). En efecto, el vacilante rehusarse del *Ereignis* está configurado por el ensamble de la vacilación (*Zögerung*) que alberga la posibilidad de donación y acaecimiento, y por el rehusarse del Ser, es decir, la manifestación de su retraimiento o sustracción (*Entzug*)” (2017, p.74).

⁴⁷⁵ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.152.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p.199.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p.36.

Pero, “¡quien busca, ya ha encontrado! Y el buscar originario es ese asir de lo ya encontrado, a saber, de lo que se oculta como tal”⁴⁷⁸. El buscar es la perseverancia en la retención frente a la reserva de lo extraño oculto, para experimentarlo en su esencia, pues es allí donde acontece la donación del Ser. Saber de esta donación a partir de la búsqueda emprendida en la pregunta por la verdad del Ser es ya pertenecer al Ser, es encontrar esa pertenencia originaria, aunque olvidada. De esto que Heidegger insista en que “la retención es la destacada, instantánea referencia al evento en el ser”⁴⁷⁹.

Con respecto a la perseverancia de la retención frente al rechazo, Heidegger dirá en sus *Cuadernos negros* que: “[...] se necesita una resolución y una perseverancia de la postura sapiente totalmente distintas para ser un custodio de la donación y del rechazo de la verdad, para ser un custodio de lo insospechado y de lo desconcertante”⁴⁸⁰. La retención es, pues, el temple que expone el ser humano al *Da-sein*, la retención es la que permite que este quede templado de modo que adquiera esa nueva postura sapiente en la apertura y se disponga como custodio, pues se contiene y persevera ante el rechazo en la *Lichtung* del Ser.

En el reconocimiento y en la experimentación que se despliegan con el temple es donde “el ocultarse del Ser”, su rechazo (*Verweigerung*), se abre como presentimiento, pues “el hombre presente al Ser, es el presintiente del Ser”⁴⁸¹. En el presentimiento nada es evidente, obvio, nada es claro y distinto con respecto al ente, sino que de lo que se trata es de retener todo impulso y meditar, dejar acontecer desde lo oculto y disponerse para preguntar. Por esto, la pregunta fundamental por el Ser es “una pregunta decisiva entre la pertenencia

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p.79.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p.43.

⁴⁸⁰ *Reflexiones II – VI. Cuadernos negros*, p.369.

⁴⁸¹ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.202.

recién por determinar y el abandono del ser [...]”⁴⁸². En la retención, el ser humano ahonda en aquello encubierto, despertando a la experiencia de la suma necesidad; en ella está dispuesto para presentir lo oculto, el Ser. Con respecto al ocultarse del Ser dice Heidegger, en *Preguntas fundamentales de la filosofía*: “Su ocultarse es [...] de una especie originariamente propia. Se muestra y al mismo tiempo se retrae. Este *denegarse vacilante* (*zögernde Sichversagen*) es aquello que propiamente está despejado en la *Lichtung* y a lo que la mayoría de las veces no prestamos atención”⁴⁸³.

Lo despejado en la *Lichtung* es el rehúso del Ser, es su “*denegarse vaciante*”, es a esto a lo que se le ha de prestar atención. Prestar atención aquí está indicando esa disposición para presentir. En la *Lichtung* se presiente lo oculto y se corresponde con este presentir. Aquí presentir lo oculto es, presentir aquello que se rehúsa, que se reserva, es también presentir la λήθη, aquel corazón de la verdad, pero no para quedar atrapados en el olvido, sino para asumir aquella contra-esencia de la verdad, para disponerse en la contienda propia de la ἀλήθεια. Por esto, el rehúso mismo del Ser en la *Lichtung* es el que es presentado y asumido en el preguntar, un preguntar en el cual el ser humano ha adquirido la fuerza necesaria para permanecer firme en el juego simultaneo de ocultamiento-inocultamiento de la verdad del Ser, en el juego de donación y rehúso del Ser.

Así pues, en el otro inicio del pensar, la tarea, el *cometido* (*Auftrag*), es la formulación de la pregunta fundamental por el Ser, de modo que, persistiendo en tal preguntar, se disponga el acontecer de un nuevo resplandecer de la verdad del Ser, se disponga “*el abrigo de la verdad del evento, desde la retención del Dasein, en la gran calma del Ser*”⁴⁸⁴. Pero tal

⁴⁸² *Ibid.*, p.52.

⁴⁸³ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.192.

⁴⁸⁴ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.90.

cometido tiene que ser llevado a decisión, una decisión que, lejos de ser un asunto del sujeto, debe venir de una experiencia fundamental donde el ser humano se dispone a ella y no la impone. Por eso, “la experiencia fundamental [es] el contenerse de la *Verhaltenheit* ante el titubeante rehusarse en la verdad (claro para el ocultarse) de la *necesidad* (Not), de la que surge el ser-necesario de la *decisión*”.⁴⁸⁵

A partir de la fundación del *Da-sein* y la *Lichtung* se puede asumir la experiencia del rehuso de la verdad del Ser. Desde la fundación se hace posible asumir el acontecer de la verdad, que solo resuena en los encubrimientos de la metafísica. La disposición al rehuso, el contenerse ante él, prepara el advenir de la decisión sobre la verdad, a saber: *o* bien la verdad continúa como meta del saber técnico-práctico, permaneciendo como “valor” e “idea” exclusivos del ser humano, *o* bien la verdad es fundada como la *Lichtung* para el ocultarse, como aquella apertura, aquel ámbito abierto para todo comparecer del ente, esto es “como la apertura del en-medio-del ente”⁴⁸⁶, donde la verdad es verdad del Ser y es experimentada como puro acontecer. Por eso aquí la decisión que surge de aquella única decisión por el Ser es: *o* bien la verdad sigue siendo objeto de la maniobra y del cálculo, *o* bien la verdad como corrección retrocede a la apertura y al claro como su esencia, de modo que ella sea el propio acontecer en lo abierto, esto es, el propio acontecer en lo libre del esenciarse del Ser. En suma, como antes se había indicado, se trata de una única decisión por la verdad del Ser: *o* la *sustracción* del Ser es definitiva y se permanece en el abandono del ser, *o*, por el contrario, se inaugura el Ser en el *otro inicio* y el rehuso del Ser es asumido como una donación que tiene su “lugar” en la *Lichtung*.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p.78 [traducción parcialmente modificada].

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p.265.

§ 29. Remoción (*Verrückung*) del ser humano y la fundación del *Da-sein*

A partir de la necesidad que se llega a experimentar desde el temple fundamental de la retención, se impulsa una decisión. Lo que se decide en la decisión es *o* bien el despliegue de un preguntar por el Ser y, por tanto, un preguntar por la errancia en aquel puro hacer con el ente que se ha desplegado por el sendero de la ἀπάτη (el sendero de un progreso sin medida, donde adviene “la nube sin señales de la ocultación”, aquella que depara resultados insospechados) *o* bien se decide rechazar de manera definitiva la pregunta por el Ser y su verdad para seguir por el camino del parecer (*Ansicht*) y la opinión, el camino del errar en el puro trajinar, en la pura haceduría con el ente. Pero, como ya se ha indicado, aquí se debe entender que esta decisión, este “*o... o...*” (*Entweder - Oder*), es una decisión histórica que adviene del Ser mismo. Ante esto hay que preguntar: ¿cómo se dispone el ser humano para dejarse decidir por el Ser? ¿cuál es el papel del ser humano en la decisión?

Desde la meditación histórica emprendida por Heidegger, se ha podido constatar la presencia de un olvido a partir de aquello que quedó sin pregunta en el primer inicio del pensar occidental. Este olvido aconteció gracias a que la necesidad (*Not*) del primer inicio lanzó al pensar hacia la pregunta por lo inoculto, hacia la pregunta por el ente en su apertura, dejando así la experiencia del inocultamiento (*Unverborgenheit*), la ἀλήθεια, sin pregunta, soterrada, en el olvido. A partir de la ausencia de pregunta por el inocultamiento se formuló la pregunta conductora, de modo que el ser humano se dispuso para un saber sobre el ente. En este preguntar se tomó una decisión sobre la verdad, pues ésta quedó atrapada por la corrección del enunciado que, en su devenir histórico, llegó a ser certeza del representar moderno. Fue en esta decisión sobre la verdad que se instauró el olvido del ser, que ha

dominado el pensar metafísico. En el olvido del ser se inauguró una relación con el ente, la cual devino en la Modernidad una relación sujeto-objeto. El sujeto se comprendió como el *substratum* de todo saber en tanto que este, como actividad pensante, era garantía última de la verdad.

Desde esta actividad pensante, se podía determinar todo objeto y el modo de relación con él. Esto dio como resultado un mayor alejamiento de la posibilidad de la formulación de una pregunta fundamental por el Ser, pues siguió imperando el afán por aprehender lo ente para asegurarlo bajo la verdad del sujeto representador. De esta manera se impulsó, como ahora se sigue impulsando, un frenético preguntar por el ente para garantizar sobre él la máxima seguridad, el poderío del saber de la razón. Detrás del interés por alcanzar una mayor seguridad en el saber sobre el ente, se encuentra la demanda del puro hacer que emerge de la maniobra, en tanto ese oscuro poder que impele al ser humano al progreso, hacia una actividad constante sobre el ente en procura de su utilización sin prestar atención alguna al Ser.

Es en este devenir del preguntar por el ente donde el ser humano se asegura con el saber. En este aseguramiento, él va perdiendo su sí mismo (*Selbst*), ya que ha quedado abierto en la inesencia del ente abandonado por el ser. En los encubrimientos de este abandono, en la dispersión en la cotidianidad, en la demanda de “vivencia” que emana de la maniobra, el ser humano pierde su sí mismo propio. Por esto Heidegger afirma que: “la dispersión del yo, tú y nosotros y el desmenuzamiento y masificación no es una mera negación del ser humano, sino el acaecimiento de la impotencia de sostener y saber la *propiedad* (*Eigentum*), el abandono del ser”⁴⁸⁷. El sí mismo del ser humano no puede ser fundado en la yoidad, ni en

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 260.

la autoconciencia; él no está en la “certeza” del *ego cogito* cartesiano, no está dado en el dominio instaurado por el sujeto moderno del conocimiento. Lo que ocurre, más bien, en estas disposiciones, es que el ser humano queda lejos del camino hacia un auténtico saber sobre su propia esencia.

Con respecto a la recuperación de la propia esencia del ser humano, ya se ha mostrado que el *salto* (*Sprung*) es salto a la *fundación* (*Gründung*), esto indica que el salto es también y necesariamente salto al *Da-sein*, pues allí el *Da-sein* es fundado. Es gracias al temple fundamental de la retención –el estilo del ser humano venidero– que se hace posible tomar el impulso para saltar a la fundación del *Da-sein*, donde el ser humano recupera su sí-mismo, ya que es en el salto donde el sí mismo es apropiado⁴⁸⁸.

Heidegger expone el fundamento y el modo de esenciarse del sí mismo en el numeral 198 de *Aportes a la filosofía*. El filósofo lo expresa así:

El ahí (*Da*), [...] el paraje de la más íntima per-tenencia y así el fundamento de a-sí, del *sí-mismo* (*Selbst*) y de la mismidad. El *sí mismo* nunca es ‘yo’. El *en-sí del sí mismo* se esencia como insistencia de la a-sunción del acaecimiento-apropiador (*Er-eignung*). [...] Ningún ‘nosotros’ y ‘vosotros’ y ningún ‘yo’ y ‘tú’, ninguna *comunidad* alcanza nunca su mismidad (*Selbst*), organizándose a partir de sí, sino que sólo lo yerra y queda excluida de ella, a menos que se funde a sí misma tan sólo en el *Da-sein*⁴⁸⁹.

⁴⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, p.247.

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, p.261.

“Yo”, “tú”, “nosotros” se toman como el fundamento incuestionable frente al objeto. En esta ausencia de cuestión, propia de la subjetividad, no es posible el sí mismo, pues tampoco es posible experimentar la necesidad del abandono del ser y el πάθος de un temple para saltar a la pregunta fundamental, la pregunta por la verdad del Ser. En esta ausencia de cuestión tampoco es posible llegar a la meditación sobre la pertenencia (*Zugehörigkeit*) y la insistencia (*Inständigkeit*). Todo esto queda velado y así el sí mismo es inalcanzable. Por esto, para desplegar la pregunta por el ser en su verdad, una pregunta que permita el salto al *otro inicio* del pensar debe acontecer la remoción del ser humano de todos aquellos encallamientos.

Es en la Modernidad donde el ser humano irrumpe en lo abierto desde su representar, de tal modo que él se toma como el fundamento dejando sin pregunta el fundamento mismo de lo abierto, dando la espalda al misterio y asegurándose en el error. Es así como el ser humano es el ser-ausente, en tanto persiste en asegurar el ente como lo presente ante la mano (*Vorhanden*). Este ser-ausente (*Weg-sein*) del ser humano se da justamente en la pérdida de su sí mismo, de su esencia, al quedar determinado por el ente como resultado de la propia imposición sobre él, por aquel impulso de dominio, del puro hacer. A este dominio el ser humano queda atado, un dominio que se hace habitual en medio del afán de las maniobras.

Es característico que en el *Weg-sein* el ser humano se sienta en lo más propio, pues en el ser-ausente él se siente “justamente en la ‘cercanía de la vida’” que se hace cada vez más cercana en la “vivencia”. Pero justo esta cercanía demanda “quitar de en medio al Ser”⁴⁹⁰. Contrario a estar en lo propio, en el *Weg-sein* el ser humano está-fuera, fuera de su sí mismo. En el *Weg-sein* el *Dasein* está en la *impropiedad*⁴⁹¹, pues ha caído en el olvido. El *Weg-sein*

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.246.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.263.

es, por lo tanto, la constante disposición del ser humano para experimentar todo aquello que, desde la maniobra, encubre al Ser sin prestar oídos a su resonar⁴⁹². Por esto, en esta disposición el ser humano está, según Heidegger, “‘ausente’ de la subsistencia del Ahí (*Da*) y por entero sólo en el *ente como presente ante la mano* (olvido del ser). El ser humano es lo *ausente*”⁴⁹³.

La pérdida del sí mismo del ser humano, a partir de los modos en que este se ha configurado en la historia de la metafísica, reclama la necesidad de experimentar nuevamente el ser-necesario (*Notwendigkeit*) de un preguntar fundamental, pues este es también y necesariamente pregunta por aquel sí mismo perdido que dio primacía al *Weg-sein* en el ser humano. Por esto, el ser-necesario de la pregunta por la verdad del Ser implica “una *transformación del ser-humano mismo*”⁴⁹⁴, una transformación a partir del despliegue de la pregunta por su esencia. En este preguntar por el ser humano, por nosotros mismos, se pregunta allende las determinaciones de la metafísica y, por tanto, se pregunta desde la necesidad (*Not*) que, gracias al temple fundamental, se hace necesitar. Es a partir de este preguntar que se puede llegar a saber que “[...] el ser humano es ese ente, que ha *irrupido* en lo abierto, pero en primer lugar y por largo tiempo desconoce esta *irrupción* y finalmente por primera vez la aprecia por entero *sólo desde el abandono del ser*”⁴⁹⁵.

⁴⁹² En *Transzendenz und Ereignis* von Hermann indica lo siguiente sobre el *Weg-sein*: “Mientras que el Ahí nombra la apertura, lo ausente nombra la cerrazón en relación con la apertura. [...] El ser-ausente – experimentado ontohistóricamente – es el modo de realización del *Dasein*, en el cual el hombre no sustenta justamente el cuidado para la apertura del ocultarse, para la verdad del Ser, sino que ejerce, por el contrario, la cerrazón de la verdad del Ser.” (Während das Da die Offenheit nennt, nennt das Weg die Verschlossenheit in Bezug auf die Offenheit. [...] Das Weg-sein – seinsgeschichtlich erfahren – ist jene Vollzugsweise des Daseins, in der der Mensch gerade nicht Sorge trägt für die Offenheit des Sichverbergens, für die Wahrheit des Seyns, sondern gegenteilig die Verschlossenheit der Wahrheit des Seyns betreibt.) (2019, p.175).

⁴⁹³ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.262. En su ensayo “Heidegger. La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser”, Carlos Másmela muestra cómo el olvido del ser es en realidad el olvido de la intimidad contendiente del Ser mismo. En este olvido “el *Dasein* se mantendría excluido en su ser-ausente y, con ello, de la apertura abismal del Ser” (2015, p.115).

⁴⁹⁴ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.196.

⁴⁹⁵ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.252.

Que el ser humano aprecie por entero la irrupción en lo abierto, implica llevar adelante, a partir de la meditación histórica, la pregunta por su esencia; pero esta pregunta, al mismo tiempo, lleva por el camino de una remoción (*Verrückung*). Aquí se debe decir que la remoción no está mentando la idea de un ser humano trastornado (*verrückt*), no se trata de que el ser humano tome el camino de la locura, sino que, al contrario, la remoción abre la posibilidad de salir del des-encaminamiento, de la ἀπάτη. Lo que aquí se intenta es que el ser humano sea removido de aquella inesencia (*Unwesen*) del ente que le impide preguntar por la verdad, por la esencia misma de la verdad. Lo que se busca es, pues, que el ser humano sea “re-movido (*Ver-rückt*) de esa situación en la que nos encontramos”⁴⁹⁶. Remover al ser humano de aquellas determinaciones de la metafísica, que le han hecho perder su esencia, su sí mismo propio, le permite a la vez recupera la fuerza para insistir en la pregunta por el Ser, soportando al mismo tiempo su donación, y posibilitando el tránsito histórico.

La pregunta por la esencia del ser humano lo lleva a ser fundado como “el fundamento requerido por la esencia del Ser mismo”⁴⁹⁷, lo lleva a ser fundado como el *Da* del Ser. En esta fundación, el ser humano es ahora histórico, y como histórico se dispone en toda “la plenitud [...] de sus posibilidades y necesidades esenciales”⁴⁹⁸; aquella plenitud que le otorga su pertenencia al Ser. Que el ser humano sea histórico, y que posibilite un tránsito histórico, no quiere decir que él tenga el privilegio sin más de ser el fundador de la historia, sin que antes acontezca tanto una remoción como una fundación. Por esto, Heidegger afirma: “La historia, ningún disimulo del hombre, para nada originariamente referida al hombre, sino asignándose al *Da-sein*, a través de lo cual es realizada la superación del hombre.”⁴⁹⁹ Así

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p.286.

⁴⁹⁷ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.196.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁹⁹ *La historia del Ser*, p.121.

pues, al llevar adelante el ser-necesario (*Notwendigkeit*) del preguntar por la verdad del Ser en su esenciarse histórico, tiene que acontecer primero una remoción del mero ser-ausente, una remoción que propicie la fundación del *Da-sein*. Por esto, en “Reflexiones V” de *Cuadernos negros (Schwarze Hefte) 1931 – 1938*, se puede leer: “La meditación que hace el pensamiento sobre la verdad del Ser es, *primero*, la fundación del ‘Da-sein’ como el fundamento de la historia futura”⁵⁰⁰.

Sin embargo, se debe aclarar que, para la fundación del *Da-sein*, la remoción no es una total pérdida del *Weg-sein*, sino que, con la remoción, el ser humano se dispone hacia un saber sobre lo que se rehúsa, lo oculto, pero sabiendo que también está en tensión con su ser-ausente, está siempre en la tendencia a la errancia ante el ente. En la remoción, el ser humano sabe que él es esa pertenencia mutua de *Weg-sein* y *Da-sein*. De esto que Heidegger diga: “apenas el *Da-sein* (es) concebido esencialmente de otro modo, entonces también el *weg-sein*, correspondiendo a él”⁵⁰¹.

Con la remoción, el ser humano logra la disposición para salir de sus encallamientos y así posibilitar la fundación del sí mismo en el *Da*. La recuperación del sí mismo sólo es posible en esta fundación, por lo cual Heidegger afirma: “el ser sí mismo es esenciarse del *Da-sein*, y el ser sí mismo del ser humano tan sólo se realiza desde la insistencia (*Inständigkeit*) en el *Da-sein*”⁵⁰². Es así como el ser humano insiste nuevamente en un preguntar desde la necesidad (*Not*), solo que ahora no es la insistencia en la pregunta por el ente tal como ella se formuló en el primer inicio de pensar, sino que se trata, en aquella insistencia, de la pregunta por el Ser que lanza al otro inicio. Se trata, pues, de recuperar el

⁵⁰⁰ *Reflexiones II -VI. Cuadernos negros*, p.259 [traducción modificada].

⁵⁰¹ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.245.

⁵⁰² *Ibíd.*, p.259.

preguntar que se hizo imposible en aquel des-encaminamiento por el cual la historia de la metafísica devino historia del olvido del ser.

Con la remoción se procura que el ser humano retorne al medio antes perdido, ganando así su pertenencia al Ser: “[...] el ser humano puede pertenecer al Ser [...] en tanto de esta pertenencia y precisamente de ella extrae su esencia más originaria”⁵⁰³. En la remoción del ser humano de los encallamientos en los que ha caído en el devenir metafísico y su posterior fundación en el *Da-sein*, él se dispone en su pertenencia a la verdad del Ser. Es aquí donde el ser humano es trans-apropiado (*übereignet*) al Ser como *Ereignis*. Porque la pertenencia del ser humano al Ser solo se hace posible en la fundación del *Da-sein*, por esto Heidegger insiste en que toda esencia humana apenas puede ser fundada en el *Da-sein* en tanto trans-apropiado al *Ereignis*.

El *Da-sein*, como lo totalmente in-habitual en los caminos recorridos por el ser humano hasta ahora, es “estar en medio del claro de lo que se oculta y sacar de ello fundamento y fuerza del ser humano.”⁵⁰⁴ El *Da-sein* debe ser fundado en tanto él se torna en aquel ente que está en medio del claro (*Lichtung*), pues él ha ganado el temple fundamental para disponerse en el ahí (*Da*), en lo abierto donde el Ser esencia. “El ahí (*Da*) significa lo abierto acaecido – el acaecido claro (*Lichtung*) del Ser. Pero lo ‘abierto’ es concebido desde la esencia entendida según la historia del Ser de la ἀλήθεια, inocultamiento”⁵⁰⁵.

El ser humano fundado en el *Da-sein* presta atención (*Wahr*) a la *Lichtung*, se dispone en ella para ser el custodio, el guardián (*Wächter*) de la verdad del Ser. Por esto, aquí se trata de una doble fundación, pues la fundación del *Da-sein* demanda también que la *Lichtung* sea

⁵⁰³ *Ibid.*, p.394.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p.291.

⁵⁰⁵ *El evento*, p.260.

fundada, la *Lichtung* del Ser en la cual el *Da-sein* cuida de ella. Pero la posibilidad de la fundación de la *Lichtung* demanda preguntar: ¿Qué es y cómo acaece la *Lichtung*? ¿cómo se puede entender la relación de la *Lichtung* con el *Da-sein*? ¿cuál es el papel de la *Lichtung* para el otro inicio del pensar en Heidegger?

§ 30. La fundación de la *Lichtung* del Ser en el pensar ontohistórico

A partir de lo desarrollado hasta ahora se ha allanado el camino para adentrarnos un poco más en el concepto central de esta investigación, a saber, el concepto de *Lichtung* y su papel fundamental en el otro inicio de pensar. En este punto se podrá mostrar más claramente la manera en la cual este concepto se va tornando en un concepto central dentro del pensamiento ontohistórico de Heidegger, que inicia su desarrollo en la década de los años treinta del siglo pasado.

En su conferencia “El origen de la obra de arte”, Heidegger afirma que, a pesar del afán del ser humano por aprehender al ente en sus representaciones, este no puede lograr que el ente se encuentre enteramente bajo su poder. Esto ocurre así porque “en medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro (*Lichtung*)”⁵⁰⁶. Es este claro, es este lugar abierto, el que hace posible que el ser humano tenga acceso al ente, pues es en él donde el ente viene a presencia, pero es también en la *Lichtung* donde el ente se oculta. Por esto, en ese lugar abierto, el ente bien puede darse a la representación, pero también puede ocultarse y negarse a ella. “Todo ente que se topa con nosotros y camina con nosotros mantiene ese

⁵⁰⁶ *Caminos de bosque*, p.38.

extraño antagonismo de la presencia, desde el momento en que al mismo tiempo se mantiene siempre retraído en un ocultamiento”⁵⁰⁷. Este ocultamiento es ajeno al ser humano ya que, gracias a la pregunta conductora desplegada en el primer inicio del pensar –aquella pregunta que permite el acceso al ente en tanto este se hace manifiesto en la apertura– se dejó al mismo tiempo sin pregunta a la apertura y al claro (*Lichtung*), se dejó ausente de pregunta aquel ámbito ontológico desde el cual el ente comparece, así como también se oculta⁵⁰⁸.

Ya en el segundo capítulo de esta investigación se indicaba que Heidegger, a partir de varias notas al margen de su conferencia “De la esencia de la verdad”, dejaba ver que la *Lichtung* es aquel ámbito ontológico donde el ser humano se comporta con el ente. La *Lichtung* es el ámbito abierto donde comparece lo que viene a presencia en el in-ocultamiento, esto es, el ente; pero también es el ámbito para el misterio, el ámbito para la ocultación que impera en el ser humano. Tanto a la *Lichtung* como al misterio –a partir de lo desplegado en el primer inicio– el ser humano da la espalda para entregarse a lo viable del ente. Estando en la *Lichtung*, pero sin prestar atención a ella, el ser humano se encamina hacia el error, en tanto se ocupa de aquello que comparece en ella, se ocupa del ente para hacer y calcular. El ser humano presta atención a la “verdad” del ente, a la “verdad” que su viabilidad ofrece, dejando de lado toda atención hacia el misterio (*Geheimnis*), hacia lo oculto. Esto es así a pesar de que, como dice Heidegger en su conferencia, el misterio predomina sobre el ser humano⁵⁰⁹. El misterio es aquello que se oculta en medio de todo in-ocultamiento, es aquello desde el cual este es posible. “El misterio [...] no es otra cosa que

⁵⁰⁷ *Ídem.*

⁵⁰⁸ Cf. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.268s.

⁵⁰⁹ cf. *Ibid.*, p.397.

la esencia de aquello a lo que estamos intentando aludir con el nombre de ‘claro’ (*Lichtung*)”⁵¹⁰.

La *Lichtung*, como ese ámbito de ocultación que no se hizo pregunta, pasa a ser parte de aquellas “decisiones” que surgen de la única decisión por la verdad del Ser en el pensar en tránsito al *otro inicio*. Aquí es donde se hace necesaria la disposición fundamental del ser humano fundado en el *Da-sein*, la retención, la disposición fundamental para la decisión. Por esto, hay que despertar la pregunta por aquel ámbito abierto, pues, el ser humano, al ganar su *Da-sein*, se dispone para tal pregunta, y así, puede prestar atención al misterio, puede prestar atención a la *Lichtung*, a ese ámbito del ocultamiento e inocultamiento.

Con respecto a la apertura y al claro (*Lichtung*) se puede leer en *Preguntas fundamentales de la filosofía*: “hablamos de un claro del bosque, un sitio libre, claro. La apertura del ente es tal claro”⁵¹¹. Gracias a esta metáfora del “claro del bosque” Heidegger puede pensar la *Lichtung* como aquel ámbito ontológico para el ocultamiento y el inocultamiento. Ella es este “claro del bosque”, este sitio libre que debe ser hecho pregunta para disponerse en él. Tal como se puede leer en *La historia del Ser*, es el pensar, el pensar como pregunta por la verdad del Ser, el que debe permanecer en la insistencia en el ámbito libre, “en el ámbito de la decisión inicial venidera, únicamente donde alcanza la huella del *Ereignis*”⁵¹².

a. La *Lichtung* como el ámbito ontológico de la donación y el rehúso

⁵¹⁰ *Conferencias y artículos*, p.245 [traducción modificada].

⁵¹¹ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.192.

⁵¹² *La historia del ser*, p.110.

La palabra alemana *Lichtung*, que Heidegger piensa como la apertura del ente, como el claro del bosque, proviene del antiguo alto alemán *Loh*, que significaba campo sagrado, bosque sagrado. *Loh* a su vez proviene del venético “*louko*” y del latín “*Lucus*”⁵¹³. Tanto el sustantivo *Lichtung* como el verbo *lichten* comparten su proveniencia del antiguo alto alemán *liohtan*, así como del *liehten* del medio alto alemán⁵¹⁴. Tanto *lichten* como *Lichtung* están conectados con el lenguaje marítimo. Así lo deja ver el propio Heidegger cuando afirma: “*Lichtung* implica despejar, levar anclas (*die Anker lichten*), desmontar”⁵¹⁵. *Lichtung* implica dejar libre, ligero (*leicht*), aligerar (*erleichtern*) para zarpar, para hacerse a la mar. El verbo *lichten* se trae al español como “clarear”, “ralear”. Este ralear es la acción de dejar libre un espacio en un bosque, dejarlo ralo para darle luz, para permitir que la luz pase. En el clarear, en el ralear, se abre espacio para un claro en el bosque. De modo que este claro solo es posible en tanto está en medio del bosque y, por lo tanto, está rodeado por la espesura del propio bosque.

La palabra latina *lucus*, que está emparentada con *Lichtung*, según se ha indicado más arriba, es traducida como “bosque sagrado”. El *lucus* indica un pequeño bosque (*silva*), pero también un espacio ralo, libre entre árboles, rodeado por los árboles, un claro (*clarière*)⁵¹⁶. El *lucus* está protegido por un denso bosque. Él es un ámbito de carácter óptico, un ámbito despejado en el que se dispone el paso de la luz, pero que, al mismo tiempo, está oculto por la espesura del bosque. Por esto el *lucus* es un ámbito que, aunque dispuesto para dejar pasar la luz, al mismo tiempo está oculto. El *lucus* ofrece un contraste con el bosque, ya que *lucus*

⁵¹³ Cf. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, p.447. cf. L. Amoroso, *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, p.140s.

⁵¹⁴ Cf. J. Grimm y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd 12, Sp 880s (disponible en: <https://woerterbuchnetz.de/>).

⁵¹⁵ *Heráclito*, p.212.

⁵¹⁶ En el *Dictionnaire etymologique de la langue latine* se afirma “Le bois sacré était aussi une clarière dans une bois” (*La arboleda sagrada también era un claro en un bosque*) (Cf. Ernout-Meillet, 2001, p,368).

solo es *lucus* en tanto está en relación con la oscuridad y densidad del bosque, con la ocultación que este le ofrece⁵¹⁷. El claro necesita de la ocultación para que pueda ser claro. Con el *lucus* se piensa aquel claro donde el ente comparece en medio de la ocultación. Ya que solo lo oscuro, solo la oscuridad que está en torno al claro hace a este posible, entonces se puede ver que entre la oscuridad y el claro hay una suerte de pugna, una contienda necesaria. Solo esta contienda posibilita el claro.

La *Lichtung* pensada por Heidegger con la metáfora del “claro del bosque”, hereda aquella comprensión que ofrece el *lucus* latino, aquel espacio libre para la luz; pero el ámbito de la *Lichtung* ahora es entendido por el filósofo como un ámbito ontológico, como un ámbito propio del Ser. Es este claro, la propia *Lichtung* del Ser, donde el ente comparece abierto, el que se tornó ajeno al ser humano. El ente solo es accesible porque la *Lichtung* nunca es un ente que salga a la luz, sino que la *Lichtung*, como ámbito ontológico, permanece oculta mientras que la luz misma y los demás entes comparecen. Gracias a que la *Lichtung* se oculta como aquel ámbito que le otorga visibilidad al ente, y gracias a la falta de preguntas hacia el ámbito abierto para el inoportunamiento, es que el ser humano no se detiene en ella, no se detiene en la apertura. La ausencia de preguntas y el libre acceso posibilitado en la *Lichtung* hacen posible que el ser humano quede prendado del ente, de tal manera que aquel no se percibe de lo allí velado, de lo que se oculta, de lo que se rehúsa. La atención del ser humano queda atrapada por lo que sale a presencia en lo abierto de la *Lichtung*. Heidegger lo expone del siguiente modo:

[...] el ente está colocado de otro modo y no únicamente por aquel ente que aún y quizás nunca nos es accesible, sino por algo oculto que precisamente se oculta

⁵¹⁷ Cf. L. Amoroso, *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, p.141s.

cuando, manteniéndonos en el claro, nos hemos abandonado o de plano nos hemos entregado al ente abierto. Precisamente entonces es cuando menos ponemos atención a aquello, y más escasamente somos tocados por el hecho de que cada vez este ente “está” en lo abierto o, como decimos, “tiene” un Ser⁵¹⁸.

En el claro del bosque el ser humano se ocupa de lo que está allí de antemano, es decir, del espacio, de los árboles, pero no presta atención al claro mismo ni a lo que en él se rehúsa. Por ello el ser humano no puede darse cuenta de aquello que se oculta, pues el claro, tal como lo afirma el filósofo de Meßkirch, es el “claro para el ocultarse” (*Lichtung für das Sichverbergen*)⁵¹⁹. Con el claro, el filósofo piensa el ocultamiento originario, experimentado, pero no preguntado, que acontece en la propia ἀλήθεια. Por esto Heidegger, al exponer en el numeral 44 de *Aportes a la filosofía* aquellas decisiones que se preparan en el pensar en tránsito, piensa la posibilidad de una decisión por “la esencia inicialmente infundada de la ἀλήθεια como el claro para el ocultarse”⁵²⁰.

La *Lichtung*, desde la cual es posible el ocultamiento originario, no debe entenderse – si es que esta ha de ser fundada– como la luz natural o luz de la razón (*Licht der Vernunft*) que ilumina al ente en la Modernidad; tampoco se trata de la luz del Sol, del ἀγαθόν alcanzado por el ser humano al salir de la caverna en su ascenso al νοῦς. Por esto, en la meditación histórica que emprende Heidegger hacia lo impensado en el primer inicio, él puede pensar la *Lichtung* misma, no como la luz que ilumina al ente, no como aquella luz buscada por la metafísica, sino como el ámbito ontológico para la comparecencia del ente y para el rehúso del Ser. Cuando Heidegger piensa la *Lichtung* está pensado una superación (*Überwindung*)

⁵¹⁸ cf. *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 192.

⁵¹⁹ cf. *Ídem*.

⁵²⁰ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.87.

de aquella metafísica de la luz fundada en el pensamiento desplegado en el *primer inicio*. La *Lichtung*, en tanto la apertura de lo libre, es la fuente de toda luz desde la cual es posible que la metafísica pueda captar al ente. La *Lichtung* es la que hace posible que acontezca la presencia del ente, la que deja que algo esté en lo abierto, pero también que ocurra allí una retracción, un ocultamiento.

Es hacia aquello que se hace presente en la *Lichtung* hacia donde el ser humano se dirige, hacia donde dirige su atención. Solo después de que algo se hace presente para el ser humano es que la luz de la razón puede iluminar, puede explicar (*erklären*), hacer evidente (*klar*) eso que comparece. La luz de la razón tiene su propio “claro” (*Klare*); pero a partir de ese “claro”, el explicar, el hacer evidente y el iluminar de la razón nada pueden decir de la *Lichtung*. Por esto Heidegger afirma: “El ‘claro’ (*das Klare*) del explicar no conoce el claro (*Lichtung*) del ser, sino que comprende solo un modo de representatividad del ente”⁵²¹. El ente es lo iluminado por la razón porque solo hacia él esta se dirige; sin embargo, solo porque hay *Lichtung* es que hay un ente al cual la razón se puede dirigir. “El claro del Ser es lo primero y lo único que dispensa el alumbramiento (la luz) a cuyo ‘resplandor’ lo ente es capaz de aparecer [...]”⁵²². La *Lichtung* es, pues, el ámbito no óptico donde el ente puede aparecer; por tanto, ella es la que abre todo un despliegue de posibilidades para toda comparecencia y para toda ausencia del ente⁵²³.

⁵²¹ *El evento*, p.281.

⁵²² *Reflexiones XII – XV. Cuadernos negros*, p.25.

⁵²³ Wrathall, en su ensayo “Unconcealment”, indica que es gracias al claro (*Lichtung*) que puede efectuarse un ordenamiento de los entes, así como una comprensión del ser, en tanto el claro deja oculta cualquier otra forma en la que el mundo pueda experimentarse. Si el claro se entiende como un “espacio” de posibilidades, las posibilidades desplegadas por él, en tanto dan forma a la experiencia de mundo, llegan a presentarse a la vez que se cierra el paso a otras posibilidades; pero no porque estás queden encerradas en el claro, sino porque esto no las hace posibles. El claro no solo retiene otras posibilidades, sino que retiene el hecho de que retiene otras posibilidades (cf. 2010, p.33ss). El claro bien puede retener posibilidades, pero el ser humano incluso desestima posibilidades no retenidas por el claro, pues el ser humano, como dice Heidegger, se entrega de plano al ente abierto, se dirige a lo más viable del ente, desestimando el claro mismo, desestimando una apertura al misterio.

Ya que la *Lichtung* es un ámbito de posibilidades en tanto es el ámbito para la presencia y la ausencia, para la donación y el rechazo, entonces, para nada debe entenderse como un ámbito *exclusivo* de la actividad del ser humano en su afán productivo, tal como parece entenderlo Sloterdijk⁵²⁴. No hay duda de que este afán productivo tiene lugar cuando el ser humano queda atrapado en el ente, en tanto este sale a presencia en la *Lichtung*, cuando el ser humano queda atrapado en el ente disponible y viable como posibilidad para el puro hacer; sin embargo, y en este punto hay que enfatizar, no se debe olvidar que la *Lichtung* es también aquel ámbito para lo que se oculta, para aquello que dona al rehusarse y, por lo tanto, es el ámbito que siempre queda oculto para el sujeto que se dirige a un objeto. Pensar la *Lichtung* como el ámbito que es exclusivo para el comportamiento del ser humano, en tanto *homo technologicus*, como aquel que saca fuera y deja disponible al ente para la actividad técnica, es limitar el despliegue de posibilidades que, en el pensamiento de Heidegger, la *Lichtung* misma ofrece. En este despliegue de posibilidades muchas de ellas quedan ocultas ante la mirada anquilosada del ser humano inmerso en la cotidianidad de sus hacedurías, en la cotidianidad del puro hacer que busca constantemente un develamiento óptico, que lo lanza por el camino del error. Bajo la comprensión de la *Lichtung* de manera distintiva como aquel ámbito propio del develamiento óptico, como ámbito exclusivo del develamiento desde el cual se hace posible la actividad productiva, como si esta fuera la única posibilidad que aquel ámbito ofrece; bajo esta comprensión, pues, no es extraño que este concepto de Heidegger termine siendo entendido y descrito por Sloterdijk como el “lugar” del “éxito” con el ente, y,

⁵²⁴ A partir de esta comprensión que tiene Sloterdijk de la *Lichtung*, este puede afirmar: “el hombre no está en el claro (*Lichtung*) con las manos vacías, cual pastor vigilante y sin recursos junto al rebaño, como sugieren las metáforas pastoriles de Heidegger. Dispone de las piedras y de las sucesoras de las piedras, de herramientas y de armas. La *humanitas* depende del estado de la técnica” (2011, p.146.).

por tanto, como el “lugar de peligro”⁵²⁵, en tanto es el lugar donde se lleva a cabo el despliegue de la técnica contemporánea.

La *Lichtung* podría llegar a pensarse como un “lugar de peligro”, pero solo si antes se tiene en cuenta que lo en verdad peligroso es el olvido mismo, es decir, el olvido del ser y el olvido de la *Lichtung*, acontecidos en el devenir de la metafísica. Es en este olvido, y en la ausencia de pregunta por el Ser que al donarse se rehúsa⁵²⁶, y por la *Lichtung* en tanto ámbito para el rehusamiento (*Versagung*), donde el ser humano se dispone para desplegar las posibilidades que se ofrecen con el ente al salir a presencia, sin pensar en su ocultación. Es en este olvido donde el ser humano se pone en lo viable, de tal modo que, apoyado en la demanda de sus necesidades y objetivos, llena su mundo⁵²⁷. Pero la *Lichtung* no solo es el ámbito de las hacedurías, sino que también –y es aquí donde Heidegger pone el énfasis dentro del pensar ontohistórico– es el ámbito para el encuentro con lo oculto, para el encuentro con lo que se rehúsa al donarse. Por esto es que, en tanto el ser humano gana su *Da-sein*, este puede llegar a comportarse de tal modo que corresponda con la *Lichtung*, en tanto esta se hace pregunta. De este modo se funda la pertenencia del *Da-sein* a este ámbito abierto para la comparecencia y el ocultamiento del ente en totalidad. En esta pertenencia y desde el temple fundamental de la retención, el *Da-sein* puede comportarse de tal modo que *deja-ser* al ente en su ser, es decir, retrocede ante el ente gracias al temple de la retención para dejar-

⁵²⁵ Sloterdijk, 2011, p.100.

⁵²⁶ Si el Ser se retira en su donar, tal como aconteció en el primer inicio con el fenómeno de la ἀλήθεια, este retiro del Ser se ha de diferenciar entre el *primer inicio* y el *otro inicio*, pues cada uno capta de manera diferente este retirarse del Ser, su rehusarse. Mientras el *primer inicio* no pregunta por el rehusamiento del Ser y se ocupa de un preguntar por el ente que lleva a la representación moderna de este, el *otro inicio* del pensar ha de preguntar por el Ser en su rehúso y, así, atenderá la develación de lo oculto. Pero Heidegger ve claro que la posibilidad de este preguntar en el otro inicio sólo se da en la meditación sobre lo acaecido en el primero, pues es esta meditación la que hace posible emprender el tránsito hacia el otro pensar (Cf. Basso, 2013).

⁵²⁷cf. GA 80.1, p.423.

ser al ente en lo abierto⁵²⁸. Es de este modo que el temple fundamental le permite al *Da-sein* corresponder con lo que se reserva, con el misterio, con lo oculto. De esta manera es que el *Da-sein* deja que el ente, que él mismo es, corresponda con aquel ámbito, corresponda con el ámbito de lo presente y lo ausente, el ámbito ontológico de la donación y el rehusó.

Heidegger afirma: “porque ἀλήθεια solo es una resonancia e infundada, por ello para nosotros [es] ya totalmente extraña la pregunta por el *claro*”⁵²⁹. Esto dejar ver que solo gracias a la superación de la metafísica se hace posible superar la extrañeza de la pregunta, se hace posible despertar la pregunta por la *Lichtung* como aquella esencia de la ἀλήθεια que quedó ausente de pregunta. La ἀλήθεια, por causa de un preguntar ausente, queda soterrada en el primer inicio del pensar, y de este modo queda “desconocida y olvidada como fundamento y ámbito del claro [*Lichtung*]”⁵³⁰. Despertar, entonces, la pregunta por la *Lichtung* es despertar la preguntar por el ámbito de la experiencia fundamental del inocultamiento, aquella experiencia que quedó en el olvido, gracias a que en el primer inicio la ἀλήθεια no fue preguntada en su esencia. A propósito de esta ausencia de pregunta por la ἀλήθεια y el ámbito de lo abierto, el ámbito de la *Lichtung*, Heidegger dirá en su tratado *El evento*:

Sin el detenerse en la rigurosa referencia entre ἀλήθεια y apertura nunca se puede pensar de modo esencialmente justo la esencia según la historia del Ser de lo abierto. Sólo en el preguntar por el esenciarse del Ser alcanza el pensar el concepto así determinado de lo “abierto”⁵³¹.

⁵²⁸ Cf. Xolocotzi, 2021a, p.130.

⁵²⁹ *La historia del Ser*, p.26.

⁵³⁰ *El evento*, p.56.

⁵³¹ *Ibid.*, p.47.

El acceso al ente, la posibilidad de que el ente sea conocido o que simplemente esté en torno, es dado porque el ente está abierto. Porque el ente está en la apertura es que hay un libre acceso a este para el conocer. “El ente es sólo posible ob-jeto [*Gegen-stand*] y objeto [*Objekt*] (ἀντί) enfrente, porque se esencia en lo abierto del ser. Precisamente donde hay un ‘enfrente’, allí se esencia algo más originario, el claro [...]”⁵³². El ente está en la *Lichtung*, y esta, como ámbito para la presencia del ente, lo deja en lo abierto para ser aprehendido y dominado, quedando determinado, disponible para su utilización en nuevos modos de hacer en el ámbito de la cultura y en procura del progreso; pero el claro también es el ámbito para el ocultamiento, es el ámbito para el rehusó del Ser. En la *Lichtung*, pues, el Ser se rehúsa, y en este rehusamiento (*Versagung*) el ente queda despejado para el libre acceso.

Las posibilidades con el ente como lo accesible, como lo viable en lo abierto de la *Lichtung*, son desplegadas para el acontecer cotidiano, donde el ser humano puede *actuar* en su entorno. El ser humano actúa en su entorno, el entorno de lo accesible, es decir, de lo público. En este entorno público es donde se hacen efectivas las posibilidades que ofrece el ente en la publicidad (*Öffentlichkeit*) de las maniobras. La publicidad en *Ser y tiempo* se presenta como aquel carácter público que tiene el *Dasein*, a partir del cual él queda en la medianía, queda disuelto en el Uno (*Man*). La publicidad es la estructura a partir de la cual se realiza toda interpretación del mundo y del *Dasein*. Gracias a esa interpretación que realiza el Uno desde la publicidad, el *Dasein* queda despojado de la responsabilidad de asumir su poder-ser.⁵³³ A propósito de este *actuar* del ser humano en el entorno de la publicidad que nivela todas las posibilidades con el ente, Heidegger afirma en sus *Cuadernos negros*:

⁵³² *Ídem.*

⁵³³ cf. *Ser y tiempo*, p.152.

Lo público nunca es lo abierto del claro, sino siempre es su desfiguración y su sepultamiento, que en apariencia se propagan. La publicidad (*Öffentlichkeit*) es la apariencia más capciosa de lo abierto, y por eso representa el refugio adonde se evade toda práctica del abandono del ser por parte de lo ente y el espacio para la más atenazada falta de decisiones.⁵³⁴

En la publicidad no hay ninguna atención al claro, allí prevalece la ausencia de decisiones esenciales, así como prevalece también aquella tendencia a caer en la maniobra y en la vivencia, en tanto fenómenos propios de la Modernidad. Bajo la publicidad se ha olvidado lo esencial que hay que pensar, de tal modo que queda cada vez más oculto el abandono del ser. Por esta definitiva ausencia de decisiones, a partir del puro hacer del ser humano en lo público, se debe preguntar por el modo en el cual la publicidad se convierte en el “negativo del claro (del esenciar de la verdad)”⁵³⁵, e incluso, en “lo maligno en la apertura del claro del Ser [que] se confunde como lo aparentemente abierto”⁵³⁶. Aquí se debe preguntar cómo, desde el hacer del ser humano en la cotidianidad de lo público, devienen efectivas todas las maniobras posibilitadas por la publicidad, las maniobras que encubren el abandono del ser.

Responder a esta pregunta se hace posible a partir del pensar en tránsito (*Übergang*), en el cual Heidegger medita los fenómenos acaecidos a partir de lo dejado sin pregunta por el pensar correspondiente al primer inicio histórico. El fenómeno de la maniobra es un fenómeno que, aunque encubridor, se entiende como un fenómeno de acceso al ser en el

⁵³⁴ *Reflexiones XII -XV. Cuadernos negros*. p.59 [traducción modificada].

⁵³⁵ *Ibid.*, p.65.

⁵³⁶ GA 96, p.87: „das Bösartige der Offenheit der Lichtung des Seyns. Sie beirrt als das anscheinend Offene.“

pensamiento ontohistórico. Este fenómeno encubre la posibilidad de una referencia al Ser y su rehúso (*Verweigerung*) a partir del despliegue de una pregunta por su verdad y, por tanto, encubre también la posibilidad de una restitución del ente al Ser. La maniobra es un modo de esenciarse del ser, cuando el ser ha abandonado al ente; por tanto, ella también es un fenómeno encubridor de lo acaecido en el primer inicio con el despliegue de la metafísica, donde el ente es entregado al abandono del ser y el ser es rechazado gracias al olvido del ser⁵³⁷.

A partir del fenómeno encubridor que es la maniobra, emergen otros fenómenos encubridores del abandono del ser. Estos fenómenos encaminan al ser humano hacia el puro hacer, en tanto este está impulsado a seguir bajo el oscuro poder (*Macht*) que la maniobra (*Machenschaft*) ostenta. Los fenómenos que emergen de aquel poder son tres, a saber, el cálculo (*die Berechnung*), la rapidez (*die Schnelligkeit*) y el surgir de lo masivo (*der Aufbruch des Massenhaften*). En el cálculo se puede tener certeza sobre el ente, pues el acceso a él se hace posible gracias al planeamiento y la organización. El poder, aquella fuerza del cálculo, se despliega en el organizar y el planear, de tal modo que “[...] lo incalculable es sólo aquí lo aún no vencido por la fuerza calculadora”⁵³⁸. Gracias a esa fuerza que planea es que nada queda “fuera de toda cuenta”. Así que todo ámbito del ser humano, no solo el ámbito del saber, sino también el ámbito de lo público, esto es, el ámbito social y cultural, esta permeado por la maniobra y sus fenómenos. A partir de ellos se cumple la obligación que demanda lo público, a saber, “la obligación de tener éxito y de acumular éxitos”⁵³⁹. Por esto que demanda lo público y que se logra gracias a la organización y el planear del cálculo, Heidegger afirma

⁵³⁷ cf. *El evento*, p.211.

⁵³⁸ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.109.

⁵³⁹ *Reflexiones XII – XV. Cuadernos negros*, p.65.

en *Aportes a la filosofía*: “el dominio de las masas tornadas *libres* (es decir, sin suelo y egoístas) tiene que ser erigido y mantenido con las cadenas de la ‘organización’”⁵⁴⁰. Frente a la organización y la planeación propias del cálculo⁵⁴¹, se hace innecesario todo preguntar esencial, pues, ¿para qué preguntar si se puede calcular? El cálculo es el medio más efectivo para los afanes de progreso del ser humano. Por esto, Heidegger afirma que el cálculo se ha tornado en “*ley fundamental de comportamiento* [...] que pertenece a todo proceder humano”⁵⁴².

Por su parte, el fenómeno de la rapidez es el aumento mecánico e incesante de las velocidades de orden técnico, un aumento cuantitativo demandado gracias a “la manía por lo sor-prendente”, una manía que está en claro contraste con “la tranquilidad del oculto crecer y de la espera”⁵⁴³, una manía que demanda un “veloz olvido” y un constante perderse en la proximidad de lo novedoso.

Por último, el surgir de lo masivo se entiende como lo común en lo público, lo común a muchos en tanto es aquello que surge del cálculo y la rapidez, es aquello que se dirige a las “masas” para ser vivenciado como lo más “sobre-saliente”, y así, a la vez encubre “la más discreta enemistad para con lo insólito, singular (la esencia del ser)”⁵⁴⁴. Estos encubrimientos del abandono del ser mantienen alejada la necesidad (*Not*) que debe impulsar hacia un preguntar fundamental, asegurando así la carencia de cuestionabilidad de la época. En torno a esta carencia de cuestionabilidad y el hechizo del poder oculto de la maniobra, Heidegger

⁵⁴⁰ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.65.

⁵⁴¹ En su ensayo “De la *Zuhandenheit* a la *Machenschaft*”, Diego Parente afirma: “[...] el cálculo y la organización no caracterizan solo el vínculo entre el saber científico y la realidad, sino también la propia dinámica social del mundo moderno” (2010, p.72).

⁵⁴² *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.109.

⁵⁴³ *Ídem*.

⁵⁴⁴ *Ibíd.*, p.110.

deja plasmado en sus *Cuadernos negros 1938-1939* una reflexión respecto de la juventud de su época. En el numeral 68 de *Reflexiones XI* dice el filósofo:

La “juventud” [...] no es ni “vieja” ni “joven”, no conoce el precipitarse a un madurar, nunca llega hasta lo no dicho y lo todavía no querido, y, sobre todo, no conoce *la pasión por el extravío*. Pero conoce y ama el hechizo de las maniobras de la “máquina”, y todo lo demás le resulta, de forma confesa o manteniéndolo oculto, un “fraude”.⁵⁴⁵

Gracias a la maniobra, el ente comprendido como presencia estable deviene objeto del impulso hacedor. En la maniobra se erige “la preponderancia de lo hacible y de lo que se hace”⁵⁴⁶. La pregunta por el ente en el primer inicio devino τέχνη y ésta impulsó la aprehensión de la φύσις que se entendió, en principio, como lo que se hace por sí mismo en su brotar; pero, en tal aprehensión, la φύσις fue llevada a su depotenciación (*Entmachtung*), de modo que esta cayó bajo el impulso de las metas de la τέχνη que llegan a ser demandas emanadas de la maniobra oculta. En el abandono del ser la φύσις, por su depotenciación, devino “naturaleza” que, apresada en el concepto, cayó en las garras de aquel impulso hacia el puro hacer de la maniobra. Por esto es que Heidegger dice en *Meditación* que la maniobra es “[...] todo lo hacible del ente que se hace y constituye, de modo que tan sólo en ella se determina la entidad del ente abandonado por el Ser (y la fundación de la verdad)”⁵⁴⁷.

En el primer inicio, la maniobra se instauró como aquel poder sobre el ente que impulsa todo cálculo con respecto a este, para poder desplegar un hacer sin límite. Ella inicia

⁵⁴⁵ *Reflexiones VII – XI. Cuadernos negros*, p.353.

⁵⁴⁶ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.113.

⁵⁴⁷ *Meditación*, p.30.

su dominio cuando, en el primer inicio griego, la verdad fue entendida como corrección, y continuó con su dominio en la Modernidad, en tanto la verdad pasó a ser certeza del representar, pues ésta siguió siendo presa del *λόγος*, devenido razón. En la Modernidad este dominio de la maniobra queda oculto tras la objetividad (*Gegenständlichkeit*) del objeto (*Gegenstand*), de tal modo que el sujeto se impone a este y lo hace objeto de sus impulsos de progreso que se concretan en hacedurías, las cuales, a su vez, demandan más progreso y más hacedurías. Bajo la maniobra adviene la “interpretación del ente como re-presentable y re-presentado”⁵⁴⁸. El ente es así llevado a la máxima posibilidad que dispone todo hacer gracias al cálculo. En esta conquista del ente por parte de la maniobra, esta desfigura el verdadero sentido del ser y deja al ser humano en la errancia por senderos donde busca afanosamente resultados a partir de una interpretación del ente como “lo presente ante-la mano”, como lo siempre disponible⁵⁴⁹.

Es en la conquista del ente en cuanto presencia estable (*beständige Anwesenheit*) donde se configura “la época de la plena carencia de cuestionabilidad”⁵⁵⁰, nuestra época; pues el ser humano se entrega al oscuro poder de la maniobra y no se dirige a un preguntar fundamental. Él no se ocupa, no pregunta por la *Lichtung* donde el ente comparece, donde el ente queda a su disponibilidad. Lejos de detenerse en aquel ámbito de donación y reserva, emprende un camino de progreso sin límite.

⁵⁴⁸ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.100.

⁵⁴⁹ En la reflexión que realiza Leticia Basso a partir de Heidegger sobre “el mudo técnico” en su investigación *Génesis y constitución del Ereignis*, se puede leer en torno a la maniobra lo siguiente: “[...] en sus diversas violencias, poderes y dominios planifica una imagen del mundo que oscurece el verdadero sentido del ser. [De esto proviene] el mal proceder del *Dasein* que se encuentra influenciado por el esenciarse del ser que se muestra *ocultándose*. Con este hace emerger una interpretación del ente como *lo producido* que se determina con las concepciones de la estabilidad y la presencia” (Basso; 2013, p.166).

⁵⁵⁰ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.100.

En tanto la publicidad promueve los fenómenos que se desprenden de la maniobra – y los promueve gracias a que lo público demanda siempre el éxito que posibilita el progreso–, ella garantiza la ausencia de decisiones, y, por tanto, garantiza la falta de atención hacia la *Lichtung*. La publicidad hace ver todo intento de un preguntar esencial como un “fraude”, como un desvío del camino del éxito y del progreso, por eso ella asegura la carencia de cuestionabilidad de la época. Por lo anterior es que la publicidad se torna en el negativo de la *Lichtung*.

Ya que gracias a la publicidad el ser humano, a partir de la maniobra y sus fenómenos, conquista al ente, él cumple aquella demanda de Descartes que lo exhorta a hacerse dueño y poseedor de la naturaleza⁵⁵¹. Frente a esto, Heidegger propone detenerse frente a los afanes de la maniobra y esperar, propone disponerse a esperar el acontecer de la *Lichtung* del Ser, un acontecer ajeno a la publicidad y a su demanda de maniobras y vivencias. En *Cuadernos negros 1942 – 1948* Heidegger dice: “Esperar: ciertamente no para una aprobación posterior de una publicidad; sino esperar, más allá del tiempo de vida propio, el vislumbre de un claro del Ser que le acontece al ser humano.”⁵⁵² Pero el ser humano que no se ha fundado en el *Da-sein*, sino que sigue determinado por su *Weg-sein*, no puede esperar, pues está aún embelesado con el ente. Este ser humano no puede detenerse a preguntar por lo esencial. Por esto, por este embelesamiento del ser humano, es que toda cuestionabilidad con respecto al ahí (*Da*) del Ser, es alejada; la pregunta por el ámbito donde el Ser se esencia en su verdad

⁵⁵¹ cf. Descartes; 2010:83ss. De este modo lo expone Descartes, el padre de la Modernidad, en la sexta parte de su *Discurso del Método*: “[...] es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza” (Descartes; 2010:84).

⁵⁵² GA 97, p.153: „Warten: freilich nicht auf eine spätere Zustimmung einer Öffentlichkeit; sondern warten, über die eigene Lebenszeit hinaus, auf den Blick einer *Lichtung* des Seyns, der sich dem Menschen ereignet.“

no tiene lugar. Bajo aquel poder oculto nada es digno de pregunta, nada es digno de ser pensado.

Frente a esta época de carencia de cuestionabilidad y de exclusiva obediencia “a lo que se nos ha transmitido por la tradición y a lo que se puede calcular”⁵⁵³, en *Cuadernos negros 1931 - 1938* Heidegger expone la necesidad de “[...] poner otra vez al hombre ante el silencioso poder esencial de las cosas [...] para fundar eso abierto como el ‘ahí’ del ámbito del claro del rehúso (*Lichtung der Verweigerung*) [...]”⁵⁵⁴. La *Lichtung*, su fundación, se abre como necesidad en el pensar del otro inicio. Se trata de una fundación necesaria para un retorno al Ser, a su rehúso, pues la *Lichtung* es justamente aquel claro para el ocultarse del Ser, ya que “el Ser se esencia como lo que se oculta”⁵⁵⁵. Es en la *Lichtung* donde el Da-sein se dispone para el ocultamiento del Ser, para el rehúso del Ser mismo y su verdad⁵⁵⁶.

b. El Da-sein en su pertenencia a la *Lichtung*

Dentro de la ontología fundamental que se expone en *Ser y tiempo*, Heidegger nombra la *Lichtung* como la iluminación perteneciente al *Dasein*, en tanto él es el ente que comprende el ser, revelándose a sí mismo y al mundo a partir de esta comprensión. Heidegger utiliza el término *Lichtung* en el parágrafo 28 de su *opus magnum*, parágrafo que lleva por título: “La tarea de un análisis temático del estar-en”. Este parágrafo es el que introduce el “capítulo

⁵⁵³ *Reflexiones II – VI. Cuadernos negros*, p.346.

⁵⁵⁴ *Ídem*.

⁵⁵⁵ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.210.

⁵⁵⁶ En torno a esto, se puede leer con Másmela, en *La filosofía del Entre en Heidegger*, lo siguiente: “La verdad del Ser designa la más íntima esencia del Ser mismo como verdad de su singularidad y unicidad, en la medida en que a la intimidad de su despejamiento (*Lichtung*) pertenece al mismo tiempo el ‘rehúso’ (*Verweigerung*) y la negación, de tal modo que el acaecer de su intimidad en la esenciación del Ser despunta como el despejamiento que siempre esencia para el ocultarse” (2016, p.33).

quinto” de *Ser y tiempo*, donde el filósofo emprende un análisis fenomenológico de los modos del estar-en. Allí el filósofo muestra que la estructura del estar-en-el-mundo propia del *Dasein* se manifiesta en su estado de abierto, en su aperturidad (*Erschlossenheit*).

Porque el *Dasein* tiene la característica de no estar cerrado, Heidegger indica que la idea tradicional que afirma que el ser humano es *lumen naturale*, o luz natural, está soportada en esta característica del *Dasein*, en su estado de abierto. El ente ejemplar, por su aperturidad, es el ente iluminado⁵⁵⁷. En *Ser y tiempo* Heidegger expone la iluminación del *Dasein* del siguiente modo: “que el *Dasein* está ‘iluminado’ [‘*erleuchtet*’] significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado (*gelichtet*) en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* el claro [*Lichtung*]”⁵⁵⁸. Aquí se puede ver que en *Ser y tiempo* se utiliza la metáfora de la luz, del *lumen naturale*, para hacer ver que esta idea da cuenta del propio carácter del *Dasein*, de su carácter desocultante⁵⁵⁹. El hecho de que el *Dasein* sea el ente al

⁵⁵⁷ En “Aperturidad e iluminación: el *Dasein* como ente iluminado. Aportaciones a Sein und Zeit de Martin Heidegger bajo el horizonte del claro del ser”, Periñan, en torno al *Dasein* como ente iluminado gracias a su aperturidad, indica: “el *Dasein*, al menos en la obra SuZ, es el garante (relativo) de la ‘aperturidad’, una ‘aperturidad’ que no nace como capacidad (voluntad) propia del *Dasein* en tanto estar-en-el-mundo, sino del ser. No obstante, el *Dasein* sería el lugar de tal apertura y de la manifestación de la *alétheia* del ser.” (2014, p.214). Según este autor, ya en *Ser y tiempo* la *Lichtung* como iluminación no es creada por el *Dasein*, pues este no puede ser un “ingeniero de la *Lichtung*”, sino que la *Lichtung* sería “el estado de apertura del mundo dado a la existencia del *Dasein*, la apertura a través de la luz que posibilita el ‘es’ de las cosas” (*Idem.*).

⁵⁵⁸ *Ser y tiempo*, p.157 [traducción modificada].

⁵⁵⁹ Capobianco, en el quinto capítulo de su libro *Engaging Heidegger* publicado en 2010, capítulo que tiene por titulado: “*Lichtung: the Early Lighting*”, defiende la idea de que Heidegger abandona, en la década de 1960, la metáfora de la luz, *lumen naturale*, que utiliza en *Ser y tiempo* para elucidar el propio carácter del *Dasein*. La *Lichtung* pensada en *Ser y tiempo*, tal como lo expone el intérprete, se realiza en términos de la metáfora de la luz. Esta metáfora, entendida en términos de “la estructura ontológico-existencial”, sería utilizada por Heidegger para dilucidar la actividad del *Dasein* como aquel que desoculta a los entes y al mundo. A partir de la apropiación de Heidegger de la metáfora de la luz, la *Lichtung* en *Ser y tiempo*, piensa Capobianco, no debería ser traducida por “el claro” (*the clearing*), sino como “la iluminación” (*the lighting*). Esto lo ve así ya que “en *Ser y tiempo* es evidente que su comprensión de *die Lichtung* se hizo en términos de la metáfora de la luminosidad” (p.91). Para apoyar esta afirmación Capobianco recuerda la cita marginal de Heidegger en el “Ejemplar de la cabaña” (*Hüttenexemplar*) que reza: “ἀλήθεια - abertura – claridad [*Lichtung*], luz, iluminar” (2003, p.157). Para el intérprete “la nota deja claro que su comprensión de la relación de las palabras es decididamente en términos de luminosidad: *gelichtet – Lichtung – Licht – Leuchten*” (p.91). A partir de esto, Capobianco propone mostrar un cambio importante con respecto a la lectura que realiza Heidegger sobre la *Lichtung* luego de *Ser y tiempo*, un cambio que, según el intérprete, no ocurre sino a partir de las afirmaciones del filósofo de la Selva Negra en la década de 1960. Según Capobianco, la comprensión de la *Lichtung* en Heidegger evolucionó desde la metáfora visual de la “iluminación” (*the lighting*) a la metáfora espacial del

que le va su ser, es decir, el ente que comprende su ser, hace que el *Dasein* sea siempre su “ahí” en su estar-en-el-mundo. El claro es ese “ahí” del *Dasein*, el “ahí” donde los entes comparecen, donde el ente sale a la luz.

En *Ser y tiempo* el *Dasein* está iluminado en sí mismo porque este ente tiene el modo de ser del cuidado (*Sorge*). El cuidado es la estructura ontológica fundamental del *Dasein* en tanto ella es la condición de posibilidad de su estar-en-el-mundo. El *Dasein* desoculta, él trae

“claro del bosque” (*clearing in the forest*). Esta evolución, dice el intérprete, se deja ver claramente en “El final de la filosofía y las tareas del pensar” de 1962, en la conferencia “Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens” de 1965, así como en los *Seminarios de Zollikon* de 1964 y en el seminario *Heráclito* del semestre de invierno de 1966/67. En tanto Capobianco cree que solo “a principios de la década de 1960, [Heidegger] logró su comprensión y tematización maduras de la palabra *die Lichtung*” (p.95), es decir, logro la tematización de la *Lichtung* en términos de la metáfora espacial del “claro del bosque”, distinta a la metáfora visual de la “iluminación” (*the lighting*), hay que entender el momento justo de este cambio, pues solo entendiendo este momento se evita que se traduzca “*die Lichtung*” de manera uniforme a partir de la metáfora de “el claro del bosque” (tal como ha ocurrido con la traducción al inglés de *Wegmarken*) dentro del trabajo temprano y medio de Heidegger. En esta época de trabajo temprano y medio del filósofo de la Selva Negra se debe evitar traducir “*die Lichtung*” por “el claro” (*the clearing*) ya que allí, insiste Capobianco, se trata de la “iluminación” (*the lighting*). No evitar esto “sería pasar por alto e incluso encubrir este desarrollo en su pensamiento” (p.92).

Frente a tal planteamiento de Capobianco se debe decir que es cierto que en las reflexiones de los años de 1960 se deja ver el importante papel de la *Lichtung* en el pensamiento de Heidegger, en tanto ella se expone como “lo abierto libre” (2000, p.87), como lo abierto para lo presente y lo ausente, como lo abierto para lo claro y lo oscuro, como el ámbito abierto que deja que la luz pase, como aquella *Lichtung* del Ser. Es pertinente también su conclusión con respecto a la necesidad del uso de la metáfora del “claro del bosque”, pues esta metáfora “es más propia de la tarea de pensar, en la medida en que tiene en cuenta el aparecer tanto de la presencia como de la ausencia, verdad y no-verdad, que caracteriza propiamente a la ἀ-λήθεια/Ser mismo” (p.100). Sin embargo, no resulta válida su comprensión del momento del cambio de la metáfora visual de la “iluminación” (*the lighting*) por la metáfora espacial del “claro del bosque”. Capobianco no se da cuenta de que en el pensar histórico del ser que Heidegger emprende en la década de los treinta, la *Lichtung* ya es pensada desde el uso de la metáfora del “claro del bosque”. Esto se deja ver claramente a partir de lo expresado por Heidegger en su lección *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Esta lección no solo se dicta en el tiempo en el cual el filósofo está redactando *Aportes a la filosofía*, sino que a partir de ella se permite un más fácil acceso a este tratado. En esta lección Heidegger afirma: “El ente se halla en una claridad, [...] Hablamos de un claro del bosque, un sitio libre, claro. La apertura del ente es tal claro. [...] el claro en el cual está el ente, no es sencillamente limitado y delimitado por algo oculto, sino por *algo que se oculta*” (2008, p.192). Y más adelante dice: “[...] podemos y debemos comprender esta determinación del ocultarse como una primera caracterización esencial del Ser mismo” (*Ídem*). Aquello que se oculta en el claro (*Lichtung*) es, pues, el Ser. Heidegger aquí está caracterizando ya el claro del Ser, teniendo presente la metáfora del “claro del bosque”; una caracterización que Capobianco solo ve a partir de la década de 1960. Según lo aquí indicado, no resulta válida la afirmación del intérprete cuando este pide no traducir *Lichtung* por claro (*the clearing*) en el trabajo medio de Heidegger, puesto que con aquella traducción se encubriría el desarrollo del pensamiento de Heidegger. Más bien, lo planteado por el intérprete termina promoviendo eso que quiere evitar, termina encubriendo el desarrollo del pensar heideggeriano, ya que justo es desde mediados de los años treinta donde la *Lichtung* se piensa intensamente, se piensa, desde la metáfora del claro del bosque, como aquel ámbito propio del Ser, como la *Lichtung* del Ser.

al claro, pues es en su “ahí” donde el *Dasein* puede tener una relación con las cosas del mundo, con los demás y consigo mismo a partir del cuidado. De esto que Heidegger afirme:

La luz constitutiva de este “estar iluminado” del *Dasein* no es una fuerza o fuente óptica de claridad irradiante que de vez en cuando se hiciese presente en este ente. Lo que ilumina esencialmente a este ente, es decir, lo que lo hace “abierto” a la vez que “luminoso” para sí mismo, ha sido determinado ya antes de toda interpretación “tempórea” como cuidado. En él se funda la plena aperturidad del Ahí.⁵⁶⁰

En *Ser y tiempo* la *Lichtung* es del *Dasein* en tanto él mismo, como ente iluminado que se trae a sí mismo y a los demás entes a la luz, es su fuente. Ahora bien, si en su obra de 1927 Heidegger piensa al *Dasein* como el lugar de la apertura, más adelante, a partir del giro de su pensar, la *Lichtung* pasa a ser pensada como aquello que tiene mayor grado que cualquier ente, como lo abierto del ser donde este gana su propia esencia. Por esto en *Zum Ereignis-Denken*, más específicamente, en “Zu Ereignis II”, Heidegger afirma:

La pregunta fundamental – sobre la esencia del ser mismo (no sólo y primero del ente) pone ahora en cuestión al ser mismo – de antemano lo retrotrae a una región aún por determinar – de donde el ser recibe la apertura de su propia esencia - su *verdad*⁵⁶¹.

Plantear de esta manera la cuestión del ser implica para Heidegger ir allende el ser mismo.

Así “ser y – un otro viene entonces al lenguaje - El otro debe ser entonces aquello en lo que

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p.367.

⁵⁶¹ GA 73.1, p.82: „Die Grundfrage – nach dem Wesen des Seins selbst | nicht nur und erst des Seienden | stellt das Sein selbst noch in Frage – rückt es also im Voraus noch in einen – noch zu bestimmenden Bereich – aus dem es die *Offenbarkeit* seines eigenen Wesens empfängt – seine *Wahrheit*.“

el ser tiene la esenciación (*Wesung*) y la verdad (Claro - ocultación) -de hecho - en lo que la verdad misma tiene su esenciación (*Wesung*).⁵⁶² Ya en “El origen de la obra de arte” el filósofo deja saber que allende lo ente, por encima de lo ente, pero no lejos de lo ente en su totalidad hay un lugar abierto. Este lugar abierto es el claro (*Lichtung*). Ese claro “pensado desde lo ente, tiene más ser que lo ente. [...] este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como esa nada que apenas conocemos”.⁵⁶³ El *Da-sein*, a partir del despliegue de la pregunta por la verdad del Ser al inicio de los años treinta y tal como queda indicado en “El origen de la obra de arte” así como en *Zum Ereignis-Denken*, ya no es el ente iluminado en el sentido del claro, tal como se indica en el párrafo 28 de *Ser y tiempo*⁵⁶⁴, sino que, más bien, el *Da-sein* es el ente que está rodeado por el claro, que pertenece a ese lugar abierto donde el Ser se esencia⁵⁶⁵.

En el pensar en tránsito al otro inicio, el ser humano fundado en el *Da-sein* se sabe rodeado por el claro, se asume en su pertenencia a lo abierto. El ser humano, pues, se torna

⁵⁶² *Ibid*, p.83: „Sein und - ein Anderes kommt dann zur Sprache. Das Andere muß dann jenes sein, worin das Sein die Wesung und die Wahrheit (Lichtung - Verbergung) hat - ja jenes - worin die Wahrheit selbst ihre Wesung hat.“

⁵⁶³ *Caminos de bosque*, p.38.

⁵⁶⁴ En la conferencia “Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie” de octubre de 1965 –que es publicada en la GA 16 como “Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens” (Sobre la pregunta por la determinación de la cosa del Pensar)–Heidegger afirma: “[...] puede ser apropiado en este momento indicar, al menos en términos generales, la *Lichtung* como el asunto distintivo para otro pensar. Esto es así porque hace cuatro décadas la analítica hermenéutica del *Dasein* hablaba de la *Lichtung* con el objetivo de plantear la pregunta por el ser en el *Ser y el Tiempo*. [...] Sin embargo, se requirió una caminata de décadas a lo largo de esos senderos del bosque que conducen solo hasta cierto punto para darse cuenta de que la sentencia en *Ser y tiempo*: ‘El *Dasein* del ser humano es él mismo el claro (§ 28), tal vez intuyó el asunto por pensar, pero de ninguna manera consideró el asunto adecuadamente, es decir, de ninguna manera planteó el asunto como una pregunta que llegó al asunto. El *Dasein* es el claro para la presencia como tal, y, sin embargo, al mismo tiempo, el *Dasein* no es ciertamente el claro en tanto que el claro que es *Dasein* en primer lugar, es decir, en tanto que el claro concede al *Dasein* como tal” (GA 16, p.620).

⁵⁶⁵ Daniel Dahlstrom, en su ensayo “Transcendental Truth and the Truth That Prevails”, indica el hecho de que cuando Heidegger recurre a su explicación del claro, donde este ya no es el claro del *Dasein*, sino del ser, el filósofo abandona la asociación con la luz en favor del uso del término en el sentido de una apertura fortuita en un bosque. Este claro lo entiende el intérprete como esa apertura, como ese escenario ilimitado que hace posible que las cosas se muestren. En este mostrarse de las cosas, el claro mismo se difumina para, de este modo, él mismo quedar oculto (cf. 2007, p.70).

el guardián del claro⁵⁶⁶, pues ahora el claro (*Lichtung*) es el claro de la verdad del Ser mismo, verdad a la cual el *Da-sein* ha de corresponder⁵⁶⁷. Por esto, Heidegger afirma en *Aportes a la filosofía*: “El Ser esencia en la *verdad*: claro para el ocultarse”⁵⁶⁸, de modo que es en la *Lichtung* donde se despliega toda donación del Ser, donde acaece la verdad del Ser. La *Lichtung* ha de entenderse ahora como el “lugar” donde el ser humano, fundado en el *Da-sein*⁵⁶⁹, debe disponerse en el otro inicio del pensar.

⁵⁶⁶ En los *Seminarios de Zollikon* entre los meses de abril y mayo de 1963, Heidegger afirma: “El ser humano es el guardián del claro, del acontecimiento apropiador (*Der Mensch ist der Hüter der Lichtung, des Ereignisses*). Él no es el claro mismo, no es todo el claro, no es idéntico a todo el claro como tal, pero en tanto que está afuera extáticamente en el claro, él mismo es en su esencia despejado, y como destacadamente despejado pertenece al claro por completo y, como tal, le es inherente y propio” (2013, p.263).

⁵⁶⁷ En torno al cambio de enforque de Heidegger con respecto a la *Lichtung*, Capobianco –a pesar de que él no ve este cambio en el pensar ontohistórico ni en los escritos inmediatamente posteriores, tal como se ha indicado unas citas más arriba– ofrece algunas aclaraciones importantes en su trabajo *La vía del Ser de Heidegger*. Allí afirma el autor a propósito de lo indicado pro Heidegger en la conferencia “Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens”: “Heidegger nos dice que lo que no podía decir *todavía* en *Ser y tiempo* era que, aunque el *Dasein* es la claridad en cierto sentido, no es la claridad *como tal*. En otras palabras, mientras que el desocultamiento de *Dasein* (es decir, ‘la claridad’) de lo que es, siempre tiene que ser reconocido y mantenido a la vista, el punto focal de su pensamiento siempre había sido ‘la claridad misma’ (es decir, el Ser mismo) que en primer lugar da ‘claridad’ o ‘dona’ al *Dasein* y a todas las cosas” (2020, p.51).

⁵⁶⁸ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.41.

⁵⁶⁹ En *Making sense of Heidegger*, Thomas Sheehan insiste en que el pensar histórico del Ser no se debe pensar con respecto a la *Lichtung* y al *Da-sein* como dos cosas separadas, ya que “el claro no es diferente de la existencia, pero es la razón por la cual la ex-sistencia ex-siste en absoluto.” (The clearing is not different from ex-sistence but is the reason why ex-sistence ex-sists at all). Por esto, para Sheehan no es correcto hablar de la ex-sistencia, es decir, del *Da-sein* como aquel ente “abierto a” el claro, “como si el claro fuera un espacio en el que la ex-sistencia pudiera entrar, de la misma manera que alguien podría o no entrar en una habitación” (as if the clearing were a space that ex-sistence could possibly enter, the way someone might, or might not, walk into a room). (2015, p.241). En torno a lo pensado por Sheehan hay que decir que, si bien se habla del claro como un “espacio”, este espacio no puede ser entendido como un espacio en sentido óptico, sino que aquí se trata de un “espacio”, o de un ámbito, en sentido ontológico. Por esto, si se puede hablar de “entrar” en el claro (*Lichtung*) es porque aquí se trata de aquella posibilidad que se tiene de acceder al claro del Ser, es decir, de acceder a la experiencia, soterrada en la metafísica, del ámbito de la donación del Ser, a la experiencia del ámbito de ocultamiento-inocultamiento de la verdad del Ser. Por otra parte, si, como lo propone Sheehan, se identifica al *Dasein* con la *Lichtung* sería pensar el claro en los mismos términos en los cuales este es pensado en *Ser y tiempo* y aún no como la esencia misma de la verdad y del Ser. Heidegger en su pensar ontohistórico deja ver que el *Da-sein* debe ser fundado para su pertenencia a la *Lichtung* y no como la *Lichtung* misma. Esto se puede ver también en reflexiones posteriores a los tratados de la historia del Ser como en los *Zollikoner Seminare* y en el “Seminar in Zähringen”. En el seminario de 1973 Heidegger afirma: “De esta *Lichtung* [...] de esta dimensión libre, el ser humano no es el creador, ni tampoco el ser humano es esta dimensión” (GA.15, p.386). Esta afirmación de Heidegger, ya al final de sus años, confirma que a partir de la reflexión emprendida por el filósofo en los años treinta, la *Lichtung*, si bien está íntimamente ligada al *Da-sein*, ella no es el *Da-sein*. Pero este bien puede fundar la *Lichtung* al salir y disponerse en lo abierto libre. Por eso para Heidegger se trata del claro del Ser al cual el *Da-sein* pertenece. Claro y *Da-sein* no son lo mismo, sino que el claro del Ser es lo fundado por el *Da-sein* en el salto al Ser para el advenir de *Ereignis*. Por esto Heidegger insiste en que la fundación del *Da-sein* en el salto al otro inicio hace posible la fundación del claro del Ser, y es en el claro donde

El *Da-sein* en el sentido del otro inicio es lo a nosotros aun totalmente extraño, que nunca hallamos, [al] que sólo saltamos en el salto a la fundación de la apertura de lo que se oculta, de ese claro del Ser, en el que tiene que colocarse el ser humano venidero, para mantenerlo abierto.⁵⁷⁰

Es gracias a esta comprensión sobre la *Lichtung* que toma forma en los años treinta, que esta se entiende como aquel despliegue de posibilidades desde el cual también se hace posible toda comprensión metafísica de la verdad y todo preguntar por el ente⁵⁷¹. La *Lichtung* no es un espacio en el sentido de una *res extensa*, sino que ella es el medio abierto que deja pasar, que aclara; de tal modo que el ente solo puede llegar a ser ente cuando es lo in-oculto en ese medio abierto. “El claro es el esenciarse de lo abierto, lo abierto es el paso al encuentro y llegada (del ente) desde lo ausente del ser”⁵⁷². El ser humano, en tanto extático, es aquel que está en el claro (*Lichtung*) del ser, que está en lo abierto⁵⁷³. Solo en lo abierto el ser humano puede quedar dirigido al ente, preguntando por el ente y quedando ajeno a lo ausente.

Los des-encaminamientos, los desvíos y la errancia del ser humano de la época técnica contemporánea, demandan la necesidad de la fundación de la *Lichtung*. Esta fundación acaece luego de la falta de cuestionabilidad, luego de la ausencia de un preguntar

el *Da-sein* se dispone para mantenerlo abierto como el claro para el ocultarse del Ser (cf. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.242).

⁵⁷⁰ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.242.

⁵⁷¹ Xolocotzi en su ensayo “La necesidad del abandono. Aproximaciones al pensar ontohistórico” afirma: “La imparcialidad, homogeneidad, indiferencia, etcétera, que caracterizan a la época contemporánea reflejan la neutralidad con la que se abordó la tematización metafísica del ente: el mero estar siendo, la pura positividad de su manifestación. Sin embargo, y aquí se halla lo central, en eso ya se había rehusado una tematización cuestionante por el ser, en la medida en que este no es la neutralidad del ente, no es la pura positividad de lo que se muestra, sino el juego y la lucha de su aparecer y desaparecer, de su despejarse ocultándose, del despejamiento ocultante” (2011, p.102).

⁵⁷² *El evento*, p.257.

⁵⁷³ Cf. *Hitos*, p. 267.

por la verdad y por el Ser, luego de la dependencia a la tradición metafísica a lo heredado del primer inicio; una dependencia que, a la vez, ha hecho que el ser humano sucumba ante el dominio oculto de la maniobra. El ser humano, al abandonar tal dependencia, al no quedar más anquilosado en su *Weg-sein*, se puede disponer para un nuevo preguntar, y con él, como se ha indicado, se puede disponer para un fundar, para la fundación del *Da-sein* y, al mismo tiempo, de la *Lichtung*. Por esto, en su tratado *Meditación*, Heidegger afirma que la *Lichtung* “tiene que ser fundada por el ‘hombre’ como el ahí, en cuya fundación tan sólo el hombre encuentra su otra esencia [...], el *Da-sein*”⁵⁷⁴. En tanto el *Da-sein* es fundado, él está en la atención (*Wahr*) del claro para el ocultarse.⁵⁷⁵ Gracias a que el *Da-sein* se asume como el ente que está en medio del claro, este se comprende como el ente que está en lo abierto del ámbito del Ser⁵⁷⁶, dispuesto para la verdad del Ser.

c. La contienda (*Streit*) en la *Lichtung* del Ser

En el Ser mismo acontece una vacilación (*Zögerung*), una vacilación que corresponde a su rehusamiento (*Versagung*). El Ser se esencia como un denegarse vacilante (*zögernden*

⁵⁷⁴ *Meditación*, p.35.

⁵⁷⁵ A propósito del ser humano como el cuidador del claro para el ocultarse es de interés la entrevista que realiza Ángel Xolocotzi a Franco Volpi, la cual lleva por título “Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición”. En esta entrevista Volpi expresa su postura crítica con respecto a este pensamiento de Heidegger. El filósofo italiano dice: “la postura del último Heidegger es muy interesante, sin embargo, opino que es problemática porque desemboca en un fatalismo que no me parece fecundo. Creo que el análisis de la técnica es muy lineal y me parece tan improbable, como impracticable es la antropología de la *Lichtung* que Heidegger propone”. (Xolocotzi, 2009b, p.49).

⁵⁷⁶ Con respecto al modo en el cual el hombre se asume en el ámbito del Ser Jorge Acevedo Guerra dice, en su libro *Heidegger: existir en la era técnica*, lo siguiente: “en este ámbito [...] el hombre no se comporta sólo ni principalmente como el viviente calculador que quiere erigirse como señor de la Tierra y que se pavonea como tal. En el plano ontológico [...] el hombre empuña su existencia como mortal. Esto significa que se asume como un ingrediente de algo que lo sobrepasa y lo contiene [...]” (2014, p.216).

Sichversagen), y por eso su esenciar ofrece tanto donación (*Schenkung*) como sustracción (*Entzug*). En tanto el Ser se sustrae, se deniega, en él acontece un ocultarse vacilante que tiene su “lugar” en la *Lichtung*. Este ocultarse vacilante corresponde al rehúso y la donación simultáneos en el Ser. Por esta vacilación del Ser, y porque la verdad es su rasgo fundamental, Heidegger ve en él también el lugar de la contienda, en él se experimenta la contienda. Esta contienda del Ser puede ser pensada gracias a las indicaciones que ofrece el filósofo de la Selva Negra a partir del πόλεμος del presocrático Heráclito. Heidegger dice en *Aportes a la filosofía*: “A decir verdad se encuentra en la sentencia del πόλεμος de Heráclito una de las más grandes visiones de la filosofía occidental, y no obstante no pudo ser desplegada para la pregunta por la verdad, tanto menos como para aquella por el ser”⁵⁷⁷. Esta afirmación permite ver que lo pensado por Heráclito sobre el πόλεμος –a pesar de no ser desplegado este pensamiento por el propio presocrático para la pregunta por la verdad y menos para la pregunta por el ser– marca la pauta para que en el devenir del pensar se pueda meditar en torno a la contienda en el seno de la verdad y en el seno del Ser mismo⁵⁷⁸. Esto se deja ver si se tiene presente lo dicho por Heidegger en su curso *De la esencia de la verdad* del semestre de invierno 1933/34. Allí el filósofo afirma: “el fragmento 53 de Heráclito nos informa sobre la *esencia del ser*, nos informa a la vez sobre la *esencia de la verdad*, aunque aparente y propiamente y literalmente no se hable de la ἀλήθεια”⁵⁷⁹. El πόλεμος, como aquello que domina al ente, como aquello que le dona su salir a presencia, pero que también lo retrae, lo

⁵⁷⁷ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.218.

⁵⁷⁸ En torno al pensamiento de Heidegger sobre la contienda, se puede leer en la investigación de Carlos Másmela titulada *La contradicción*: “esta manera de pensar de Heidegger solo tiene asidero por la presencia anticipadora de un pensador como Heráclito en su propio pensamiento” (2018, p.324).

⁵⁷⁹ GA 36/37, p.117.

oculta, se debe entender como esa contienda primordial en el in-ocultamiento. Por esto Heidegger indica que en el fragmento 53 el πόλεμος es la esencia del ser⁵⁸⁰.

El temple de la retención es el temple que dispone para lo extraño, para el extraño antagonismo entre presencia y ocultamiento del ente, pero también, y principalmente, para lo más extraño, para la “suma *extrañeza*”, a saber, el esenciarse del Ser como rehúso gracias al “no” originario; gracias a la noedad que alberga el propio Ser, una noedad que otorga la contienda que puede ser pensada desde el πόλεμος. La contienda, pues, indica Heidegger, es la contienda que se piensa en la relación entre el ser y el no-ser en el seno del Ser⁵⁸¹. La contienda tiene lugar en el esenciarse del Ser, pues su esenciar es noedor. “Solo porque el Ser esencia noedoramente tiene al no-ser como su otro”⁵⁸², pero donde “esto otro es lo otro de sí mismo”⁵⁸³. El no en el Ser apunta a la esencia misma del ocultamiento y del in-ocultamiento, apunta al ser y no-ser en pugna en el Ser. Lo noedor en el Ser es el contra-impulso⁵⁸⁴ (*Gegenschwung*) conflictivo entre Ser y no-ser⁵⁸⁵. La contienda pensada a partir del πόλεμος es la contienda originaria, es ese contra-impulso entre Ser y no-ser, es la contienda a partir de la cual el Ser se dona, pero también se rehúsa.

Ya que la única decisión que se prepara con la meditación histórica es la decisión por la verdad del Ser como *Ereignis*, y ya que esta decisión es una decisión del Ser, al dejar acontecer al Ser en su contienda, al dejarlo acontecer en la mutua pertenencia entre ser y no-ser, se deja acaecer la decisión. La esencia de la decisión en su despliegue se patentiza en el

⁵⁸⁰ Cf. *Ídem*.

⁵⁸¹ Cf. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.217.

⁵⁸² *Ibid.*, p.219.

⁵⁸³ *Ídem*.

⁵⁸⁴ Francois Raffoul en su ensayo “Dasein” expone el valor del “contraimpulso” (*Gegenschwung*) generado en el *Ereignis* como aquel que prepara la pertenencia en el *Da-sein*, mientras al mismo tiempo este dispone el “contrajuego” para el clamor del Ser. Es desde el clamor y la pertenencia como se ensambla la entre-pertenencia (cf, 2013, p.275).

⁵⁸⁵ cf. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.41.

o-o (*Entweder-Oder*) en la constitución interna del Ser, esto es, se patentiza a partir de los extremos del ser y el no-ser en contienda. El no-ser es del ser y el ser es del no-ser en tanto cada uno es lo otro de sí mismo. En el Ser reside su carácter noedor, por esto Heidegger recuerda en *Aportes a la filosofía*: “Pues ‘ser’, no mienta aquí en sí presencia ante la mano, y no-ser, no mienta aquí: completo desaparecer, sino, no-ser como un modo del ser y sin embargo no, y del mismo modo ser: noedor y sin embargo justamente siendo”.⁵⁸⁶ Según lo aquí indicado, el no-ser para nada indica algo así como un no-ente, aquí el no-ser no se piensa como la ausencia, ni el ser como la presencia; aquí el “no” tiene que ser deslindado del ámbito proposicional, pues no se trata ni de la negación ni de la afirmación de algo desde enunciados; aquí, pues, no se trata de un representar de orden metafísico. El “no”, entonces, es un “no” originario, pues es el que expresa la esenciación del Ser en su noedad, y es en esta esenciación donde acaece la decisión. La esenciación del Ser acaece en la contienda donde “*el Ser se esencia como noedor*”⁵⁸⁷, por esto se puede entender que a la decisión corresponde un carácter noedor, una negatividad le es inherente. En la decisión del Ser ya no impera más una visión unilateral del mundo nacida en la subjetividad, pues la fuerza de la decisión deslinda al pensar de aquel afán por ofrecer una imagen del mundo, lo aleja de ideales y valores propios de la cotidianidad, lo deslinda de maniobras y vivencias donde el ser humano tiende a perder su sí mismo y quedar ausente. Por eso, el ser humano que ha ganado su sí mismo, que se ha fundado en el *Da-sein*, deja-ser la decisión del Ser, la deja acontecer. La decisión del Ser, la decisión por su esenciarse, es también la decisión por la verdad en tanto inocultamiento, aquella experiencia inicial de la ἀλήθεια. Ser y verdad corresponden en su contienda, en ella el Ser gana su verdad.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p.219.

El ser se rehúsa porque su esenciarse es noedor, de tal modo que experimentar al Ser en su esenciarse necesita de un ámbito de experiencia, un ámbito en el cual acontece la contienda del Ser. La *Lichtung* es aquel ámbito ontológico donde la experiencia de la contienda se hace posible, pero para tal experiencia el Ser no puede permanecer más en la ocultación, sino que debe acontecer como lo que se oculta en su rehúso. Por esto, “dejar al Ser en la ocultación y experimentar al Ser como lo que se oculta es radicalmente diferente”⁵⁸⁸. En el primer inicio del pensar el Ser se dejó en la ocultación, en tanto este fue pensado como presencia y la ἀλήθεια quedó bajo el ζυγόν de la ιδέα y la adecuación, entonces ni el rehúso del Ser, ni el ocultamiento-inocultamiento propios de la ἀλήθεια, ni su propio ámbito, es decir, la *Lichtung*, fueron pensados, fueron hechos pregunta.

En el despliegue de la pregunta por la esencia de la verdad, dentro del pensar histórico del ser emprendido por Heidegger, se ha podido constatar la necesidad de un preguntar más fundamental por la *Lichtung*, un preguntar que posibilite su fundación⁵⁸⁹. La fundación de la

⁵⁸⁸ *Ibíd.*, p.210.

⁵⁸⁹ Lo hecho pregunta con el pensamiento ontohistórico, aquel ámbito del ocultamiento e inocultamiento que es la propia ἀλήθεια, sigue siendo pregunta para Heidegger hasta el final de su carrera filosófica. Así se puede ver en el seminario *Heráclito*, el último seminario ofrecido por Heidegger en la Universidad de Friburgo en el semestre de invierno de 1966 – 1967, el cual impartiría en compañía de Eugen Fink. En la última sesión de este seminario, Heidegger lanza una propuesta a partir de una pregunta que él mismo formula. Heidegger pregunta: “¿qué pasaría si en los griegos hubiera algo no pensado que justamente determine su pensamiento y lo pensado por toda la historia?” (2017, p.212) Y su propuesta reza: “lo no pensado es la ἀλήθεια. Acerca de la ἀλήθεια como ἀλήθεια no hay nada en toda la filosofía griega”. (*Ibíd.*) Con respecto a la ἀ-λήθεια, Heidegger afirma lo siguiente en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*: “La traducción por la palabra ‘verdad’, y mucho más las definiciones teóricas de esta expresión, encubren el sentido de lo que los griegos ponían, como *comprensible de suyo*, en una comprensión prefilosófica, en la base del uso terminológico de ἀλήθεια” (Heidegger; 1971, p.240). A propósito de lo pensado en *Ser y tiempo*, el filósofo indica en el seminario que lo dicho allí, en *Ser y tiempo*, ya se estaba encaminando en la dirección de la siguiente afirmación: “Pensada ἀλήθεια como ἀλήθεια no tiene nada que ver con verdad (*Wahrheit*), sino que significa no-ocultamiento (*Unverborgenheit*) [...]” (2017, p.212). Por eso continúa afirmando el filósofo: “La ἀλήθεια como ‘no-ocultamiento’ me ha ocupado siempre, pero la verdad se ha inmiscuido entretanto. La ἀλήθεια como no-ocultamiento va en la dirección de lo que es el claro (*Lichtung*)” (2017, p.212). El claro es un desmontar, un despejar, pero “eso no quiere decir que allí donde el claro despeja haya claridad. El claro es lo libre, lo abierto y, al mismo tiempo, lo claro de esconderse” (*Ibíd.*). Con respecto a la dirección que toma su meditación en torno a la ἀλήθεια, dice también el filósofo: “Allí donde hablo de libertad en mi conferencia De la esencia de la verdad, tuve presente el claro [...]” (*Ibíd.*). Por eso concluye su propuesta afirmando que “lo que nos interesa es experimentar el no-ocultamiento (*Unverborgenheit*) como claro (*Lichtung*). Esto es lo no pensado en lo pensado en toda la historia del pensamiento” (*Ibíd.*).

Lichtung se hace necesaria porque la verdad, tal como lo hace ver el filósofo de Meßkirch, “[...] se esencia como ocultamiento tan originaria e íntimamente con el claro. Ambos, claro y ocultamiento, no son dos, sino el esenciarse del uno, de la verdad misma”⁵⁹⁰; entonces, el claro para el ocultarse (*Lichtung für das Sichverbergen*) debe entenderse como aquel ámbito donde acontece la verdad como ocultamiento-inocultamiento; por esto, la *Lichtung* es la “esencia íntima-contenciosa de la verdad [...]”⁵⁹¹. Ya que es en la *Lichtung* donde se da la oscilación de verdad y no-verdad, ya que es el ámbito para su contra-esencia, la *Lichtung* es también el ámbito para la última decisión por la esenciación del Ser desde la contienda entre ser y no-ser, la contienda donde el Ser gana su verdad. La *Lichtung*, a partir de lo que se ha ido indicando, se debe pensar como el ámbito ontológico de la contienda originaria de la verdad del Ser.

El ser humano fundado en el *Da-sein* se dispone desde el temple de la retención para corresponder con la contienda en la *Lichtung*, al corresponder con la contienda se hace perteneciente a la verdad. En este ámbito, el *Da-sein* está templado para experimentar y soportar la contienda originaria de la verdad del Ser. Porque en la *Lichtung* el *Da-sein* corresponde con el Ser, con su ocultarse vacilante (*zögernde Sichverbergen*), él se torna en el cuidador y custodio (*Wahrer und Wächter*) de la verdad del Ser. Aquí el *Da-sein* se dispone obediente para el resonar del Ser en su donación y reserva, aquí él gana su referencia al Ser. Es de este modo como acontece la copertenencia entre *Da-sein* y Ser. En la copertenencia, el *Da-sein* es acaecido por el Ser, es trans-apropiado (*übereignet*) al *Ereignis*. Se puede, entonces, concluir aquí que: la *Lichtung*, a partir de lo que se ha ido constatando en esta investigación, tiene un papel fundamental en el otro inicio del pensar, en tanto ella es el

⁵⁹⁰ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p.281.

⁵⁹¹ *Ibíd.*, p.280.

ámbito de la contienda originaria donde se hace posible la co-pertenencia del *Da-sein* y el Ser; es decir, la *Lichtung*, en el pensar histórico del ser, es el ámbito para el acaecer del *Ereignis*.

§ 31. Conclusión general

A partir de lo planteado en el desarrollo de esta investigación se ha mostrado el tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser, un tránsito donde lo abandonado es la perspectiva trascendental horizontal planteada por Heidegger en los últimos años de la década de los veinte. En este tránsito, y a partir de este abandono, ha sido posible dar cuenta del modo en el cual la experiencia originaria de la verdad, en tanto inocultamiento (*ἀλήθεια*), es soterrada por el pensamiento platónico, así como también fue posible mostrar la manera en la cual, a partir de este soterramiento, se desprende un devenir de la verdad metafísica que garantiza la preservación del olvido de esa experiencia originaria. De esta forma, la usencia de pregunta por la esencia de la verdad permanece en todas las variantes que esta ha tenido en su devenir histórico a partir del primer inicio del pensar. La pregunta que, despuntando la década de los treinta y en camino hacia el pensar del *Ereignis*, formula Heidegger sobre la esencia de la verdad, abre la vía para una meditación histórica que deja ver la manera en la cual el ser humano, correspondiendo con el devenir metafísico y amparado en el sentido común que le ofrece su cotidianidad, ha garantizado el *statu quo* que se configuró al ocurrir aquel soterramiento.

Dado que el soterramiento de la *ἀλήθεια* ha dejado al ser humano atado a la verdad metafísica, se ha podido dar cuenta de aquella necesidad de la pregunta por la esencia de la

verdad formulada por Heidegger en la apertura del camino hacia el pensar ontológico. En tanto el ser humano queda atado a la verdad pensada como concordancia entre la cosa y el enunciado sobre ella, queda atado a la verdad como certeza del representar, aquel queda determinado por la seguridad que esta verdad le ofrece sobre la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). En esta determinación el ser humano queda aislado de la *Realität*, que hace posible la realidad efectiva, él queda aislado del ámbito de donación, queda ajeno a lo abierto. Como se ha podido comprobar, es en la conferencia “De la esencia de la verdad”, particularmente a partir de su cuarta versión, que Heidegger deja ver que el ser humano se comporta en lo abierto (*Offene*), se comporta con el ente descubierto en el ámbito abierto, y en este comportarse se olvida de lo abierto. Ya que se pudo constatar que en el dejarse-vincular del ser humano en lo abierto, este puede llegar a lo ente, para conocer lo ente y decir lo que el ente es y no es, es decir, para hacer enunciados, estando en lo abierto, pero en el olvido de lo abierto, el ser humano le da la espalda al misterio en tanto este lo abrume, mientras que el ente lo hace sentirse seguro, confiado, gracias a su conocer cada vez más amplio.

El misterio, como la ocultación de lo ente en totalidad, es lo dejado de lado por aquel que, así como ocurre con los encadenados en la caverna platónica, busca siempre la imperturbabilidad y la seguridad. El misterio es dejado de lado porque este no puede ser conocido como sí lo es lo ente, a pesar de que la búsqueda genuina es la búsqueda del misterio. Se ha podido mostrar que el ser humano se ocupa con lo viable del ente y hace del misterio un residuo de lo viable, aunque el misterio siempre es lo que predomina en lo abierto. En esta búsqueda de lo viable, el ser humano se dispone para hacerse con la verdad del ente. Pero hacerse con tal verdad, sin ocuparse del misterio, es ponerse en el camino del error. En el error, dice Heidegger, se enmudece la voz del inicio en tanto allí prevalece el abandono

del ser. Siempre en lo abierto, y en el olvido de lo abierto, es donde es posible que el ser humano quede errante, pero se puede constatar que en toda errancia también es posible dirigirse a lo inseguro y a la perturbación que ofrece el camino del misterio.

El camino del errar del ser humano es el camino donde lo contrario a la verdad queda determinado como la “no-verdad”. Frente a la verdad metafísica, la “no-verdad” como la no-coincidencia y como la no-concordancia, es decir, como apariencia y falsedad, es aquella que entorpece todo hacer con lo viable, todo afán de conocer el ente. Pero la verdad preguntada en su esencia, esto es, pensada a partir de la experiencia originaria soterrada en el primer inicio del pensar, el inocultamiento (ἀλήθεια), permite una comprensión diferente de la no-verdad. En la experiencia originaria de la verdad se puede ver que el inocultamiento remite a un ocultamiento, de tal modo que, si la verdad es este inocultamiento, entonces, en esta experiencia la no-verdad correspondería, más bien, con el ocultamiento. La verdad y la no-verdad se copertenecen. A partir de esto se ha concluido que en la esencia de la verdad se oculta una contienda; esto se da así gracias a que en las lecciones *De la esencia de la verdad* de 1931/32 y 1933/34 se habla de una “última lucha” entre la ἀλήθεια y la verdad como correspondencia. En torno a esto es posible ver que esta “última lucha” solo acontece porque en la propia ἀλήθεια tiene lugar una contienda originaria entre ocultamiento e inocultamiento.

En la pregunta por la esencia de la verdad se deja saber que la verdad le pertenece al Ser, ella es su rasgo fundamental, pues la verdad es la verdad del acontecer, del esenciar del Ser. Ya que la verdad le pertenece al Ser, y ya que en el concepto de esencia la filosofía piensa el ser, entonces, la pregunta por la esencia de la verdad se torna en la pregunta por la verdad del Ser, el ámbito que quedó extraño a preguntas en el primer inicio. Es a partir de la pregunta por la verdad del Ser que se prepara la última decisión por el Ser, una decisión en la cual o bien el Ser esencia en su verdad y acontece como *Ereignis*, o bien él continúa en la

infundación y en el olvido. El *Ereignis* es la copertenencia del ser humano y el Ser, una copertenencia que Heidegger piensa arduamente en todo su recorrido filosófico. Esta copertenencia se hace posible si el pensar recupera su referencia al Ser y su verdad, si el pensar presta atención al Ser en su rehúso y donación. El *Ereignis* se hace posible si el ser humano se dispone, desde el temple fundamental de la retención, en su pensar para corresponder con el Ser, con el decir (Λόγος) del Ser, custodiando así su verdad.

Se ha indicado cómo el temple de la retención, en tanto temple fundamental del *otro inicio*, es el temple que hace al ser humano histórico en tanto en él se dispone el rigor de la meditación. Es en este rigor donde se puede escuchar el llamado de la necesidad (*Not*) de un preguntar a partir de la experiencia del abandono del ser, un preguntar desde el cual se puede saber de la esencia del Ser como rehúso, de su reserva, y contenerse ante aquel. Es desde la disposición ante tal saber del rehúso que, como se ha podido comprobar, se puede fundar el ámbito para la decisión, para la última decisión por el Ser; ese ámbito ontológico propio para la esenciación (*Wesung*) del Ser y su verdad. La retención templea al ser humano con respecto al Ser. En este temple fundamental, el ser humano asume lo acontecido en el devenir metafísico, donde acaecen aquellos des-encaminamientos propiciados por la falta de un preguntar esencial por la verdad. El ser humano asume aquellos desvíos que lo dejan ante la nube sin señales de la ocultación y el olvido. Él, pues, asume el carácter histórico del rehusamiento del Ser y de este modo es fundado en el *Da-sein*, ganando así su sí-mismo (*Selbst*). Fundado en el *Da-sein*, el ser humano se libera de los encallamientos de la metafísica, se libera del sujeto instaurado en la Modernidad y su afán de maniobrar y calcular. El ser humano en esta fundación ya no está más determinado por su *Weg-sein*.

Si bien lo viable del ente sigue allí disponible para el *Da-sein* y este sigue accediendo a lo viable, él ya no se pierde en lo viable, pues ya no le da la espalda al misterio, a lo oculto.

Por esto, se constata que el ser humano en el *Da-sein* se dispone para la pregunta por el ámbito abierto, el ámbito para el ocultamiento y el inocultamiento, el ámbito de la *Lichtung*. La pregunta desplegada por la *Lichtung* es la pregunta por el ámbito donde el ser humano se comporta con lo que le sale a presencia, es la pregunta por el ámbito de lo libre que otorga visibilidad y viabilidad al ente; un ámbito que también es el propio del misterio, de la ocultación imperante. Por esto se pudo confirmar que desplegar la pregunta por la *Lichtung* es desplegar la pregunta por el ámbito de la experiencia que quedó soterrado y en el olvido en el primer inicio del pensar, el ámbito ontológico de la experiencia del in-ocultamiento y su contienda, aquella contienda que también es la contienda propia del Ser gracias a su noedad, aquella contienda entre el ser y el no-ser donde el Ser gana su verdad.

El ser humano fundado en el *Da-sein* se dispone a la *Lichtung* como el claro para la donación y el rehúso del Ser, él se sabe perteneciente a la *Lichtung* en tanto ella es la esencia de la verdad del Ser. Por esto, se deja ver que en el pensar del otro inicio es necesaria la fundación de la *Lichtung*, porque en ella el *Da-sein* es el ente que se dispone para la atención (*die Wahr*) al detenerse y experimentar el in-ocultamiento y su contra-esencia. El *Da-sein* se detiene y presta atención en la *Lichtung* para experimentar la contienda originaria de la verdad. Se afirma, entonces, que la *Lichtung* es el ámbito de la contienda en la cual el *Da-sein* se torna en el cuidador y custodio (*Wahrer und Wächter*) de la verdad del Ser. Al experimentar la contienda originaria, el *Da-sein* corresponde con el Ser. Al corresponder con el Ser, él es apropiado. En esta apropiación del *Da-sein* por el Ser es trans-apropiado (*übereignet*) en el *Ereignis*, pues allí es donde el *Da-sein* permanece en la insistencia en lo abierto de la *Lichtung*. Finalmente, se debe concluir que en la insistencia en la *Lichtung* se hace posible la copertenencia entre Ser y *Da-sein*, se hace posible su mutua pertenencia. La

Lichtung, pues, es el ámbito ontológico de la contienda originaria donde el Ser y el *Da-sein* pueden copertenecer, ella es, entonces, el ámbito para el acaecer del *Ereignis* del Ser.

Bibliografía

A) Volúmenes de la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger

- GA 2: *Sein und Zeit*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- GA 5: *Holzwege*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- GA 6.2 *Nietzsche*. Edición de Brigitte Schillbach. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- GA 7: *Vorträge und Aufsätze*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- GA 9: *Wegmarken*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- GA 10: *Der Satz vom Grund*. Edición de Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.

- GA 11: *Identität und Differenz*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- GA 14: *Zur Sache des Denkens*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.
- GA 15: *Seminare*. Edición de Curd Ochwadt. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.
- GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910 - 1976*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Edición de Walter Biemel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975.
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit – Einsamkeit*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- GA 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Edición de Hermann Mörchen. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.
- GA 36/37: *Sein und Wahrheit*. Edición de Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.
- GA 39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Edición de Susanne Ziegler. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.
- GA 40: *Einführung in die Metaphysik*. Edición de Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- GA 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Edición de Ingrid Schüssler. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.

- GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*.
Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main:
Klostermann, 1984.
- GA 46: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung*. Edición de
Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- GA 54: *Parmenides*. Edición de Manfred S. Frings. Frankfurt am Main, Klostermann:
1982.
- GA 55: *Heraklit*. Edición de Manfred S. Frings. Frankfurt am Main: Klostermann,
1979.
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*. Edición de Bern Heimbüchel. Frankfurt am
Main: Klostermann, 1987.
- GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Edición de Käte Bröcker-Oltmanns.
Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.
- GA 65: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Edición de Friedrich-Wilhelm von
Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- GA 66: *Besinnung*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main:
Klostermann, 1997.
- GA 69: *Die Geschichte des Seyns*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main:
Klostermann, 1998.
- GA 70: *Über den Anfang*. Edición de Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main:
Klostermann, 2005.
- GA 73.1 *Zum Ereignis-Denken*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main:
Klostermann, 2013.

- GA 80.1 *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932*. Edición de Günther Neumann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2016.
- GA 89 *Zollikoner Seminare*. Edición de Medard Boss Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- GA 94: *Überlegungen II-VI*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.
- GA 95: *Überlegungen VII-XI*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.
- GA 96: *Überlegungen XII-XV*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.
- GA 100: *Vigiliae und Notturmo*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann, 2020.

B) Obras de Martin Heidegger en castellano

- (1969). *Introducción a la metafísica*. Traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires: Nova
- (1990). *Identidad y diferencia*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Anthropos.
- (1995). *Caminos de bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza.
- (1996). -“Carta al padre William Richardson”. Traducción de Irene Borges-Duarte, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 13*, pp. 11-18.
- (1999). *Introducción a la metafísica*. Traducción de Ángela Ackermann, Barcelona: Gedisa.

- (2000). *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza.
- (2000a). *Tiempo y ser*. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo, Félix Duque. Madrid: Tecnos.
- (2001). *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Traducción de Dina Picotti, Buenos Aires: Biblos.
- (2003a). *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta.
- (2003b). *La proposición del fundamento*. Traducción de Félix Duque, Barcelona: Serbal.
- (2004). *¿Qué es la filosofía?* Traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder.
- (2005). *Parménides*. Traducción de Carlos Másmela, Madrid: Akal.
- (2006). *Meditación*. Traducción de Dina Picotti, Buenos Aires: Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2007a). *Sobre el comienzo*. Traducción de Dina Picotti, Buenos Aires: Biblos.
- (2008). *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Traducción de Ángel Xolocotzi, Granada: Comares.
- (2010). *Caminos de Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- (2011). *La historia del Ser*. Traducción de Dina Picotti, Buenos Aires: El hilo de Ariadna-Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2012). *Heráclito*. Traducción de Carlos Másmela, Buenos Aires: El hilo de Ariadna-Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2013). *Nietzsche*. Traducción de Juan Luis Vernal, Barcelona: Ariel.
- (2013). *Seminarios de Zollikon*. Traducción de Ángel Xolocotzi, México: Herder.

- (2015). *Cuadernos negros (1931 - 1938). Reflexiones II – VI*. Traducción de Alberto Ciria, Madrid: Trotta.
- (2016). *El evento*. Traducción de Dina V. Picotti, Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- (2017). *Cuadernos negros (1938 - 1939). Reflexiones VII – XI*. Traducción de Alberto Ciria, Madrid: Trotta.
- (2017). *Heráclito*. Traducción de Raúl Torres Martínez. Revisión técnica de Ángel Xolocotzi Yáñez. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2019). *Cuadernos negros (1939 - 1941). Reflexiones XII – XV*. Traducción de Alberto Ciria, Madrid: Trotta.

C) Bibliografía complementaria sobre Martin Heidegger

- Amoroso, L. (1995) “La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo”. En *Il pensiero debole*, Milan: Feltrinelli.
- Bernal, B. (2017). *El arte: Un paraje de decisión. A propósito de Martin Heidegger*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Basso, L. (2017). *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Bravo, E. G y Olivera, M. (2020). “Vida y cálculo: la ratio moderna y la época técnica. Del principio de razón a la meditatio del Ser”. En Actas de las Segundas Jornadas Nacionales de la SIEH-Argentina. *Cuerpo, Mundo y Vida: Heidegger en perspectiva*, Teseo, pp. 13-22.

- Bulo, V. (2008). “*Verhaltenheit*. La tonalidad de un posible nuevo inicio histórico”. En *Revista de filosofía*. Vol. 64. pp. 89 -98.
- Bulo, V. (2012). *El temblor del ser. Cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Martin Heidegger* Buenos Aires: Biblos.
- Buchheim, T. (2020). “Why Is Heidegger Interested in Physis?”. En Günter Figal, Diego D’angelo, Tobias Keiling, y Guang Yang (eds). *Paths In Heidegger’s Later Thought*. Indiana: Indiana University Press, pp. 105-124.
- Candiloro, J. (2017). “Verdad y poder en la perspectiva de la *alétheia*. Una indagación sobre los fundamentos ontológicos de la biopolítica contemporánea en el Parménides de Heidegger”. En *Revista de filosofía Areté*, vol. XXIX, No1, pp. 59-90.
- Capobianco, R. (2020). *La vía del Ser de Heidegger*. Madrid: Ed. Guillermo Escolar..
- Capobianco, R. (2010). *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press.
- Carreño, A. (2012). “Heidegger, lector de Platón: del tránsito de la Aletheia en el mito de la caverna”. En *Revista de Filosofía UIS*, Volumen 11, No.2. Julio-diciembre 2012. pp: 17 – 44.
- Coriando, P. L. (1998). *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*. München: Wihelm Fink Verlag.
- Dahlstrom, D. (2007). “Transcendental Truth and the Truth That Prevails”. En Steven Crowll y Jeff Malpas (eds), *Transcendental Heidegger*, Stanford University.
- Dahlstrom, D. (2013). “Truth”. En Raffoul, Francois y Nelsom, Eric S. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Londres: Bloomsbury.

- Dastur, F. (2013), "The later Heidegger: the question of the other beginning of thinking". En Raffoul, Francois y Nelsom, Eric S. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Londres: Bloomsbury.
- Fried, G. (2000). Heidegger's *Polemos. From Being to Politics*. Londres: Yale University Press.
- Fried, G. (2013). "Introduction to metaphysics". En Raffoul, Francois y Nelsom, Eric S. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Londres: Bloomsbury.
- Garrido, J. (2014). "Aperturidad e iluminación: el Dasein como ente iluminado. Aportaciones a Sein und Zeit de Martin Heidegger bajo el horizonte del claro del ser". En: *Revista Eikasia* No.56, marzo -mayo.
- Gadamer, H-G. (1992), "The beginning and the end of philosophy". En Macann, Christopher (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, New York: Routledge.
- Gibu, R, y Xolocotzi, Á, (Coords). (2016). *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Grassi, E. (2006). *Heidegger y el problema del Humanismo*, Traducción, introducción y notas de Ubaldo Pérez Paoli, Barcelona: Anthropos, 2006.
- Han, B-C. (2016). Sobre el poder. Barcelona: Herder (Edición digital). Recuperado de: <http://mincraft.cl/index.php/filosofia/item/4667-sobre-el-poder-pdf-byung-chul-han>.
- Held, K. (2015); "Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger". En *Revista Co-herencia* Vol 12 No.23 julio-diciembre pp.13 – 40.
- Herrmann, F. W. von (1992). "Way and method in philosophy". En Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, New York: Routledge, 1992.

- Herrmann, F. W. von. (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F. W. von. (1997). *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Trad. Irene Borges Duarte, Madrid: Trotta.
- Herrmann, F. W. von. (2019). *Transzendenz und Ereignis. Heideggers "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)". Ein Kommentar*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Hernández, S. (2016). "El conflicto trágico, πατήρ πάντων: Antígona de Sófocles". En *Saga. Revista de letras*. No.5. Primer semestre de 2016. pp. 70 - 119
- Hülz Piccone, H. (2011). *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kirkland, S. (2013). "Heidegger and Greek Philosophy". En Raffoul, Francois y Nelsom, Eric S. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Londres: Bloomsbury.
- Kleinberg-Levin, D. (2018), "Learning to See Otherwise. The Transformative Appropriation of Vision". En *After Heidegger?* Londres: Rowman & Littlefield International.
- Kumagai, Emiko; *Zeit-Spiel-Raum. Heideggers Philosophie des Seinkönnens*, 2005, Ludwig-Maximilians-Universität.
- Másmela, C. (2000). "Heidegger. La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser". En *Teoria. Revista di filosofía*. Vol. XXXV/2015/2. pp. 109-131.
- Másmela, C. (2012). *Armonía Contratendiente. Hölderlin y la unificación hespérica*. Editorial Academia española.

- Másmela, C. (2016). *La filosofía del Entre en Heidegger. Una interpretación de las Contribuciones a la filosofía*. Buenos Aires: Biblos.
- McGuirk, J. N. (2008). “*Aletheia* and Heidegger’s Transitional Readings of Plato’s Cave Allegory”. En *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol.39, No.2.
- Muñoz, E (2015). “Trascendencia, mundo y libertad en el torno de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”. En *Veritas*, No. 31. pp. 95 -101
- Parente, D. (2010). “De la *Zuhandenheit* a la *Machenschaft*. El tránsito heideggeriano hacia un concepto unidimensional de la técnica”. En *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*. Mar del Plata: EUDEM.
- Parvis, E. (2007). *On the way to Heidegger’s Contributions to Philosophy*. The University of Wisconsin Press.
- Pöggeler, O. (1986) *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Trad. Félix Duque, Madrid: Alianza.
- Raffoul, F (2013). “*Dasein*”. En Raffoul, Francois y Nelsom, Eric S. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Londres: Bloomsbury.
- Ralkowski, M, A. (2009). *Heidegger’s Platonism*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Resta, C. (2021). “The Age of the Totalitarian Domination of Technology”. En Carmine Di Martino (ed.), *Heidegger and Contemporary Philosophy*, Milan: Springer.
- Rivero, P. (2016). *Alétheia, la verdad originaria*. México: UNAM.
- Rodríguez, R. (1994). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Ediciones pedagógicas.
- Rodríguez, R. (2015). “El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado”. En *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Rodríguez, R. (Cord.), Madrid: Tecnos.

- Rosales, A. (2017). “ser como descubrimiento y diferencia ontológica”. En Passos Videira, Antonio (ed.), *Studia Heideggeriana VI*, Buenos Aires: Teseo/Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.
- Sheehan, T. (2015). *Making sense of Heidegger. A paradigm shift*. Londres: Rowman and Littlefield.
- Sloterdijk, P. (2011), *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid: Akal.
- Tanzer, M. (2021), “*Transcendence (Transzendenz)*”. En Wrathall, M. A. (Ed.) *The Cambridge Heidegger lexicon*, pp. 766-769.
- Uscatescu, J. (2019). “El ideario metafísico de Heidegger en torno a su concepción de la ontología fundamental entre *Ser y Tiempo* (1927) e *Introducción a la metafísica* (1935)”. En Xolocotzi, Á. y Gibu, R (Eds.). *Ser y tiempo de Heidegger, en perspectiva*. Buenos Aires: Biblos.
- Ugalde Quintana, J. (2016), “De la imagen de la caverna al sentido de las sombras: la crítica de Heidegger a la concepción platónica de la verdad”. En Gibu, R. y Xolocotzi, Á (eds.). *Imagen y sentido*, México: Nautilus. pp. 91-104.
- Vallega-Neu, D. (2017), “Attunements, Truth, and Errancy in Heidegger’s Thinking”. En *Gatherings: The Heidegger Circle Annual 7*: pp.55-69
- Vallega-Neu, D. (2013), “Ereignis”. En Raffoul, Francois y Nelsom, Eric S. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Londres: Bloomsbury.
- Vallega-Neu, D. (2018), “Thinking Bodily Time-Space with and Beyond Heidegger”. En *After Heidegger?* Londres: Rowman & Littlefield International.
- Veraza Tonda, P. (2016). “El pensar del *Ereignis* de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino”. En *Franciscanum* No.165. Vol. LVIII. pp. 89-116.

- Vigo, A. (2021). “Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια. Apuntes para una reconsideración crítica”. En *Claridades. Revista de filosofía* 13/1 pp 125-148.
- Wrathall, M. A. (2010). *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, and History*, Cambridge University Press.
- Wrathall, M. A. (Ed.) (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge University Press.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (2008). “Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo”. En *Heidegger. Sendas que vienen, vol. 2*. Edición de Félix Duque. Madrid: Círculo de Bellas Artes, pp. 101-128.
- Xolocotzi, Á. y GODINA, C. (coords.), (2009), *La técnica ¿orden o desmesura?*, México: BUAP/ Los libros de Homero.
- Xolocotzi, Á. (2009b). *Fenomenología viva*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Xolocotzi, Á. (2011). *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Xolocotzi, Á. (2016) “Los templos de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar”. En GIBU, R. y XOLOCOTZI, Á.1 (coords.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre a afectividad*, Mexico: BUAP/Aldus, 2016.
- Xolocotzi, Á. (2018). *Heidegger. Lenguaje y escritura*. México: Fontamara.
- Xolocotzi, Á. (2019). “Mito, parábola y diálogo. Aspectos interpretativos en la lectura heideggeriana de Platón”. En Jeannet Ugalde Quintana (Ed.), *La interpretación alemana de Platón*, México: UNAM. pp. 215-236.

Xolocotzi, Á. (2021). “Lógos, lógica y lenguaje: El camino de Heidegger hacia la conmoción (*Erschütterung*) de la lógica”. En *Eidos*, No. 35. pp. 270 – 297.

Xolocotzi, Á. (2021a). “La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal”. En *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. México: Akal.

D) Otra bibliografía filosófica y científica complementaria

Aristóteles. (1998). *Metafísica*, Trad. Valentín García Yebra, Madrid: Gredos.

Cordero, N.L. (2017) El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de *Lógos*. Buenos Aires: Colihue.

Descartes. (2010). *Discurso de Método*, Trad. Manuel García Morente, Madrid: Espasa Calpe.

Ernout, A -Meillet, A. (2001). *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Paris: Klincksieck.

Grimm, J y Grimm, W. (1854-1960). *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig: Hirscl.(<http://woerterbuchnetz.de>).

Hofmann, J.B. (1949). *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München: Oldenbourg.

Hesíodo. (1979). *Los trabajos y los días*, Trad. Paola Vianello de Córdoba, México: UNAM.

Hesíodo. (1978). *Teogonía*, Trad. Paola Vianello de Córdoba, México: UNAM.

Homero. (1996). *Iliada*, Trad. Emilio Crespo Güemes, Madrid: Gredos.

Kirk, G. S. y Raven, J. E. (1969). *Los filósofos presocráticos*, Trad. Jesús García Fernández,

Madrid: Gredos.

Kluge, F. (1989). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin: Walter de Gruyter.

Larrosa, J. (2007). *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, México: Fondo de Cultura Económica.

Platón, “Banquete”. En *Diálogos III*, Trad. M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos, 1992.

Platón, “República”. En *Diálogos IV*, Trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1988.

Real Academia Española. (2010). *Nueva Gramática de la Lengua Española. Manual*
Espasa.