Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Confrontación en la imagen:
un tránsito hacia el pensar del otro inicio de Heidegger

Tesis presentada para obtener el título de:

Maestría en Filosofía

Presenta:

Gerardo Córdoba Ospina

Asesor:

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

Julio de 2017

Índice

Introducción……4

Capítulo I. Imagen y representación……14

§ 1. Los fenómenos de la modernidad……17

a) Técnica mecanizada (*Maschinentechnik*)……17

b) Estética……20

c) Cultura……..22

d) Desdivinización……24

e) Ciencia……..26

§ 2. Cálculo……...28

§ 3. Representación (*subjectum* e imagen)……...31

a) Del ente entre los entes al sujeto de la representación……..46

b) Aseguramiento del sujeto……..52

c) Servicio al subjectum……59

§ 4. Lo gigantesco……67

§ 5. Retrospectiva……78

§ 6. "El poema"……84

Capítulo II. Meditación, imagen (pensar y poetizar)……91

§ 7. Meditación……..98

§ 8. La pregunta por el decir y el poner en obra de la meditación……...114

§ 9. El decir poético……127

a) La seña……143

b) La imagen como encubrimiento y obsequio……..147

c) Decir, develamiento e intimidad……154

"Conclusión"……..164

Bibliografía……....166

Introducción

En los años 30 Heidegger "lleva a cabo" (mejor dicho, inicia) el proyecto de pensar la historia del Ser[1] desde "otro inicio" del pensar[2], en tanto esenciación (*Wesung*) de la verdad del Ser. Para este cometido establece, por una parte, una confrontación con el "primer inicio" (*der erste Anfang*), tanto desde su fundamento como desde cada comienzo (*Beginn*)[3] que este ha tomado en la historia de la metafísica. Dicha confrontación se establece como diálogo que posibilitaría un viraje del pensar de Occidente y de la relación del hombre con el ente y las diferentes regiones del Ser (dioses, tierra, mundo, etc.). En este sentido, piensa la confrontación desde la "pregunta fundamental" de la historia del Ser (¿cómo se esencia la verdad del Ser?) en su "relación" con la "pregunta conductora" de la metafísica (¿qué es el ente?), en tanto esta última se presenta como conducción del pensamiento desde Platón hasta Nietzsche, en tanto estos piensan el ser como ser del ente.

Para pensar la confrontación, Heidegger expone diversas "temáticas" en las que se ha desplegado la pregunta por el ser del ente en cada época de la metafísica (griega, medieval, moderna, técnica)[4], en la medida en que a estas corresponde una "forma esencial"

[1] Como acostumbran algunos traductores e intérpretes, se escribe aquí Ser, con mayúscula cuando se piensa o se referencia la escritura de Heidegger *Seyn* (en relación con la esenciación de su verdad). Por otra parte se escribe ser, con minúscula, cuando se piensa o se referencia la escritura de Heidegger *Sein* (en su relación con la metafísica y el ser del ente).

[2] Heidegger menciona en su curso *Heráclito* que la historia del Ser es la historia del pensar de Occidente, en la medida en que se trata de cómo se ha pensado el Ser en su despliegue y su relación con el ente, pero no de forma que esto quede consignado al hombre, sino que el pensar es posibilitado por el despliegue del Ser mismo.

[3] Heidegger establece la distinción entre inicio y comienzo, en la medida en que este último, si bien es un modo o cambio de la interpretación del ente y su totalidad, queda remitido estrechamente a lo que ya ha sido iniciado desde el desplegarse del Ser, en su verdad. Así, pues, piensa que la metafísica tiene diversos comienzos, mas dependen del primer inicio que se da en los griegos, en los cuales el Ser se muestra en su esencia como φυσις, dirigiéndose por lo establecido por Platón y Aristóteles, en cuanto piensan el ser como entidad del ente.

[4] Mark Warthall señala que "La historia del ser, una historia identificable en el trabajo de los metafísicos, cae, según Heidegger, en cuatro periodos distintos: el griego (en el que lo que es fue comprendido como *phusis*), el medieval en el que lo que es fue comprendido como 'creación de Dios'), el moderno (donde 'los entes se volvieron objetos que podrían ser controlados y penetrados por el cálculo'), y finalmente una intensificación

(*Wesengestalt*) que determina la comprensión y la relación del hombre con lo que es, con el ente. Si bien Heidegger mienta una transversalidad de ciertas determinaciones (valor, idea, fundamento, etc.) a través de toda la metafísica, considera que, por una parte, cada época tiene su particularidad. Al intentar pensar los detalles de cada época, el filósofo señala no solamente su relación para con las otras épocas –sea porque unas reposan sobre las otras (por ejemplo, la Modernidad en la época griega) o porque unas posibilitan a las otras (lo pensado en la Edad Media posibilita que se lleven a cabo ciertos problemas en la Modernidad)–, sino que las piensa bajo el despliegue que ha tenido el ser desde la posición metafísica de la pregunta conductora.

En este sentido, la búsqueda de la "forma esencial" de la época moderna[5] no solo le lleva a hacer una exposición de lo pensado desde Descartes hasta Nietzsche (o hasta el siglo XX), sino que le lleva a dar ciertos pasos atrás, para poder determinar las diferencias de la Modernidad con respecto a la época medieval o a la griega, mas también para considerar la interrelación de unas con otras.

Si bien la posibilidad de una "forma esencial" de la época moderna Heidegger la destaca desde la potencia de una comprensión del ente desde la subjetividad, la representación y el cálculo, la determina como una posibilidad de configuración del mundo en cuanto imagen, que queda, tal vez, suscrita al "dato" (Bolt. 2011: 63). Al menos así lo hace en su conferencia "La época de la imagen del mundo". Pensado esto, en el proyecto heideggeriano de una

del moderno, el tecnológico (en el que lo que es es comprendido como reserva permanente –es decir, como ente constantemente disponible para la flexible reconfiguración y la re-evaluación)." (Wrathall. 2000: 13).

[5] La exposición y pregunta por la "forma esencial" de la modernidad ocupa una parte fundamental del pensamiento de Heidegger de los años 30, en la medida en que es la que posibilita la comprensión "actual" del ente, en tanto despliegue de un acabamiento de la metafísica, mas despliegue total de lo pensado y fundado en la Modernidad. Es decir, la comprensión moderna del ente, en tanto comprende a este como objeto, posibilita la relación que se da con este en la época técnica (la época actual), puesto que en esta todo ente queda supeditado a la disposición o uso, en cierta medida, del hombre, en tanto entiende los entes como objetos disponibles, u objetos de reserva energética.

confrontación, es posible considerar que, si bien esta se establece desde la diferencia de la pregunta, también es posible pensarla en su configuración y en los conceptos pensados por el mismo Heidegger, pero en su diferencia. En este sentido, no sólo es necesario decir que Heidegger piensa de una forma la época moderna o griega y que a estas le "opone" un concepto diferente (por ejemplo, el concepto de verdad), sino que intenta pensar, en parte, los conceptos que rigen la metafísica (no todos, claro está), desde vías que renueven el pensamiento para poder llevar a cabo una preparación (cfr. Wrathall. 2000: 17), un proyecto pensante-diciente del esenciarse del Ser[6], en tanto "forma esencial del ente a partir de la verdad del Ser" (Heidegger. 2003: 22) como proyección, instaurada esta última en la confrontación con la metafísica desde el intento de desplegar la pregunta fundamental[7].

La lectura que hace Heidegger de la modernidad (para confrontarla) se dirige hacia el devenir del mundo como imagen (*Bild*) de la representación, en la medida en que esta es la configuración (*Gebild*) del ente generada por la "producción representadora" (Heidegger. 2010: 77), cuyo fundamento es el pensar cartesiano. En la medida en que el mundo deviene imagen, esta reúne la multiplicidad de fenómenos que se dan en la época moderna (ciencia, técnica, estética, cultura, desdivinización). La consideración de la imagen no solo se presenta

[6] Dicho proyecto se perfila en la primera página de los *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento* (Heidegger. 2003: 21).

[7] Peter Trawny, el editor de los *Cuadernos negros*, en el "Epílogo" del primer volumen, señala que la designación de "relevancia esencial" para estos (y con ellos, podría decirse, los tratados de la historia del Ser) resulta ser la del "intento" (Heidegger. 2015: 414). En *Fuga del error*, Trawny señala que "Los escritos del pensador [Heidegger] son intentos abiertos", en la medida en que estos se pretenden como irrupciones en lo "no transitado", puesto que allí se va por los "caminos" del pensamiento, más que hacia la constitución de "obras" que fijen, que determinen el acontecimiento (Trawny: 2016: 6). Junto a estas consideraciones del editor, podría añadirse las siguientes palabras de Heidegger: "La expresión 'intento de pensar' esgrime la pretensión de que aquí se va a recorrer un camino del *preguntar*, en el que se asumirá lo merecedor de preguntarse como único lugar de estancia del pensamiento." (Heidegger. 2005: 156). Cuando Heidegger menciona que se trata de un intento, pone en marcha el preguntar mismo por la verdad del Ser, pues este tiene que darse como tal en la medida en que no hay una posición que fije ni que pueda dominar, sino que el pensar en curso (Gedenken*gang*) se asume en su exigencia, en lo pensado, en cuanto intento de llevar a la palabra algo que permanece sin fundamento (Heidegger. 2003: 26).

como culmen del pensar moderno, sino que rige en la disposición técnica sobre el mundo, pensada por Heidegger desde los años 50[8]. En este sentido, la imagen se constituye como problemática que será necesario llevar a meditación (cfr. Heidegger. 2010: 78), en la medida en que se descubre en esta no sólo una relación para con el ente mediada por el cálculo y la representación, sino que permea la multiplicidad de ámbitos de la posición histórica del hombre para con el ente, desplegándose en su totalidad en lo que Heidegger llama "lo gigantesco".

Comprender el sentido de la imagen lleva a pensar, entonces, en una posible confrontación histórica con la metafísica desde la imagen misma, dado que no solo basta cambiar de fundamento, sino que hace falta un viraje del mismo, una transformación, incluso de los conceptos. Para considerar la imagen desplegada en la modernidad, Heidegger acude a una exposición de la ciencia, en la medida en que en esta se deja ver de forma más patente el fundamento de la modernidad. Si bien el fenómeno que deja vislumbrar la esencia de la modernidad, la imagen, se puede captar más fácilmente en la ciencia, esta última no será la única forma de dicha esencia, sino que es posible pensarla desde una variedad de conexiones que se presentan en los demás fenómenos antes aludidos, señalando no solamente la forma en la que se mueve la modernidad, y que determina el pensar contemporáneo, sino que conlleva una imposibilidad de ciertos rasgos esenciales al hombre, que afectan tanto el pensar como el trato con los entes, al menos así lo señala Ángela Miranda (2008).

[8] La importancia de la imagen, en tanto está relacionada con la representación y la objetivación del ente, Heidegger la sigue pensando en los años 50, como lo hace en *Serenidad*, en la medida en que esta es la que presenta el movimiento de la modernidad en el trasfondo de la técnica (cfr. 2002. 23). Leticia Basso mantiene y establece esta relación con el fenómeno del *Ge-stell* (cfr. Basso. 2017: 165, se cita aquí la paginación del texto que se puede encontrar en línea). Véase también el texto de Heidegger de1962 "La vuelta", donde el problema de la imagen en relación con el cálculo vuelve a aparecer (2003a: 193).

Desde la esencia de la modernidad, Miranda señala una diversidad de pérdidas que se efectúan con el fundamento subjetivo establecido por Descartes en la relación del hombre con los entes. Una de estas pérdidas que efectúa el despliegue moderno de la metafísica, según la autora, es la del lenguaje, dado que "la palabra queda disminuida por su incapacidad de demostración de lo comprendido y, en este modelo metafísico de la realidad, la imagen es más importante que la palabra" (193)[9]. Así, hay una fuerte conexión entre la comprensión del mundo como imagen y la palabra que deviene mera imagen, la cual intenta pensar Heidegger, aunque de manera poco explícita, al rehusarse a que la palabra, en parte, devenga imagen del mundo, podría decirse (cfr. Heidegger. 2014: 41), por lo cual se ve abocado a pensar por otras vías la relación entre imagen y palabra, tanto desde el pensar como desde el poetizar. Es por esto que el proyecto de una historia del Ser no solo se ve cruzado por la confrontación con la concepción de los entes y del ser, sino que debe ser inaugurado desde los puntos en los que recae, en este caso, en la imagen.

Así, una consideración de la confrontación histórica que deje de lado estos detalles cae bajo su propio peso, en la medida en que Heidegger mismo no pretende desplazar ni solamente remover los fundamentos de la metafísica, sino que pretende llevarlos a su transformación, como dice en la conferencia antes aludida.

[9] La autora continúa "la ciencia pierde su sentido de retórica y ésta (la retórica) es sustituida por los hechos y demostraciones vía imágenes (no en cuanto construcción de representaciones por la retórica, sino por imágenes).
El lenguaje se reduce a lo meramente instrumental. Instrumento para comunicarse y cuyo 'educar para' se dice del educar para las instrumentalización de las cosas; educar para la competencia, la competitividad y el consumo. Hoy la acumulación cada vez más creciente de información, que no necesariamente significa formación, va en esta dirección. La información por la información y no para la formación comprende la idea de educar como un gran fondo de reserva *[Bestand]*, propio de la técnica moderna." (Miranda. 2008:193). Miranda piensa, además, las consecuencias de la modernidad, desde lo expuesto por Heidegger en "La época de la imagen del mundo", en relación con *el otro*, punto que sería necesario pensar a fondo (cfr. 147).

Así, en el presente trabajo, se llevará a cabo una confrontación entre el pensar metafísico de la modernidad y el pensar del otro inicio desde el concepto de imagen que Heidegger expone desde diversos puntos, no solo en relación con la posición moderna, sino con el pensar y el poetizar "del" otro inicio, constituyendo con estos un entramado que, si bien no permanece explícito, es posible considerar como punto de inflexión y de tránsito de la confrontación y del pensar *al* otro inicio. La imagen en estos, pensar y poetizar, aparece en los escritos de Heidegger de los años 30 de forma soslayada (lo cual no le hace perder importancia), mas es allí donde recae el peso de esta investigación. Lo que plantea el texto que sigue será, pues, que la confrontación que propone Heidegger no solo se instaura en cuanto una pregunta conductora y una fundamental, sino que se da en territorios específicos del pensar, en este caso la imagen, para virarle y "ver" las posibilidades de re-configuración que plantea con respecto al proyecto pensante heidegeriano, virando así una posición subjetiva (representada especialmente por la ciencia) hacia una posición histórica (configurada en el pensar y el poetizar), pensada esta última como unidad de la intimidad del mundo. En otras palabras, se pensará el viraje de una imagen que configura la totalidad de los entes como objetos hacia una imagen que unifica las cosas desde su intimidad, en relación con la posición que asume el hombre en cada caso, por un lado el sujeto y por el otro el hombre como aquel que debe dar testimonio de las cosas con el lenguaje.

Si por un lado se piensa la imagen como configuración de la producción representadora esto no significa que la época moderna se comprenda a sí misma desde este sentido de la imagen, sino que el pensar de la historia del Ser la presenta como tal desde el diálogo que esta instaura, dando pie para pensar lo impensado de la época[10]. Esto no significa que el

[10] Dina Picotti considera, desafortunadamente, que dicho diálogo, en tanto "confrontación histórica" "con los pensadores" es un "diálogo desde el propio lugar y exigencias con lo planteado por ellos, en el cual se trata de

pensar del otro inicio proyecte la imagen de la modernidad de un modo meramente expositivo, sino que devela el sentido de esta desde su esencia para poder confrontarla con lo que se presenta en el proyecto del otro inicio: por una parte, un pensar sin imagen y, por otra, un poetizar que es imagen[11], la cual reúne, presenta la intimidad de las cosas, fundando la verdad del Ser, en el proyecto de una transformación del ente y una nueva posibilidad del pensar, en tanto decisión en la que se inscribe el hombre[12]. Sea este, pues, el fundamento para lo expuesto en este texto.

Para el desarrollo de lo dicho anteriormente, en un primer momento (capítulo I) se presentará la lectura de la imagen desde el texto antes aludido, a saber, "La época de la imagen del mundo" (1938), siguiendo este en sus elementos y considerándolo desde los textos que rondan su redacción, en cuanto proyecto de la historia del Ser. En este sentido, se tratará lo pensado en la conferencia en expresa relación con los *Aportes a la filosofía* (1936-1938), tomando como contrapunto el ensamble "La resonancia", en el cual Heidegger remite a la mencionada conferencia. Se expondrán, pues, los fenómenos de la modernidad que el filósofo apenas alude (técnica mecanizada, cultura, estética y desdivinización) y el fenómeno

descubrir el lugar desde el que hablaron, lo que desde él plantearon (…)" (Picotti. 2009: 244-245) y que no se trata de una "superación" sino de una "localización" (245) del acaecimiento en la historia del pensar. Ciertamente, la superación (*Überwindung*) es exigida por la confrontación misma y el diálogo no puede ser más que instaurado por la meditación, en cuanto da la localización histórica al pensar del primer inicio. Sobe este punto se volverá en el apartado sobre la meditación (Capítulo II, § 7).

[11] En la relación con la imagen del decir se puede suscribir la relación con la metáfora. Si bien no se ha tomado esta vía es posible pensarla desde la relación que instaura Heidegger en ciertos textos, los cuales son estudiados por Derrida en "Le retrait de la métaphore" (1978), a la luz de cierto transporte de sentido, lo cual no agota a la imagen del decir poético en la medida en que esta conlleva lo que surge y se manifiesta más bien en tránsito, del origen a lo originado en su misterio (que podría ser la metáfora misma) (Lorente. 2013: 13). Por otra parte, tomando las palabras de Heidegger, la metáfora es aludida por Pablo Oyarzun en relación con la metafísica, en cuanto ambos son de la "misma estirpe" desde la difícil relación entre Celan y Heidegger (2006: 64), mas en conexión con la imagen, en tanto es lo que "pone ante los ojos lo que acontece" (85). Por otra parte, Heidegger alude a la metáfora en cuanto no solo tiene relación con el decir de la poesía, sino también con la "verdad de la filosofía" (Heidegger. 2015: 136), como fuerza de la obra.

[12] Si bien aquí (como introducción) queda lo dicho de cierta forma como alusión, el trabajo que se presenta en las siguientes páginas intentará hacer explícito cada punto, en su desarrollo.

(ciencia) (capítulo I, § 1)[13] al que le dedica más extensión en la conferencia arriba mencionada, para desembocar expresamente en los rasgos fundamentales de la época moderna: el cálculo (§ 2), la representación (§ 3) y lo gigantesco (§ 4), los cuales sustentan dichos fenómenos y ensambla la imagen[14].

La exposición de dichos fenómenos será en avanzada, para poder considerarlos, en cierto momento del texto, desde una "retrospectiva" (§ 5) en la que se intentará volver sobre estos a la luz de lo antes mencionado, intentando mostrar su ensamblaje y, así, mostrar que Heidegger no solo lleva a cabo una confrontación con la ciencia, sino que se presenta una confrontación con estos en tanto su fundamento es el mismo (el cálculo y la representación). Desde esta "retrospectiva" se dará paso a la exposición de la última parte de la conferencia de Heidegger, "el poema"[15] (§ 6), dando entrada a la pregunta por la imagen poética, pero en conexión con los dos aspectos relevantes que Heidegger considera en la misma conferencia y que trazan el rasgo fundamental de su intento del pensar. Por un lado la meditación y por el otro el pensar, en consonancia con el poetizar.

En un segundo momento (capítulo II) se presentará, entonces, una exposición sobre la meditación (§ 7), en la cual se traza el proyecto de confrontación, en el cual cabe la modernidad, para llevar a cabo el tránsito hacia la pregunta desplegada por el pensar al que pertenece un decir sin imagen (§ 8), en el cual radica su confrontación con un cálculo y una enunciación que pertenece a la imagen moderna, como se señaló arriba. En este sentido, se

[13] La exposición en este capítulo de los mencionados capítulos será, en cierto modo, preliminar. Puesto que la misma exposición de Heidegger lo es. Consideramos adecuado exponer estos de forma preliminar para poder preparar el terreno para pensar ciertas relaciones, que se intentarán mantener en el transcurso del texto.

[14] Si en un primer momento se esbozan los fenómenos de la modernidad será también por la necesidad de que el decir pensante y poético, a lo que se llegará en un segundo momento, los confronta (técnica y ciencia ≠ meditación y fundación; cultura ≠ decisión; estética ≠ obra de arte, poema; desdivinización ≠ huida de los dioses).

[15] Como se verá en su momento, Heidegger concluye "La época de la imagen del mundo" citando unos versos del poema "A los alemanes" de Hölderlin, por lo cual se traza aquí este paso hacia el poema.

dará paso a la exigencia que lleva la meditación y el preguntar del pensar por el decir poético (§ 9) como fundación de la verdad del Ser, en tanto imagen de la intimidad[16]. Este último parágrafo tendrá en un primer momento como guía hermenéutica la lectura del texto de Heidegger "Hölderlin y la esencia de la poesía", en cuanto en este presenta los diferentes movimientos y disposiciones que él ve en la poesía de Hölderlin. Además, en este mismo apartado se recurrirá a los textos de los años 30 que piensan estos problemas y que están en estrecha conexión con el pensar desplegado por Heidegger con respecto al proyecto histórico del Ser, tales como *Aportes a la filosofía*, *Meditación*, *Sobre el inicio*, *Los himnos de Hölderlin*, etc., para así poder hacer una reconstrucción del problema de la imagen con respecto al pensar y al poetizar, dado que Heidegger no dedica de manera explícita un texto a dicha relación.

En este sentido, aquel que lea atentamente, no considerará que se da un abrupto salto (aunque un salto se llevará a cabo, en el sentido propuesto por Heidegger en los *Aportes*) o que hay cierto desfase en el tránsito de la primera parte a la segunda, sino que debe remitirse más bien al texto mismo que dirigió el primer capítulo (la conferencia de Heidegger), el cual concluye sin tematizar expresamente lo que aquí aparece como segundo capítulo. Si bien el § 9 está inscrito primeramente en la guía de un texto específico de Heidegger, no por eso se remite exclusivamente a aquel, mas sí toma, en parte, los derroteros que este mismo expone, haciendo que, en cierto sentido, la exposición no sea "lineal", sino más bien de "idas y

[16] Pöggeler menciona que el pensar de Heidegger en los años 30 deriva hacia la obra de arte, la cual ofrece una "nueva mitología", por lo cual debería "confrontarse con otras realizaciones" de la acción humana. Tal vez Pöggeler no tiene en cuenta la confrontación que lleva a cabo el obra, la poesía, con respecto al obrar humano desde el "poner en obra", si bien señala la posición del poeta Celan ante las acciones de Heidegger (cfr. Pöggeler. 2009: 307-308).

venidas" en las que la reconstrucción propuesta aquí toma su *posibilidad* de llegar a buen puerto.

Así pues, la medida hermenéutica que guía el presente texto será la lectura expresa de los textos antes mencionados, pero en el horizonte de la historia del Ser, iniciado en los *Aportes*, que les contrapuntean (cfr. Herrmann. 1994: 23). La importancia de mantenerse en una lectura desde el proyecto de la historia del Ser, da cabida a la confrontación que aquí se lleva a cabo, puesto que esta es un abrir camino que viene de lejos a lo propio del preguntar por el modo de esenciarse de la verdad (cfr. Heidegger. 2003: 25)[17].

[17] La importancia de pensar la concepción heideggeriana de la imagen, podrá verse en la multiplicidad de apariciones que hará esta en textos de años posteriores a la década de los treinta (aunque sin tematizar de una forma detenida), sobre los cuales pretende echarse luz "indirectamente", textos tales como "Señas" (1941) (cfr. 2014: 41.), *El himno de Hölderlin "Recuerdo"* (1941-1942) (cfr. 1982: § 15) *El himno de Hölderlin "El Ister"* (1942) (cfr. 1984: §§ 3, 4), "El habla" (1950) (cfr. 1990: 17-18.), "Sobre un verso de Mörike. Un intercambio epistolar con Heidegger, por Emil Staiger" (1951) (cfr. 2014: 66-69), "El habla en el poema" (1953) (cfr. 1990: 42, 45, 48), "Sobre la Madonna Sixtina" (1955) (cfr. 2014: 81-83), "La esencia del habla" (1957) (1990: 167).

Capítulo I. Imagen y representación

Como se mencionó en la introducción, Heidegger determina la imagen, propia de la Modernidad, como "configuración de la producción representadora". En el curso que lleva a la formulación de este pensamiento acerca de la imagen, la conferencia "La época de la imagen del mundo" presenta una caracterización de la metafísica desde dos pilares que dan apoyo a la comprensión de una era. Por un lado, Heidegger considera la meditación metafísica sobre "la esencia del ente" y, por otro lado, una "decisión sobre la esencia de la verdad" (Heidegger. 2010: 63), a raíz de lo cual, la esencia de la Edad Moderna se da en una interpretación determinada del ente y gana su "forma esencial" (*Wesensgestalt*) (2010: 63), pero en la medida en que estas están entretejidas desde la representación y el cálculo, para consumarse como lo gigantesco en su unidad recíproca con la imagen. En este sentido, Heidegger nombra distintos fenómenos que dicha forma engloba, en cuanto en todos y cada uno se pone al descubierto tanto la esencia e interpretación del ente como la decisión tomada en relación con la verdad.

Mas, se puede preguntar, ¿cuál es la "forma" que se gana con la fundamentación metafísica que se enraíza en una interpretación moderna del ente y en una decisión metafísica por la esencia de la verdad? ¿es la imagen esta forma? ¿cuál es esa interpretación y cuál es esa decisión? ¿por qué se llega a considerar la imagen como "configuración de la producción representadora", como culmen de la "interpretación" y de la "decisión" metafísico-modernas? ¿es la imagen el trasfondo, el horizonte de la Modernidad o, al menos, un punto de confrontación, el cual es necesario repensar para "superar"[18] la metafísica?

[18] El sentido de la superación será hecho explícito en el capítulo I, § 7.

Para responder estas preguntas, se presentará en este apartado una lectura de la interpretación heideggeriana de la Edad Moderna desplegada en la citada conferencia. Si bien esta se centra en el fenómeno de la ciencia (pues en este ve Heidegger de un modo más patente la esencia misma de la Modernidad) no por eso la conferencia rechaza los demás fenómenos que la configuran, aunque sí los deja en un mero vistazo. Estos fenómenos, junto con la ciencia, son la técnica mecanizada[19], la estética, la cultura, la desdivinización.

En cierta medida, la configuración de los cinco fenómenos mencionados será posibilitada desde la fundación de un poner ante (*Vor-stellen*) sí del sujeto, de un representar[20] (*Vorstellen*). Este será explicitado en la parte que Heidegger dedica a la ciencia. Sin embargo, esto no dice que se ajuste únicamente a esta. Más bien, se da la relación de los diversos fenómenos a la "luz" del representar, pero en cuanto ilumina, deja ver la imagen misma que deviene el mundo. Para trazar las líneas que enmarquen esta relación, en cuanto trazo de la época moderna, será necesario dilucidar los fenómenos anteriores en el orden en que lo hace Heidegger, en tanto dan cuenta de la interpretación de la "esencia del ente" y "la decisión de la verdad" que rigen la Modernidad.

En esta medida, se presentará una elucidación de los fenómenos que acompañan a la ciencia, para luego pasar a esta y, más tarde, retomarles desde lo desarrollado, en la medida en que desde esta Heidegger deja ver su consideración con respecto a la época Moderna, sobrepasando al fenómeno de la ciencia. En este sentido, se seguirá el hilo conductor de la conferencia antes mencionada, mas se tomará como contrapunto el ensamble "La

[19] Puede considerarse que la técnica, en el desarrollo que sigue a la conferencia mencionada, es transversal a toda la metafísica, como Heidegger lo presenta en su conferencia "La pregunta por la técnica". Se menciona aquí la técnica, en la expresión adjetivada que utiliza Heidegger, en cuanto esta es "mecanizada".

[20] La conexión del representar pensado y "criticado" por Heidegger con el fenómeno de la estética y las repercusiones que ha tenido en la actividad artística ha sido tratado por Barbara Bolt, en su texto *Heidegger reframed. Interpreting key thinkers for the arts* (2011), véase especialmente el capítulo 3.

resonancia", en tanto Heidegger indica que aquella está referida a dicho ensamble. Se sigue el desarrollo de la conferencia porque este va en una dirección específica, del cálculo a lo incalculable, de la imagen a la sombra.

En la medida en que la ciencia es el punto de gravedad de la mencionada conferencia y de "La resonancia", el peso recaerá en parte en ella, pero teniendo como horizonte que Heidegger no pretende expresamente teorizarla, sino más bien buscar sus fundamentos metafísicos, los cuales comparte con los demás fenómenos, aunque no en todos sus desarrollos. Así, se prestará atención a los tres conceptos claves que se dan con respecto a la esencia de la época moderna, los cuales son el cálculo, la representación y lo gigantesco, para, desde allí, vincular y comprender el sentido de la imagen que Heidegger pretende confrontar, como se mencionó en la introducción, mostrando así el paso que da Heidegger hacia una posibilidad de la imagen que no quede restringida a la concepción representadora (sea en el fenómeno de la ciencia, de la estética, de la cultura, etc.).

En este sentido, se podrá presentar la concepción moderna del mundo, época carente de cuestionabilidad, para *señalar* y abrir el espacio necesario para la confrontación que Heidegger lleva a cabo desde el pensar del otro inicio, desde el decir poético, en cuanto también es un "hacer" imagen. Esta confrontación será aludida a través de una meditación, la cual Heidegger menciona al final de su conferencia, de los fenómenos de la Modernidad, a partir de la cual será posible ganar la conversión de "la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas" (63) en pos de un posible redireccionamiento que pueda poner en obra la cuestionabilidad misma acerca del Ser (79).

§ 1. Los fenómenos de la Modernidad

a) Técnica mecanizada (*Maschinentechnik*)

Heidegger nos dice que la técnica mecanizada no es la aplicación, "en la práctica", de la ciencia matemática, sino que aquella es una transformación de la práctica en cuanto que se presenta como un hacer "cotidiano". En este se gana la consideración de un movimiento que se da como saber (*techné*) del hacer mismo, que Heidegger nombra como movimiento autónomo de la técnica mecanizada, en el que se exige el "uso de la ciencia matemática de la naturaleza" (63). Con esto el fenómeno de la técnica mecanizada es comprendido como independiente de la ciencia, pero en su propia exigencia. En la Modernidad se lleva a cabo la matematización de la naturaleza por parte de la ciencia, esta gana su terreno solo en cuanto el hombre tiene la capacidad o la facultad de pensar y dominar la naturaleza. Es por esto que los fenómenos de la técnica mecanizada y la ciencia los nombra Heidegger en su ligazón, mas en una inversión respecto a cómo son abordados estos en la tradición metafísica, dado que la relación de una y otra no es pensada desde una posición teórica que deviene práctica, sino que, en tanto la técnica mecanizada exige la ciencia, aquella no puede ser concebida como mera utilidad o práctica de la misma, sino que será pensada como fundamento del quehacer práctico humano. Si se tiene en cuenta lo anterior, se podrá pensar que la matematización no es un "preludio" de una "explotación" técnico-mecánica del mundo ni que la técnica mecanizada viene *a posteriori* de la ciencia matemática, como plantean algunos autores[21], sino que más bien se piensa que, en cuanto esta técnica es "transformación

[21] "La 'matematización del mundo' sólo es el preludio de su despiadada explotación." (Braidotti. 2006: 155).

autónoma de la práctica", el vínculo de esta con la ciencia no es expresamente de consecuencia, sino que es una relación que se establece en el obrar humano con respecto al ente y a la postura que el hombre asume ante aquél.

Por otra parte, de la técnica mecanizada moderna Heidegger dice que es el resultado más visible de la esencia metafísica de dicha época, en la cual adquiere cumplimiento el proyecto mismo de la Modernidad en su "decisión" sobre la esencia de la verdad, dado que aquella despliega una relación con el ente desde su misma disposición en el ejecutar humano, en el hacer que se pre-dispone para realizarse como planificación e interrupción del ente, pues desde dicha técnica se toma, el hombre toma, la decisión por llevar a su disposición lo que le rodea. El hombre dispone de todas y cada una de las cosas que le salen a su paso para llevar a cabo la planificación que, de antemano, se presentaba: realiza el plan, vuelve plano el terreno del ente, valga la expresión.

Podría pensarse que, en cuanto se "traza" un plano, la ciencia es el preludio, pero la comprensión de una planificación, en la exposición de Heidegger, ya pone en obra la relación con el ente que tiene el hombre; es decir, la planificación no es pensada como una actividad *a priori* de preparación para la dominación o manipulación del ente, sino que la planificación es la puesta en obra misma de la comprensión que el hombre tiene del ente y de sí mismo, desde donde puede dominar y manipular el ente. Es por esto que Heidegger piensa y menciona primeramente la interpretación del ente y la decisión por la verdad del ser, ya que estas son el fundamento de la comprensión técnico-mecánica que tiene el hombre moderno, en su correspondencia con la ciencia.

Con el fenómeno de la técnica mecanizada, Heidegger pretende establecer uno de los movimientos que se efectúa en el despliegue de la esencia metafísica, dado que en su fundamento y en su decisión por el ser del ente es interpelado de una forma específica, en la

práctica; forma que se da como supremacía de la voluntad del hombre sobre los demás entes (2003: 100). Si Heidegger confronta dicha técnica como puesta en obra de una interpretación específica del ente, interpretación que consiste, en cierto sentido, en que este puede ser manipulado, dicha confrontación no pretenderá alcanzar la negación del obrar como tal, sino que se pensará como punto de viraje para una decisión que proyecte un espacio-tiempo de comprensión que deje ser al ente desde su relación con una verdad que no está sometida a la voluntad humana. Es decir, la confrontación de dicho fenómeno no pretende alcanzar una negación de este fenómeno para virar a un pensar del otro inicio, sino más bien lograr una cuestionabilidad de la época moderna que pueda llamar al pensamiento sobre este fenómeno (y los demás), en tanto la esencia y su posible configuración se marque desde la pregunta por el Ser en la transformación misma del hombre.

> De lo que se trata en primer lugar y siempre es de comprender la esencia de la era a partir de la verdad del ser que reina en ella, porque sólo así se experimenta al mismo tiempo aquello que es más digno de ser cuestionado y que soporta y vincula desde el fundamento a *un crear* en dirección al porvenir, dejando atrás a lo que está ahí para que la transformación del hombre se convierta en una necesidad surgida del propio ser. (Heidegger: 2010: 79, el subrayado es nuestro).

Así, la técnica mecanizada, en su correlación con el fenómeno de la ciencia (que será objeto expreso de este texto en el literal e, del presente apartado), se "suman" otros tres fenómenos –estética, cultura, desdivinización–[22], pues la realización de un fundamento metafísico no se "esencia" netamente en un punto particular, sino que Heidegger piensa que el despliegue mismo de la mencionada fundamentación se corresponde con la consideración de los diversos ámbitos del ente en los que se mueve el hombre.

[22] Con esto no se dice aquí que estos fenómenos sean paralelos. La posición heideggeriana virará hacia la transversalidad de la técnica, sin embargo la posición en "La época de la imagen del mundo", en cuanto la nombra como "técnica mecanizada" parece ser un viraje todavía no realizado en su totalidad.

b) Estética

A la técnica mecanizada se suma, pues, la estética como fenómeno de la comprensión del ente. El arte, a través de su introducción en la estética, se fundamenta en la "vivencia"[23]; es decir, el arte se convierte en mera expresión de lo que le sucede al hombre, siendo así determinado (el arte) por el mismo devenir en que está inmerso el hombre: el suceso, la sucesión de lo público (Heidegger. 2003: 101). Dicha consideración lleva a pensar que el arte cumple solo un papel de expresión de la vida humana, lo cual encaja con las consideraciones de los fenómenos que acompañan a la estética, los cuales configuran la Edad Moderna, formándose como fenómenos que dependen considerablemente del hombre.

Igualmente, el arte (su comprensión) convertido en estética será llevado de la mano desde lo que se puede pensar como relación de lo ente desde la "visión" del hombre acerca del ejercicio mismo del efectuar humano, que dispone de lo ente en un estado de *manutención* en frente de sí (como se mostrará más adelante, en el § 3). El hombre pone su vivencia en frente de sí mismo como obra de arte, como mera función de la sensibilidad, dando cuenta de su vivencia, de lo que *se* le ocurre y *le* ocurre a él en su propia vida. El hombre trae a colación el punto de gravedad que cree que es él mismo, suponiendo que su sensibilidad debe conllevar una obra que le salga a contrajuego, pues no se trata de que, en relación con la obra, la sensibilidad sea perdida (cosa imposible e impensable) para evitar la comprensión meramente estética, sino que esta venga dada desde la mera referencia vivencial del sujeto, del hombre, que se considera punto de gravedad de los demás entes, produciendo estos

[23] En *Meditación*, Heidegger menciona, con el tacto de la comillas, lo siguiente: "la '*vivencia*', como esa organización de su conducta y actitud que le concede [al hombre] la *apariencia* de autoafirmación ante el ente" (Heidegger. 2006. 31).

mismos, para que giren en torno a él por un determinado tiempo (se podría pensar lo anterior, aunque Heidegger no lo diga expresamente).

Heidegger pone en juego este sentido de la obra de arte como mera experiencia estética o vivencia con el fundamento de la metafísica, pues considera que aquella conlleva una pérdida de la pregunta que puede llamar al hombre desde la obra de arte, en tanto pérdida de su sentido histórico (aunque gane su sentido historiográfico) y el despliegue de la verdad, convirtiéndose en mero objeto del gusto, en el sentido de su constante flujo, para lo que la "experiencia" del arte sería algo pasajero, algo que pertenece a la mera cultura de la humanidad, sin posibilidad de ser disposición para la "escucha" de lo que la obra dice en la posible disposición de la verdad del Ser. La comprensión de la obra como sentido historiográfico es confrontada por Heidegger en los *Aportes a la filosofía*. Allí se da una oposición de la concepción de la "actividad artística" como "recuerdo" de lo vivido y de la existencia, recuerdo que se tomaría como algo que quedaría para la posteridad, cosa que ya anuncia la obra de arte no solo como una experiencia estética, sino también como valor (entrelazándose con el fenómeno de la cultura, que será expuesto en el siguiente apartado) que debe ser resguardado. Ante esta concepción, Heidegger pregunta por el sentido de la realización histórica misma, en tanto realización de la presencia resguardada en el mismo tránsito histórico de un *pueblo*, oponiéndose así a la consideración de una eternización de una experiencia historiográfica que pretende abrir la obra, que se entiende desde la postura estética (cfr. Heidegger. 2003: § 278).

La pregunta que Heidegger plantea, por los mismos años en su conferencia "El origen de la obra de arte", por la obra de arte no será, pues, una complejización del concepto estético caro a la filosofía moderna (cfr. Soneira. 2015), sino que la pregunta por este "modo" del ente conlleva el proyecto de la pregunta por la verdad del Ser, desde el despliegue en el que

se abre esta, dejando de lado la caracterización de un pensar la obra de arte como referente de la vivencia humana, en la cual está en juego el sentido del hombre, establecido como sujeto, como ser determinante de los entes que no son él mismo, ámbito desde el que se relaciona con la obra de arte como objeto estético. La pregunta por la obra como despliegue que se origina en la lucha de tierra y mundo será precisamente la confrontación con una posición estética que apela a la vivencia del autor como origen de la obra y que interpela al espectador desde una posible "reproducción" o "reconocimiento" de lo que puede ser vivido, comprensión que tiene la estética de la obra. (cfr. Heidegger. 2010: 11 / 2011: 112-113).

c) Cultura

Otro fenómeno que Heidegger denuncia, en el "buen" sentido de la palabra, es la cultura, esta es obrar humano. Con esto se deja de lado la intervención de lo divino mismo (lo cual será el quinto fenómeno), desde lo que se posibilitaba una relación del hombre con su propio obrar (cultura), pero en cuanto le venía algo dado de lo divino, de los dioses. En la cultura, en la Modernidad, se ponen en juego los "supremos" valores y el cuidado de estos por medio de los bienes más elevados del hombre. Valores y bienes, en cuanto cuidado, son pensados por Heidegger como un despliegue sobre sí mismos; es decir, son pensados como "política cultural", ya que lo que se cuida solo es posible en la realización misma de lo cuidado de los bienes que salvaguardan los valores[24]. Debe hacerse notar que la consideración de "supremos" y "elevados", valores y bienes, respectivamente, pone en obra el movimiento

[24] En este sentido, podrá pensarse la relación que establece Heidegger, en su texto de 1941 "La metafísica como historia del ser", recogido en su *Nietzsche*, entre cristianismo y cultura, desde la certeza que pretende "superar la verdad del cristianismo absorbiéndola" (cfr. Heidegger. 2013: 862), puesto que se abre allí el sentido de salvaguardar los valores mismos.

mismo de un carácter ascendente del obrar humano, lo cual está permeado de una idea de desarrollo, pero también pone en juego el sentido de la edad Moderna sobre lo ente en cuanto valor, problema que será develado en la consideración de lo gigantesco, culminación de la edad Moderna (sobre esto se volverá más adelante)[25]. (cfr. 2003: 38).

Ahora bien (aunque Heidegger no lo mencione expresamente), podría pensarse que, desde esta consideración sobre la cultura, hay un movimiento que hace que la cultura misma se dé como bloqueo del pensamiento, pues desde aquella se da la concepción de un "ver", de un saber, de una información que funge como valor para el hombre en su ociosidad. Es decir, lo que cuida precisamente de los valores y bienes del obrar humano será el valor mismo que se considera como contramovimiento de los temples que conllevan el pensar y la disposición para la pregunta. En cuanto la cultura también se toma como "pasatiempo", será puesta como la piedra angular de la caracterización de la época Moderna, cuya esencia es la carencia de cuestionabilidad. En este sentido no hay posibilidad de un cuestionamiento que conlleve a una pregunta por el "nosotros", en la cual se arraigaría el preguntar mismo por la esencia de la edad Moderna, sino que se erige en su caso una "filosofía de la cultura" (cfr. Lesmes. 2009: 169), en la que se lustra la noción misma de sujeto, fundamento de la esencia moderna[26]. Ciertamente en este fenómeno de la cultura encaja la ciencia, en cuanto un "valor cultural", dado que desde allí se toma a esta como posibilidad de "transmisión" de conocimientos que encubren cierta incapacidad para "abrirse a la esencia del ser" (Heidegger. 1998: 51-53),

[25] Para el problema del valor, en su relación de consumación y configuración de la esencia de la metafísica, desde la interpretación heideggeriana de Nietzsche, véase el apartado "El concepto de valor" del libro de Ramón Rodríguez (2006: 171-ss); para la consideración del valor en Nietzsche y relación con la voluntad, podría considerarse el texto de Heidegger "¿Y para qué poetas?" (2003: 206, 220, 231), en cuanto allí tematiza también el problema de la voluntad que quiere ir más allá del riesgo, en su sentido positivo, lo cual encaja con la relación del hombre con el valor.

[26] Para la consideración de un temple anímico (el aburrimiento) que conlleve una relación con este despliegue de la cultura, puede verse *in extenso* el ensayo de Daniel Lesmes "Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio" (2009).

como lo menciona Heidegger en su curso *Introducción a la metafísica*, desde lo cual, quizá se puede comprender la relación intrínseca que intenta pensar el filósofo de estos fenómenos como ámbitos de la Modernidad.

d) Desdivinización[27]

Otro fenómeno que enuncia Heidegger y que caracteriza la edad Moderna es el de la desdivinización o pérdida de los dioses. Este conlleva un doble movimiento, dado el estado de indecisión mismo que se abre con la época moderna, presentando, por un lado, la cristianización de un fundamento del mundo en un infinito, incondicionado, firme y absoluto; y, por otra parte, un movimiento que se establece como la adaptación de la imagen del mundo a la medida netamente cristiana[28]. No es que el cristianismo sea correlativo a la pérdida de los dioses, sino que sus presupuestos contribuyen a una desdivinización en cuanto que el mundo pierde el carácter de lo divino, haciendo que aquel gane el carácter de lo pasajero, por lo cual hay una "indecisión con respecto a dios y los dioses" (Heidegger. 2010: 64), la cual puede verse vinculada con la realización del hombre, por medio de sus obras, de sus actos, como valores supremos (cfr. García. 2006: 2008) –reenviándonos a una conexión con la cultura–; fundamentando así la no necesidad de los dioses, puesto que no hay ni siquiera una

[27] Tal vez pueda pensarse este fenómeno con respecto a la acedia, en cuanto esta tiene una estrecha relación con el retraimiento de Dios y la apertura de la "propia realidad" (Cfr. Theunissen. 2005). Theunissen relaciona la acedia con la apertura del mundo en Heidegger, aunque de forma muy breve (Cfr. 49).

[28] En este punto sería necesario prestar atención a la confrontación con Heidegger que de esto hace Raimon Panikkar desde su comprensión del cristianismo como fenómeno fundante de una relación con el Dios, que presentaría una inversión de la comprensión de un sentido del ser en contraposición al cristianismo (Cfr. Panikkar. 1970). Véase también el texto de Heidegger "¿Y para qué poetas?" (2010: 199), donde se hace referencia a la relación de Hölderlin con cristo.

decisión con respecto a estos, pues no habrá ninguna interrogación (enlazada en la decisión) de la esencia misma del hombre ligada a la huida de los dioses y a la pérdida de lo divino[29].

La pérdida está ligada al cristianismo, en cuanto que con este se presenta un endoctrinamiento del dios, como un objeto en el que el hombre implanta su comprensión, desde esa relación con la doctrina cristiana misma, que socava la experiencia del dios como huida, como alejamiento, tal como lo piensa Heidegger en los *Aportes* (§ 7). La pregunta por el dios se mueve en la pérdida como alejamiento, en el cual se hace patente la indecidibilidad misma del hombre por la verdad; el alejamiento conlleva un cierre de la decisión en la que el moverse del dios es acercamiento o apartamiento hacia "nosotros", lo cual está vedado para el hombre que se arraiga en la Modernidad. En este sentido, Heidegger considera que este alejamiento comporta la exigencia de pensar (*erdenken*) la lejanía como "el espacio-tiempo de la máxima decisión", puesto que allí se da la pregunta por "la verdad del Ser, por el acontecimiento mismo, del que surge toda historia venidera, si aún habrá historia" (Heidegger. 2003: 37).

A partir de este alejamiento, hay una ligazón de la pérdida de los dioses (como momento histórico) con la doctrina cristiana (y su comprensión del Dios), puesto que desde esta el dios se presenta bajo la consideración de una fundación histórica, irrumpiendo en la comprensión divina del mundo, pero fundamentándose en la esencia de la verdad desplegada por la metafísica, e irrumpiendo en la cuenta de la historia que se quiebra y se abre desde la era cristiana. Con la comprensión cristiana del dios, el proyecto de "lo trascendente" se despliega

[29] "La crisis del mundo técnico arraiga en la desdivinización del mismo respecto al sentido de la vida y a la finalidad de la historia. La técnica ha desplazado el interés por el hombre del terreno de los fines al área de los medios". (José M.G. Gómez–Heras, citado en Hernández. 2009: 88). Además, podrá pensarse, años después de la lectura de la conferencia que aquí nos ocupa, la conferencia, ya mencionada en otras notas, "¿Y para qué poetas?", en la que Heidegger piensa la relación de lo divino, de lo sagrado y lo que salva (Heidegger. 2010: 219-220).

en una “meta” y una “finalidad” que regula la actividad del hombre con respecto a sí y al ente, dado que estos estarán fundamentados en el dios mismo, mas desde una nivelación ontológica, en la que el hombre se presenta por encima, en tanto fundamento, de todo lo que es (cfr. 38), pensado así el fenómeno de lo divino como mitología o como fenómeno sicológico del hombre, que pone estos frente así para hacer idealizaciones de sí mismo.

e) Ciencia

Los anteriores fenómenos se abren paso en la comprensión moderna del ente, en la medida en que desde allí puede enlazarse una posición del hombre con respecto a los entes con los que se relaciona, sean los de su producción valorativa o técnica, sean los que le salen al encuentro desde el espacio de lo divino, entendido desde la sicología y el mito, sean los que le salen al encuentro como entes de la naturaleza. Ciertamente, podría pensarse la relación de estos fenómenos desde la posibilidad del hombre de pretender un modo de posicionarse ante el ente como configuración netamente moderna. Al intentar pensar, entonces, la posición que tiene el hombre en cuanto ser de la Modernidad, Heidegger hará una lectura del fenómeno que parece relucir por sobre todos los demás, el fenómeno de la ciencia. A partir de esta Heidegger pensará la esencia misma de la época. Sin embargo, esto no significa que asigne una comprensión meramente científica a la época, sino que este fenómeno deja ver más claramente el fundamento de la modernidad y de sus diferentes fenómenos. Mas ¿qué reluce en la ciencia que Heidegger la propone como aquello que deja ver más claramente la esencia de la modernidad, que se despliega a través de otro fenómenos antes aludidos?

Heidegger presenta una lectura de esta desde todo su quehacer, en la medida en que despliega en su exposición una comprensión de esta de su hacer investigativo, su metodología y su carácter de empresa. En estos el hombre queda, en parte, engranado en el proceder de la ciencia misma como su ejecutante.

La ciencia procede de modo anticipado para poder calcular el ente. En este sentido se vale de un método que pueda asegurarle la posición de un cálculo del ente, en tanto desde allí se le asigna al ente su propio ser. La consideración del método, que mueve toda la comprensión de la ciencia, se presenta, pues, desde la comprobación de una hipótesis (68); es decir, en cuanto que la ciencia arroja una posibilidad de comprender e interpretar al ente lo objetiva, tomando al método como una posibilidad de confirmación o negación de la comprensión que ya ha anticipado sobre el ente[30]. La anticipación no solo conlleva una confirmación o negación de la pre-configuración del ente que le da el hombre por anticipado, sino que eslabona todo un sistema de correspondencias en las que el ente es objetivado desde una constancia (García. 2006: 205), en tanto que se proyectan leyes y reglas para entrar en relación con los entes, sean comprendidos desde las ciencias de la naturaleza o desde las ciencias históricas o del espíritu.

En la medida en que se proyecta una pre-configuración desde la anticipación que deberá ser confirmada o negada, esta no solo entra a regir como saber dispuesto objetivamente, sino que lleva a cabo también una "valoración" e interpretación del ente (Heidegger. 2010: 68), en tanto entra en un campo determinado y es excluido de otro, en tanto configura una unidad

[30] La comprensión del método por parte de Heidegger se despliega en varios frentes, por un lado la hipótesis, por otro la crítica de las fuentes (en las ciencias históricas) y el experimento (en las ciencias de la naturaleza) en tanto "producción" de los hechos que puedan llevar a la hipótesis a una corroboración, la cual, por último, se da como confirmación o negación de la hipótesis para constituir una posible ley. Si bien no se expondrán estos puntos, dado que podrían desencaminar el cometido del presente trabajo, es necesario anotarlos, en cuanto despliegue total del hacer científico.

de sentido (Cfr. Gadamer. 2004: 63-70). Así, con el hacer científico desplegado expresamente en el método, se pretende representar lo constante o habitual de las cosas, lo cual para Heidegger dice que el ente es convertirlo en objeto (Heidegger. 2010: 68), perdiendo, en parte, toda su singularidad, tanto en las ciencias de la naturaleza, como en las ciencias históricas, en las cuales la singularidad de lo que "está ahí" queda reducido a dato o a excepción (69), en cuanto la constancia o lo habitual no les engloba. En estos, el cálculo es lo que determina la consideración y la comprensión científica, puesto que marca la pauta para lo que entra en esos dos ámbitos, tanto de la constante como de lo habitual, dado que desde aquel se llega a "la representación de un sector de objetos", en tano dato al que puede accederse (García. 2006: 206).

¿Mas cómo comprender entonces el cálculo que rige el proceder de la ciencia?

§ 2. Cálculo

Para pensar el cálculo en relación con la ciencia, Heidegger considera dos puntos, por una parte lo presenta como exactitud y por otro como inexactitud; así, no sólo asigna la correspondencia del cálculo con un saber exacto de los objetos (como en el saber de la naturaleza), sino también sobre la disposición que no tiene un sentido estático[31] que puede

[31] Puede considerarse el sentido de lo estático en relación con la medición de espacio y tiempo en la cual se enmarca el proyecto de la física, con respecto al movimiento, en tanto se comprende desde una consideración de igualdad del espacio y del tiempo, donde todo lugar deviene igual a cualquier otro (Heidegger. 2010: 66) y donde el tiempo es comprendido como sucesión de ahoras, entendidos estos dos como una cohesión cerrada en la que entra el ente en su movimiento, donde la medida de este es el que da cohesión (66). Aquí la medida es la que juega un papel preponderante, dado que dicha cohesión se logra en la medición del ente, en su traslación o cambio de lugar, lo cual significa movimiento en la física moderna, sin ser atravesado (el movimiento mismo) por la pregunta y los modos de este (como en la metafísica platónica y aristotélica, como sucede, por ejemplo, en el diálogo *Parménides*, 138d y en la *Física*, 192b; respectivamente), asunto que para Heidegger un sentido específico a la física moderna.

ser exacto, que se corresponde con una saber de aquello que permanece en cierto movimiento con respecto a lo que se calcula (como en el saber histórico). En la consideración de la exactitud se puede tener en cuenta que hay una medición "a priori" de la ciencias matemáticas o una medición "a posteriori"[32] de la inexactitud de las ciencia del espíritu o históricas.

Puede considerarse que la correspondencia entre cálculo y exactitud se despliega en la determinación de lo que puede ser cifrado, puede ser computado, en la medida del tiempo o del movimiento en el espacio, en tanto lo que se pretende con la exactitud matemática es hacer que todo proceso adquiera el carácter de igualdad representacional que debe adquirir la naturaleza para poder llegar a ser conocida, en cuanto son magnitudes espacio-temporales de movimiento (esto en la medida en que la naturaleza ha devenido en la modernidad el conjunto de unidades cuantificables). La conexión entre cálculo e inexactitud no corresponde a una valorización de la cifra, sino que se despliega, más bien, en la correspondencia de lo que permanece en el ámbito de lo habitual, de lo que puede ser encajado en un marco o tránsito historiográfico en el que las determinaciones de los entes, de los hechos históricos, pueden seguirse desde ciertas consecuencias, pero en tanto para este proceder es necesario plantear de antemano el marco en el que son comprendidos el transcurso de los hechos históricos, por ejemplo.

Si bien el cálculo resulta ser uno de los rasgos fundamentales de la posición científica, lo que Heidegger pretende no es presentar solamente una lectura de la ciencia en cuanto esta calcula, tiene la capacidad de calcular, sino en cuanto el cálculo es la posibilidad de una comprensión del ente que se despliega en su quehacer científico, configurado en un hacer

[32] Esta consideración del cálculo como "a posteriori" podría ejemplificarse con las ciencias históricas en la medida en que estas proyectan, arrojan un cálculo sobre lo que ya ha ocurrido, pero dicho cálculo les lleva a la comprensión de una determinada manera del hecho histórico.

exacto o inexacto, en un "a priori" o "a posteriori" que intentan fijar al ente en su alternancia recíproca con un modo del ente en su fijación, en tanto deviene dato en toda la configuración que hace la ciencia de un sector de objetos determinado. Con esto, Heidegger pretende establecer una lectura que dé cuenta de la esencia moderna desde una posición que atraviesa el problema de la interpretación del ente, mas también de la decisión de la verdad que se ha desplegado en la modernidad.

Así, pues, la interpretación que se arroja desde el cálculo con respecto al ente es que este puede ser comprendido en cuanto lo que está allí y puede ser determinado de antemano, configurando una totalidad del ente en un sector de objetos ya puestos al descubierto, configuración en la que el ente puede quedar en segundo plano[33]. Desde el cálculo se posibilita la interpretación del ente que está de antemano puesto allí, al frente del hombre, en cuanto es expresamente representado de una forma específica, como objeto que puede ser cuantificado, sea desde la exactitud o desde la inexactitud calculadoras, en la medida en que tanto las ciencias que pertenecen a la exactitud y las que pertenecen a lo inexacto proyectan un plan sobre el objeto para poder comprenderlo. Así, para Heidegger el cálculo es proceder anticipador, en la medida en que comprende al ente desde la forma de proceder del hombre, por lo cual, si bien reluce en la ciencia, no permanece circunscrita a esta, sino que se despliega por los otros fenómenos que configuran la modernidad. Sin embargo, para Heidegger el cálculo no es el fundamento expreso en el que permanece la modernidad, sino que, en cuanto con el cálculo se procede anticipadamente, esto solo es posible porque la esencia del hombre

[33] Si en la física "movimiento significa cambio de lugar" (Heidegger. 2010: 66), entonces la medición de este determinará la consideración del ente, presentando, además, al ente como irrelevante en el cambio mismo, pues su fundamento reposaría en el lugar.

ha sido comprendida desde algo que posibilita al cálculo, esto será para Heidegger la representación fundada en el pensar cartesiano.

§ 3. Representación (*subjectum* e imagen)

Si para Heidegger el fenómeno que deja vislumbrar la esencia de la Modernidad resulta ser la ciencia, en cuanto en esta se da una relación con el ente desde el cálculo (sea a priori o a posteriori), pasando por el carácter de empresa que se ejerce en la ciencia, en cuanto ya lo ha interpretado, dado que desde el proceder anticipador el ente "vale como algo que es" (72), esto no quiere decir que el filósofo encuentra todo el fundamento de la esencia de la Modernidad en la ciencia. La comprensión del fenómeno de la ciencia no está distanciada de los otros fenómenos –técnica mecanizada, estética, cultura, desdivinización–, sino que hay cierta interrelación, en la medida en que Heidegger piensa que la posibilidad de calcular, de anticipar el ente es lo que da el valor del ente, en cuanto ente.

Así puede considerar Heidegger que la interpretación del ente se ve mediada por cierto cálculo (que se enraíza en la investigación científica, pero que no está adjudicado exclusivamente a esta), puesto que la valoración del ente en cuanto tal reposa en la búsqueda misma de la objetividad (72) de la "vivencia" del hombre, más que la objetividad entendida como meramente científica. Mas la posibilidad de una búsqueda en la objetividad solo se da desde la decisión que ya ha sucedido con respecto a la verdad y a la comprensión misma del hombre sobre sí, puesto que el cálculo solo es posible desde el fundamento de una consideración del hombre como ente fundamental, como *subjectum*.

A partir de esto lo ente se plantea solo desde el proyecto calculador que ya ha sido fijado de antemano, pues solo vale el ente en cuanto tiene una valoración desde la representación,

que se ha desplegado como cálculo. Esto en el sentido en que el hombre *vuelve* el ente en la re-presentación (*Vor-stellung*), en su estar en frente (*vor-stellen*), para así poder ganar una seguridad, una certeza sobre este y le pide cuentas al ente "acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación" (71). Si la interpretación del ente se ve mediada por la caracterización de este como objetivo, entonces es posible pensar que la relación del hombre con el ente se ve mediada por la representación misma que le constituye, desde la cual es posible toda valoración, toda objetivación.

> Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. (81).

En este sentido la ciencia no es la que erige el representar, sino que esta se presenta en su forma de investigación, en su forma moderna, desde la transformación de la verdad, horizonte en el cual el ente se constituye como objeto representable. El ente, en este sentido, es aquello que vale en tanto se puede tener certeza de él, como objeto, en su objetualización, para así poder llevarlo a un saber de él mismo, por lo cual la ciencia adquiere el sentido de la certeza misma, configurándose esta como punto concreto de la representación, pues "la certeza es la seguridad del representar" (Segura. 2007: 233)[34].

Hay que señalar que la re-presentación, movimiento en el que el sujeto trae al ente ante sí, comprende el ente en cuanto *configuración* objetual que puede ser abarcada con la comprensión y con la concepción misma de este como lo que está ahí, en tanto algo presente

[34] "Corrección es adecuación del re-presentar al 'ente', o sea disponibilidad del 'ente' en y para el re-presentar. La adecuación *asegura* con respecto al ente, hace, en tanto llega al hombre como subiectum, a éste cierto del ente. Verdad ha devenido certeza y con ello aseguramiento de la subsistencia del subiectum; este aseguramiento mismo tiene que convertirse en sujetamiento y consolidación del ente, en lo que ahora ya no es tan esencial, *lo que* es respectivamente el ente, cómo se muestra, sino que cómo algo firme circunde y ponga-en seguro." (Heigger. 2006: 101).

en su totalidad, lo cual denuncia ya el carácter de la comprensión de un posible valor y de una totalidad del ente en un mundo, hecho imagen, que se corresponde con un mirar que mira hacia los aspectos del ente, para poder dotarlos de valor (salvando las distancias, cfr. Heidegger. 1997: 97).

La certeza no es plenamente del ente, sino que este queda relegado a un segundo plano; lo que la ciencia devela como *valedero* es la verdad de la representación en su sentido de certeza, mas esto no significa que solo esta sirva a la ciencia, sino que se da en el ámbito total del quehacer del hombre, dado que la representación opera en toda interpretación del ente.

Heidegger señala que esta relación entre objetividad, representación, verdad y certeza se gana con la metafísica de Descartes, en la cual el viraje de la verdad apuntará expresamente hacia esta última. Hay una transformación de la verdad en certeza, puesto que el hombre gana una conciencia que se emplaza como "autoaseguramiento" y permanencia de la realidad y de la verdad, en tanto configuración de la realidad efectiva del hombre y del saber de los demás entes (cfr. Heidegger. 2013: 860-866). Con esta posición del hombre, la metafísica se direccionará, según la lectura histórica de Heidegger, hasta la filosofía de Nietzsche, pues este pensador pone en obra la culminación del proyecto del sujeto en la voluntad, la cual pone en juego al sujeto mismo de la comprensión del ente como estar en frente de la representación, dado que, como esencia de la razón, la voluntad "completa el colocar-se-delante-de-sí-mismo del hombre, de la subjetividad" (Heidegger. 2012: 248).

En este sentido la comprensión de un acabamiento de la metafísica, como proyecto de la representación, se esboza, como señala Jean Beaufret, con el despliegue del proyecto cartesiano de la certeza y de la calculabilidad (*die Berechenbar*) en la dominación (*Beherrschbarkeit*), que vincula la voluntad del pensamiento de Nietzsche (cfr. Beaufret.

1993: 52). Sin embargo, Heidegger se mantiene en la consideración de que este despliegue es necesario comprenderlo desde su fundamento, desde el pensar cartesiano.

Mas el fundamento de Descartes será la metafísica de Platón y de Aristóteles, en cuanto hay una interrogación y una decisión por lo que es el ente, dado que en las *Meditaciones* la pregunta por el ser del ente no aparece, sino que se toma como algo ya operante, como lo que determina la posición fundamental del pensamiento cartesiano, pero siendo la respuesta modificada a una pregunta planteada por los griegos (cfr. Heidegger. 2010: 80). Ciertamente, en la lectura histórica que Heidegger desarrolla, la pregunta se encuentra ya de antemano dada, en cuanto las diversas respuestas son despliegues de la pregunta ya formulada en la metafísica griega, dando así un nuevo comienzo (*Beginn*), como lo hace la metafísica cartesiana, más no un nuevo inicio (*Anfang*).

La ausencia de pregunta se fundamenta en la determinación dada por el inicio metafísico, en el cual reposa el comienzo que instaura la filosofía cartesiana, la cual se ha instalado en este, desde la interpretación del ente y la decisión de la verdad desplegada por los griegos. Sin embargo, con Descartes hay una respuesta por la pregunta sobre el ser del ente y su interpretación, la cual está arraigada en el *subjectum*, el cual se debe confrontar con la demostración de la realidad del mundo exterior, en el cual el ente está comprendido (80). Esta carencia de la pregunta en Descartes confirma para Heidegger la decisión ya desplegada por la metafísica y la instauración en un terreno ya "comprendido" del ser del ente, en cuanto que es presencia, pero cuyo soporte puede variar desde la interpretación que se lleva a cabo en el transcurso de la historia del pensar.

Descartes interpreta al hombre y a los demás entes en su confrontación mutua, en cuanto *res cogitans* y *res extensa*, mas haciendo especial hincapié en el fundamento pensante que comprende dicha oposición, que la fundamenta. Desde esta oposición no solo es posible el

cálculo del ente, sino que con esta se posibilita una liberación del hombre de las ataduras religiosas medievales. Dicha liberación se efectúa no como un simple deshacerse de la relación con Dios, sino que, en cuanto el hombre se piensa como sujeto es presentado como "real incondicionado" de "modo teleológico" (Segura. 2007: 230). Sin embargo, la posición cartesiana no abandona la comprensión del hombre como creación, que posibilita la verdad, sino que pretende encontrar un *fundamentum absolutum et inconsussum* para el conocimiento y para los entes creados (cfr. Segura. 2007: 233; Heidegger. 2013: 861), fundamento que es el pensamiento del hombre (cfr. Held. 2009: 18-19).

En la oposición que se da entre la *res cogitans* y la *res extensa*, lo que para Heidegger es decisivo es la transformación misma de la esencia del hombre, ya que este "gana" el carácter de sujeto (Heidegger. 2010: 72). El problema de la transformación del hombre en sujeto, pasa por el carácter fundamentador que "reúne todo sobre sí" y que determina aquello que "yace ante nosotros", pero desde la pregunta por el fundamento, desde la pregunta por el ὑποκείμενον desarrollada en el pensar metafísico griego. Esta consideración trae a colación una fundamentación del todo en el sujeto, en cuanto en este se reúne lo que está ante él.

El problema que sale a flote es que el hombre se convierte en el "primer y autentico *subjectum*", determinando así lo que es el ente y la verdad, mas solo así se da la posibilidad de que la objetivación se torne representación y la verdad se vuelva certeza, pues adquiere ese carácter de la referencia a "alguien", al sujeto. Hay, pues, una transformación no solo de la esencia del hombre, sino también de la interpretación del ente a partir del sujeto. La transformación del ente desde el sujeto no solo implica al hombre, sino que se despliega en la concepción del "ente en su totalidad" (73). En la vinculación esencial que acarrea el sujeto se despliega una comprensión del ente en cuanto configuración y concepción de la totalidad del ente, del mundo. Esto posibilita que pueda pensarse el ente como lo representado y lo que

puede ser calculado desde un fundamento, dado que el hombre puede disponer del ente para efectuarlo en su representación, lo cual adquiere su rasgo más esencial en una imagen que estaría referida al hombre.

En esto subyace el carácter de la moderna imagen del mundo: una trasformación del ente que se lleva a cabo hacia una imagen que resulta de una fundamentación en el sujeto, como soporte, fundamento del conocimiento, contrapuesto a un objeto que puede ser conocido. Pero esto no solo en el sentido del conocimiento científico, sino que se da también en los fenómenos que despliega la modernidad, dado que en estos, por ejemplo en la estética, la obra yace ante el sujeto para que este la pueda experimentar como vivencia, determinándola desde sí mismo. Con esta imagen no se hace alusión a un carácter de la "concepción de mundo" en la que se pone el hombre en relación con el ente desde su "visión de la vida" (cfr. Heidegger. 2000a: §2), sino que en la consideración de la imagen del mundo, lo que se pone en juego es la esencia misma de la Modernidad y su fundamento, dado que para esta el mundo y la imagen adquieren un sentido completamente distinto a lo que se concebía como naturaleza o cosmos en la antigüedad, por una parte, y la imagen no solo se concibe como lo producido exteriormente en un sitio específico, sino como la totalidad traída a representación.

Si en la imagen del mundo lo que se destaca es el carácter fundamentador del sujeto, en cuanto implanta su poder de representar al ente, no debe pensarse por esto que dicha imagen (*Bild*) podrá tomarse simplemente como una reproducción (*Abbild*) de lo que el ente es, puesto que si se tomara así el sujeto sería desplazado de la posición que ha ganado, ya que habría un paradigma desde el cual aquél se haría representaciones y copias. Es por esto que Heidegger desarrolla el sentido de la imagen como el mundo mismo, para el cual el hombre es el vínculo y quien "impone su medida" (73). La radicalidad de la "imagen del mundo" recae en el hecho de poder medir y de poder establecer el ente en su totalidad desde la

pertenencia al sujeto, por lo cual toca los diferentes ámbitos de su quehacer. Desde esta consideración la totalidad del ente "pierde su esencia, y se crea ésta a partir de una imagen que" hace sentir al hombre "satisfecho con lo que ha creado"; a partir de esta "creación" y esta "satisfacción" es desde donde surge la configuración que se establece entre el hombre y los demás entes, es desde donde "se conforma una imagen cuyo fundamento es el hombre mismo." (García. 2006: 204). Con esto es posible comprender la esencia de la Modernidad que se despliega en su multiplicidad de fenómenos fundamentales, los cuales ya han sido aludidos, desde la vivencia, como modo fundamental del actuar del hombre, como Heidegger lo piensa en los *Aportes a la filosofía*.

La imagen no es un calco de lo que es el mundo, sino que este deviene imagen, en cuanto que el sujeto está "al tanto de algo" (*»Wir sind über etwas im Bilde«*) [35], en cuanto está respecto a una imagen que él proyecta para poder alcanzar las cosas como conocidas y tener un visibilidad de lo que el ente es, del posible valor que tiene y de lo que representa, en el sentido, podría decirse, de "lo que importa". Ese estar al tanto, estar con respecto a algo en la imagen "quiere decir que la propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto de nosotros." (73). Este fenómeno que aparece "ante" adquiere su correlato en el "respecto de nosotros", allí está su punto de gravedad, en el cual se deja ver el carácter de fundamento que adquiere ese "nosotros", que Heidegger no piensa como una totalidad de sujetos, sino como una expresión más amplia de la subjetividad (más adelante se volverá sobre esto).

[35] Como lo señala Arturo Leyte, Heidegger piensa aquí el sentido de la imagen desde la expresión "wir sind über etwas im Bilde", que se traduce por "estamos al tanto de algo", pero que literalmente diría "estamos, en cuanto a algo, en la imagen" (Heidegger. 2010: 73). Mantener la correspondencia de los términos en español, tal vez no sea posible, a no ser que se pueda pensar la expresión "hacerse una imagen de algo (sea un acontecimiento, una persona, un objeto)", en el sentido de poder "configurar" aquello de lo que se tiene una imagen en una totalidad de la representación de las cosas, la cual se presenta de antemano.

En la imagen se “hace frente”, se trae ante sí, para mantener y lograr una relación con el ente. Es decir, siguiendo el carácter de representación que caracteriza la Modernidad, representar al ente, objetivarlo. Pero esto no significa que el ente aparezca y se nos “represente”. Sino que la representación misma viene del hombre que, en ese “estar al tanto” o “estar respecto a”, despliega su posibilidad para pedir cuentas al ente, según este está determinado por el hombre, configurándose en el estar al tanto como un “estar preparado para algo y tomar las consiguientes disposiciones” (74).

Que dicha concretización del mundo en la imagen presente el carácter de preparación y disposición conlleva una relación con el ente que pretende medirle anticipadamente, o al menos disponerlo para dicha configuración. Lo que aquí se revela es el carácter anticipador al que se había aludido con respecto al cálculo, es decir, en cuanto que configuración del sistema en la que se presenta la imagen. Siendo la imagen, el hombre ya tiene un carácter de cálculo con respecto a la forma de dirigirse hacia lo que aparece. Desde esta relación, hay un carácter específico que se proyecta en el pensar y en el modo que se despliega el saber, pues Heidegger encuentra en el devenir imagen del mundo una resonancia del sistema del pensamiento, del saber como sistema. La configuración que se da en el sistema no es “artificial y externa” a lo dado, sino que se da como unidad estructurante de lo re-presentado, en cuanto hay un despliegue del proyecto que presenta la objetivación del ente desde un fundamento que se re-presenta y autoasegura a sí mismo.

Si en las épocas anteriores a la Modernidad hay una ausencia de sistema, en cuanto impera un "orden de correspondencias" con respecto a la ordenación del ente creado y Dios (Edad Media) o una comprensión del desocultamiento del ente, en el que se encuentra el hombre (época griega), si esto es así, entonces Heidegger deja ver que la idea de sistema no radica en el orden o en la correspondencia de los entes desocultos, sino que el sistema pertenece a la

comprensión de un poder saber que se arraiga en un todo determinado por el pensar del hombre y su fundamentación sobre sí mismo en los "principios últimos" y el fundamento que recae en una derivación desde los principios en cuanto lo que puede ser sabido en su totalidad. Así, en su curso *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Heidegger menciona estos puntos como dos condiciones para que se dé el sistema

> Sólo bajo dos condiciones es el sistema la forma más elevada del saber:
> 1. si y en la medida en que lo que puede ser sabido en total, el ente como tal, sea determinado a partir del hilo conductor del pensar,
> 2. si y en la medida en que el pensar se funde él mismo sobre principios últimos en torno a él mismo y determine toda fundamentación como derivación de estos principios. (2008: 135)[36].

Para Heidegger la posibilidad del sistema en la época moderna se da en la investigación, la cual presenta la posibilidad de una "relación de reciprocidad" de la disposición del ente en la objetividad, puesto que allí se da la "confirmación y disposición de lo sistemático" (81), desde el proyecto de domino que mueve la razón. Mas puede pensarse que no permanece asignado a aquella, a la investigación, dado que se constituye en el todo de la "vivencia", en tanto desde esta se proyecta la posibilidad de una constitución fundamental desde principios.

El sistema guía el proyecto dominante, en cuanto estructura que establece la importancia del sujeto en el carácter mismo del proyecto, dado que reposa en la "*representatividad* del ente como unir anticipador, re-presentar de la objetividad del objeto" (Heidegger. 2003: 85). Así, el sistema no solo es un "modo" de presentar el pensamiento, sino que es la configuración que lleva a cabo todo ese proyecto del representar, del devenir imagen del

[36] Para una tematización del problema del sistema y la confrontación de la metafísica desde este en Heidegger, véase el texto de Carlos Másmela "Todo, sistema y fuga en las *Contribuciones a la filosofía*" (2007. Para el problema del sistema, véanse especialmente las páginas 200-202).

mundo, desde una posibilidad de la representación del pensamiento que configura todo ente desde un principio que se autoasegura para poder fijar al ente en su totalidad.

En este sentido, Heidegger menciona que el ente pierde su ser, puesto que se ha comprendido desde el sujeto. Sin embargo, allí se instala la valoración misma del ente, puesto que en la pérdida de su ser el ente se gana desde la dominación proyectada sobre este. Con esto se presenta la "actividad" misma del hombre como valor cultural, en cuanto da valor al ente que pierde su ser. Así, la actividad y el valor se instalan en la estructura del sistema que configura el ente desde el sujeto, pero dándole un giro, puesto que los valores pueden pasar a ser considerados como objetos, es decir, toman el sentido del ser del ente y del ente en su ser, en cuanto en aquellos se disfraza la "objetividad de lo ente que ha perdido toda relevancia y trasfondo" (Heidegger. 2010: 82). Dicha relación valorativa se presenta como una impotencia en la que el valor claramente no puede reemplazar al ente mismo, es decir, en cuanto que la comprensión de la necesidad de establecer el sistema de la objetividad solo determina una valoración donde lo que se *pretendía* era el ser del ente en su totalidad. Es allí donde, podría decirse, el "falso pretendiente" se instala a sí mismo, desde la im-potencia del sistema y de la in-diferencia de la pérdida del ser del ente que resulta de un proyecto dominante y en el cual el hombre no es removido por lo que él mismo estructura, desde toda valoración (82)[37].

En el mundo convertido en imagen, lo que se presenta entonces es ese carácter fundamentador de las disposiciones que el hombre toma para hacer que el ente en su totalidad permanezca ante sí, como objeto, en el objetualizar el ente en la "unidad de la estructura de

[37] En este mismo sentido Heidegger piensa, en su *Nietzsche*, la relación del sistema desde la comprensión del ser que se despliega como voluntad, en cuanto hay un fundamento y una estructuración de un saber, como imagen que guía dicha voluntad. (Heidegger. 2013: 884-885). Podría pensarse aquí más estrechamente la relación de voluntad y valor, en la consideración de Nietzsche.

lo re-presentado como tal, que se despliega a partir del proyecto de objetividad de lo ente" (81, 82), el cual se esboza con la imagen y con el sistema. No hay, pues, una representación, en el sentido de copia, del mundo, sino más bien una imagen que es el mundo, reposando el fundamento de este en la derivación de los principios y en el pensar que anticipa al ente en su totalidad. No hay una totalidad del ente que se lleve a imagen, sino que el ente en su totalidad es concebido como imagen, imagen del mundo, la cual se vuelve decisiva y obligatoria (cfr. García. 2006: 208) para el hombre, en cuanto este tiene una función de centro de todo ente, considerándose punto de gravedad, trazando las líneas de esa imagen que se configura desde sí misma (tomando esta configuración como traer ante sí) para reformular y disponer los elementos que se presentan en ella. Ciertamente, en este sentido se abre la posibilidad de un pensamiento que trae a consideración los aspectos cognoscitivos y no-cognoscitivos de la representación del ente desde cogitationes, en cuanto re-presentaciones, dado que ante el sujeto es llevado todo, para poder ganar la presencia, "puesto que el cogito sólo está seguro de su existencia en la medida en que piensa, es decir, en que tiene re-presentaciones" (Segura. 2007: 236).

Así, se da una transformación de la interpretación que tiene el hombre del ente en la Modernidad, pero esto solo desde la medida en que hay una transformación del hombre mismo, puesto que se gana como ente fundamentador, como *subjectum* que puede calcular, sistematizar al ente en su totalidad, volverlo imagen. Esta transformación guarda su sentido en la representación que configura la estructura interna de la subjetividad. Ante el sujeto es que se pone el ente, pero por propia acción del hombre, dado que la disposición de la totalidad del ente se ve envuelta en la re-presentación y la producción que el hombre, con la ciencia (aunque no sólo en esta), ejecuta –manteniendo en frente (*vor*-) al ente, para llevarlo a investigación y a resultado (cfr. Heidegger. 2010: 74), para llevarlo a una disposición con

respecto a la cual pueda manejar-se (piénsese aquí en la *Machenschaft*). Lo que Heidegger considera esencial en este punto es el problema de la verdad que subyace a este movimiento, pues para él el hombre se decide por la representación del ente, interpreta al ente desde la representación.

¿Cómo comprender el sentido de la decisión que pretende esbozar Heidegger con respecto al ente, a su verdad, desde la comprensión de la representación? Para esto, es necesario volver sobre lo ya mencionado, pues si el carácter fundamental de la representación lo encuentra Heidegger en el *subjectum* cartesiano, es en este donde reside la decisión por la verdad. Heidegger hace aquí *circular* el sentido de la decisión desde la fundamentación del sujeto, el cual se decide por sí mismo para la base de toda concepción. Que el hombre conciba dice que este gana sentido en su relación con el ente y no solo desde sí mismo, pues desde el hombre podrá verse invocado el sentido de la totalidad del ente y de lo real que le sale a contrajuego. Si la decisión se da por la verdad del ente, entonces lo que se juega será la verdad que pueda "comprender" el hombre mismo, que este pueda traer a colación a su sentido (certeza). Con esto se deja de lado ese carácter de revelación que se hallaba en la Edad Media, junto con la búsqueda de una "causa suprema" (74) que fundamente todo ente creado, pero en la que el hombre ya tenía un rasgo preponderante. Si desde la "causa suprema" medieval se presenta una gradación de los entes, esta se verá afectada desde la transformación del hombre moderno, puesto que este no se encontrará en una gradación, sino que será quien haga una valoración de los entes (cfr. apéndice 6) que giran en torno a él, en cuanto la línea transversal que atraviesa la totalidad es el *subjectum* pensado por Descartes. No hay, entonces, una estructura "piramidal" en la totalidad del ente, como en la Edad Media, sino que en la Modernidad se da una estructuración centrífuga de aquella, en cuanto fuerza productora.

Que lo ente en su totalidad sea ahora puesto por "el hombre que representa y produce"[38] (74) lleva a que la relación con lo ente tenga que depender de una producción que se abre desde una subjetividad que ha sido comprendida desde su propia unidad; es decir, que la unidad del ente sea algo que este "totalmente" no es. Con dicha unidad se logra que el trato del hombre con el ente pueda ganarse como dominio sobre este en el hacer, pues se vuelve posible una relación productiva al traer delante al ente mismo, teniendo como punto de gravedad al sujeto que puede dominar. Si se presta atención a la diferenciación que aquí hace Heidegger entre la Edad Moderna y la Edad Media, la disposición del ente para con el hombre deviene en la diferenciación entre producción y creación, puesto que mientras en el Medioevo el hombre disponía de los entes para sí, desde su propia necesidad, comprendiéndose como ente creado entre entes creados, en la configuración divina, en la Modernidad el hombre dispone de la materia para poder producir lo que, por su propia configuración, le es necesario. Con esto Heidegger perfila la distancia que hay entre la Edad Moderna y la Edad Media, pero para esclarecer el carácter productor del hombre, arraigándolo en su esencia, en su propia comprensión y fundamentación, poniéndose en obra la verdad del ente desde un fundamento que no se corresponde horizontalmente en las dos épocas antes mencionadas, pero que se mantienen en la consonancia de la verdad del ente comprendida desde una causa (cfr. 83).

El sentido de la totalidad del ente se despliega en la relación que se establece entre hombre y ente desde la disposición de este último en su propio ser. En la Edad Moderna el ser del ente se haya en la representabilidad de este, encontrándose así, puesto al descubierto, como objeto que da cuenta de sí mismo y, más aún, del hombre en cuanto que este es el juego de la decisión que se efectúa en la relación de la imagen con el mundo, el mundo como imagen.

[38] Cfr. Heidegger, "¿Y para qué poetas?" (2010: 213-215). Además de la relación con la producción, puede pensarse, desde este mismo texto, la relación del hombre con la técnica desde el ser funcionario de esta (218).

Si el ser del ente se despliega, en este sentido, desde la consideración de un estar re-presentado como "elemento objetivo", esto debe conllevar una interpretación por parte del hombre para que el ente pueda lograr el cumplimiento de su esencia como objeto, pues el ser del ente no queda consignado en su mero estar en frente, sino que se le exige una configuración desde diferentes ámbitos (cfr. 74), los cuales han sido nombrados al inicio de este capítulo. En la configuración de los estadios en los que el ente es interpelado, o más bien, interrogado, por el hombre, esta subyace como aquello que se despliega en una "decisión" y en una "interpretación" de la verdad y del ente ya planteadas en la comprensión y en la pregunta que no plantea Descartes, pero que, según la lectura de Heidegger, guía su pensamiento.

En cuanto decisión de la esencia de la verdad del ente, la representabilidad de este, considerando su percepción, no es algo que sea exigido por el ente mismo, sino que es aquello que se exige el hombre para poder tener certeza sobre el carácter de su puesta al descubierto del poner el ente ante sí en cuanto re-presetantación (*Vor-stellung*). El ente carece, en su esencia moderna, de toda exigencia hacia el hombre; es decir, el hombre no *ve* la exigencia que el ente le pone al descubierto, dado que la determinación que marca su configuración de mundo (su horizonte) es el hecho de que la exigencia venga de sí mismo. Si bien la exigencia que se plantea en la relación ente y hombre se ve atravesada por un viraje del hombre hacia sí mismo, este es planteado por Heidegger solo en la diferencia establecida con la esencia del ente y del hombre en el pensamiento griego. La exigencia del ente para con el hombre, es decir, la apertura que se daba en el pensamiento griego, queda relegada al sujeto, dado que la relación entre este y el ente se presenta como cierre, como configuración que gana su cohesión en el carácter mismo de la cerrazón que trae a colación la representabilidad. En el mundo griego

> Lo ente es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como a aquel que está presente, esto es, viene a aquel que se abre él mismo a lo presente desde el momento en que lo percibe. Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él. Contemplada por lo ente, incluida y contenida dentro de su espacio abierto y soportada de este modo por él, involucrada en sus oposiciones y señalada por su ambigüedad: ésta era la esencia del hombre durante la gran época griega. (74, 75). (cfr. Heidegger. 1998: 22-ss).

Hay una diferenciación entre la concepción griega del hombre y la moderna, pues en aquella el hombre juega el papel de quien reúne, dado que lo ente se le abre en su espacio, esto para salvarlo, "mantenerlo atrapado y preservarlo y permanecer expuesto (…) a todas disensiones de la confusión." Así, el hombre ganaba un carácter de guarda en la apertura del ente, por lo cual el pensar inicial griego no podía presentar el mundo en su devenir imagen. Desde allí Heidegger puede pensar el viraje del mundo como lo abierto, el ser del ente como apertura en la época griega (más que todo presocrática), al ente en su totalidad como cierre, como sistema cerrado de la representación, en cuanto imagen del mundo, de la época Moderna.

Ahora bien ¿por qué Heidegger plantea una distinción entre estas dos épocas y sus modos de interpretar el ente y al hombre? ¿Lo hace para presentar un modelo desde el cual se pueda tomar una postura historiográfica, que busque un modelo desde el cual hacer habitual la esencia de la Modernidad (cfr. Heidegger. 2012: 91)?

Lo que pretende Heidegger es considerar que la postura Moderna solo es posible en cuanto en el despliegue y el pensamiento griego ya se ha tomado una decisión por la verdad y una interpretación del ente y, con estos, del hombre. Es por esto que la posición Moderna Heidegger la piensa en su arraigo en el εἶδός platónico, dado que allí, desde el fundamento

del ser que se presenta como abierto es desplegado y exigido como aspecto o visión, dando pie para que la apertura pueda ser considerada desde su modo restringido, en su reclamación del ser visto. (Lo cual prepara el terreno para la comprensión del "valor", del "ideal", del "sentido", ya que allí se posibilita la comprensión de la entidad del ente en su correspondencia con el ἀγαθόν que subyace a la ἰδέα, en cuanto hay una "*aptitud*" del hombre que se halla en la visión del ente[39]).

a) Del ente entre los entes al sujeto de la representación

Podría decirse que en Platón, según el hilo del pensar heideggeriano, se presenta la oscilación entre el ser del ente que exige la visión y la comprensión del mundo como imagen, sin resolverse completamente por esta, ya que le falta la posición esclarecedora del *subjectum*. Aquí surge la pregunta acerca del carácter que pierde el ente, la verdad, en la comprensión platónica del ser del ente en cuanto εἶδός y el tránsito desde la apertura misma de la φύσις, en el inicio del pensar presocrático (cfr. Capobianco. 2014: 39). Heidegger pretende volver sobre lo dicho, sobre el fundamento griego, cuyo despliegue alcanza la Edad Moderna con la fundación del hombre como sujeto, en cuanto la lectura "onto-histórica" que

[39] Véase el parágrafo 110 de los *Aportes a la filosofía* (Heidegger. 2003), titulado "La ἰδέα, el platonismo y el idealismo", donde se presenta todo el recorrido de la ἰδέα hasta llegar al idealismo de Hegel e, incluso, hasta la inversión del platonismo en Nietzsche, concibiendo la idea como aquello que posibilita al ente como el "enfrente", el objeto. También en "La doctrina platónica de la verdad" Heidegger presenta la relación de la idea de ἀγαθόν como aquello que posibilita; allí dice "τὸ ἀγαθόνsignifica, pensado en griego, aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible. Toda ἰδέα, el aspecto de algo, ofrece la vista de aquello que es un ente en cada caso." (…) "El bien puede ser llamado la «idea suprema» en un doble sentido: porque es el supremo hacer que algo sea posible y porque la mirada hacia él es la más abrupta *y* costosa." (2000: 190). En la medida en que el bien es lo que posibilita la verdad, Heidegger ve allí una transformación del rasgo de desocultamiento de la verdad, puesto que queda subordinada a la idea del bien, lo cual posibilita, por otra parte, la comprensión de la verdad como rectitud y como correspondencia (cfr. 193-194), que dirigirá a toda la metafísica hasta Nietzsche, puesto que lo que rige es el conocimiento del ente y no la verdad, desocultamiento, como rasgo fundamental del ser (195).

hace el filósofo pone a la metafísica moderna en el horizonte del pensamiento platónico. Según esta lectura, en Platón se mueve el cambio decisivo de la comprensión del ente en cuanto determinación de la imagen, dado que en la forma (εἶδός), en la que encuentra el ente su esencia, se presenta una relación con lo que debe ser visto. Mas esto no sugiere que con Platón o, más precisamente, con los interlocutores socráticos, pueda darse el despliegue de la re-presentación que ocurre con el pensamiento de Descartes, puesto que en aquellos el hombre no llega a tener la medida precisa del sujeto. Cuando Sócrates evoca, en diálogo con Teeteto, la sentencia de Protágoras que mienta al hombre como "medida de todas las cosas" (*Teeteto*, 152a), esta determinación del hombre y de las cosas se mueve en el terreno griego en el que se introduce el cambio en la decisión por el ser del ente, sin por eso abandonar el terreno desde el que brota tal comprensión, sin perder ese marco en el que el ente se abría y el hombre era llamado a esa apertura.

En la consideración de Protágoras acerca del hombre como medida se juega la comprensión acerca de la mismidad del hombre, en la cual no se haya el carácter del *ego cogito*, puesto que esta comprensión solo es posible en su relación con la concepción del ente, en cuanto que es lo que se abre. En la sentencia de Protágoras no hay un fundamento representacional del ser del ente, sino que entra en correlación con lo que se presenta al hombre en *cada caso*, teniendo en cuenta que el carácter de la posibilidad del ser del ente conlleva esa interrelación que hay en la consideración de la verdad como proyecto y el hombre como su representante, diferenciando así la determinación de la medida en el mundo griego y en el moderno. Por esto es que la consideración heideggeriana de la frase de Protágoras será vertida en relación con el uso, la necesidad y la presencia, no en cuanto que

sean o no sean, como rezaría la traducción tradicional del pasaje de Protágoras discutido por Sócrates[40].

Que la comprensión heideggeriana del pensamiento de Protágoras ponga en "evidencia" la medida de la posibilidad de estar presente o no, desde su comprensión de las cosas que son (ἔστι) y de las que no son (οὐκ ἔστιν), será el posible pasaje y fundamento para la concepción del sujeto que se fundamenta en el despliegue metafísico griego, pero desde la confrontación que pretende establecer Heideggeer de las dos posiciones históricas, una como inicio (*Anfang*) y la otra como comienzo (*Beginn*).

En la medida pensada por Protágoras no se configura la medida del ente, sino de aquello que está presente para el hombre en su presencia o imposibilidad de presencia, en ese espacio desoculto, en ese "círculo", en el uso o necesidad de cada hombre, sea yo, tú, él o ello (cfr. Heidegger. 2010: 84)[41]. Es por esto que Heidegger piensa una estrecha relación, aunque en su completa diferencia, entre la medida griega y la moderna, puesto que una configura al hombre como tal en su relación con la presencia y la ausencia, mientras que la otra configura al ente desde su estabilidad subyacente en el sujeto que puede dar la medida del objeto (cfr. Capobianco. 2014: 44).

En este sentido, la relación con la medida, en el mundo griego, se da con el movimiento que Heidegger intentará ver en el pensamiento de Protágoras, el cual corresponde a la esencia

[40] "El hombre es la medida de todas las cosas (concretamente de aquellas que usa y necesita y por lo tanto siempre tiene a su alrededor, χρήματα χρῆσθαι), de las que están presentes, de que están presentes tal como están presentes, y de aquellas a las que les ha sido negada la posibilidad de estar presentes, de que no están presentes." (Heidegger. 2010: 84).

[41] En el apéndice de "La época de la imagen del mundo", Heidegger explicita la diferenciación entre las consideraciones griegas y modernas, exponiendo la comprensión platónica. Heidegger presentará esta como posición fundamental desde cuatro pilares, que se han tratado de exponer arriba, con esto lo que presenta Heidegger será la comprensión de una unidad en la interpretación del modo del hombre y su manera de medir, así como la posición y comprensión de la esencia de lo ente y el proyecto de la verdad. Con esto no solo propone un lectura del modo de ser del hombre en cuanto medida, sino que proyecta una posición histórica que vira desde su propia posibilidad, es decir, desde el fundamento griego hacia la comprensión moderna del hombre como medida.

de la verdad que oscila entre el desocultamiento y el ocultamiento, desde la pertenencia del hombre al despliegue del ser mismo, cuya forma fundamental y abierta ha sido pensada por Parménides y Heráclito, y conservada de modo restringido por Protágoras (Heidegger. 2010: 85). Es por esto que el hombre griego, según Heidegger,

> no dispone la medida a partir de un Yo aislado al que tiene que supeditarse todo ente en su ser. El hombre de la relación fundamental griega con lo ente y su desocultamiento es el μέτρον (medida), desde el momento en que se compromete a restringirse al círculo de desocultamiento limitado por el Yo y, de este modo, reconoce el ocultamiento de lo ente y la imposibilidad de decisión respecto a su presencia o ausencia o también respecto a la apariencia de esa presencia y ausencia. (85).

En la correlación de medida y desocultamiento el hombre queda limitado a lo que se le desoculta, siendo así que él mismo pueda ser la medida, pero dependiendo de la configuración del desocultamiento en el que se encuentra él mismo. Si el yo griego limita el movimiento de desocultamiento, en cuanto círculo, es él mismo quien puede medirlo; es decir, el hombre se ve atravesado por y hace parte del desocultamiento del ser del ente, por lo que la medida, siendo esta él mismo, no tendrá el carácter del sujeto en su autoponerse, sino el desocultamiento al que pertenece (es por esto que Heidegger presenta la medida en relación con la praxis del hombre). En lo antes mencionado se presenta al hombre griego como aquel que se ve inmerso en la imposibilidad de decisión "respecto a su presencia o ausencia o también respecto a la apariencia de esa presencia y ausencia", puesto que lo que posibilita este movimiento es la desocultación de la que él se da como ente desoculto (que puede ser medida).

El hombre, en cuanto medida en los griegos, se presenta entonces en la circularidad del desocultamiento del ente, pero preservando el círculo desde "la captación de lo presente" (medida), puesto que así se pretende el límite mismo al que se corresponde el hombre, en cada caso. Así, el hombre griego se da como "medida de todas las cosas", en la comprensión

que se mantiene en el límite del desocultamiento; mas la comprensión del hombre de la época moderna no permite el límite, sino que en esta se presenta una comprensión y un adentramiento de la "posibilidad" de objetivación del ente, presentándose así distinta a la "mera" captación de lo presente, sobrepasando cualquier límite. Si la frase de Protágoras mienta al hombre como medida, será con un peso diferente al de la comprensión del hombre desde el *subjectum*, ya que se da desde la comprensión de lo que aparece ante el hombre, quien "es presente para lo que aparece" (86).

Desde la posición griega de la frase del sofista, Heidegger piensa la relación circular de lo que aparece en la medida de la comprensión del hombre como correlato de dicha comprensión; es decir, se presenta como un ente entre entes desde el aparecer, desde la comprensión del ser como presencia[42]. Sin embargo, la pregunta por la relación de la medida entre el pensamiento griego y el moderno no queda zanjada ni se vuelve irreconciliable, sino que, desde su diferencia, se hace necesaria su correspondencia con la decisión y el despliegue de ambas formas de comprensión. Si la consideración platónica y el diálogo de Sócrates con Teeteto se presenta en el límite de la decisión y como preparación para una interpretación de la medida del hombre moderno, esta solo será posible en cuanto que la apertura que subyace en los griegos ha sido considerada en la lectura de Heidegger desde el εἶδός mismo que empieza a exigir del ente su forma, su posibilidad de ser visto, en tanto esté presente o ausente, podría decirse.

Así, la diferencia que Heidegger establece entre el pensar griego y moderno es posible pensarla como un ámbito de preparación, más que como una diferencia absoluta de dos

[42] "En el desocultamiento acontece la φαντασία, es decir, el llegar a aparecer de lo presente como tal para el hombre que está a su vez presente para lo que aparece. Sin embargo, como sujeto representador, el hombre fantasea, es decir, se mueve en la imaginatio, en la medida en que su capacidad de representación imagina lo ente como aquello objetivo dentro del mundo como imagen." (Heidegger. 2010: 86).

épocas que divergen entre sí, pues si así fuese la comprensión de un inicio que ha sido desplegado y que ha encontrado un nuevo comienzo en la época moderna sería un salto que desenmarcaría este último del pensar metafísico. Mas esto no significa que las dos posiciones queden reducidas o sean iguales, sino que la diferencia es comprendida en su ambivalencia, en cuanto tiende a la decisión por la verdad del ente, abriendo el espacio para la representación, pero sin ser esta misma[43].

En contraposición a la comprensión griega del hombre como medida, en la comprensión de la medida moderna, configurada en la imagen, lo que se juega es poner las normas de lo que es y se abre al hombre, mas trayendo aquello ante sí, para hacerlo retornar a sí mismo, pero con la carga de las normas y del hecho de encontrarse ante un sujeto que lo determina como ente, como objeto de la representación, en un cierre que posibilita la disposición y el cálculo de la totalidad del ente que ha sido configurada. En esto ve Heidegger la diferencia de la percepción griega y la representación moderna, dado que en la primera el ente exigía la visión en su apertura y, así, su reunión y resguardo por parte del hombre; es decir, allí el hombre tenía un papel que se jugaba en la apertura, mientras que en la representación moderna lo que se juega es una determinación de lo que está ante el hombre para traerlo a sí y volverlo a implantar en frente para así poder considerarlo como ente.

El hombre da la vuelta al ente, lo introduce en la totalidad de su propia representación[44], dado que lo norma, lo calcula, lo restringe a las posibilidades que puede llevar a cabo desde sí mismo para con la configuración, la cual solo se da como lo que está puesto ante sí y puede ser visto en totalidad, la imagen. Si hay una visión respecto a cada uno de los modos de

[43] Se puede pensar, pues, esta relación entre la medida y la representación, en la medida de lo que permanece en la presencia, en la fundamentación del ser visto en Platón, desde la cual se puede "aprehender" el ente, como se considera más adelante.
[44] Esto desde la posibilidad de la medida desplegada en los griegos.

considerar la medida del ente, esta se diferencia en cuanto que en la medida media la visión de lo que está ante esta, en los griegos, mientras que en la configuración de la imagen la visión solo puede ser autorreferida a lo que ya de antemano se ha visto, esto en el sentido de lo ya calculado. En este último sentido, la medida se considera entonces como posibilidad de enmarcar la totalidad del ente, en la unidad cerrada de la representación, que presenta una unificación en el carácter de la imagen que se produce desde la condición esencial de un fundamento que se autoasegure, desde donde se puede ganar un ámbito para lo que se da de forma útil y general (cfr. 75). Con esto Heidegger muestra el paso de una concepción griega a la moderna del ente, pero desde la posibilidad ya desplegada en la comprensión griega.

b) Aseguramiento del sujeto

Si el ente tiene que re-presentarse en esa escena que es el hombre, el cual hace del ente y del mundo imagen, es porque estos adquieren el sentido de estar fundamentados en la representación, de la cual el sujeto será el soporte, el *representante* de la objetividad de la contra-posición en la que se abre la posibilidad de una imagen del mundo[45]. En esta contraposición de sujeto y objeto es donde se desplegará el carácter polémico de la imagen, dada la tensión que se supone entre uno y otro, en la cual el sujeto debe dominar al objeto; o mejor, en esta contraposición el objeto, en apariencia, ya es dominado por el sujeto en cuanto el ente ha sido objetualizado, dándose así una relación unilateral desde la que se presenta toda una constitución de sentido. Es por esto que Heidegger puede desplegar su pensamiento

[45] "Indem aber der Mensch dergestalt sich ins Bild setzt, setzt er sich selbst in die Szene, d. h. in den offenen Umkreis des allgemein und öffentlich Vorgestellten. Damit setzt sich der Mensch selbst als die Szene, in der das Seiende fortan sich vor-stellen, präsentieren, d. h. Bild sein muß. Der Mensch wird der Repräsentant des Seienden im Sinne des Gegenständigen." (GA. 5. 91)

sobre la metafísica hasta Nietzsche, pues con este lee la posición del hombre como una voluntad, en el movimiento de la representación y de una posición de sí en el querer que se desdobla sobre sí mismo; mas este querer no sobrepasa el ámbito de la representación, la cual será la condición de lo decisivo que se mueve en la concepción del mundo como imagen.

En la Modernidad hay una voluntad del hombre por ocupar el lugar principal de la escena en la que el ente se representa, en la cual está el punto de apoyo para el protagonismo del hombre y para que se considere un "desarrollo de la humanidad" (75) como fin principal del movimiento del pensar. En esta doble relación del hombre (con el ente y consigo mismo) el ente se cierra en una unidad que tiene por fundamento la representación desde la medida que el hombre le da, en ese doble movimiento que se perpetúa en la objetivación y en el despliegue del mundo como imagen. Será preciso pensar, entonces, la relación de la representación como medida del ente, pero en la posibilidad que esta representa desde el despliegue teórico, por ejemplo, que se establece en el cierre de la totalidad del ente, en cuanto imagen.

La imagen se presenta como enmarcaje del ente en su totalidad, desde el cual el hombre toma su posición para con el ente. En cuanto el hombre se sitúa frente al ente como aquel que da objetividad gana su estatuto de sujeto, en el rasgo fundamental de un poder llevar a realización los diferentes ámbitos del ente: técnica, ciencia, estética, cultura y desdivinización. Estos ámbitos adquieren su carácter desde la comprensión y la medida que el hombre da a partir de su propia certeza, la cual funda sus capacidades para la realización misma de la objetualización del ente, en tanto estas llevan a cabo la limitación de los ámbitos desde los que accede al ente. En dicha consideración adquiere importancia ese carácter de ser nuevo en la objetualización, pero solo con respecto al sentido que adquiere la propia voluntad del hombre en el juego de sus capacidades. Con la consideración heideggeriana de

que el hombre se pone y se mantiene en la posición de determinar lo ente en su totalidad, se podrá pensar que esta relación entre capacidades y voluntad da forma a la imagen que se configura, desde la cual puede pensarse, en la concepción moderna, algo nuevo en el mundo, dado que en esta visión el hombre determina lo nuevo por medio de sus capacidades. Desde la capacidad del hombre se entra entonces en la confrontación con la comprensión griega que comprende lo que aparece como desocultamiento y con la comprensión medieval que hace depender al ente de la creación. Es por esta confrontación que la representación funda un nuevo comienzo en la Modernidad, pero sin apartarse del inicio del pensar metafísico, puesto que esta se funda en la posibilidad de comprender al hombre como un ser con capacidades diferentes a las de otros seres vivos, como en Aristóteles o en la Edad Media.

En el sentido en que la representabilidad es el carácter de la esencia de la Modernidad, Heidegger pensará entonces aquella como un "poner ante sí y traer hacia sí" (76); en este doble despliegue lo que se da será entonces el movimiento que *imprime* el hombre, en cuanto sujeto, para poder eslabonar una comprensión de lo ente, dando un valor a lo que se puede considerar ente *en cuanto* ente, puesto que este doble movimiento presenta una "estabilidad" que el ente adquiere, en el sentido mismo en que esta consideración de lo estable será lo que marque la pauta para que el objeto, el ente, pueda ser estudiado, analizado, vivenciado. Si bien el hombre, en cuanto "subjectum dentro de lo ente" (76), está atravesado por la liberación[46] de la verdad como revelación de la verdad en el cristianismo, para llegar a la seguridad, a la certeza de sí mismo que fundará la interpretación del ente como objeto, entonces la posición del hombre se piensa como una transformación de la correspondencia

[46] Esta liberación conlleva una decisión a cerca de la verdad, en cuanto ya no debe ser esperada en la revelación, sino que debe ser considerada por lo sabido por el hombre en cuanto certeza, siempre configurada desde la decisión del hombre por lo que es para sí, en su decisión por sí mismo (Cfr. Heidegger. 2010: 86, 87). En cierto sentido, la revelación entrará en pugna con la investigación de la verdad.

de sí y los demás entes, dado que aquél pasará a ser *lo vinculante* que deja de estar supeditado a la comprensión de la verdad del ente como *ens creatum*, por lo cual se verá a sí mismo como aquello que puede vincular la totalidad de un ente que se ofrece como "materia" por formar o posibilidad de la dominación y de la disposición.

Así, en el ensamble "La resonancia", parágrafo 52, de los *Aportes a la filosofía*, Heidegger piensa la intrapertenencia que se da en esta diferencia, presentando la relación del *ens creatum* y la "*hechura*" (*Gemächte*), que toma y domina al ente desde la objetividad, desde un pensamiento de causa-efecto que rige ambas comprensiones, aunque estas dispongan y posicionen al hombre de modo diferente, apuntando al "abandono del ser" que se despliega en el ente (cfr. 2003: 101-102). Ambas posiciones se mantienen en la necesidad de una correlación de principio, mas derivan la comprensión de los entes desde principios diferentes, por lo cual se genera un cambio en la interpretación del ente, mas no en su fundamento, ya que estas interpretaciones se dan en la necesidad causal en la que debe reposar el ente. El cambio que se establece será entonces un punto crucial para los fenómenos que configuran la Modernidad, dado que en la transformación del hombre en sujeto se fundamenta esa "hechura" que pone en obra la interpretación del ente, no solo como "interpretación" conceptual, sino entendida como el apoyo de la relación de hombre y ente. Se presenta, pues, una relación de fundamento de los entes y una pregunta por el vínculo de estos.

En la Edad Media se toma al fundamento y al vínculo como Dios, en la Modernidad el hombre pasa a tomar el papel de lo vinculante, desde la propiedad, la capacidad que le determina en cuanto hombre.

> Lo vinculante puede ser la razón humana y su ley o lo ente dispuesto y ordenado de manera objetiva a partir de dicha razón o aquel caos aún no ordenado que, como todavía tiene que ser domeñado por la objetivación, exige serlo de hecho en una época. (Heidegger. 2010: 86).

La razón, el orden objetivo del ente a partir de su disposición o el caos que debe ser domeñado dicen una y la misma cosa: hay un fundamento que establece un orden, haciendo el llamado a la comprensión del "*subjectum* dentro de lo ente", en cuanto que es unidad y ante lo que da cuentas el ente, lo objetivo. Pero esto solo se da como el fundamento mismo que determina la decisión del hombre por una certeza indudable, en cuanto que *ego cogito (ergo) sum*, el cual establece este fundamento por la certeza y da unidad a aquello que se presenta como ente desprendido del carácter vinculante de la verdad comprendida en el cristianismo, en cuanto revelación. Dicho vínculo se ve radicalizado, para Heidegger, puesto que la certeza del ente que tiene el hombre es atravesada por la "proposición", pues a través de esta es como aquél puede llegar a una explicitación del ente desde su copertenencia con el sujeto[47].

En la proposición el pensar, y por lo tanto el hombre, conllevan el decir del ente a través de una significación de su representación, dado que en el decir propositivo el hombre pretende expresar lo que es el ente, desde su propia certeza de este, en cuanto lo que propone y evidencia la proposición es el pensar que representa y que *hace* hablar al ente, desde una relación consigo mismo de la función representadora que vincula lo representado, lo pensado, con lo dicho. "Pensar es representar, una relación representadora con lo representado (idea como *perceptio*)" (Heidegger. 2010: 87). Por medio de un decir propositivo, predicativo, el representar llega a la seguridad del ente que, con su fundamento subjetivo, se puede develar como un estar ahí delante, como un "situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo" (87).

[47] Tal vez puede verse también cierto viraje desde Platón, en la medida en que Heidegger piensa con este ese tránsito del tener que dar cuenta del ente desde la enunciación, "La doctrina platónica de la verdad" (2010: 194-198).

En este sentido, la comprensión de lo óntico recae en el decir de una verdad que se torna como singular, puesto que adquiere determinación gracias a la representación, en la unificiación de "la verdad de las proposiciones". Así, pensando este problema en Heidegger, Corvez presenta la relación con el "conocimiento óntico", desde la proposición, en la unilateralidad de la comprensión e indistinción de la diferencia ontológica. Corvez escribe:

> El conocimiento óntico versa sobre los objetos. La verdad de este conocimiento está fundada sobre la verdad óntica. En otros términos, la verdad de las proposiciones se determina por referencia a la verdad del existente o verdad de todo lo que podemos representarnos. Esta última verdad abarca el conjunto de los objetos y, más precisamente, eso que cae sobre los terrenos de la ciencia y de la historia, sin hablar del conocimiento vulgar de las cosas y de los hombres; después la "metafísica", entendida como discurso sobre la totalidad del existente. (Corvez. 1970: 101).

Lo que podría complementarse al comentario de Corvez es que el "conocimiento óntico" al versar sobre el objeto ya está proyectando una comprensión del ente al objetualizarlo, incluso dicha "verdad" no recae expresamente en la verdad del ente, sino en el sentido preciso que adquiere el objeto en su certeza. Es por esto que podría mencionarse la relación entre verdad y proposición, puesto que conlleva una circularidad que pretende develar al objeto, aunque proponga la representación misma. Corvez lee acertadamente desde allí la relación de la metafísica con el ente, en cuanto la pregunta por la entidad del ente recae en la totalidad que debe ser enunciada. Lo cual direcciona la posición de la certeza y del calcular hacia un aseguramiento de lo que puede ser representado.

El aseguramiento lo piensa Heidegger como calcular, pues desde este se da una precisión por adelantado del ente en cuanto tal, puesto que aquél es el movimiento desplegado de la certeza en el elemento representador. Desde esta mirada del cálculo, del asegurar, Heidegger la opone al despliegue de la verdad en cuanto desocultamiento, en el cual se presentaba la captación de lo que se desocultaba y frente al que el hombre, bajo la exigencia misma de la

posibilidad de desocultamiento, se medía a sí mismo para pensar, es decir, captar. Así, piensa dicho representar desde dos puntos diversos que conllevan, entonces, a dos modos esencialmente diversos del hombre, puesto que la representación se da como movimiento de la presencia de lo desoculto, aunque por otra parte se lleva a cabo desde la "aprehensión" y "comprensión" del ente en su totalidad.

> El representar ya no es el desencubrirse para..., sino la aprehensión y comprensión de... Ya no reina el elemento presente, sino que domina la aprehensión. El representar es ahora, en virtud de la nueva libertad, un proceder anticipador que parte de sí mismo dentro del ámbito de lo asegurado que previamente hay que asegurar. Lo ente ya no es lo presente, sino aquello situado en el frente opuesto en el representar, esto es, lo que está enfrente. El re-presentar es una objetivación dominadora que rige por adelantado. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello así objetivado. El representar es una coagitatio. (Heidegger. 2010: 87).

Que la relación con el ente pase como "aprehensión y comprensión" sitúa esta relación en el desarrollo de las facultades del hombre, pues desde él puede darse una relación de "querer", "tomar posición" y "sentir" desde el fundamento pensante que se establece con la entrada en juego de la razón como dominadora del ente. Desde esta perspectiva Heidegger ve en el pensamiento de Descartes el cambio radical de los diferentes modos de ser del hombre (voluntas, affectus, actiones y pasiones), en cuanto que el pensar (la razón misma) ha entrado a jugar en los diferentes aspectos del hombre. "En el ego cogito sum el cogitare se entiende en este sentido nuevo y esencial. El subjectum, la certeza fundamental, es la representación simultánea —asegurada en todo momento— del hombre representador con lo ente representado, sea o no humano, esto es, con lo objetivo" (88). Desde allí Heidegger lee la "certeza fundamental" como ese pensarse que es ser, en cuanto puede haber una representación en la relación del hombre desde sí mismo, desde el pensar que se adjudica como ser. Con dicha certeza se da, según Heidegger, el fundamento mismo del "cálculo del

representar que se asegura a sí mismo", puesto que el hombre asegura su lugar, en cuanto es "aquel que re-presenta toda re-presentación y por lo tanto como ámbito de toda representabilidad y, así, de toda certeza y verdad, está asegurado, lo que significa ahora, que es" (88).

El hombre gana un sitio, deviene vínculo, en su relación con el ser por medio de la certeza, lo cual lo hace destacar por sobre los demás entes, puesto que los otros entes no pueden asegurarse desde sí mismos su condición de ser, desde su autoliberación de un fundamento que sería su qué ("favor de sí mismo", dirá Hediegger), lo cual fundamenta al hombre como "ente destacado" con respecto a los demás fundamentos (subjecta) de los diversos entes. Pero en esta relación el hombre, en cuanto ego, está al servicio del subjetctum, pues no hay una toma de partido por un modo egoísta, sino que se presenta el hombre, en su totalidad, vinculado al fundamento, al *subjectum*.

> El hecho de que en la ecuación fundamental de la certeza y, después, en el auténtico subjectum se mencione al ego, no quiere decir que el hombre esté ahora determinado según su Yo, de modo egoísta. Lo único que quiere decir es que ser sujeto se convierte ahora en la característica distintiva del hombre como ser pensante y representador. El Yo del hombre se pone al servicio de este subjectum. (88).

c) Servicio al subjectum

¿Qué quiere decir que el yo del hombre esté al servicio del subjectum? ¿Acaso aquél no se determinaba como este desde sí mismo? Podría decirse que lo que piensa Heidegger con esto es la relación que se establece entre el hombre en cuanto individualidad y la generalidad que se impone con respecto a los demás entes que no tienen el modo de ser determinado por la certeza de sí. Al presentar este sentido como medio no egoísta, lo que se pretende es que el Yo del hombre pueda actuar desde la relación con el ente no pensante, puesto que desde la

vinculación de la razón lo que se inaugura será el movimiento hacia una conexión que pueda conllevar el despliegue de la razón propia del individuo, como en la Ilustración (cfr. Hernández. 2009: 88), (mas también como pueblo, nación o raza, puesto que en estas se determina al hombre mismo como amo y señor del plantea). Con esto Heidegger despliega el sentido del hombre que se *concibe* a sí mismo como nación, que "*se quiere* como pueblo", y "*se cría* como raza y finalmente *se otorga* a sí mismo poderes" (2010: 89, el subrayado es nuestro) en relación con el dominio del planeta. Si en estas cuatro determinaciones del hombre (concepción, querer, crianza, otorgamiento) se presenta una posición más allá de la individualidad, esto no niega la posición subjetiva, sino que, antes bien, la confirma, dado que en estas determinaciones hay una remisión a la comprensión que tiene el hombre de su propia seguridad que puede vincular más allá de la esfera cerrada de un yo.

Esta vinculación se da en la razón y se establece, en Descartes, desde la certeza, en cuanto desde esta se fija la posición del Yo con respecto al subjectum (cfr. 88), pero también todo aquello que "desea verse fijado como algo que es", "por medio de la objetivación representadora", en su carácter vinculante de lo uno con lo otro.

La objetivación será, para Heidegger, el control que decide, incluso, "qué cosas deben valer como objetos". Con esto, el hombre se presenta a sí mismo como centro de la totalidad del ente, pero él participa de ese subjectum en el que tienen desarrollo otros movimientos, puesto que la necesidad misma que despliega el hombre como sujeto desemboca en una multiplicidad de relaciones que "obran" sirviéndose del hombre, si bien la decisión que se da en la posibilidad de objetivación pertenece a "la esencia de la subjetividad del subjectum y del hombre como sujeto." (88). Estas relaciones le muestran desde su pertenencia a algo que no es el individuo cerrado, sino que se presenta en especial relación con algo mayor, pero comprendido desde el rasgo mismo del hombre.

En la medida en que el hombre es quien domina a los demás entes y se quiere seguro de sí mismo a través de la certeza, se presenta como medida y centro, puesto que es con la fundamentación de aquel como sujeto que puede tomar forma el ente, ganar su totalidad siendo objeto, la cual se configura en la imagen del mundo que yace puesta ante sí del sujeto. Allí donde surge el objeto es porque ya ha entrado a jugar la fundamentación subjetiva de la medida.

Así, medida en este sentido se dice de forma diferente que en la sentencia de Protágoras, puesto que en esta no hay lugar para los objetos, sino más bien para la necesidad, para la práctica (como posibilidad de la presencia, según la comprensión de Heidegger) o para el ser y el no ser (según la traducción literal). En esta el hombre viene a presencia, por lo cual participa de ese movimiento ("circular") del desocultamiento en el que puede ser él "la medida de todas las cosas", pero dependiendo, como se dijo antes, de la posibilidad de que las cosas se le revelen, se le hagan presentes en su hacer, en su pensar. Por otra parte, el hombre como medida, en la época Moderna, se desarrolla desde su propia determinación, en cuanto él se da como "escala" para todo lo demás, sea en su relación con la utilidad, con lo que se puede calcular, con lo que es cierto, con lo que es en general. Esto da pie para la expansión, podría decirse, del domino, no solo desde la yoidad cerrada, sino a partir sus entrelazamietos con el pueblo, con la nación, etc., por lo cual permanece al servicio de ese fundamento que deviene el sujeto.

En la medida en que hay una relación del hombre fundante con respecto a los demás entes, Heidegger piensa una "libertad del subjectum", la cual nombra la reconducción de "la liberación del hombre en favor a su fundamento" (89). Esta liberación es pensada como el movimiento de la esencia misma del hombre que se da al mismo tiempo en la representabilidad, puesto que para esta es necesario atravesar el sentido de la verdad como

certeza, más expresamente como certeza del hombre de sí mismo[48]. Pero el sentido de esta liberación conduce a la representabilidad que asegura y reúne la representación de sí misma y la del ente. En esta exigencia, surge la *conscientia*, la cual

> es la reunión representadora de lo objetivo con el hombre representador dentro del círculo de la representabilidad garantizada por éste. Todo lo presente recibe de ella el sentido y género de su presencia, que son concretamente los de la presencia en la raepresentatio. La conscientia del ego, en tanto que subjectum de la coagitatio, determina el ser de lo ente en tanto que subjetividad del subjectum así destacado. (89).

Heidegger considera que las *Meditaciones* de Descartes dan pie para la ontología del subjectum, en cuanto la subjetividad se determina como *conscientia*. Aquí la consideración que Heidegger plantea será la puesta al descubierto de una ontología que corresponde a la determinación misma del hombre desde la conciencia. De esto da cuenta la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y el deseo que tiene de ser de una forma precisa, con esto "puede determinar y satisfacer la esencia de la subjetividad". Con esto, Heidegger puede hacer una lectura histórica de la época Moderna, puesto que la Ilustración entiende al hombre como "ser con razón", pero desde la determinación dominante que se despliega en las *Meditaciones* cartesianas. Desde estas "posiciones fundamentales de la subjetividad" Heidegger piensa al hombre como aquel que está determinado a través de una forma del Yo que corresponde a un "egoísmo subjetivo", pero sin que el hombre mismo sepa que está determinado como tal, en cuanto relación siempre incluida en un "nosotros", al que corresponde un conjunto (sea pueblo, nación, etc.), en el cual "la subjetividad no hace sino adquirir más poder" (89).

[48] Si se piensa en la correlación que plantea Heidegger entre la medida de las cosas a partir del hombre de la época griega y la moderna, la liberación se puede pensar en el sentido en que en la modernidad el hombre ya no depende del desocultamiento de los entes, sino que se presenta a sí y a los entes desde su propia fundamentación, desde sus cogitationes.

En el sentido en que el sujeto se plantea como reunión y configuración de lo ente, es allí donde adquiere sentido la consideración del hombre como comunidad, pueblo, Estado o nación; con esto Heidegger presenta, pues, el sentido mismo que obtiene la concretización del hombre como sujeto y cómo rige en la cotidianidad que pretende escaparse de la determinación del pensar. Solo a partir de dicho fundamento será posible una reunión del hombre en grupo político, para consolidar las condiciones que se abren en cuanto que este puede poner ante sí y traer hacia sí el ente, en el movimiento, por ejemplo, de la cultura como caso expreso de la configuración de valores que deben llevarse a cabo para concretizar el desarrollo de la humanidad o de un pueblo específico. En este sentido, dominante de la representación, es posible el despliegue del conocimiento como posibilidad de juicio del sujeto, dado que, en tanto conciencia representadora, se arroja desde sí sobre el ente.

El poder de dominio que adquiere la subjetividad se ve impulsado por la organización técnico-mecánica misma del hombre que ejerce sobre la tierra. Habrá entonces una "uniformidad" en la que se despliega el poder técnico, pero que pone en obra "la libertad moderna de la subjetividad", puesto que es posible objetivar la tierra, con la cual se gana una potencia más elevada de subjetividad, ya que no hay límite del objeto que le salga a contrajuego a esta. Hay en la objetualidad un despliegue de la libertad subjetiva, la cual se presenta esencialmente en el poder representador que trae ante sí, desde el fundamento en el que el hombre se instala y que gobierna su propia percepción de las cosas, puesto que desde esta alcanza a desarrollar el modo de ser él mismo. Podrá comprenderse que Heidegger catalogue, como se mencionó anteriormente, la perspectiva del hombre moderno (aunque también del griego) en su circularidad, puesto que en la objetualización se libera la potencia de su libertad, sin la cual el sujeto no podría alcanzar su propio estatuto.

El hombre se encuentra encerrado en ese movimiento circular, que le viene como "destino de su esencia moderna", puesto que en aquel círculo lo que se juega es su ser sí mismo. Es por esto que no puede abandonar ni quebrar el destino que le es impuesto, pues si se saliese del fundamento que le da potencia a su libertad se abandonaría y se quebraría a sí mismo, por lo cual el hombre, pensado de forma moderna, es presa de su propia libertad de autodeterminarse, de darse a sí mismo la posición central ante los demás entes. Mas esta perspectiva podrá pensarse como encierro solo desde una consideración del hombre que vaya más allá (con un salto del pensar) de la dominación del ente para transformar la relación de ambos.

Hay, pues, un movimiento de autorreferencia del hombre, en el cual se inscribe la imagen del mundo, pero que inscribe, al mismo tiempo al hombre en ella, como una "visión del mundo" (77) que se ajusta a la autoderterminación del sujeto. La forma de dicha imagen se jugará como configuración reunida en el centro que se atribuye a esta autodeterminación, donde la visión será la misma posición desde el centro que configura toda relación. En esta configuración el hombre se da a una relación de antemano subordinada al centro que él es, ya que desde allí es desde donde puede imponerse y dominar al ente desde su capacidad razonadora. Con una visión que parte del centro, se piensa, además, el hacer diario del hombre, dando la posibilidad para que este pueda expresar la validez de la relación con el ente como lo "vivido" y en cuanto el ente "se torna vivencia" (77)[49]. ¿Cómo comprender la vivencia en el sentido de la configuración representadora que es la imagen del mundo? Es

[49]Cfr. *Aportes a la filosofía* (2003) §§ 63, 69.

por esto por lo que es indispensable la relación de la ciencia en la esencia de la Modernidad, dado que en esta se establece "el cálculo, la planificación y la corrección"[50].

El esenciarse de la Edad Moderna es la confrontación de la visión del mundo como imagen con otras "visiones fundamentales del mundo" (en cuanto despliegues históricos), por lo cual se muestra desde esta como conquista del mundo. Si "La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora" ["Das Wort Bild bedeutet jetzt: das Gebild des vorstellenden Herstellens."] (GA. 5. 94. / 2010: 77)[51], se puede pensar que por medio de dicha configuración (*Gebild*) el hombre puede traer ante sí y producir, sacar, el ente tanto desde su propia visión, pero no como visión cerrada del yo, sino como una visión fundamental, en la cual se abre el espectro de una comprensión total del mundo, en cuanto que hay allí una relación unificadora en la imagen misma, puesto que desde esta "se asegura, estructura y expresa" el mundo. Así, pues, la imagen no es una determinación plástica (aunque podría pensarse desde esta, en relación con la vivencia), sino configuración de la totalidad de los entes como lo puesto ante sí del sujeto que se asegura a sí mismo, estructura los entes desde una objetivación y un cálculo y lleva a expresión la relación con estos.

Mas dicha configuración solo es posible en la lucha que el hombre debe dar para poder llegar al lugar en el que pueda medir y normar todo ente.

[50] Para este la exposición de la corrección, véase el curso de Heidegger *Preguntas fundamentales de la filosofía* (2008. 17-18).

[51] En "¿Y para qué poetas?", Heidegger menciona que "Lo objetivo del mundo se torna *permanente* en la producción representadora. Esta representación presenta. Pero lo presente está presente en una representación que tiene la naturaleza de un cálculo. Esta representación no conoce nada visible. Lo visible del aspecto de las cosas, la imagen que ofrecen a la intuición inmediata sensible, desaparece. La producción calculadora de la técnica es un «hacer sin imagen» (IX elegía). Con sus diseños, la autoimposición intencional pone ante la imagen visible el proyecto de una figura meramente calculada. Cuando el mundo se sume en lo objetivo de la figura solamente pensada, se sitúa en lo no sensible e invisible. Eso permanente debe su presencia a un poner, cuya actividad pertenece a la res cogitans, esto es, a la conciencia. La esfera de la objetividad de los objetos permanece dentro de la conciencia. Lo invisible propio de lo objetivo pertenece al interior de la inmanencia de la conciencia." (2010: 227).

Que la configuración se presente en el terreno del *subjectum* dice que esta solo es posible en cuanto que la conquista del mundo se da también como conquista del sujeto, por lo cual es posible un discurso de este que posibilite la relación autoreferida a sí misma que alcanza su culmen en el discurso de un yo que puede llegar a ser puesto como valor supremo de la experiencia, en cuanto lo que queda es vivencia. En la configuración se da una reunión del "cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas" como poder ilimitado para vincular todo desde un punto central. En la instauración de esta configuración, el hombre pretende conquistarse a sí, pero en la decisión por la transformación de su esencia. Es en este sentido en que, para poder captar el sentido de la imagen que Heidegger asigna a la modernidad, se ha tenido que dar la vuelta por todo este asunto de la representación y la subjetividad, puesto que sin esta, la posibilidad de una "configuración de la producción representadora" no tendría posibilidad ni cabida. En este sentido, la imagen no es concebida expresamente en el sentido de una comprensión de un individuo, sino como posición fundamental de la época que engloba los diferentes modos en los que se despliega la representación y con esta el cálculo.

Ahora bien, en la medida en que la imagen se presenta como totalidad y está estrechamente ligada al cálculo (que toma al ente desde la cuantificación), debe sobrepasar los límites de la cantidad, por lo cual debe proyectarse sobre aquello que no puede ser netamente cuantificable, sino que debe intentar alcanzar ese aspecto que no ha sido aún fundamentado en su totalidad por la subjetividad moderna, es decir, llevar una totalidad completa del ente. Es en este sentido que Heidegger piensa que el despliegue total del mundo que deviene imagen se juega en la instalación del cálculo en la magnitud, para dejar de lado todo límite y así lograr la configuración abarcadora en su totalidad, con la cual llega a su culmen la Modernidad, a lo que Heidegger llama "lo gigantesco".

§ 4. Lo gigantesco

En la magnitud que se abre con el despliegue de la ciencia moderna, en la que el ente es medido, también se mide el hombre, en cuanto este es un engranaje más de la concreción planificadora. Si bien aquí se presenta el problema de la ciencia desde la utilización que establece el hombre para ser amo y señor del ente, la esencia de la Modernidad será pensada por Heidegger como viraje, puesto que en esta el hombre quedará subordinado al poder de la ciencia (aunque este sea su fundamento), en tanto esta está subordinada a la técnica. Es con este desvío que se pretende pensar la relación de "lo gigantesco", en cuanto movimiento que puede ser reconocido en lo pequeño (77), puesto que es allí donde se desarrollan las fuerzas más grandes, en el desarrollo de las "cifras de la física atómica", según Heidegger.

Lo gigantesco será el movimiento que culmina la magnitud de la esencia moderna, puesto que desde este se presenta el movimiento contrario, ya que aparece allí lo más grande en lo más pequeño, donde "las grandes distancias" son aniquiladas por los medios técnico-científicos que se dan para poder salvar estas. Así, no se piensa solamente el carácter de dirección o de vacíos que acaecen en las distancias, sino que se posibilita la relación con el aniquilamiento de la extrañeza misma del hombre ante lo distante, puesto que no solo se piensa desde dicho concepto lo cuantitativo, sino que se piensa la relación esencial misma que el hombre instaura desde la cancelación de la cantidad que logra sobrepasar, sobrepasando cualquier distancia para con los entes.

La consideración de que la culminación de la Modernidad se da en "lo gigantesco", lleva a Heidegger a captar desde dicho concepto la medida del hombre en relación a este movimiento, por lo que se pueden alcanzar, desde allí, todas las capacidades humanas. Lo gigantesco, como lo piensa Heidegger, se da como el paso de lo cuantitativo a lo cualitativo,

es decir, allí donde adquiere sentido lo cuantificable de la representación, la posibilidad de ser calculado como cualidad del ente mismo.

> Lo gigantesco es más bien aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia y, por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande. Cada época histórica no sólo es diferentemente grande respecto a las otras, sino que además tiene su propio concepto de grandeza. Pero en cuanto lo gigantesco de la planificación, el cálculo, la disposición y el aseguramiento, dan un salto (*umspringt*) desde lo cuantitativo a una cualidad propia, lo gigantesco y aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo, se convierten precisamente por eso en lo incalculable. Lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en subjectum y el mundo en imagen (78).

Lo gigantesco como correspondiente a la "'culminación' de la modernidad" (Heidegger. 2015: 381) tiene su "resonancia" en la esencia de la entidad (cfr. Heidegger. 2003: 114) del ente desplegada por la interpretación de este y del hombre y la decisión por la verdad que se ha anclado en la posibilidad de un pensar que no claudica ante lo que pone en frente. En cuanto que lo gigantesco es el transporte de lo cuantitativo a lo cualitativo, se presenta allí el hacer que el hombre mismo ha proyectado desde su propia concepción, viendo que en ese mundo desplegado como "configuración de la producción representadora" su hacer es el que configura al mundo mismo, desplazando o, más bien, negando todo lo imposible que le pueda salir al encuentro (cfr. Heidegger. 2015: 395). Este sentido de lo gigantesco pone en obra toda la determinación del sujeto y de la naturaleza que ha sido pensada, al menos por Heidegger, en cuanto esencia de la Modernidad, pero posibilitando un despliegue insospechado entre la consonancia de la cualidad y la cantidad, que arremete con cierto cambio de rumbo, para poder circundar la totalidad del ente que ha sido puesta por la Modernidad.

Ese cambiar (*umspringen*) de dirección desde la cantidad a la cualidad corresponde no solamente a la relación de una determinación ya fijada, sino que conlleva a una propiedad indeterminada con respecto al propio movimiento que se presenta en el cambio, puesto que lo gigantesco se diferenciaría de lo calculable mismo en la consideración desde la cual aquello puede surgir, pero introduciéndose en la cualidad como caracterización propia de un poner en juego la cantidad en la cualidad, el qué, que pretende ahondar en la esencia del ente, que ha sido proyectado con anterioridad, que procura no encontrar en lo dado ningún límite (Heidegger. 2013: 120). Es decir, lo gigantesco solo es posible como movimiento desde el cálculo, que se dirige en el cambio, a la indeterminación misma de la cualidad, a lo incalculable, esto desde la pretensión de poder calcular todo en la época moderna. Es por esto que en el centro de lo gigantesco se piensa lo incalculable, puesto que allí se proyecta "la sombra invisible" desde la que el hombre no resulta ser más que un reflejo del fundamento (de sí mismo) y cuando la configuración representadora que produce el ente se presenta como totalidad de la imagen de un mundo vuelto sobre su propio fundamento.

Si es en la consumación de la época moderna donde se presenta este fenómeno del gigantismo, desde allí se puede pensar que en este destaca la particularidad de la cualidad en una "clase de magnitud", la cual será "el criterio de verdad que impera en la época moderna. Es lo cuantitativo lo que se vende, lo que se valora y tiene status" (García. 2006: 210); mas la posibilidad misma de la consideración de la magnitud en la que se abre, no simplemente pretende lo cuantitativo, sino que acomete a hacerse a lo cualitativo, por lo cual cae en lo incalculable, puesto que, por ejemplo la ciencia, no puede medir la cualidad misma del objeto del conocimiento en su "cualidad propia", al igual que la cultura, podría decirse, no puede valorar más que la exterioridad del objeto, no su cualidad intrínseca que pone al descubierto al ente en sus múltiples relaciones. Si la pretensión de la falta de límites para calcular lo dado

o la caracterización negativa para lo "imposible" (cfr. Heidegger. 2013. 120) son los que rigen el cambio de dirección, la pretensión de una posible introducción en la cualidad, entonces la concretización misma de lo gigantesco que intenta instaurar la partición, la división de la cantidad (122) en la cualidad, será pensada como la posibilidad en la que la Modernidad agota todas sus posibilidades de cálculo, dado que pretende introducirse en lo que se da de antemano como incalculable, llevando así la imagen que ha proyectado como una imagen sombreada, es decir, a la que pertenece esa sombra que no puede conllevar más que un ámbito al que no llega. En este sentido, la configuración de la imagen se presenta como una relación unilateral del hombre con la totalidad del ente que pretende rebasar todo límite, pero sin poderlo llevar a cabo, por lo cual queda subordinado él mismo a la imagen que ha proyectado como representación suya y que permea la totalidad de su quehacer, no solamente el del cálculo científico.

Si la incalculabilidad es "la sombra invisible" que rodea las cosas que han sido objetualizadas desde la representación del hombre, quien ha devenido *subjectum*, esto da la posibilidad para que la capacidad razonadora misma abra la brecha en la que se instala un posible viraje de la concepción del mundo, desde ese doble movimiento de la iluminación calculante que se da entre la luz que enciende el sujeto y la sombra que proyecta. Que esta sombra Heidegger la mencione como invisible da para pensar que la relación entre esa luz de la razón (que no se dice expresamente en el texto de Heidegger), puede tener como correlato la falta de visión que se da en el hombre desde la perspectiva misma en su relación con la imagen del mundo[52].

[52] Véase, en relación con la luz y la sombra el texto "¿Y para qué poetas?", (Heidegger. 2010: 224-225).

El hombre ve la imagen, mas no ve su sombra, puesto que la mirada con la que "abre" el mundo es una mirada calculadora, mientras que lo incalculable de la cualidad no se deja ver por dicha mirada, puesto que allí hay una exigencia que queda por fuera del alcance de la representación, pero que en el ente se manifiesta y señala lo que queda oculto en este, desde la perspectiva de una comprensión de la sombra no como carencia de luz, sino como ese movimiento de lo oculto del ser en cuanto hay un señalamiento desde aquella a la manifestación del ente mismo (Heidegger. 2010: 90). Desde la sombra que se proyecta se hace posible que "el mundo moderno" se sitúe a sí mismo en un espacio ajeno a la representación (78), puesto que en esta lo incalculable se proyecta desde la manifestación del ente y no meramente como movimiento del "poner ante" del hombre. Heidegger menciona que ese mundo moderno, en cuanto se comprende que este es una imagen autoproducida por el hombre, "le presta" a lo incalculable una "determinabilidad" y un "carácter históricamente único", ¿qué significa que el mundo preste a lo incalculable determinabilidad e historicidad? Que le preste ese carácter único lleva a pensar que la relación misma de la esencia histórica es el despliegue del pensar metafísico en el que hay una decisión con respecto al ente, la cual no es una repetición de lo ya realizado en otras épocas, sino que en su propiedad se da en tanto fundamento metafísico como movimiento de la realización de la historia desde su compenetración con la fundamentación histórica.

Lo histórico allí se presenta como la posición del hombre en relación con el ente, en la cual se instaura una carencia de pregunta, propia de la época Moderna, que se da como sombra en lo incalculable, donde ya se anuncia la pregunta fundamental por el modo de esenciarse de la verdad, tal como Heidegger pretende en su lectura histórica del despliegue del Ser.

Es por esto que en *Aportes a la filosofía*, en el parágrafo 70, Heidegger piensa lo gigantesco como ese anuncio del Ser, pero en la medida en que es posible que se preste oído a la resonancia en la que se inserta lo gigantesco, y se pueda proyectar una comprensión histórica del Ser y del ente en la culminación misma de la Modernidad, en cuanto que en ese cambiar de dirección se da en la relación de la "in-esencia" misma del Ser que pretende dominar todo ente (cfr. 2003: 121).

Si lo gigantesco está en estrecho vínculo con la proyección de la sombra, entonces debe ser comprendido desde la época misma en la que surge y no desde su negación, puesto que esta es manifestación de la relación que se abre, entre el hombre y el ente, desde la representación, por lo cual se pretende meditar como movimiento correspondiente, haciendo frente a la anticipación y al cálculo. La confrontación con el "momento histórico" solo es posible desde la consideración de la totalidad del pensar que se abre desde la historia para el hombre, puesto que este, fuera de ella, caería, se movería hacia lo pasado sin posibilidad de una confrontación, incluso para adoptar formas impropias en "la huida a la tradición", en la cual rehúye, el hombre, el llamado a pensar el Ser y el ente, y llegar a fundarse desde una relación meditativa desde aquel.

El problema que se abre desde la indeterminación y de lo gigantesco corresponden a una apertura del mundo en la cual hay un movimiento de retraimiento del ser y del ente, puesto que desde el cálculo se proyecta esa sombra invisible de lo incalculable. Para Heidegger la problemática no es, entonces, que "la ciencia y la técnica" sean "dos formas del conocimiento que posibilitan abrirnos al mundo, pero también colocarnos ante cierto 'dominio' del Ser" (Hernández. 2009: 89), sino que el problema será pensar cómo se cierra el ente desde la proyección, del traer ante sí de la ciencia y del representar, puesto que no se trata simplemente de una posibilidad de abrirse al mundo, sino que el problema reside en que el mundo al que

se abre (o que abre) el hombre con el cálculo (con la ciencia) cierra el ente en la "forma" de objeto. En la representación que se pretende como esclarecimiento del objeto calculado se juega la sombra que aquella proyecta al pretender el objeto en su cualidad, en su incalculabilidad, introduciéndose en la configuración (imagen) del mundo un simulacro, podría decirse, de sí misma. Así, en la configuración representadora la apertura y el cierre del mundo se juegan en la forma de lo calculable y lo incalculable, mediados por lo gigantesco.

Ciertamente, el mundo como imagen, como sistema, es un cierre de la totalidad del ente, una configuración que se encuentra en contracción, en atracción hacia el fundamento que constituye su punto de gravedad. Puesto que dicha configuración se dirige hacia la cualidad del objeto medido, hay una instrumentalización del hombre por parte de una posibilidad de cálculo que le arrastra y que arrastra a las cosas a una cercanía del objeto, pero que deja a las cosas de un modo no vislumbrado desde su proximidad, desde su ser cosa, en "la incapacidad de dejar aparecer las cosas en su proximidad" (Dastur. 2011: 122)[53]. Mas allí, en la imagen que se juega entre la cantidad y la cualidad surge la relación de esta con la sombra que queda en la incalculabilidad del ente, de su cualidad, lo cual abre una situación en la que el hombre debe prestarse a un carácter diferente al del cálculo del objeto, ya que este encuentra su límite, aunque pretende rebasarlo.

La sombra se inserta entonces en el propio esfuerzo de la representación (que pretende alcanzar todo lo dado) como lo incalculable mismo que se plantea en el mundo como imagen,

[53] Véase el ensayo de Dastur "Modernité, technique, éthique" en el cual lee la posible relación de la metafísica, su superación y el pensamiento de la *Kehre* como posibilidad para pensar una ética que adquiere su despliegue en el cumplimiento de la Modernidad, de la técnica, para desplegarse desde el pensamiento inicial, (como lo presenta Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*), puesto que allí ética y ontología se encuentran en estrecha relación, pero viéndose confrontados con la relación sujeto-objeto (Dastur. 2011. 119-132).

pero en cuanto hay una copertenencia de ambos, puesto que esta sombra no solo será lo que se da allí en lo incalculable o como incalculable, sino que lleva a poder reconfigurar el mundo desde el "ser oculto" que señala la sombra (Heidegger. 2010: 90). La sombra no será entendida, pues, como una "falta de luz" o como la "negación" de esta, sino que será pensada como "testimonio manifiesto" "de la luminosidad oculta" (90), desde la cual lo incalculable está fuera del alcance de la luz de la razón, de la representación. Es por esto que Heidegger considera que "Por medio de esta sombra, el mundo moderno se sitúa a sí mismo en un espacio que escapa a la representación y de este modo, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad y su carácter históricamente único." (78). Es desde este carácter histórico desde donde es posible una consideración que se puede llevar a una confrontación de la Modernidad y del re-presentación en la que aquella se esencia. ¿Cómo pensar entonces la confrontación con esta época, si su producción fue formulada como imagen? La posibilidad de una confrontación en este sentido será desplegada desde un concepto de imagen que no se atenga netamente a la "configuración productora de la representación", sino que tome a la imagen misma como posibilidad para que esa "proximidad de las cosas" (como menciona Dastur) pueda instaurarse nuevamente.

Si desde la sombra el mundo moderno, el mundo como imagen, puede virarse para el despejamiento del ser oculto (cfr. 90), dicho viraje no se debe entender como mera huida del terreno mismo de la Modernidad o como su negación, sino que será pensado como un horizonte de posibilidad que se da en su confrontación, en el ámbito de la meditación sobre la época en la que se encuentra el hombre y que ha adquirido su esencia con la transformación del hombre en sujeto y el devenir del mundo en imagen. Si se pensase una huida hacia lo incalculable por sí mismo, se obviaría todo el "momento histórico" en el que se arraiga una posible meditación sobre la decisión de la verdad y la interpretación que el hombre tiene del

ente, puesto que pretendería escaparse de su propio ser, su ser histórico. Heidegger ve, pues, la posibilidad de una meditación sobre el momento histórico como aquello ligado al "cuestionamiento y configuración creadores en la meditación" (78), en la medida en que desde estos es posible pensar un traslado del hombre a un lugar intermedio, "Entre", en el que gana su pertenencia al Ser y no se reconoce como fundamento del ente, sino que permanece en la pregunta y en la extrañeza del ente que no puede ser meramente calculado[54].

Es por esto que Heidegger propone una preservación, más que un saber científico, de la verdad de lo incalculable, en cuanto aquella sería una pregunta que pueda configurar una creación meditativa, en la cual se fundase un pensamiento en curso que interrogue y mantenga en vilo la esencia del hombre y su relación con el ente (cfr. Heidegger. 2003: 21), no simplemente un resultado que sirva para pasar a otro resultado. La meditación es la posibilidad de que el hombre futuro pueda estar en ese "Entre", en cuanto aquel puede fundarse como Da-sein, en "el sentido del ámbito extático del desocultamiento y ocultamiento del ser." (2010: 90). Esa relación con el hombre futuro no es algo que se tenga como anticipación, sino que se gana desde la palabra por meditar, la cual considera Heidegger desde la poesía de Hölderlin.

¿Cómo se da el paso, entonces, desde la relación de la representación y el cálculo que han llevado a que el mundo devenga imagen hacia una palabra que lleve a fundar una nueva

[54] En este sentido, el pensamiento de Heidegger se dirige a una consideración del hombre en su relación con la historia, desde la que se piensa el cuestionamiento y la posible fundación del Da-sein histórico desde la esenciación del "Ser pensado como *Ereignis*", en la cual se da la necesidad del extrañamiento del hombre mismo en la fundación abismal del Entre, en el que se confronta el pensar metafísico, el pensar del primer inicio y del otro inicio (cfr. Másmela. 2015: 114). Por otra parte, se piensa la relación con la historia desde la comprensión del hombre de su propia finitud, en cuanto ligada a la historia del Ser, en la cual se posibilita un viraje en la esencia del hombre y de su comprensión antropológica, al menos así lo plantea Dastur en su ensayo "La critique heideggérienne de l'antropologisme" (2011). En este ensayo la autora presenta la crítica de Heidegger al antropologismo, fundada en la subjetividad, desde una relación del hombre con su propia finitud y con la "tonalidad" (*Stimmung*) de la retención que lleva al hombre al pensar del Ser de la apropiación (*Ereignis*) en la que se instala la fundación del *Dasein* desde su finitud (2011: 95-96). (Cfr. Heidegger. 2005c, 134).

relación del hombre con los entes, con las cosas, en las cuales estas no sean simplemente *objetos* de su conocimiento o de su vivencia? Ciertamente, esta pregunta no tiene una respuesta inmediata, cuando menos "satisfactoria". Quizás el paso que se presenta en estos términos es, como lo plantea Heidegger, desde la posición de un viraje histórico que la época moderna no puede llevar a cabo por sí misma, dado que se derrumbaría a sí misma. En este sentido Heidegger ve que ese viraje se instaura en la poesía de Hölderlin, puesto que en esta reconoce una fundación y una decisión por la verdad que no permanece en el ámbito de la subjetividad ni en la comprensión del ser del ente como mera objectualidad. Esta decisión, vincula, pues, no solo lo pensado en la modernidad, sino en su fundamento, en el pensar griego.

La posibilidad de este paso ha sido presentada, en la consideración de Heidegger, por el surgimiento de esa sombra de lo incalculable que exige una forma diferente para acceder a ella, para preguntar por ella. Mas esto no significa que el introducirse en esta sea un complemento del cálculo, sino que se tiene que presentar desde otros ámbitos, en la medida en que el cálculo y la representación han desplegado esa imagen del mundo como totalidad del ente desde el mero apoyo de un sujeto, olvidando así la relación que se plantea entre Ser y ente, en cuyo despliegue el hombre gana su ser. Ahora bien, Heidegger presenta la posibilidad de la palabra de Hölderlin no como algo que arroje o disponga un mero trato para con los entes que reemplace la relación que el hombre moderno ya ha establecido; con la consideración de la palabra lo que pretende es disponer al hombre mismo para una escucha que le pueda llevar más allá de la fundamentación que pretende ser, en la que ha configurado una imagen, y esté presto a la decisión por la verdad del Ser, en la cual pueda mantener esa cercanía con las cosas imposibilitada por la dominación que ha proyectado la representación y el cálculo.

Heidegger ve en la poesía hölderliana la posibilidad de una palabra a la que se abre la meditación, por eso cita, para concluir su conferencia "La época de la imagen del mundo", los últimos versos del poema "A los alemanes", que rezan:

> En verdad, nuestro tiempo de vida está
> estrechamente limitado,
> vemos y contamos la cifra de nuestros años.
> Pero los años de los pueblos
> ¿qué mirada mortal los ha visto?
>
> Si tu alma alza nostálgica el vuelo por encima
> de tu propia época, tú en cambio permaneces triste
> en la fría ribera
> junto a los tuyos y jamás los conoces.[55] (Heidegger. 2010: 78).

Heidegger concluye con las dos últimas estrofas del poema de Hölderlin. Mas no comenta ni "aclara" el sentido de estos versos ni su posible relación con el despliegue de la época moderna (tal vez le parece demasiado claro su sentido). Con estos versos Heidegger abre un espacio para la escucha misma de las palabras del poeta, de la palabra poética, para la configuración meditativa de dicha creación. Por esto, es necesario preguntar por el sentido de los versos que ultiman ambas conclusiones, ¿qué se deja escuchar allí? ¿Qué intenta Heidegger confrontar con estos versos? Para escuchar las palabras del poeta y mostrar la confrontación que allí se da, será necesario hacer una retrospectiva a lo expuesto hasta el momento, no solo como recuento, sino como posibilidad de captar el sentido de la

[55] »Wohl ist enge begränzt unsere Lebenszeit, / Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir, / Doch die Jahre der Völker, / Sah ein sterbliches Auge sie? // Wenn die Seele dir auch über die eigne Zeit / Sich die sehnende schwingt, trauernd verweilest du / Dann am kalten Gestade / Bei den Deinen und kennst sie nie.« (GA. 5. 96). Otra traducción dice: En efecto, es estrechamente delimitado nuestro tiempo de vida / vemos y ciframos la cifra de nuestros años, mas los años del pueblo, ¿una mirada mortal los vio? // También, cuando tu alma sobre el propio tiempo / anhelada salta, tú permaneces enlutado / luego, en la fría orilla / junto a los tuyos y a los que no conoces.

"configuración de la producción representadora" que es la imagen del mundo, según lo expuesto anteriormente.

§ 5. Retrospectiva

Heidegger ha mostrado que la "imagen del mundo" es una "configuración de la producción representadora" (*das Gebild des vorstellenden Herstellens*), esta se presenta desde tres aspectos fundamentales, 1) el cálculo, 2) la representación y 3) lo gigantesco. Por una parte, el cálculo en cuanto posibilidad de poder planificador y de anticipación del objeto deja entrever que desde este no solo se da el ente, sino que desde allí se presenta como posibilidad de relación del hombre con las cosas. Si bien Heidegger establece esta relación a la luz de la esencia de la ciencia moderna, dicho cálculo no sólo pertenece a esta, sino que sobrepasa el ámbito científico y pone de manifiesto la relación que el hombre tiene en los diversos ámbitos en los que se da el ente, en todo su trato, puesto que si no fuese así la imagen no podría ser configuración (*Gebild*) del todo, dado que los otros ámbitos, que no fuesen la ciencia, del trato con el ente podrían escaparse a esa totalidad del ente que ha sido puesta ante sí (representación) por el sujeto. Esto se deja ver desde el inicio de "La época de la imagen del mundo", ya que se presentan los diversos fenómenos que se dan en la época moderna. El cálculo, si bien se expuso a la luz de la ciencia, no solo pertenece a esta, es por esto que el mismo Heidegger menciona, años más tarde en "Ciencia y meditación" (volviendo a aclarar lo que había pensado en la conferencia antes mencionada) lo siguiente:

> Por cierto que nosotros no debemos comprender ese término [cálculo] en el sentido estrecho de operar con números. Calcular, en sentido amplio y esencial, significa: esperar una cosa, es decir, tenerla en consideración, contar con algo, esto es, poner nuestra expectativa en ello. De este modo, toda objetivación de lo real es calcular, ya

> sea persiguiendo los efectos de las causas, que aclara causalmente, ya haciéndose imágenes morfológicamente sobre los objetos, ya asegurando en sus fundamentos conexiones de secuencia y orden (Heidegger. 2003a:169-170).

Si se toma en consideración esta indicación sobre el cálculo, entonces es posible que la interrelación de los fenómenos de la Modernidad –técnica mecanizada, ciencia, estética, cultura, desdivinización– pueda comprenderse a la luz del cálculo, en cuanto que desde allí serán pensados como ámbitos en los que la interpretación del ente se da en la objetivación, en la posibilidad de poner las expectativas sobre el ente, para desde allí poder acceder a él. Así, por ejemplo, cuando se caracterizó arriba la estética en su relación con la vivencia, esta posibilidad del cálculo estaba presente, puesto que desde que se considera la obra de arte como lo que puede dar o expresar lo que le ocurre al hombre, esta se presenta como un continente de las expectativas que se tienen de lo que debe ser expresado, desde los dos lados de la obra de arte (artista, público). Lo mismo ocurría, por otra parte, cuando se hablaba de la cultura, en cuanto esta se daba desde el valor y el bien que ponía en obra todo este ámbito, puesto que allí el hombre plasma toda su expectativa en los objetos culturales, los cuales le dan sentido al objeto mismo de la cultura, y "enriquece" el actuar cotidiano. Desde allí, incluso, puede verse el fenómeno de la desdivinización, en la medida en que, como se dijo arriba (en el apartado 1, literal d), esta está ligada a la realización del hombre y sus actos como valores, en cuanto que este se comprende como fundamento del mundo. Esto en la medida en que Heidegger mienta el cálculo "como *ley fundamental de comportamiento*, no como mera reflexión y hasta astucia de un hacer aislado, que pertenecen a todo proceder humano." (Heidegger. 2003: 109). Si todo el proceder humano moderno se desarrolla en el proceder calculador, cuando Heidegger menciona que la ciencia deja ver de forma más patente los fundamentos de la modernidad, esto lleva a pensar que todo el despliegue que

hace sobre la ciencia no solo pone en evidencia su proceder, sino también esa "ley" que puede llevar a configuración el mundo como totalidad del mundo, en el cual se enmarcan no solo los "objetos" del análisis científico, sino también las demás relaciones en las que el hombre tiene un trato con los entes que le salen al encuentro, como, por ejemplo, las obras de arte, los "objetos" culturales, lo divino.

Ciertamente, el cálculo atraviesa la época moderna, pero este solo adquiere su sentido en la transformación de la esencia del hombre en cuanto sujeto, donde descansa la representación que posibilita el despliegue del cálculo. Ya que "re-presentando la realidad, el representacionalismo es una vía de pensar, o un modo del pensamiento que prescribe todo lo que es pensado" y "ordena el mundo y lo que puede ser pensado" (Bolt. 2011: 57), por lo cual arroja de antemano todo al ámbito de un ya-pensado, en la medida en que todo puede ser pensado (calculado). El ente entra en este ámbito del representar y se configura de acuerdo a esa representación, que compone al hombre y lo toma como apoyo. En cuanto el hombre deviene fundamento del mundo, su representante, este puede poner al ente ante sí (*vor-stellen*) y pedirle cuentas, a través del cálculo, por lo cual lo hace devenir objeto en la constitución de la totalidad del mundo, no como objeto aislado yuxtapuesto a sí.

En cuanto *subjectum*, tiene que hallar aquello que debe fundamentar, lo cual encuentra en el ente, pero puesto ante sí como objeto de la representación y de conocimiento, por lo cual puede ganar el terreno para hallar una certeza de sí mismo, de las cosas y de su modo de comportarse ante ellas. Con esto la consideración del cálculo, en su interrelación con la representación puede pensarse como un efectuarse, como una "producción" del ente, no solo porque en la técnica mecanizada se presente todo el despliegue (no la puesta en práctica) del sacar un objeto a la luz, sino porque en cuanto el hombre deviene sujeto puede producir al ente como objeto, puede considerarse punto central, medio de la totalidad del ente, incluso

hasta llevar al ente a convertirse en reserva (cfr. Bolt. 2011: 61), sea esta de la necesidad, de la expectativa de sus experiencias configuradas en obras o en pasatiempo para combatir su aburrimiento (cfr. Lesmes. 2009). ¿Podría decirse que esta producción, en cuanto producción del objeto, de la objetualidad, es la interpretación del ente que Heidegger anuncia en el primer párrafo de "La época de la imagen del mundo"? Podría decirse.

Por otra parte, esta comprensión del ente y del hombre, desde su carácter calculante-representable, hunde sus raíces en el intento de sobrepasar todo límite, por lo cual intenta llevar el cálculo a sus últimas consecuencias, hasta la cualidad del objeto, hasta lo incalculable[56]. Heidegger no menciona si esto se da efectivamente, pero menciona que allí se proyecta una "sombra invisible" sobre el ente. Siendo lo gigantesco la completa realización de la esencia moderna, entonces desde allí puede decirse que se presenta una sombra no solo sobre la ciencia, sino sobre todos los fenómenos que configuran la Modernidad. Más aún, la sombra pertenece a la imagen que lleva a cabo la representación, la cual no es "dibujada" por Heidegger de tal o cual manera (podría decirse, desde una consideración plástica), sino que permanece como concepto reuniente del ente en totalidad, lo cual lleva a pensar que la posición de los entes en la imagen está ligada a la disposición que el hombre pueda dar a toda la configuración, mas sin percatarse de que algo más se dibuja, una sombra que se proyecta al intentar poner en claro la totalidad de aquello que se re-presenta. Allí, en esa sombra, se

[56] Esto no solo es pensable desde la relación científica que intenta penetrar en las distancias más amplias o en las más minúsculas (como en la física atómica según Heidegger), sino que puede ser también pensado desde la comprensión de una posición estética, en la cual toda relación con la obra se vea avocada desde lo más mínimo de la vida del autor, en el sentido de lo expresado en la obra desde la singularidad de la vida, sin dejar espacio para un pensar; algo parecido sucede con la cultura, en la medida en que los valores dominan en esta, pero como valor en y por sí mismo (cfr. "La doctrina platónica de la verdad", Heidegger. 2010: 194-198), además del sentido que adquiere esa reducción de las distancias que Heidegger menciona en "La época de la imagen del mundo" para desde allí poder acceder a la singularidad y extrañeza de "mundos" "lejanos" (2010: 77-78) de lugares remotos; la posibilidad de un pensar a Dios desde la más estrecha relación con el yo que piensa, podría considerarse, ciertamente (como en Descartes), como relación y penetración en la cualidad de una divinidad que no solo permanece "apartada" del mundo, sino que se le trae para verse sustentada su posibilidad, lo cual pasa, por otra parte, en la consideración sicología del mito (64).

arraigan las interpretaciones mismas de Heidegger de los diferentes fenómenos, en la medida en que hay un rehusamiento del ser del ente en cuanto este no puede ser calculado, por lo cual no ve la sombra como una carencia o negación de luz, de la luz de la razón.

Si estos tres fundamentos –cálculo, representación y gigantismo– posibilitan la imagen del mundo –una imagen que, según Barabara Bolt, no es más que "la reducción del mundo al dato" (2011: 63)–, entonces es posible pensar que, en cuanto que la producción que se configura en dicha imagen no solo es producción de algo, el mundo mismo como imagen, sino que el hombre hace del mundo una imagen que "está" ante él, pero que solo es lo que él mismo ha puesto, en cuanto se considera a sí mismo fundamento de todos los entes y los puede poner ante sí, como datos. En la reducción del mundo al dato queda cierto resquicio, cierto "resto", puesto que en el aplanamiento del ente en el cálculo algo permanece como oculto[57]. En este "resto", en esta sombra, es donde Heidegger lleva a cabo la confrontación con la época moderna, en la medida en que lo que intenta pensar (podría decirse con Françoise Dastur) será la proximidad del hombre con las cosas que, al querer eliminar las distancias, suprime. En cierta medida, la comprensión del mundo como imagen deja en el olvido aquello que el hombre no puede poner ante sí ni calcular, siendo el despliegue de la verdad del Ser[58] aquello que resuena, que permanece oculto en la imagen.

[57] Salvando las distancias, podría pensarse en esa "limadura" que ha dejado la razón de lado, para poder llevar a medición el mundo, como lo piensa Michel Serres en *El paso del noroeste* (1991).

[58] Ciertamente, Heidegger apenas hace alusión (en el apéndice sobre la sombra) a la verdad del Ser en "La época de la imagen del mundo", quizá por la razón de que fue leída a un público "particular". Sin embargo, si se consideran las referencias de Heidegger entre sus propios textos, se puede ver en los *Aportes a la filosofía* que esta conferencia gana su peso en todo el entramado de la pregunta por la verdad del Ser (cfr. Heidegger. 2003: 97), en tanto allí resuena el abandono del Ser al ente, en el rehusamiento que se da, podría decirse, en el "poder" calcular que queda limita por su propio impulso de sobrepasar todo límite. Von Herrmann alude a esta relación y al ensamblaje de los "caminos singulares" con respecto al proyecto de la historia del Ser, en cuanto el pensamiento de esta ensamblado en los *Aportes* encuentra confrontaciones precisas con los textos de Heidegger reunidos en *Caminos de bosque* (cfr. Herrmann. 1994: 23).

Mas la imagen se presenta como configuración en correspondencia con una sombra que no puede ser calculada, pero que se da como ese "testimonio manifiesto, aunque impenetrable, de la luminosidad oculta" del Ser, lo cual "señala al ser oculto" (Heidegger. 2010: 90). Este ser oculto es aquello que ha quedado incuestionado en la Modernidad, pero que desde Platón ya había iniciado su soterramiento. Este ser oculto es, pues, el Ser mismo, no el ser del ente, en su diferencia ontológica. Con lo cual no solo pretende virar la posibilidad de la relación con las cosas, con los entes, sino cambiar la dirección de la pregunta hacia una pregunta que no interrogue por el ser del ente, sino por la verdad del Ser. Dicho ocultamiento se da en el devenir imagen del mundo, en la medida en que allí se ha dejado al ente en la consideración y fundamentación del hombre como sujeto de la representación, por lo cual está estrechamente ligada con el vivenciar como "modo fundamental del representar" (Heidegger. 2003: 101) para mantener toda configuración del representar en el ámbito de lo público, en cuanto un posible acceso al ente, que se da como "vivencia". Vivenciar en el que no se conoce ningún límite ni ninguna perplejidad, carencia que se desdobla en la correspondencia del hombre para sí mismo (cfr. 117). Sin embargo, Heidegger reconoce en este despliegue un abandono del Ser al ente en el poner ante sí del hombre. Dicho abandono Heidegger lo mienta, en *Aportes a la filosofía*, así: "que el ser abandona al ente quiere decir: el ser [Seyn] se oculta en la manifestación del ente." (2003: 102). Ahora bien, si la manifestación del ente gana su reunión, configuración en la imagen, allí se oculta, pues, el Ser en cuanto "sombra invisible" de lo incalculable, llamando a una consideración de que solo es posible un "saber" de este ocultamiento, de lo incalculable, desde el cuestionamiento y desde la creación meditativa que preserva lo incalculable del Ser.[59]

[59] La posible relación de estos fenómenos no solo se da como posibilidad de lectura en la consideración de la imagen, sino que Heidegger intenta ponerlos de relieve, todos y cada uno, en su conexión, en cuanto "abandono

Así, desde esta breve retrospectiva de los fenómenos de la modernidad, no solo se puede ver que la exposición presentada por Heidegger acerca de estos y la esencia moderna no se comprende desde una posición que lleve a pensar que hay un fenómeno fundamental que configura una imagen del mundo, sino que se intenta ver que la correspondencia con los fundamentos (cálculo, representación, gigantismo) de estos fenómenos muestra para Heidegger no solo los límites del actuar "ilimitado" del hombre, sino que dan pie para que piense una despliegue total de la imagen que requiere una contrapartida, no solo como una nueva fundamentación o cambio de lo que el hombre es, sino en la interrelación de las posibilidades del hombre para con los entes. Esto no significa que intente sacar a la luz aquello que permanece en la sombra, o que es sombra, sino que la exigencia se da como poder meditar, pensar aquella para así preparar un tránsito histórico, en el que el hombre esté presto a la decisión del Ser de un completo abandono con respecto al ente o un salvaguardar que no se atenga a las disposiciones del cálculo y de la representación. En este sentido, para pensar dicho tránsito y disposición, Heidegger recurre a la poesía de Hölderlin, que, podría decirse, no intenta suplantar el proceder calculante-representacional, sino más bien preguntar al hombre por su posición en este, y, más allá, la relación del hombre con el Ser y el ente.

§ 6. "El poema"

En el sentido de lo anteriormente mencionado, Heidegger cita los últimos versos del poema de Hölderlin "A los alemanes", en cuanto que allí hay, no una respuesta por lo incalculable, sino una apertura a la pregunta, lo cual se podría leer en el silencio de Heidegger

del Ser" en el segundo apartado de sus *Aportes a la filosofía*, "La resonancia", parágrafo 56, numerales 1—6, 11 (2003: 107).

ante la cita. Con el título del poema deja claro a quién le habla el poeta y el filósofo, suponiendo que ambos se dirijan a los mismos, cosa que queda, aunque con un nombre específico, indeterminada.

En los versos de la primera estrofa citada[60], la alusión al "tiempo de vida" no solo dice, en el sentido de lo presentado anteriormente con respecto a la época, que el poeta reconoce una limitación, sino que la contraposición del poema y el pensar de la época moderna se constituye desde lo ilimitado de toda experiencia en esta última con respecto a los límites que reconoce el poema (cfr. la primera estrofa del poema. Hölderlin. 1995: 237), los cuales, por otra parte, no permanecen en la expectativa (como se mencionó en el apartado anterior) de poder aprehenderlo todo, la vivencia como un todo, sino que el límite es tan estrecho que se pretendería pasar sobre él, sin posibilidad de reconocer la estrechura del límite. Esto no lo pretende el poema, sino que más bien queda en la pregunta, a la espera de que el límite pueda ser aprendido como tal. La alusión a una medida del tiempo como algo que se puede cifrar, que se puede calcular (como lo hace la modernidad y, con ella, la ciencia), es "clara", en su relación con la "visión" que queda indeterminada del tiempo histórico, de "los años de los pueblos".

Si en el § 2 se trató el despliegue de la ciencia, del cálculo en relación con la exactitud, este sentido no estaba meramente en la exposición de un fenómeno de la época que quedase en el aire por restringirse a un ámbito específico del quehacer científico. La posible escucha del poema, lleva a pensar que el despliegue de aquel penetra también en el "tiempo de vida" propio del hombre. Así, al citar estas dos estrofas del poema de Hölderlin, Heidegger no solo pone en evidencia que la presencia del poema y del poeta es una posición de confrontación

[60] Véanse los versos citados más arriba.

entre dos quehaceres (ciencia y poesía), sino que es un poema en el que se está evidenciando la transversalidad de la época moderna, su propia esencia, en tanto toma la presencia de aquella exactitud de la cifra, que decía (§ 2) el orden de la exactitud y de lo matemático como aquello cifrado y ya conocido, en cuanto desde allí se da la medida para el tiempo de vida, incluso tomando esta desde la "igualdad" que se pretende con el cálculo del tiempo y de los entes en este, en cuanto "sucesión de ahoras" que puede ser cifrado. El cálculo del tiempo de vida, ciertamente, se da en este aspecto, más aún si se tiene en cuenta que la comprensión de esta despliega el cálculo sobre la cualidad, sobre lo incalculable, como se pensó con lo gigantesco. Así, los versos que aluden al tiempo de vida, pueden verse en consonancia con la *reposición* de la comprensión del cálculo como despliegue de la exactitud. Si embargo, el poema no permanece en este espectro, sino que pasa a la pregunta por algo que no solo pertenece a la cualidad de lo individual, cuando no de la masa y de aquella expresión que se mencionaba arriba de una subjetividad que no se remite a un individuo, sino con respecto al pueblo. La pregunta que dirige las dos estrofas citadas por Heidegger es, pues, por la mirada de los mortales en su límite, que solo ve la estrechez de su propia limitación, la cifra, la conversión del tiempo de vida en una cifra computable (ya casi que de antemano, se diría con la posición de Heidegger, aunque el poema no lo diga expresamente). ¿Quién vería los años de los pueblos desde la limitación de la cifra que se arroja sobre el tiempo de vida, como si fuese una sumatoria de estos para dar como resultado aquellos?

Si se piensa que la segunda estrofa citada (es decir, la última del poema) responde a la pregunta por una mirada "mortal" que no corresponde al calcular o, a lo que puede ser homologo, al cifrar, en cuanto condicional ("Si tu alma…"), entonces una respuesta a la pregunta que lanza la primera estrofa de la cita se puede pensar desde su relación con un cuestionamiento de la "propia época", pero desde la condición de permanencia de quien

cuestiona "junto" a lo cuestionado, en cuanto que allí residen los propios, mas desconocidos. Si los propios ("los tuyos") permanecen desconocidos (como permanece desconocida la segunda persona del singular), el poema no solo "responde" a la pregunta por la mirada mortal que no aprehende los años de los pueblos, sino que responde al tiempo de vida y a su cifra. ¿Cómo conocer la cifra de la vida de aquellos que, en su tiempo, permanecen desconocidos, aunque en la cercanía? ¿Es este, pues, el estrecho límite, el no poder cifrar ni siquiera a los propios, el no poder ni siquiera representárselos? En este sentido, las dos estrofas no sólo dialogan con la época moderna (esto se puede ver desde el inicio del poema y, concretamente, desde la segunda estrofa) como podría pensarse en el poema de la conclusión del texto de Heidegger, sino que dialogan entre sí, como podría pensarse desde el poema mismo, que, tal vez, no es el mismo poema.

Con la cita de Hölderlin, Heidegger deja escuchar la necesidad de pensar la relación y el alzar el vuelo, que hay en el cuestionamiento de la época moderna para la "preparación de la *resonancia*" (2003: 102) de lo incalculable del Ser oculto, pero en la exigencia de mantenerse en el espacio de cuestionamiento, en la confrontación que cuestione y cree a partir de la preservación de lo que permanece incalculable en el despliegue del mundo como imagen. Para ello, hay que repetirlo, considera el crear meditativo (junto con el cuestionar) y cita a Hölderlin. ¿Qué dice que una conferencia sobre la esencia de la Modernidad, la cual se vislumbra más fácilmente en la ciencia, acabe con una cita de un poeta?

El sentido de los versos citados, considerados en relación con lo dicho por Heidegger acerca de la "sombra invisible" de la imagen del mundo, pueden dar indicaciones para esto. Indican, en cierta medida, que el cuestionamiento de la imagen del mundo solo es posible en la permanencia cuestionante junto a ella, junto a la sombra, arrojada por la misma necesidad de cálculo instaurada por la representación, que se devela en lo gigantesco. La permanencia

en lo que no tiene forma de calcularse se presenta en la disposición, en la orilla (la cual mienta el límite) de aquel que se interroga por un paso histórico, sin abandonar a los propios.

Indican también que la imagen del mundo no solo se "quebranta" en su sombra, sino que a esta le viene como confrontación una palabra poética que surge desde la sombra misma de la imagen; que quien se encuentra en esta sombra e intenta alzar vuelo, no puede más que permanecer allí, puesto que ese es su lugar, el lugar de lo propio mas no conocido, para lo cual será necesario que se permanezca de un modo particular, en la meditación, en la creación, en la búsqueda del sentido histórico desde el que se pueda llevar a cabo la decisión del permanecer de otra manera, puesto que huir no cabe. Tal vez los versos citados por Heidegger lleven a pensar esto y, quizás, a quien se dirige el poeta y el filósofo, no preste escucha, es quizás el sentido más propio del poema de Hölderlin, en relación con su poesía y su prosa, en el quebranto de toda expectativa, pero que se mantiene en el presentimiento de algo por-venir, en un movimiento de la disposición que no está determinado, sino en la ambivalencia (cfr. verso 17). Tal vez, aquí recae el peso del poema, en la medida en que la consideración precedente sobre la época moderna exige una escucha de aquello que se rehúsa y que queda ausente del cálculo, que surge en relación con la sombra de su época. Es en estos versos, quizás, en los que Heidegger intenta pensar la relación entre meditación y creación que dispongan el tránsito histórico, la decisión por la verdad y la transformación de la esencia del hombre, en la confrontación con la época moderna[61].

[61] Heidegger pretende señalar que el hombre puede pensarse más allá (de forma más originaria) desde el fundamento en el que se instaura, pero teniendo en cuenta que esta posibilidad se da desde la esencia de un "hombre histórico", que se ve "medida" por la meditación, desde la cual se abre dicha posibilidad. Relacionar un cambio de la esencia del hombre con la meditación, en contraposición con el representar moderno, no equivale a poner de relieve una oposición entre una actividad y una inactividad. Con la "meditación" podrá pensarse la relación con el despliegue de una fundación histórica de la verdad que no corresponda expresamente a la certeza, sino que lleve a la relación del hombre con una verdad que se esencia como desocultamiento, en la cual la "tierra ensombrecida" (Heidegger. 2010: 89) por la subjetividad moderna pueda resurgir desde el dejar ser el ente, lo cual se arraiga en el lenguaje como posibilidad del hombre (como se verá en el último parágrafo).

Por esto último, no solo es necesario preguntar por el sentido de los versos citados, sino por el sentido de ese crear meditativo que Heidegger ve en la poesía y que confronta a la imagen del mundo. Si el problema que encuentra Heidegger en la Modernidad es que el mundo ha devenido imagen (se podría decir, con Bolt, se reduce a dato o, con Höderlin, a cifra), sin que se pueda saber de lo incalculable del Ser ni configurar un espacio que dé posibilidad para que el hombre pueda desplegarse como ser histórico, ¿por qué menciona en su posibilidad la creación y pone al descubierto esta citando las palabras de un poeta cuya creación tiene que ver con la imagen[62]? ¿qué pasa en la confrontación de la imagen del mundo y la imagen que se establece en la poesía? ¿se comprenden estas de una misma forma, o guardan una diferencia capital, que se dirige hacia puntos divergentes? ¿o guardan estrecha relación, al menos en su confrontación y en la configuración de una totalidad del ente y del Ser? ¿Cómo entender la relación de estas imágenes, acaso son las únicas posibles, o se podría tener en cuenta diferentes estratos, incluso una relación mediadora (la del pensar)? Podría considerarse que en la imagen se da la confrontación de una época y de la creación meditativa. Si Heidegger pretende presentar una confrontación de esa "imagen del mundo" que se despliega desde la representación y el cálculo, ¿qué es lo que encuentra allí en la producción poética? ¿cuál es la configuración meditativa que se da en la poesía que desde allí el hombre puede llegar a "saber lo incalculable" y mantenerse en la proximidad de las cosas sin tener que poner ante sí al ente como objeto? y ¿por qué presenta, para confrontar una "imagen del mundo", una creación que se "vale" de imágenes, que produce imágenes como lo hace la poesía, en cuya esencia está el hacer imágenes de modo "inocente", tal como

En este punto podría pensarse en la propuesta heideggeriana de una deshumanización del hombre como excentrificación (Cfr. Másmela. 2015: 119, 127).

[62] En el "Fundamento para el Empédocles" Hölderlin presenta la imagen en su relación con lo viviente, con la intimidad, con la distinción del hombre y el elemento sentido, y con la forma (cfr. Hölderlin. 2008: 113, ss).

lo “aclara” Heidegger en su discurso de 1936 “Hölderlin y la esencia de la poesía” (2005a: 39)?

Capítulo II. Meditación, imagen (pensar y poetizar)

En el desarrollo de *una* posible respuesta a las preguntas planteadas en el capítulo anterior, que tendrán que ser planteadas nuevamente de forma implícita, se intentará aquí presentar un camino desde el cual se pueda abordar la problemática de la imagen poética con respecto a la confrontación con la imagen moderna del mundo, la cual es, en términos generales, la imagen que se despliega a través del cálculo, desde el sujeto como centro constituyente de la totalidad del ente, imagen puesta ante y por el sujeto. Si se da una confrontación en el interior del pensar la imagen, esta solo es posible en el ámbito de la confrontación histórica dada la distancia que es necesario mantener, desde la cual se salta a otro modo del pensar. Acerca de la confrontación Heidegger menciona en el GA 50, lo siguiente:

> En una confrontación, el pensar que nos habla y nuestro propio pensar se pone el uno frente al otro. Con este entrar separados se construye quizá la distancia, a partir de la cual llega a madurar la valoración de aquello que constituye la propia esencialidad y la inalcanzable fuerza [para] pensar que nos sale al encuentro. La genuina confrontación no detecta las debilidades y errores, ella no critica, sino que ella lleva el pensar que nos sale históricamente al encuentro ante nuestro pensar y a lo libre de una decisión, la cual a través del encuentro llega a ser ineludible. (GA. 50: 98)[63].

Si se tiene en cuenta esta consideración de la confrontación como aquello que establece la distancia donde se constituye "la propia esencialidad y la inalcanzable fuerza", podría pensarse la confrontación como posibilidad histórica que no debe ser meramente una superación que deje atrás, sino como la posición de lo ya pensado con lo por pensar, para de allí "pensar lo que sale al encuentro".

Si lo que salió al encuentro en la lectura de la esencia de la modernidad es la configuración del ente en una imagen del representar, entonces no se presenta una consideración que ha

[63] Debemos esta traducción a Carlos Gutierrez Lozano, la cual permanece aún inédita.

quedado o hay que dejar atrás, sino como la exigencia de pensar la constitución misma del pensar que se ha desplegado a través de ciertas determinaciones históricas establecidas como fundamentos que pueden ser llevados a un encuentro del pensamiento, desde el que se considera como necesario un volver a pensar lo ya pensado, pero desde una posición que pueda descubrir los fundamentos, en un viraje que apunta a una remoción de estos, pero en su comprensión histórica. Es por esto que Heidegger despliega su pensamiento en los años 30 desde una consideración histórica, en la cual piensa la posición de una historia que está emparentada con la esencia de la verdad del Ser. Ciertamente, la posibilidad de confrontar la esencia moderna se prepara como alzado (*Aufriss*) de la configuración de un tránsito del pensar (2003: 23-24) desde el cual el ensamblaje de este pueda llevar a preparación toda confrontación, pero también la posición que ensambla el espacio-tiempo para la posibilidad de un pensar la verdad del Ser en otro inicio del pensar. En este sentido, la decisión de aquello ineludible se toma con respecto a la posibilidad de un dejar tal cómo se ha desplegado la metafísica y la posibilidad de un pensar que pueda remover los fundamentos de esta (pensándolos, asumiéndolos, dado que el pensar es constituido por su historia), por lo cual se hace necesario que lo ineludible se tome desde su confrontación, dado que esta implica a quien piensa desde una posible respuesta histórica (GA 50, 98). Si bien la posibilidad de una confrontación se da desde los fundamentos, esto no dice que las relaciones desplegadas se dejen de lado, sino que estas se pondrán en juego desde una posibilidad de confrontar los rasgos fundamentales de una época determinada, en consonancia con lo fundamentado desde los primeros despliegues del pensar.

Esta confrontación no es una "oposición" en cuanto rechazo, ni una "sobreasunción (*Aufhebung*) del primer inicio en el otro", sino que esta es, pensada en dirección del otro inicio, la asignación de la historia al primer inicio, por lo cual no puede considerarse como

sobreasunción o rebasamiento histórico de lo ya pensado, dado que no hay historia anterior (pensada como historia del Ser), sino que la confrontación es la que funda la historia del Ser, pues, lo propio, la esencia del primer inicio en cuanto despliegue de una vía del Ser, solo es posible en lo pensado en el "diálogo histórico de los pensadores" (Heidegger: 2003: 158). Si este diálogo "produce" la historicidad del primer inicio, en su esencialidad, entonces es necesario que el diálogo se posibilite desde lo mismo hacia lo mismo (cfr. 147), pero no porque se repita lo ya pensado, sino más bien porque en lo pensado ha quedado algo soterrado, porque hay otras vías que es necesario interrogar, pero desde una posición histórica diferente que mueva la decisión de pensar. Con esto se pretende decir, entonces, que la posibilidad de ese diálogo y de esa confrontación se prepara en lo que ha salido al encuentro, que es ineludible de pensar, para, así, cobrar cierta fuerza histórica que no se conforme desde una superación.

Heidegger considera que no hace falta una superación (en el sentido de un dejar atrás, como ya se ha mencionado) o negación de la esencia de la Modernidad para poder llevar a cabo una remoción de la esencia del hombre que le traslade a una esenciación del Ser, sino que hace falta una confrontación con lo pensado por la metafísica. Esta tarea se presenta como destrucción de la metafísica para sacar a luz los fundamentos mismos de su despliegue; por una parte como construcción filosófica, pero también, por otra parte, como una apropiación del primer inicio por parte del otro inicio, en cuanto disposición histórica del develamiento de la verdad[64]. En el caso que corresponde a la imagen, en cuanto fenómeno

[64] La consideración de la destrucción como construcción filosófica se presenta, en parte, en el pensar de Heidegger de los años 20, tomamos aquí como referencia su curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (cfr. 2000: 48), además el parágrafo 6 de *Ser y tiempo* (1997: 43). Por otra parte, Heidegger considera, en sus *Cuadernos negros*, "Reflexiones IV", 1934-35, la destrucción en su relación con el otro inicio (el cual en un primer momento llama "segundo inicio") en cuanto medida de transformación de lo pensado en la metafísica, teniendo en cuenta, también, la confrontación, que subyace a dicha destrucción, con "lo cristiano

fundamentalmente moderno, dicha confrontación y destrucción se da en la correspondencia e interpelación de la subjetividad instaurada por la metafísica de Descartes, con la cual el hombre se gana como sustrato del ente, dándole una posibilidad de valor, de condición de ente, de objeto. Esta fundamentación solo es posible en la comprensión del pensar metafísico que ha dirigido la vista hacia la comprensión del ser del ente, en cuanto esta se entiende como su qué, el fundamento que asienta al ente.

Es por esto que Heidegger ve esta relación con el ente arraigada en el hacer calculante que determina la comprensión del hacer "en general", puesto que el cálculo solo es posible en cuanto que el sujeto ha sido planteado como fundamento del ente, desde el cual gana su qué, y puede proyectar los diferentes ámbitos del ente desde su propia fundamentación o autoaseguración. Si se pretende llevar a cabo, entonces, una preparación para pensar e instaurar un "diálogo" con la modernidad, no solo es necesario preguntar por los fundamentos metafísicos del ente (subjetividad), sino también preguntar por los fenómenos que llevan a culmen los fundamentos, hasta, podría decirse, desplazar estos, pero manteniéndolos o quizá soterrándolos. Por esto, no solo es necesario pensar el fundamento de una esencia del ente (el qué), sino que es necesario virar la pregunta, dado que en el despliegue moderno del ente se presentará expresamente el abandono de este por el Ser.

Heidegger intenta virar la pregunta hacia la diferencia de Ser y ente, en cuanto la pregunta por el Ser y su modo de desplegarse es lo que posibilitaría otra forma de comprender el ente, la cual no sea exclusivamente a la luz de un fundamento, un subjetum, que tenga que darle su ser al ente. La confrontación que propondrá el filósofo será, pues, llevada, o mejor, preparará el terreno para que desde allí se pueda dar un salto a la pregunta por la verdad del

y lo moderno, y con el primer «final», pero también con el gran interludio (de Kierkegaard a Nietzsche), porque aquí todo está arraigado." (2015: 170).

Ser, en cuanto esta es lo que ha permanecido soterrado en la historia de la metafísica, pero lo que le sustenta, dando soporte así para que el mundo pueda devenir imagen, "configuración de la producción representadora" (2010: 77), la cual es el despliegue de la era metafísica en su culmen moderno y que, quizá, domina la comprensión en la época técnica.

Sin embargo, Heidegger no pretende establecer las bases que reemplacen al sujeto cartesiano, sino que pretende transitar un pensar histórico desde la comprensión y confrontación con el despliegue del primer inicio del pensar, con la metafísica, para abrir la pregunta por la verdad del Ser y, desde esta, la pregunta por la mismidad del hombre (*Aportes*, parágrafo 30. 2003: 68-69). En este pensar transitorio, lo que se pensará será, pues, una preparación para que el hombre pueda ganarse como ser histórico en la copertenencia con el Ser y, por ende, en la restitución de la dignidad al ente, en cuanto este no puede ser comprendido como mera producción representadora de la subjetividad. No basta, pues, preguntar por el ente y la configuración que el hombre ha hecho de este en su representar, sino que es necesario preguntar por el Ser y su verdad, para desde allí poder restituir al ente como tal, pero desde la totalidad de la verdad.

La verdad del Ser Heidegger la piensa como inicio que configura la posibilidad de las decisiones históricas del pensar, en tanto el hombre se adscribe a este inicio desde su otorgamiento de morada al Ser, al acontecimiento (*Ereignis*). En esta vía, menciona el filósofo que la verdad no es "objetiva" ni "ideal", puesto que si así fuese se tendría que pensar en una determinación del sujeto que se figura que "tiene la verdad ante sí", sino que la verdad es el "fundamento abisal", que pone en obra la decisión, la cual no es para Heidegger un asunto de la voluntad del hombre o algo que tenga que ver con su vivencia, sino que se da como la correspondencia del hombre al Ser, en cuanto aquel le prepara una morada, en su diferencia con el ente (Heidegger. 2015: 388). La preparación y la disposición del hombre

para esta decisión del Ser Heidegger las perfila como salto, puesto que estas tienen que inscribirse en dicho fundamento abisal, en la medida en que no hay un suelo preparado para pensar el Ser en su diferencia.

Sin embargo, en cuanto hay una necesidad por pensar el Ser y el ente de modo diferente a como los ha pensado la metafísica, Heidegger propone una meditación (*Besinnung*), un pensar meditativo que prepare dicho salto, el cual se afianza como confrontación histórica del pensar, puesto que parte desde lo ya pensado, para introducirse en lo impensado de eso ya pensado, es decir, en lo impensado en la metafísica (como Heidegger lo nombra en su conferencia de 1957 "Identidad y diferencia")[65], para así dar impulso a la disposición del hombre en el proyectarse futuro desde el pensar. En este sentido, puede verse la reflexión acerca de la meditación histórica que hace Heidegger en los *Cuadernos negros*, dado su proyecto del pensar histórico:

> Una meditación histórica permite experimentar propiamente los aconteceres, concretamente en su inicial futuridad. Por eso, la meditación histórica, que siempre viene solo de un pensar creativo, constantemente tiene que brindarle una norma previa a lo que ya ha sido, es decir, tiene que mostrar en ello más cosas y cosas más originales, y por eso siempre es historiográficamente falsa, pero históricamente verdadera. Para los pequeños calculadores resulta de ahí lo gratificante de que entonces, al fin y al cabo, Platón, Kant, etc., todos ellos ya lo sabían todo. Nada saben aquellos de la veneración de lo grande, que es la única que nos prepara para la grandeza. La verdad histórica de la meditación histórica | no consiste en exponer lo pasado en sí mismo de forma correcta, sino en que lo futuro, con su poder anticipatorio pero aún no desencadenado, se evidencie en lo que ha sido, también y precisamente aunque se lo haya dejado aparte sin haber llegado a dominarlo; es decir,

[65] En su introducción a *Identidad y diferencia* Arturo Leyte escribe que el "salto", junto con el "paso atrás", es el "intento de pensar no-metafísico que trata de descubrir la esencia de la metafísica, o, lo que es lo mismo, que trata de pensar *lo impensado*.
¿Qué significa lo impensado? La fórmula no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, a los temas que quedaron marginados de la reflexión y el pensar conceptual sino, más bien, a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que precisamente por *aparecer* así ha dado lugar a la misma metafísica. Lo impensado no fue olvidado al principio de esa historia y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador 'en el modo de la ausencia'." (Heidegger. 1990. 41; cfr. Heidegger. 2005c, 102)

> consiste en que lo futuro se nos convierta en una tarea, y nunca en objeto de un saldo de cuentas.
>
> Pero unos pocos tendrán que venir después que comprendan lo que una meditación histórica significa para nosotros, seres en transición. (2015: 280).

Así pues, si se considera esta reflexión en su relación con la historia y la disposición para con lo futuro, en el circuito del pensar acerca de la época moderna, puede pensarse que la relación con esta deviene en su sentido propio como proyección de ese pensar creativo que se evidencia en una posibilidad de pensar el Ser de forma más original y, junto con este, al hombre. Esto en cuanto la meditación de la época moderna debe hacerse en la confrontación con el pensar cartesiano que fundamenta el ser del hombre como fundamento de todo ente, en cuanto objeto, en su configuración total del mundo como imagen. La meditación gana su fuerza no en un saldo de cuentas, sino en la posibilidad de poder preparar un salto para proyectar un futuro, en el que el ente, el hombre, los dioses, el Ser, sean pensados de modo originario.

La preparación de ese salto, la confrontación con el cálculo (en el caso de la confrontación con la metafísica moderna), Heidegger la lleva a cabo a partir de la posibilidad de un pensar meditativo, el cual intenta desarrollar en los tratados en torno a los cuales gravita la conferencia "La época de la imagen del mundo", tales como *Aportes a la filosofía*, *Meditación*, *La historia del Ser*, *El acontecimiento*. La meditación, el pensar meditativo, conlleva la pregunta por la verdad del Ser, en la cual se arraiga la confrontación con el primer inicio del pensar (y de forma particular con sus despliegues, con la época moderna, por ejemplo), dado el tránsito del ser del ente a la verdad del Ser que se proyecta.

§ 7. Meditación

En el tratado que lleva por título *Meditación,* la meditación se presenta como una preparación para la fundación de una decisión, esta no es precisamente del hombre, sino que el hombre se prepara para su acontecer, dado que la decisión tendrá como sentido no solamente la correspondencia del hombre para con los entes, sino para con el despliegue del Ser en su historia. Es allí donde se arraiga la confrontación con el pensar metafísico, el cual constituye la correspondencia del ente en su totalidad desde la imagen, al menos en la época moderna, perteneciente al despliegue de la era metafísica. La confrontación lo que prepara es, ciertamente, la propiedad de la metafísica a su historia, en la historia del Ser, por lo cual es necesario que se funde en aquella una posibilidad que se dé entre los despliegues del Ser, en cuanto inicios del pensar. La disposición para la fundación que se prepara en la meditación conlleva una decisión, la cual se piensa en el espacio abierto entre la maquinación, en la que se juega toda la esencia de la Modernidad, cuando no de la metafísica, y el obsequio de la compenetración de las diferentes regiones de la verdad del Ser –dios, hombre; cielo, tierra– en su réplica y contienda, en su cruce, en el *Er-eignis*, en el que el ente se transfiere "a su pertenencia al Ser", replicando a su mera presentación ante la mano, en cuanto objeto, como lo presenta Heidegger en el parágrafo 8 de *Meditación*, titulado "Acerca de la meditación" (2006: 29).

La meditación, en este sentido, dispone una decisión que solo es posible pensar en el culmen de la época moderna, dado que en esta se hace patente el abandono del Ser al ente, puesto que se presenta un móvil que conlleva todo el proyecto cartesiano hasta sus más extremas posibilidades, introducirse en la cualidad del objeto para que no permanezca nada por fuera de la seguridad y la certeza subjetiva, como se ha mostrado en las páginas

precedentes. Ahora bien, si la meditación se presenta en ese cumplimiento del cálculo en lo gigantesco, la confrontación histórica entre una posibilidad de pensar el Ser en su huida y el proyecto moderno se mueve en el ámbito de lo que allí, en lo gigantesco, se presentaba como la correspondiente sombra del despliegue total del cálculo en el terreno de la cualidad.

La meditación no se piensa entonces como un servicio a la tensión que establece el cálculo en el despliegue de lo gigantesco, en cuanto podría pensarse como aquello que responde a la sombra que proyecta este sobre el ente para lograr su "tipificación" en las "edades del mundo" (54). La meditación es pensada más bien en su correspondencia "a la resonancia del ser mismo, el hecho de que como maquinación ha abandonado el ente en totalidad a su propia haceduría y arrastre como 'Vida', de modo que en la más serena calma la extrema indigencia -la de la oculta ausencia de indigencia- prepara la de-cisión." (54)[66]. La meditación se introduce, pues, en el abandono del Ser, lo cual para Heidegger conlleva la exigencia de tener que disponer un pensar diferente, que no solo abandone la fundamentación subjetiva, sino que se haga a la tarea de pensar el abandono mismo que no ha sido desplegado por voluntad del hombre, aunque ciertamente en conjunto con esta.

Heidegger menciona acerca de esta relación, entre Ser y ente, lo siguiente: "…que el ser abandona al ente quiere decir: el ser [Seyn] *se oculta* en la manifestación del ente. Y el ser [Seyn] es esencialmente determinado como este ocultar que se sustrae." (Heidegger. 2003: 102). Si se piensa esta sustracción del Ser, entonces es necesario considerar que hay una imposibilidad para poder capturar, para poder asegurar y determinar el Ser desde una pregunta por el qué del ente, dado que allí no cabe la pregunta condura de la metafísica,

[66] Dicha "indigencia" Heidegger la piensa como culmen de la modernidad, siendo esta una "indigencia de carencia de indigencia" en la medida en que no sabe de su propia limitación, no sabe del abandono del Ser al ente, en el proceder de la época.

puesto que se instala en algo oculto, en lo rehusado para el pensar calculador. En este sentido, podría pensarse que el ocultamiento del Ser en el mostrarse del ente se corresponde con un movimiento del rehusamiento del Ser, como esencia de este, el cual se corresponde con un movimiento que le sale a contrajuego en el despliegue histórico del Ser en la metafísica. Por una parte, se da el ocultamiento, por otra se da el abandono. Así, puede tomarse la consideración que hace Xolocotzi al respecto de la anterior observación de Heidegger:

> el rehusamiento inicia como ocultamiento y llega a su fin como abandono. El abandono es en este sentido el salir a la luz del rehusamiento esencial del ser a favor del ente. Con todo, el mostrarse de ambos, del ocultamiento y del abandono, no es igual: lo desocultado ha permitido la manifestación en cuanto desocultamiento, mientras que ahora se trata de maniobras, precisamente porque lo que ocurres es 'no sólo que fundamentalmente ya no se conceda nada oculto, más decisivo se hace el que el ocultarse como tal de ninguna manera encuentra aún admisión como poder determinante'" (Xolocotzi. 2011: 102-103).

Ahora bien, a este abandono Heidegger le otorga cierta resonancia que podría aún disponerse, por lo cual menciona que en la resonancia "se hace posible un primer hacer señas" (Heidegger. 2003: 99). En su co-resonar, podría decirse, la meditación se despliega entonces en su preguntar por el sentido del Ser (por su verdad (cfr. 346)), en la medida en que no se enraíza simplemente en un preguntar que parte de un sujeto, como fundamento del hombre y de los demás entes, sino que "es al mismo tiempo la liberación de la 'libertad' del 'subiectum', de la humanización del hombre enrollada en sí." (56).

Esta liberación se presenta en el límite del proceder calculador que ha alcanzado su extremo despliegue y su impotencia en lo gigantesco, dado que allí se menciona la sombra que resta, pero en la que resuena la verdad del Ser, dado que el proceder calculador se remite a la posición del ente como aquello que permanece en frente del sujeto configurador, mientras que la sombra que se proyecta en lo gigantesco es lo que permanece soterrado, especialmente

para la luz de la razón que no alcanza a iluminarla. La imposibilidad de la razón para cubrir con su luz calculante la cualidad, que aquella pretende penetrar, no solo evidencia el trato des-aforado para con el ente, sino que deja ver la imposición de lo gigantesco para con el traer ante sí del sujeto, en el cual quedaría este domeñado por lo que intenta, cegado para la sombra que su mismo intento de cálculo arrastra a cuestas. Es en este sentido que Heidegger piensa que la meditación no es un pensar que se evidencie como el complemento de la razón subjetiva, sino que la piensa como el viraje de este, a partir de lo que queda relegado para el pensar calculador, abandonando el proyecto de este para atender a la "cosa misma", a lo que queda impensado en el intento por dominar todo ámbito del ente, incluso el de la cualidad. Así, puede mencionarse que

> Meditación es la superación [Überwindung] de la "razón", sea como mera percepción de lo pre-dado (νοῦς), sea como cálculo y explicación (ratio), sea como planeamiento y protección.
>
> A la "razón" permanece cerrada la esencia de la verdad; ella emprende y es sólo el pensamiento de primer plano siempre vuelto al ente.
>
> Meditación es la entonación [Anstimmug] de la disposición fundamental [Grundstimmung] del hombre, en tanto ésta lo determina con respecto al ser *[Seyn]*, a la fundación de la verdad del ser *[Seyn]*.
>
> La meditación traslada al hombre al ser-ahí, supuesto que ella misma sea ya acaecida-apropiadoramente por el ser [Seyn]. Pero el ser [Seyn] reclama a la *palabra*, como la que el evento-apropiador respectivamente se esencia. (Heidegger. 2006: 56).

Se puede considerar que la "superación" que mienta Heidegger con la meditación se sobrepone a la escisión con la verdad del Ser que subyace en el primer inicio, puesto que con la razón se establece una distancia para con el ser del ente que es necesario mantener, para poder presentarlo como un objeto, mas que le cierra las posibilidades de apertura de la verdad[67]. Si se da, entonces, la meditación como superación de la razón, es posible pensar

[67] En la medida en que la razón está ligada con el cálculo y este se vislumbra más patente desde la ciencia, se puede tener en cuenta la siguiente reflexión de Heidegger: "La ciencia es siempre distancia hacia el objeto, y

que aquella lleva a consideración la apertura de la verdad, para mantenerla abierta, desde cuya apertura puede pensarse no el "planeamiento" y la "protección", sino más bien el cuidado, la precaución necesaria para vislumbrar dicha apertura, incluso en la proyección de la sombra que se ha mencionado con anterioridad (con lo cual se mienta ya, en cierto sentido, la posibilidad de la disposición de la de-cisión histórica).

Pero que la meditación la nombre Heidegger también como entonación deja pensar que la doble relación que se establece en aquella no solo requiere una relación con la razón y, con esta, con el pensar anterior, sino que también se presenta con respecto a un posible tránsito histórico hacia otro inicio. Dado que la superación (*Überwindung*) intenta arrancar (*winden*) el fundamento (*Grund*), desde la pregunta, al despliegue de la razón en su planeamiento, es necesario que la meditación se vea impelida para el establecimiento de una disposición que pueda soportar el fundamento, en la cual el hombre pueda ser dispuesto para pensar y ofrecer morada a la apertura de la verdad del Ser. En la entonación, que es la meditación, lo que dispone el fundamento es la pregunta por el Ser, y esta, en cuanto permanente, lleva a disposición la fundación o la pregunta por el hombre en su posición para con la fundación de su ser, en correlación con el ser del ente y el esenciar de la verdad.

La posibilidad de una disposición del hombre desde la meditación se ve confrontada con un pensar metafísico, en cuanto confrontación histórica con la razón, dado que allí se arraiga la totalidad del ente como imagen subjetiva, que se vislumbra expresamente en su producción representadora, que se presenta en diversos fenómenos, pero más patentemente en la ciencia.

---

por tanto, sobre todo, distancia hacia lo ente, y por eso, para retirar esa distancia es necesario organizar maquinaciones y cálculos. Por eso, el saber de la ciencia siempre es un saber muy condicionado, y justamente por eso no es el saber «categórico».
El saber en sentido auténtico es incardinación en la diferencia de ser, y exige saltar adentro de la verdad de la diferencia de ser. La fundamentación de tal incardinación es el «ser ahí» en cuanto que historia." (Heidegger. 2015: 290).

Es por esto que Heidegger ve que en la ciencia no solo se presenta más claramente la esencia de la Modernidad, sino que desde esta las ciencias se comprenden como resultados que el hombre ha llevado a realización, en su entrecruzamiento con la ejecución cultural, que se abandona a un progreso histórico que deja en evidencia la incapacidad del preguntar, dado que allí el resultado ya ha sido encausado desde algo indudable, el devenir mismo del hombre como sujeto configurador de mundo. En esta consideración, la comprensión de la utilidad misma de la ciencia se efectúa por medio de la posibilidad de solucionar los "enigmas del mundo"[68], pretensión que también atraviesa a la filosofía, en su despliegue moderno, en cuanto en esta se da una comprensión, además de historiográfica, sesgada al carácter de pregunta que puede instalarse en ella, "el preguntar por la verdad del Ser y erigirla en su indispensabilidad en medio de la alteración del ente." (60).

Así, Heidegger intenta pensar la meditación desde un circuito que funde una relación cuestionante del Ser, pero que entre en confrontación con el pensar calculante desde la disposición histórica que transita hacia el Ser, hacia su pregunta. Si en este tránsito lo que se pone de manifiesto es una meditación que se corresponda con la pregunta por el Ser, resalta allí la necesidad de un cuestionamiento que expropie la "totalidad del ente" desplegada por la metafísica como imagen. En cuanto este cuestionamiento se presenta como "expropiación", Heidegger considera la meditación en su intrapertenencia al temple que hace eco en el despliegue de la metafísica (el asombro), el cual se "corresponde" con el temple del espanto (*Ent-setzen*) (63)[69].

[68] ¿Podría pensarse aquí cierta relación con el poetizar en la medida en que este se dirige hacia y desde el enigma, el misterio, mas no desde su solución, sino desde su manifestación como tal (cfr. §9, literal c del presente texto)?

[69] Heidegger liga el espanto y lo espantoso al canto del poeta, véase su texto "Como en día de fiesta" (Heidegger. 2005: 71-75).

No es propósito de este escrito indagar en el temple que acarrea la meditación y su apertura desde el tránsito de la filosofía. Sin embargo, es necesario anotar que, en cuanto confrontación con la haceduría en la que se despliega la esencia moderna, el temple, la disposición del espanto se acentúa en cuanto la totalidad del ente fundamentada por el sujeto moderno pudo llevar a aquél a una imagen carente de ente, que pretende arrancar la cualidad misma del ente, para configurarse en una imagen total, en la que el ente sigue siendo, mas gracias al fundamento subjetivo que se le da desde este. Si se menciona aquí el espanto lo que se pretende será anotar su posibilidad de relación con una meditación que pregunta por el Ser, puesto que la necesidad misma de la pregunta salta como tal en la correspondencia de la totalidad del ente que ha sido configurada y llevada a máxima expresión en la época moderna, en la cual el hombre ejerce todo su "señorío" (60) sobre el ente, desde el autofundamentarse de sí mismo. El espanto no resulta, pues, del señorío del hombre, sino de que el ente *es*, puesto por el hombre en su señorío, a pesar del abandono del Ser, pero en la separación (*Entsetzung*) del Ser (como lo menciona Heidegger en el parágrafo 259 de sus *Aportes a la filosofía*). En la medida en que hay una correspondencia de espanto y separación lo que se da con la meditación será buscar el espacio de dicha separación que esencie la contienda misma del esenciarse del Ser (contienda de mundo y tierra), en la que se inaugura la pregunta por el Ser, mas en la que también recae toda la posibilidad de crear, dado que en la pregunta se da el "fundamento abismoso de todo crear" "sitios y vías del *ser-ahí*", donde se da la réplica de lo preguntado, en la contienda (2006: 138).

La mención al espanto, a lo que depone, en su posible conexión con la meditación es pensable en tanto esta se erige en confrontación con la historia y con la época moderna, a la cual subyace una carencia de cuestionabilidad y un abandono "expreso" del Ser, pero desde el que es posible atenerse a un cuestionar que haga resonar lo olvidado por la metafísica, pero

desde el olvido configurador de la misma época (cfr. 2003: 99). Así, hay cierta necesidad de un arraigo de la meditación en la resonancia, que es posibilitada en la posición asumida acerca de la época, dado que en esta el Ser resuena en su abandono. Dicha resonancia se presenta en el espanto (*Ent-setzen*) del pensar que la meditación lleva a cabo, en la que el hombre mismo es confrontado con la imposibilidad de asumirse como un "yo" que sea el fundamento de la disposición del ente en totalidad, ya que aquél debe ser fundado desde la pregunta por el Ser y no desde la fundamentación del ente y de la pregunta por el ser de este. Esta fundación la piensa Heidegger como una "ocultación del estar asignado del hombre a la verdad del Ser, que se mantiene dispuesto como espacio de decisión, en el que acaece la réplica de la esencia del hombre y de la divinidad de los dioses" (2006: 60). Esta réplica solo es posible asumirla desde el pensar que piensa la poesía (de Hölderlin) como fundación, en cuanto allí es donde tiene lugar la réplica misma, pensada como proyecto histórico, en su disposición para el pensar del ente de la época moderna.

Dicha fundación solo es posible como confrontación histórica del Ser, que se da como la historia del pensar (cfr. 70), en cuanto que allí la fundación se establece a través de la "confrontación" con las posiciones esenciales de los pensadores, de la historia de la metafísica. A través de aquella podría presentarse una apelación a pensar "la singularidad de un preguntar originario" (75), que tenga su espacio en la pregunta que traiga al sentido, que medite[70]. Si se considera que fundación y confrontación históricas tienen dos matices diferentes (en cuanto una está referida al poetizar y la otra al pensar), puede tenerse en cuenta que la disposición de una para otra es necesaria, dado que si el tránsito histórico debe tener

[70] Es por esto que la poesía de Hölderlin es tomada por Heidegger en su relación con el tránsito, dado que Hölderlin no solo poetiza al ente, sino que piensa una extrema contraposición entre la antigüedad y la modernidad, pero también una tensión y una oposición en su misma época (cfr. "Fundamento para el Empédocles". 2008).

un despliegue desde y hacia el Ser solo este es posible si acarrea las posibilidades de la remisión al Ser y su modo de esenciarse. Si bien Heidegger indica un "pensar poetizante", este pone en evidencia que los matices del pensar y del poetizar tienen que ser trastocados, dado que la referencia del pensar a la poesía es la posibilidad de que se pueda llevar a concepto la resonancia del Ser en el lenguaje poético (cfr. 2015: 26). Esto no quiere decir que la filosofía, si se entiende con esta el pensar (cfr. GA. 50, 137), intente hacer poesía o se vire hacia un decir poético, sino más bien que, tanto poesía como filosofía, están en conexión para con lo que debe ser preguntado, con lo que permanece incuestionado o indecible del esenciarse del Ser, desde la pregunta y la fundación de un tiempo histórico diferente (cfr. Heidegger. 2010a: 56-59). ¿Cómo entender entonces la conexión que subyace, además del preguntar, a esta relación de poetizar y pensar? ¿Acaso no es la correspondencia de trabajo, que carece de "objeto" y "tema", que "trabaja en la obra que hay que efectuar" (2015: 35), en el intentar decir? ¿El decir tiene que ver con la posibilidad de un sentido de lo por-decir? Si se tiene en cuenta que la meditación está en estrecha relación con el sentido ¿adquiere en este la relación del poetizar y el pensar?

Ciertamente, Heidegger piensa la meditación en su relación con el sentido, en cuanto hay un intento por mantenerse en este desde la pregunta y la interrogación de la metafísica y desde los fundamentos que la sostienen, dados como despliegues que permanecen ocultos. Es por esto que menciona en su curso sobre *Heráclito* que "Meditar significa mantenerse bajo la exigencia del sentido y demorarse bajo su techo. 'El sentido', lo verdadero, en que todo reposa y oscila. La meditación no quiere ser otra cosa que el intento de aprender a pensar a través de una 'lógica'." (2011: 299)[71]. Dicha consideración sobre el meditar no solo se

[71] Heidegger menciona aquí "lógica" en su conexión con el logos entendido de "modo" griego, como recolección y apertura de la verdad, y no en como una posición formal del pensamiento.

efectúa en el vínculo establecido en la exigencia de mantenerse e introducirse en el sentido[72], sino que Heidegger la piensa como una posibilidad de actualización de y en la esencia pre-metafísica del logos (pensado en dicho curso como recolección y despliegue del Ser), algo que concierne a los de ahora en cuanto hombres históricos para ir más allá de la técnica (cfr. 302). Con esto se indica, pues, el estrecho vínculo que hay entre meditación y sentido, pero también con la posición que pretende asumirse en el movimiento de un pensar inicial, el cual es pensado como confrontación histórica dirigida hacia esa recolección ("unidad"), que se entiende desde el logos como posibilidad no solo de un despliegue del Ser, sino como palabra (cfr. Heidegger. "¿Qué significa leer?", 2014: 73).

En la referencia a una posible confrontación (pensada como exposición al preguntar y a la repuesta de una fundación del ser-ahí (cfr. 2006: 55)) en el mantenerse en el sentido, se puede considerar que en esta hay una necesidad de retomar la pregunta por el Ser y su despliegue, pero en el proyecto de una apertura hacia la historia que pueda saltar por sobre las determinaciones metafísicas hacia el despejamiento de la cuestionabilidad, en la cual permanece la meditación, para así concebir la disposición del pensar como una decisión que se mueve en el ámbito de la apertura cuestionante del Ser en cuanto a su verdad (cfr. 2006: 76)[73].

---

[72] En "Ciencia y meditación" Heidegger menciona que el "meditar es introducirse en el sentido" (2003a: 172; 2001: 49). "La meditación es de una esencia distinta de la toma de conciencia y del saber de la ciencia, de otra esencia incluso que la cultura (*Bildung:* formación). La palabra *bilden* (formar) significa por una parte: establecer una pre-figura y producir una pre-scripción. Luego significa: dar forma y desarrollar unas disposiciones preexistentes. La cultura (formación) lleva ante el hombre un modelo (una pre-imagen) en conformidad con la cual aquél forma y desarrolla su hacer y dejar de hacer. La cultura (formación) necesita de una imagen-guía asegurada de antemano y de un lugar de estancia afianzado por todos los lados." (Heidegger. 2001: 49; 2003a: 177; se presentan aquí las dos traducciones puesto que en la que una acierta la otra no tanto, según parece).

[73] "Meditación es preguntar por el *sentido,* es decir (cfr. *Ser y tiempo),* por la verdad del ser [Seyn].
El preguntar por la verdad es el salto hacia su esencia y con ello hacia el ser [Seyn] mismo (cfr. La fundación, 227. Acerca de la esencia de la verdad).
La pregunta reza: si y cuándo y cómo somos nosotros pertenecientes al ser (como evento)." (2003: 51).

> La erección de la pregunta por la verdad del ser *[Seyn]* en medio del abandono del ser del ente tiene que saber la inapariencia de su fundación histórica y experimentar en todo intento, cuanto más originariamente crece su decir desde el pensar *[Erdenken]* del ser *[Seyn]*, que siempre es capaz de lo supremo en el fundar de los poetas. Su palabra está traslucida por el encanto de lo cercano y de lo que inflama. Esta palabra encuentra el oído más sujeto inmediatamente en el corazón y no requiere la fría audacia del preguntar, que se arroja a lo más cuestionable. La palabra del poeta habla a lo íntimo y enciende su fuego en éste. El decir pensante arranca en lo extraño y deja lo por saber en lo no impresionante e inefectivo. (60-61).

En la conexión que se establece en la pregunta, permanece lo cercano y lo lejano, lo propio y lo extraño (Heidegger. 2010a: 249) que se da en los dos (pensar y poetizar) intentos por instalarse en la apertura de la verdad del Ser. Si la meditación, presentada como pregunta por la verdad del Ser (en el pensar), se despliega en medio de una época en la que el abandono del Ser se plasma de la forma más patente, entonces el movimiento que se pretende pensar con esto procurará por el sondeo mismo del Ser en su abondo al ente, lo cual dice, podría pensarse, una meditación sobre la época moderna como presentación de su despliegue en el viraje hacia lo gigantesco, como lo menciona Heidegger en diversos parágrafos del ensamble "La resonancia" en los *Aportes* (véase especialmente el parágrafo 73), lo cual lleva a pensar la conexión de dicho abandono con la sombra que salía a relucir en la imagen desplegada, en su tránsito hacia el despliegue total de la totalidad (valga la expresión) del ente como aquello que se encuentra sujeto al cálculo y a la representación subjetiva.

En este sentido, la pregunta no se enmarca en el ámbito de un calcular, puesto que la posición de la representación, como se mostró en el primer capítulo, queda excluida por su mismo proceder del rehusamiento del Ser, puesto que no alcanza a "ver" el abandono en el que se encuentra el ente. Dicha meditación no solo se da en el acontecer de la pregunta, sino que también se dirige hacia la fundación de la verdad que Heidegger ve en el hacer poético.

Hacia allí es hacia donde se remite el pensar, mas es desde allí desde donde puede surgir un preguntar por la fundación de la disposición para prestar oído a un posible cuestionamiento. Es decir, Heidegger considera la meditación en su movimiento doble, hacia una pregunta, pero también hacia una posible fundación de la verdad que pueda disponer la palabra para su escucha, la cual no solo se remite al preguntar, sino también a la totalidad del ente dispuesta en la palabra poética[74].

Por el momento, es necesario considerar solo la meditación como punto de convergencia y tránsito hacia la posible fundación, puesto que la palabra poética, en la consideración heideggeriana, requiere que el tránsito, la confrontación con la metafísica y sus épocas, sea puesta de relieve. Esto porque la pregunta por el Ser, en su abandono, manifiesta el rehúso de este. Dicha manifestación devela la posición de una incapacidad para "ver", en la época moderna, el estado de "indigencia" en que se encuentra el hombre, en cuanto su única relación con el ente se piensa desde sí mismo, en su devenir mero instrumento de las efectuaciones técnicas, sin la posibilidad de pensar al hombre como aquel que tiene una tarea para con el Ser y para con el ente, en cuanto custodio y no solamente como señor dominante, quien ha quedado presa del señorío que ejercía, pues ha llegado a ser un instrumento de la "maquinación". Si hay una tarea para con el Ser, Heidegger la comprende a partir de una disposición que se abre con la meditación, ya que con esta es posible que el hombre pueda prepararse para el encuentro con el despliegue del Ser que le fuerza a una pregunta imperante. La preparación que se da en la meditación es la "*salida al encuentro*" (2006: 91) con las posibilidades que surgen en un viraje histórico, desde el cual el hombre pueda ganar una transformación de su propia esencia, pero en la remisión al Ser, en su fundación. Mas

[74] Cfr. Heidegger, *Sobre el inicio* (2007b: 41).

Heidegger se pregunta "¿Es aún capaz la humanidad de esta salida al encuentro? ¿No tiene sin embargo aquí el rehúso que haber devenido antes abstinente donación en la tempestad de los proyectos poéticos pensantes?" (91).

Si estas preguntas se mueven hacia un posible tránsito del pensamiento, volviendo sobre lo dicho en el capítulo anterior, la necesidad por una salida al encuentro mienta también una salida de los fundamentos subjetivos que han ganado al hombre como fundamentante de todo ente, para poder lograr una disposición que le mueva a proyectarse, a disponerse para una decisión histórica acerca de la propia esencia humana, pero desde una interrelación con el despliegue de la verdad del Ser, que pueda fundar al hombre más allá de su hacer calculador, que no solo proyecta al ente desde el hombre, sino que humaniza todo su entorno e, incluso, todo lo que el hombre hace y a sí mismo.

Esto último puede pensarse como aquella lectura que hace Heidegger sobre la cultura, los bienes y las vivencias, en las cuales el hombre ha puesto ante sí ese fundamento que él mismo ha podido devenir desde el pensar metafísico. Es por esto que Heidegger pregunta en *Meditación* "¿Pero cómo se puede superar la humanización del hombre?"[75]. Ante esta pregunta, la vía posible que él intenta abrir será la "decisión por la fundación de la verdad del Ser", en la que se instaura el pensar meditativo que mienta la correlación con la pregunta por el Ser. Con dicha decisión Heidegger alude a que "el hombre no sólo es diferenciado como ente del ente, sino a través de ella trasladado al claro *del ser [Seyn] y* con éste reunido antes sobre el fundamento de un acaecimiento ya acaecido, pero aún no sondeado, de la *esencia* humana a través del ser [Seyn]." (136). Si se considera que la decisión en la que se

[75] Esta pregunta se podría pensar en relación con la "más alta posibilidad" del hombre, el lenguaje (posibilidad de dar testimonio de las cosas), en tanto desde esta no se pretende el hombre como fundamentador del ente, sino que aquel se constituye en su cercanía (sobre esto se volverá en el § 9).

introduce el hombre le devela para el sondeo del Ser, se puede considerar que, cuando Heidegger habla de una preparación para la decisión, esta no es más que el preguntar, el ponerse en obra, que introduce al hombre en el tránsito al Ser, desde donde se requiere el sondeo de este. Que el hombre se ponga en la vía para el cuestionamiento, no dice que el hombre sea aquel que efectúa expresamente el pensar del Ser, sino que el hombre solo puede tomar en sus manos su propia posibilidad de ponerse en vía, mas no tomar al Ser como si fuese un "objeto" o un "tema", por lo cual, asimismo, hay un desplazamiento del ámbito de la certeza subjetiva hacia la remoción en la esencia del hombre, que fuerza a su propio cuestionamiento.

La propuesta de un pensar meditativo se configura en su diferencia para con el pensar metafísico, en la medida en que en este la certeza rige como posibilidad del sujeto, mientras que Heidegger intenta poner la pregunta como aquello que se mueve en el abismo del Ser, desde donde se considera que "toda certeza es siempre sólo el aseguramiento comprobable, tan sólo conforme al cual el que no sabe consiente la aceptación y defensa del 'saber'." (201). Con esta consideración de la certeza se pone de relieve el juego en el que participa el hombre, puesto que este toma el saber como aceptación, y desde allí lleva su obrar; es decir, obra desde una posibilidad ya establecida, dejando de lado una correlación con el cuestionamiento y con la confrontación de todo instaurar previo que no requiera más que el carácter pasivo del hombre para con el aseguramiento de lo que puede ser comprobado. Con esto Heidegger no solo lee la posición de la certeza que se presenta desde el saber en copertenencia con una comprobación, sino que también toma posición con respecto a su propia pregunta, es decir, la presenta como diferente a aquello que simplemente puede ser comprobado, puesto que la pregunta debe mantenerse en su necesidad de pregunta, pero en el internarse en el despliegue

del Ser, el cual no puede ser pensado como un *a priori* (2003: 29) comprobable, sino como acontecer.

Dicho mantenerse en la pregunta desde la meditación abre la posibilidad histórica de un pensar que se remite a lo ya pensado, pero desde un retrotraerse hacia la apertura del primer inicio. Es decir, la pregunta tiene su cumplimiento en la necesidad de la proyección de la historia desde un "paso atrás" que tiene que darse, pero, siguiendo la propuesta heideggeriana, como salto hacia el abismo del Ser, puesto que en lo ya pensado ha quedado algo impensado, pero en la necesidad de retomar este como posibilidad para el despliegue de "otro inicio", en el cual se introduce al hombre en el movimiento del Ser. No se trata de dar un paso atrás para volver al inicio del pensar y desde allí repensar lo ya pensado como tal, sino que se trata de abrir el tiempo histórico para un poner en obra el inicio del Ser, pero desde su propia ejecución (cfr. Másmela. 2016: 29; Cerezo. 1997: 82), desde la pregunta por el modo en que este se da. Por esto Heidegger menciona que

> La pregunta del otro inicio (la verdadera pregunta-fundamental) reza: ¿cómo se esencia el ser *[Seyn]?* ¿Cuál es la verdad del ser *[Seyn]?*
>
> "Cómo" -no mienta aquí el modo y manera explicativos, sino el fundamento, que está por fundar por lo que a través del ser *[Seyn]* como tal experimenta su más íntima determinación esencial— por el hombre. Pero el ser *[Seyn]* no es "reconducido" al hombre, sino el hombre es arrebatado de la humanización y trans-formado en el ser-ahí, donde acaece la fundación del claro, en cuyo abierto el ser *[Seyn]* se esencia." (2006: 236)

Que la pregunta sea por el "cómo", por el modo (no explicativo), no solo dice que la pregunta vira, sino que la posibilidad de una dirección en el "otro inicio" se da en el tránsito mismo de ese modo, por lo cual es necesario considerar que el pensar no solo pregunta por un modo, sino que se traslada en la confrontación con la pregunta por el ser del ente, el qué del ente, en la medida en que el esenciarse del Ser conlleva un cómo de aquel que pregunta,

una transformación del hombre, desde la posibilidad que se abre en su disposición. Es decir, la pregunta por la esenciación del Ser mantiene en vilo al hombre mismo, en la pregunta por sí mismo (cfr. Heidegger. 2011b: §§ 5 y 6), pero también por la pregunta por el ente, sin pensar al hombre como un fundamento de aquel, sino como coperteneciente, junto con este, al modo de darse la verdad del Ser. Es por esto que hay un salto hacia otra forma de la pregunta, desde la cual se remueve el fundamento subjetivo que ha presentado al hombre como el re-presentante del ente.

El salto del preguntar meditativo se da hacia el abismo del Ser desde la historia de la metafísica, en su interrogación por el ser del ente, pero estableciendo un retraimiento hacia la diferencia del Ser y del ente. Si se asumiera solamente un preguntar como meramente diferente por lo mismo, entonces este quedaría preso de las condiciones de la metafísica, en cuanto esta pregunta "decididamente por delante del ser, cuanto más seguro el que pregunta (el hombre como subiectum) se ponga sobre sí mismo y todo ente sólo como un producible frente-a sí (objeto) (mundo como "imagen", aspecto imaginativo, un representable producible)" (287). Es decir, la pregunta por el cómo de la esenciación del Ser, el salto hacia esta, se da en la exigencia que confronta a la metafísica, puesto que en esta la pregunta por el Ser y su diferencia con respecto al ente permanece como una consideración vana, dado que no se trata al ente como lo dispuesto ante la mano, previamente por el hombre en su hacer representador. Así, Heidegger intenta poner de relieve que la pregunta se establece en una vía diferente a la metafísica de la pregunta conductora, en la que se funda el sujeto, dado que la meditación es cuestionamiento que remueve la esencia del hombre, pues este no está referido al ente como lo producible, sino que se enmarca en la diferencia misma del Ser y del ente. Si el preguntar no es solamente un adelantarse al ser del ente, sino un transitar en la pregunta, entonces la meditación se da como un "curso" (*Gang*), el cual mienta "el andar del

camino" hacia la pregunta misma, pero también hacia la fundación histórica de la esenciación del Ser, en cuanto "evento-apropiador" (*Er-eignis*) (295). La meditación no se constituye expresamente como fundación, sino más bien como disposición fundamental (*Grundstimmung*) al "ser-ahí y con ello al *pensar* como proyecto de la verdad del Ser en la palabra y en el concepto." (35).

§ 8. La pregunta por el decir y el poner en obra de la meditación

Ahora bien, a este preguntar desde la meditación, pertenece una pregunta por el decir, por el poner en obra dicho pensar meditativo. Este decir tiene una doble vía en su correspondencia con el pensar [*Er-denken*]. Por una parte, Heidegger intenta pensar el decir poético (de Hölderlin) en relación con un despliegue histórico del inicio y su fundación (cfr. Heidegger. 2010a). Por otra parte, considera la posibilidad de un decir que pertenece al pensar (filosófico). Estos modos del decir, que se corresponden con el poetizar y el pensar, los considera Daniela Vallega-Neu desde su relación con la fundación de la verdad del Ser, pues en estos esta "encuentra un sitio concreto", mas teniendo en cuenta que retienen el "carácter de evento y su abismal dimensión" (2004: 323), puesto que allí se inicia una vía histórica-incipiente del desocultamiento del Ser, dado que algo de este se agarra[76], manteniendo su mismo carácter de ocultamiento, el cual tiene cierta relación con un silencio.

[76] Se sigue aquí la traducción que hace Vallega-Neu de "*anfänglich*" por "*inceptive*", la cual fundamenta en la raíz latina de esta palabra, que guarda relación con "agarrar", así como la germana "Anfang" viene de la raíz "fangen"(cfr. Vallega-Neu. 2004: nota a pie de página 18).

Ciertamente, Heidegger traza la relación del decir con el silencio, dado que, según Vallega-Neu, este mantiene abierta la pregunta (317). Si se considera la relación que establece Heidegger en el parágrafo 38 de los *Aportes a la filosofía*, titulado "El silencio" (*Die Erschweigung*), se puede ver que en este vínculo, que establece el filósofo entre silencio y decir, se presentan las posibilidades que pretenden ir a la "experiencia fundamental" del lenguaje, dado que el silencio tiene su origen en este[77]. Dicha experiencia lo que pretende es no considerar al lenguaje solamente como enunciado, proposición (que está en conexión con la representación, como se mencionó en el capítulo anterior), sino que intenta llevar a experiencia "el contenerse de la retención ante el titubeante rehusarse en la verdad (claro de la ocultación) de la indigencia, de la que surge la necesidad de la decisión." (2003: 78).

La experiencia se efectúa, pues, en la relación de una palabra que no quede enlazada estrechamente al ente que es predicado, sino a la decisión que se dispone, en cuanto acontece en la palabra del Ser y su retención, como fundación, pues es el silencio mismo el que se presenta en esta retención[78]. Para considerar esto, es posible ver que, en el parágrafo 36 de *Aportes* la relación entre lenguaje y Ser se plantea como posibilidad de un surgir de un silenciar: "Todo decir tiene que hacer surgir conjuntamente el poder oír" (77). Ciertamente, no se trata aquí de igualar escucha y silencio, sino más bien, considerar que el doble surgimiento del decir constituye la obra de una permanente pregunta, o búsqueda (79), en la medida en que permanece algo contenido en el decir que acontece, sin agotarse en otro que

[77] Cfr. el curso *Conceptos fundamentales* de 1941, especialmente el parágrafo 13, titulado "El ser es lo más dicho y al mismo tiempo el acallamiento (*Verschwigung*)". En este Heidegger menciona que "*El ser es lo más fiable y al mismo tiempo el a-bismo. / El ser es lo más dicho y al mismo tiempo el acallamiento* (*Verschwigung*)*."* (1999: 103).

[78] Heidegger establece, además, cierta relación entre el silencio y la retención desde el espanto (*Scheu*), temple que configura, junto con el terror (*Erschrecken*), a esta. Así, menciona que "del temor en particular, surge la necesidad del silencio, y éste es el predisponiente dejar esenciarse del ser [Seyn] como evento, que determina toda posición en medio del ente y actitud con respecto al mismo." (2003: 31).

es señalado por el decir (79), dado que no se trata de la enunciación. En relación con esto, piensa Heidegger que la posibilidad de Ser en su develamiento, en el ente, se encuentra en "el decir silencioso de la palabra que concibe" (62), la cual piensa como abrigo de la verdad. Este abrigo en el decir lo piensa Heidegger, como se ha mencionado anteriormente, desde dos modos de la palabra, el pensar y el poetizar, mas haciendo énfasis en este último, en la diferencia de ambos.

Para considerar estos dos modos del decir, es necesario mencionar primeramente que Heidegger intenta pensar un decir perteneciente a la meditación como "el decir acaecido-apropiadoramente en la palabra sin imagen", asignado al modo del decir del pensar. Con esto no solo intenta pensar una conceptualización o "abstracción" con respecto al Ser, sino que intenta soslayar la relación representacional que se ha instaurado con respecto a la palabra en la modernidad, apoyándose en la comprensión platónica de la idea, en cuanto esta requiere un ver, en la medida de una verdad que se expresa en la corrección (cfr. Heidegger. "La doctrina platónica de la verdad". 2000 / 2003: 374-378)[79]. La comprensión de una palabra sin imagen del decir meditativo presenta dos determinaciones de la correspondencia de la meditación con la palabra, en cuanto decir multívoco (*mehrdeutig*) y plurifacético (*mehrfältige*), según la palabra de la historia del Ser, tal como lo menciona Heidegger en el parágrafo 34 de *Meditación*. La multivocidad de este decir no corresponde a una definición o mención de diferentes "objetos" a la vez, ni definiciones explicativas que serían un "discurrir de signos indeterminado y simbólico" en un ensamblaje sistemático, sino que,

[79] Ricardo Álvarez señala que el pensar sin imagen se da como tal para que él mismo no quede "atrapado en la red de sus propias representaciones, que termina por inmovilizarlo." (Álvarez. 2011: 15). Así sería, si la composición representacional no estuviese, en cierta medida, confrontada en la posición de un pensar sin imagen, desde la medida de una potencialización de lo que "resuena" más que de lo que muestra, deja ver, la palabra del pensar.

según Heidegger, la multivocidad y lo plurifacético de la palabra se consigna en el retener algo oculto y por-decidir, dado que, al apuntar a la fundación de la verdad del Ser, lo que se pretende no ha sido aún pensado, sino que debe quedar como interrogado y como disposición de lo por-decir de modo histórico (cfr. Heidegger. 2006: 96).

La palabra se dirige entonces, si puede interpretarse así lo mencionado por Heidegger en el parágrafo 34 de *Meditación*, según el pliegue (*Falte*) de la historia que intenta confrontarse, pero desde la multiplicidad de su indicar (*deuten*), en la que el decir puede ser configurado en los modos en que la palabra se dice. Este decir, podría decirse, mienta más bien la necesidad de pensar una posibilidad histórica del despliegue de la verdad del Ser en la confrontación con el pensamiento del ser del ente, en el rehúso de aquél. ¿Cómo entender entonces este decir como plurifácetico en el que se dice la palabra de la historia del Ser?

Para el decir del pensamiento (filosófico) pueden considerarse dos caminos. Por una parte, podría verse que la "palabra sin imagen" corresponde a la presentación que hace el pensador (cf. 2014: 41) del acaecimiento (*Ereignung*), ciertamente en la posibilidad, por un lado, de inscribir el acaecimiento del Ser desde un sondeo del pensar (en el concepto), aunque, por otro lado, se da una contraposición con la representación del ente que se vale de la imagen que hace el hombre, y le pone ante sí como objeto. Contraposición con el decir que se aferra a la representación y, con esta, a la comprensión de la palabra como aquello que queda encasillado en el decir predicativo[80], decir que halla su doble fundamento en la correspondencia con el ente y con su ser, y con el poner ante sí del sujeto que, no solamente da al ente su ser desde un poner delante que se enraíza en el hacer productivo (cfr. Heidegger.

[80] En su ensayo "La logique, la pensée, le silence. Un style en transition", Jean-François Ænishanslin señala el tránsito y la necesidad de Heidegger de virar el decir hacia una posibilidad que no se atenga a la predicación y a ciertas formas que dependen del "sujeto" (Cfr. Ænishanslin. 2009: 363).

2006: § 61), sino que le produce desde la constatación de su posibilidad de decir el ser del ente como una imagen que *es* la totalidad de este. Lo que se pretende entonces es confrontar la producción de "símbolos" (*Sinnbilder*) que se da en la época técnica (en tanto despliegue total de la moderna), los cuales son el devenir del ente y del hombre, en su menesterosidad por una simbolización en la que se concretice una "convención" "de que buscar un sentido (una verdad del ente en su ser), no tiene sentido" (154). Esta menesterosidad es la posibilidad de aseguramiento, según Heidegger, de la técnica de sí misma, en la cual el sujeto queda presa de su propia producción, de una convención que ha podido adoptar para poner un sentido ante sí. Así pues, la convención busca una imagen de sentido desde la que se posibilite un sentido que ya está puesto ante sí, deponiendo toda búsqueda de este, lo que para Heidegger es la búsqueda del sentido del Ser, en el abandono que se da en la época moderna y su despliegue técnico.

En el esfuerzo de Heidegger por pensar un decir "sin imagen" se establece una relación transitoria entre el decir que dispone y la maquinación que opera toda posibilidad de realización y cálculo (que necesita establecer de forma nítida lo calculado). Si hay una nitidez de la imagen presentada como totalidad del ente en el cálculo, esta enfrenta entonces a la sombra que proyecta y que no puede calcular, de la que no puede hacer imagen, puesto que se le escapa al intentar sobrepasar sus propios límites (se menciona aquí la sombra en el sentido expuesto anteriormente). Esta relación transitoria exige que el decir (conceptual) permanezca sin imagen, dado que allí se da la apertura y la posibilidad de mantener una pregunta, puesto que la "nitidez" de cualquier imagen queda ensombrecida por la extrañeza de esta misma (cfr. 2003: 54), la cual recalca y debe recalcar, según Heidegger, el decir, para mantener la pregunta por la verdad abierta, en su expropiación y en relación con el espanto, con el de-poner (*Ent-setzen*). Así pues, menciona que "el decir no debe limitarse a preservar

intacta la extrañeza, sino que tiene que incrementarla, y sin embargo todo esto tiene que suceder en una simplicidad que no sea artificiosa." (Heidegger. 2015: 286). Mas la extrañeza del Ser también se mantiene desde la no disposición del hombre a pensar la verdad del Ser, es esta misma la extrañeza, la cual se concreta y preserva en un decir que carece de imágenes, lo cual exige el esfuerzo del pensamiento para poder sondear la falta de re-presentación (*Vor-stellung*).

Vallega-Neu piensa esta palabra sin imagen como un dejar "atrás el pensar representacional" y como aquello que mantiene abierta la pregunta por el Ser[81], puesto que la "carencia de imagen" expone la no completitud de la palabra misma (Vallega. 2004: 329), lo cual dice la irrealización de un proyecto pensante histórico, el cual Heidegger piensa como tránsito, puesto que no se refiere expresamente al ente en totalidad que presenta la imagen del mundo concebida desde la subjetividad, ni siquiera (Heidegger lo señala) de una subjetividad trascendental en la que el decir quedase tal vez enmarcado en cierta "neutralidad", sin necesidad de decisiones. El decir es pensado entonces desde la posibilidad de la pregunta, la apertura de la extrañeza en esta, pero en el salto hacia la posibilidad de

[81] El mantener abierta la pregunta Heidegger lo remite no solo a un asunto de la palabra que expone, sino también al tránsito histórico de la pregunta misma, es decir, el tránsito de la "pregunta conductora" (¿qué es el ente?) a la "pregunta fundamental" (¿Cuál es el modo de esenciarse la verdad del Ser?). La diferencia se traza no solo por la dirección de la pregunta por el ente y por el Ser, sino por la respuesta que la primera haya en el ser del ente y el cuestionamiento que mantiene la pregunta fundamental por el Ser. Así, Heidegger dice: "Para la pregunta fundamental, por el contrario, el ser no es respuesta y ámbito de respuesta, sino lo máximamente-cuestionable. Para él rige el aprecio que resalta y único, es decir, él mismo es inaugurado como *señorío* y de este modo elevado a lo abierto como lo no ni nunca vencible. El ser [Seyn] como el fundamento, en el que todo ente como tal llega a su verdad (abrigo, organización y objetividad); el fundamento, en el que el ente se hunde (abismo), el fundamento, en el que también se arroga (carencia de fundamento) su *indiferencia* y *evidencia.* Que el ser [Seyn] en su esenciarse de esta manera se esencie radicalmente, muestra su singularidad y señorío. Y éste es nuevamente sólo la seña del evento, donde tenemos que buscar el esenciarse del ser en su suprema ocultación. El ser [Seyn] como lo máximamente-cuestionable no conoce en sí mismo ninguna pregunta.
La pregunta conductora, desplegada en su estructura, hace respectivamente reconocible una *posición fundamental* para el ente como tal, es decir, una posición del (hombre) cuestionante sobre un fundamento, que como tal no es sondeable y de ninguna manera sabible a partir de la pregunta conductora, pero que es llevado a lo abierto a través de la pregunta *fundamental*." (2003: 76).

pensar el Ser y decir su palabra, poner en obra su esencia, saltando de lo representable, de lo enunciable, de lo hallable, hacia lo interrogable por sí mismo (Heidegger. 2006: 231-232)[82].

Si lo que se pretende confrontar en la palabra sin imagen es la consideración de una totalidad que ha sido implantada desde la realización misma del proyecto cartesiano-moderno, entonces la configuración total que se establece en la imagen queda confrontada ciertamente en el fundamento de dicho proyecto, lo representable en cuanto condición del autoaseguramiento del hombre y del ente en su totalidad. Es en este sentido que Heidegger menciona que lo "Re-presentable significa por una parte: accesible al opinar y calcular; y significa luego: formulable en la producción y ejecución. Pero todo ello pensado desde el fundamento: el ente como tal es lo re-presentado y sólo lo representado está siendo." (2003: 100). Con esto se considera que el decir que pretende darse no se encasilla en lo formulable, sino más bien en la necesidad de mantener abierta su condición de extrañeza que se mueve en el tránsito del ente al Ser, pero pensando al ente en el abandono del Ser, que para Heidegger permanece olvidado en el representar (101), en el decir representacional que deja de lado la extrañeza de la pregunta. A esta le atañe ciertamente un captar, un sondeo que se pone en obra en el pensar del concepto, en el cual se "configura" la palabra sin imagen.

Si se da el decir pensante, como decir conceptual, sin imagen, es necesario considerar que la relación de este para con el acaecimiento de la verdad del Ser se efectúa como la inclusión o encarnación (*Inbegriff*) del conjunto que acompaña la relación de dicho acaecimiento, pues "Concepto [*Begriff*] es aquí originariamente '*inclusión*' [*Inbegriff*] y ésta en primer lugar y siempre referida al asir conjunto que acompaña el viraje en el acontecimiento." (Heidegger.

[82] En el parágrafo 74 de *Meditación* Heidegger hace cierta crítica a la fenomenología, pero intentando inscribir el decir del Ser en esta misma. No es asunto de este trabajo presentar aquí una lectura de esta crítica y poner en relación con la fenomenología el decir del Ser, sin embargo queda la señalización sobre esta relación (cfr. Heidegger. 2006: § 74).

2003: 67)[83]. La originariedad del concepto como "inclusión" o "encarnación", referida al conjunto de ese viraje piensa entonces la posibilidad de una "concreción" de la meditación en la instauración de la palabra, en relación con un viraje del modo histórico en que se da el Ser. Este viraje, podría decirse, es el giro que hay de la enunciación al modo de la palabra que se despliega, en su intrínseca forma de pensar la historia del Ser en su modo, en el "*curso*-pensante" (Gedanken-*gang*) que intenta configurarle como tarea por-pensar, en la medida en que lo que se descubre en la palabra no permanece como algo descubierto sin más, sino que en la palabra permanece encubierto lo que debe ser manifestado al pensamiento, para, podría decirse, exigir la pregunta por lo encubierto en lo descubierto (81).

Así se puede pensar que el encubirmiento que efectúa la palabra deja a la zaga la necesidad de cierta plasticidad, puesto que, si el concepto encarna, en cierta medida, el acaecimiento del Ser, este no puede permanecer como algo meramente *puesto ante*, sino que es necesario que, en lo que presenta la palabra se efectúe un encubrimiento que deja como indecible lo por pensar, no porque se pretenda ocultar algo, como artimaña de quien piensa, sino como posibilidad de decir la palabra del Ser en el tránsito del pensamiento con respecto a aquél.

La mención a algo encubierto en la palabra lleva, pues, a pensar la necesidad de un decir que no solo se remite a una carencia de imagen, sino a una comprensión de esta como palabra que pueda llevar a disposición a quien se pone en la exigencia de pensar la verdad del Ser. Este pensar disponiente en el decir se da como apertura a un preguntar que no se atiene al cálculo, sino que se da como "el continuo hacer señas de una seña" (22), en la medida en que desde allí lo señalado remite a lo más digno de ser cuestionado, en cuanto este hacer señas señala al acontecimiento en el que permanece el decir (cfr. 92-93).

[83] Cfr. Onetto. 2001: 84.

Este hacer señas permanece en el entre que se asigna al tránsito de la metafísica y el otro inicio (dado que este aún no ha sido establecido en la historia), en cuanto no es un decir que se corresponda con un sistema (cuya época ya ha pasado), señalando a la búsqueda de una "construcción de la forma esencial del ente a partir de la verdad del Ser" (*Erbauung der Wesensgestalt des Seienden aus der Wahrheit des Seyns*), la cual aún no se esencia, puesto que el otro inicio apenas se abre paso en la confrontación con el primer inicio.

Lo que el decir produce (*leistet*) es el proyecto, la disposición del juego de tiempo-espacio[84] del tránsito (cfr. 92, 95), en la medida en que allí reside la posibilidad de una decisión del preguntar por el Ser en su sentido histórico, en cuanto habría una disponer de la decisión, la cual Heidegger menciona, en el parágrafo 44 de los *Aportes a la filosofía*, titulado "Las 'decisiones'", de la siguiente manera: "si el Ser se sustrae definitivamente *o* si esta sustracción como rehusó se convierte en la primera verdad y en el otro inicio de la historia." (87, traducción modificada)[85]. En esta decisión se muestra pues la vuelta a la pregunta por el Ser a la que pertenece, ciertamente, la posibilidad de una transformación y una atención al rehúso mismo del Ser que se manifiesta en la época moderna, pero que pertenece a "la esencia originaria" (325) de su verdad. La palabra dispone ciertamente a la escucha de esta para el

[84] La "disposición arroja fuera de sí el espacio-tiempo de decisiones esenciales, en tanto arroja a lo dispuesto mismo a este espacio-tiempo y lo abandona al "ahí", que para *ser* no significa nada menos que soportar en el esencial (es decir, perteneciente al ahí y su esenciarse) decir, pensar y hacer el cuidado por la verdad del *ser [Seyn]* y preservar la disposición del ser *[Seyn]* en la determinación del ser ahí como el sitio de la réplica de los dioses y el hombre." (Heidegger. 2006: 207)

[85] En el mencionado parágrafo Heidegger indica doce decisiones acerca de diversos ámbitos en los que la pregunta por el Ser se patenta, el hombre, la palabra, el ente, el arte, la ciencia, etc. Luego menciona que dichas decisiones se reúnen en la referida arriba (cfr. Heidegger. 2003: 86-90). Con relación a la decisión del Ser, en cuanto rehúso, la decisión se presenta, pues, en el viraje (*Kehre*) del *Ereignis* como contramivimiento de la verdad del Ser, esto es, en el "vacilante rehúso" de Ser y no-Ser, como posibilidad del "'brusco abrirse' del Entre en el espacio-de-juego-del-tiempo de la contienda originaria." (Másmela. 2016: 38-39). Contienda que mienta la relación de mundo y tierra, en la disposición de la obra creadora que está mediada por la pregunta, que se abre en el "resistir creador en el a-bismo" (Heidegger. 2003: 39) de la retención (Verhaltenheit).

esenciarse del Ser, como posibilidad histórica de un despliegue del Ser en la decisión para con el *Er-eignis*, dado que Heidegger piensa que

> la esencia del ser [Seyn] se esencia en el acaecimiento-apropiador de la de-cisión. ¿Pero de dónde lo sabemos? No lo sabemos sino lo interrogamos, e inauguramos en tal preguntar el sitio para el ser [Seyn] y tal vez uno exigido por él, en el caso de que la esencia del ser [Seyn] debiera ser el rehúso, con respecto al cual el preguntar insuficiente permanece como la sola adecuada cercanía. (89).

Así pues, se vuelve sobre el curso trazado por la meditación como preguntar, que se despliega, en parte, en el decir sin imagen, dado que allí se transita el pensar del otro inicio como curso histórico, en cuanto "disponer ensamblante del esenciarse del ser [Seyn]" (28), como pensar confrontante y transitorio. Este es el que produce el "proyecto fundante de la verdad del Ser como meditación *histórica*", entendiendo historia como el sitio de las decisiones (23), de la decisión por el completo abandono del Ser al ente, en la época moderna, o por la posibilidad de un salvaguardar el ente desde la verdad del Ser. Con la posibilidad de un decir pensante sin imagen se juega, entonces, ese pensar que transita, que se mantiene en el tránsito y en la pregunta de la disposición histórica del hombre para con el Ser y el ente, pero en la indicación de un abrigar "la verdad del Ser en el ente como algo necesario" (24).

La pregunta, en cuanto asignación a un tránsito histórico, se da como salto al Ser, en el que el hombre se constituye como buscador, más que como fundamentador de la verdad o del Ser. Hay una proyección en este tránsito (*Übergang*), tanto del inicio del pensar como del hombre. Por una parte, Heidegger piensa el inicio expresamente como decisión por su ocaso (*Untergang*), dado que allí la posición y el acabamiento del primer inicio se pone en juego. Es por esto que no solo se menciona el pensar transitorio como una posibilidad de viraje, sino también como decisión, dado que allí hay una posibilidad de permanecer en el ámbito de la metafísica, en el dominio del sujeto y del ente o en la exigencia de preguntar

por el Ser, exigencia que acarrea la dificultad de tener que re-pensar la metafísica y sacar a luz el primer inicio, pero también en cuanto desde esta la exigencia por un decir, que Heidegger piensa en parte como una palabra sin imagen, conduce a la imposibilidad de remitirse a lo meramente puesto ante sí de la subjetividad, sino que más bien remite al curso (*Gang*) que se abre con la pregunta misma, en la que ya declina el inicio, en cuanto llega a su fin y exige la meditación como superación de los fundamentos metafísicos. Superación de la razón, de los modos de decir, de la representación subjetiva.

En el ocaso del primer inicio y el tránsito hacia el otro inicio puede pensarse entonces, por una parte, el declino del decir que se constituye en la imagen, transitando hacia un decir que carece de imagen, puesto que interroga la relación del decir calculador, enunciador, para con el concepto y la verdad del Ser que no están pensados expresamente desde la subjetividad representadora[86]. Hay allí, entonces, una relación del decir con lo gigantesco que proyecta la sombra del abandono del Ser sobre la época moderna, en la medida en que se abre en el despliegue del cálculo que intenta instaurarse en la cualidad, que intenta configurar su imagen lejos de lo imposible y de lo no producible desde una anticipación. Si con lo gigantesco se presenta entonces cierta imposibilidad de que el hombre lleve a todo ámbito su autoaseguramiento desde el cálculo de la totalidad del ente, no puede asignarse la palabra sin imagen a este espacio, no por la imposibilidad, sino porque esta está constituida precisamente en el arrojo a lo extraño e imposible del cálculo, pero para interrogarle en su propio modo, en su abandono. Es por esto que Heidegger pregunta no por lo gigantesco en el devenir histórico, sino por lo grande de la historia, que se inicia en la historia del pensar (218), en cuanto decisión que pone al hombre como aquel que pregunta, como buscador.

[86] Por otra parte, con respecto a la relación de enunciado y el decir poético véase Matrínez. 2012: 41-42.

En cuanto el hombre no es fundamento del ente, sino buscador del Ser, Heidegger piensa que la pregunta se constituye como búsqueda necesaria del poeta, puesto que este es "quien 'funda' al Ser" (27). Así, al pensar, en su transitoriedad, se le adjudica un preparar el pensamiento y la pregunta para su remisión a la palabra poética, en cuanto "disposición para lo más cuestionable". Es en este sentido que Heidegger liga la decisión que tiende a pensar y disponer la palabra poética, dado que esta se remite a la fundación y al crear, que, si bien se presentan en la palabra del pensador, es puesta en obra en la palabra poética. "*De-cisión* mienta aquí el fundar y crear, de antemano y por encima de sí disponer o bien abandonar y perder." (93). Si bien Heidegger piensa la de-cisión como el fundar, interroga dicha decisión y su sentido. Así, dice:

> ¿Pero por qué esta decisión? Porque *sólo desde el más profundo* fundamento del ser [Seyn] mismo [puede darse] una *salvación* del ente; salvación como preservación justificadora de la ley y cometido de Occidente. *¿Tiene que serlo?* ¿Hasta qué punto sólo así una salvación? Porque el peligro ha ascendido al extremo, puesto que por doquier [aparece] el desarraigo y, lo que es más funesto, porque el desarraigo ya está en tren de ocultarse -el inicio de la ahistoricidad ya [está] aquí. (93).

La posibilidad de un decir disponiente para la decisión se da entonces desde la vía histórica en su confrontación con la tradición, en su dirección hacia un fundar la posibilidad de la decisión que pueda salvaguardar el ente, en la época del abandono del Ser para con este. En este sentido hay una rememoración en el decir, que pertenece precisamente al rasgo histórico que adquiere el decir desde el pensar lo anterior. En esta medida, el decir del pensar lo que lleva a cabo es una rememoración (que cuida), en el traer de nuevo lo ya pensado, pero con miras a una posibilidad de "venida del ser". Esta posibilidad se da como un guardar en la rememoración, desde una palabra que salva la venida en un ocultar en el lenguaje la venida

y la rememoración de lo ya pensado, en la medida en que mantiene en vilo la pregunta que cuida el ser de la verdad de la filosofía (cfr. GA. 50: 105).

Así, Heidegger no piensa la palabra en una sola dirección, sino que la presenta desde la relación del decir sin imagen del pensador con un decir que es poetizante, por lo cual, la realización de una "palabra sin imagen" no resulta ser la posibilidad única e irrevocable del tránsito hacia el otro inicio del pensar, sino que más bien gira la dirección hacia la posibilidad de una comprensión y determinación que se da en la necesidad de configuración de la esencia del otro inicio en la palabra poética, de Hölderlin. Para esta configuración y en confrontación con el primer inicio Heidegger piensa la meditación como "unidad originaria, forzada y retenida por la decisión" (2006: 36) en cuanto es una disposición parar el pensar y para el posible des-soterramiento de la diferencia entre Ser y ente. Esta disposición es pensada como un interrogamiento histórico en el cual es posible preparar la decisión. Si Heidegger "opone" la meditación (saber histórico e interrogante de la verdad del Ser) al cálculo (en cuanto fundado en el poner ante sí del sujeto de la totalidad del ente), lo presenta como una posibilidad de decisión que tiene que ser preparada para el devenir histórico del hombre al Ser, y con ello su relación fundante con el ser del ente, en cuanto restitución de su dignidad, es decir, su correspondencia con el hombre en el esenciarse del Ser (y no desde una dependencia del sujeto moderno) (cfr. 36).

Esta "oposición" se constituye como un preguntar que adquiere su potencia en el salto de la confrontación histórica, en el "saltar a la hasta ahora oculta historia del Ser y con ello concebir la historia misma en totalidad más esencialmente que todo tipo de historiografía" (36), lo cual pone en evidencia el salto que Heidegger anuncia en su conferencia "La época de la imagen del mundo", dado que allí propone las palabras de Hölderlin para entrar en la consonancia de una meditación posible sobre la confrontación histórica del pensar. En este

sentido es necesario preguntar, para continuar con el desarrollo que se ha presentado hasta aquí, por el decir poético y su posible estructuración para con la fundación y la palabra del Ser. ¿De qué clase es el decir poético que puede fundar, mientras que el decir pensante filosófico queda remitido a la pregunta, en cuanto un decir "sin imagen"?

§ 9. El decir poético

Como se mencionó al final del primer capítulo (parágrafo 6), una respuesta para la pregunta acerca de la posibilidad de pensar el viraje que propone Heidegger sobre la modernidad y el primer inicio del pensar, se encuentra en la consideración de la poseía de Hölderlin y esta como un decir que pertenece a la imagen, en la medida en que Heidegger toma ciertas precauciones para con este decir, dado que intenta pensarlo desde varias vías, como puede verse los diversos textos de *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* y, específicamente, en su conferencia "Hölderlin y la esencia de la poesía" de 1936. En esta Heidegger presenta la consideración de que el decir del poeta recae en que el poetizar es "la más inocente de todas las ocupaciones" (Heidegger. 2005a: 37), palabras que Hölderlin escribe a su madre en enero de 1799. Si bien este es el primer lema que dirige la pregunta por la esencia de la poesía, es una guía que muestra la importancia que, en parte, brinda Heidegger, de soslayo, a la imagen y desde la cual se puede pensar la confrontación que se da con respecto a la constitución productora del representar que hace devenir al mundo en imagen.

La "más inocente de las ocupaciones", la poesía, Heidegger la expone como lo que aparece bajo la "figura del *juego*", en el que el poeta "inventa su mundo de imágenes" perteneciendo al "ámbito de lo imaginado" (37). Esta primera consideración no solo la apunta Heidegger

como una primera palabra acerca de la esencia de la poesía como posibilidad inefectiva que se presenta ante la acción y la realidad (como podría pensarse corrientemente y desde el hacer propio de la *Machenschaft*), sin poder efectuarse en estas, sino que la dirige a la posibilidad que tiene el lenguaje en el juego con las palabras (que podría efectuarse, según Beda Allemann, en la reciprocidad "entre el decir y el callar" (1954: 201; citado por Martínez. 2012: 39, nota número 27)). Pero esto no quiere decir que Heidegger piense netamente la poesía como una mera construcción de imágenes que no se presentan para nada en relación con la realidad y la acción, sino que más bien la posibilidad de la poesía se encuentra arraigada en el lenguaje y su "materia", como constituyente propio de la acción del pensar y de la esencia del hombre. Con esto último intenta ir un paso quizás atrás, quizás adelante, de la concepción del hombre como animal racional, en la que se arraiga, en cierto sentido, la fundamentación del hombre como *ego cogito*, y como productor, representante de ese mundo puesto ante sí.

En este sentido, el hacer imagen de la poesía se enraíza en la comprensión del lenguaje como posibilidad de "intimidad" de *lo que es*, el lenguaje como lo dado al hombre para que este pueda dar testimonio de lo que es él mismo y las cosas (Heidegger. 2005a: 38). Dicha tarea, el dar testimonio, que se presenta como constitución de la existencia del ser humano (40), se configura en cuanto este tiene que dar testimonio de "su pertenencia a la tierra" la cual "consiste en que el hombre es el heredero y el aprendiz de todas las cosas". Así, pues, el dar testimonio a través de la palabra corresponde, según Heidegger, a la constitución misma del ser humano, pero, podría decirse, en cuanto interrelación con las cosas, a la que estaría remitido en su más alta posibilidad, desde el lenguaje. Dado que el dar cuenta de lo que el hombre es vincula a las cosas, estas no solo se configuran en el estar remitidas o fundamentadas en la subjetividad del hombre, sino que, más bien, este está referido a las

cosas que no se constituyen como objetos de la representación, puesto que este es heredero de aquellas, considerando que la constitución de sí mismo depende del trato que se da en medio de estas. En este sentido, siendo el lenguaje la posibilidad de dicho dar cuenta o testimonio, no solo es posible pensar un desplazamiento de la subjetividad, sino que gana importancia la relación que se establece entre el lenguaje y el decir poético, en tanto este asume dicha posibilidad como dar cuenta desde una reunión en el mundo creado en las imágenes.

Hay que considerar esta relación del lenguaje y la poesía en el inicio que Heidegger intenta proyectar, dado que no es baladí que la constitución del hacer poético sea remitido a la posibilidad no solo de una hacer, sino como relación propia del hombre con el lenguaje y con la pertenencia a la tierra y las cosas, en su intimidad, como tarea por hacer.

La tarea que se da al hombre es pensada por Heidegger en su pertenencia con la intimidad en cuanto "creación de mundo" (41) a partir del hacer mismo de la poesía. En este sentido, menciona que el dar testimonio de lo que es en su totalidad "ocurre como historia" (41), en la medida en que allí se juega la decisión de ponerse el hombre en obra para el testimonio. La posibilidad de lo que ocurre como historia es dada por el lenguaje y llevada a obra desde la materia del lenguaje en la poesía, puesto que este es lo que permite que el hombre se sitúe en la apertura de lo ente (42), con lo cual el dar testimonio vuelve sobre la relación que se instaura entre hombre y ente, en su tránsito histórico, más que como sujeto que tiene ante sí un objeto, que tiene a la "naturaleza" ante sí para ser dominada. No es que la poesía sea lo que permite el ocurrir histórico, esto es dado por el lenguaje, en cuanto este es el que posibilita el mundo, dada la relación entre el hombre y el ente, sino que la poesía (de Hölderlin) configura el testimonio del ocurrir histórico, como pregunta epocal, la cual, desde la poesía de Hölderlin, se instaura en la pregunta por los dioses huidos.

La creación de mundo que Heidegger piensa en el hacer poético no queda remitida a un mero dar cuenta de los entes desde su qué, como ha sido manifestado por la historia de la metafísica, sino que se instaura en la relación que ocupa en el esenciarse mismo de la verdad, en la apertura del Ser, que Heidegger propone en su relación con los dioses, desde la cual el hombre gana su lugar, su ser-*ahí*, en la contienda del mundo, desde el viraje a la escucha de la seña del acaecimiento, como será pensado en los *Aportes a la filosofía* (cfr. 2003: 327).

Ahora bien, se Heidegger presenta en la conferencia que aquí nos ocupa diversos ámbitos de la poesía, en su fundación del mundo. Por una parte, considera esta desde el dar testimonio de las cosas, por otra piensa dicho testimonio no solo como un poner en palabra lo que le sale al encuentro al hombre, sino que lo presenta como testimonio histórico. Este, por otro lado, lo piensa en su estrecha relación para con la posición histórica de Hölderlin, ciertamente, la época moderna, en la cual los dioses han huido. Mas, ¿cómo pensar la relación entre estos ámbitos?

Heidegger menciona en *Meditación* que "dioses" en la historia del Ser es el nombre para el "puesto vacío de la indeterminación de la deidad a partir de la carencia de disposición del hombre, que tan sólo vislumbra la indigencia del tránsito a una historia más originariamente fundada y es arrojado al comienzo de otra disposición fundamental." (Heidegger. 2006: 215), con lo cual será posible pensar el nombre de dioses en su relación epocal, pero también en el tránsito que se instaura en la palabra, en su contraposición con una posición desarrollada a lo largo de la historia de la metafísica. Si la falta de disposición se piensa, entonces, desde la posición histórica de la época moderna, esto lleva a pensar que dicha falta se constituye desde la posición que asume el hombre en su "cualidad" de sujeto que ha puesto ante sí la totalidad de los entes. Que el "puesto vacío" sea nombrado como dioses lleva a pensar a Heidegger que este es un emplazamiento de la cuestionabilidad, o al menos de un aspecto de esta, pero

desde la disposición ya latente que se ha dado con respecto al cálculo y al ente (cfr. 215). Es decir, el nombrar abre el sitio de una relación entre la cuestionabilidad y transitoriedad del decir mismo, en tanto posibilidad de fundar la relación para con el ente desde el puesto vacío que se nombra. El sitio que se presenta como vacío no sólo es posible pensarlo como ocupación de los dioses, sino que se presenta en su relación para con la lucha que mientan estos mismos como posibilidad de decisión, que Heidegger piensa en la relación entre pensar y poetizar, desde la pregunta y la palabra poética (cfr. 217)[87]. Así, no es forzoso pensar la relación entre los diferentes ámbitos que se han mencionado anteriormente, con respecto al poetizar que instaura toda su configuración desde el dar testimonio de las cosas, incluso si se tiene en cuenta la decisión por asumir dicha tarea, en cuanto la más alta posibilidad del hombre, mas en la lucha que se estable en ese sitio vacío de la creación del mundo, en su tránsito histórico.

En este sentido, volviendo sobre "Hölderlin y la esencia de la poesía", es necesario pensar este problema de la lucha como esencia misma de la intimidad, en cuanto fundación histórica. Si pensamos, entonces, la correlación que se encuentra entre las primeras consideraciones de Heidegger acerca de la esencia de la poesía, se puede instaurar una relación entre la pertenencia de la imagen al lenguaje poético con la posibilidad de pensar un decir histórico que congregue la totalidad del ente, pero no como una imagen que simplemente se pone ante el hombre, sino que salta desde la creación de un mundo histórico en sí mismo, llevando a imagen, a configuración, la contienda que acomete el mundo desde el acaecer del lenguaje para con la disposición espacio-temporal de la decisión histórica. Esta Heidegger intenta pensarla en su relación con el hombre, estableciéndose como lucha entre el ámbito del culmen

[87] Cfr. Heidegger. 2005c: 120.

de la modernidad en cuanto el ente cae en la haceduría, siendo abandonado por el Ser, y la disposición del hombre para guardar la verdad del Ser, restituyendo al ente desde esta. Si Heidegger asigna a estos dos aspectos una fundación que se da en la palabra poética, esta se da porque esta posibilita un develamiento de esencia de las cosas, mas que pretender un producir o hacer, dado que en estos el hombre no alcanza la esencia de las cosas.

Así, con respecto a la palabra poética, en "Como en día de fiesta", Heidegger mienta un decir que "desvela la esencia de lo nombrado. Pues en la medida en que nombra lo esencial, la palabra separa la esencia de la no esencia. Y, en la medida en que los separa decide su combate." (Heidegger. 2005a: 65)[88]. La separación que instaura la palabra no se piensa solamente como una escisión, sino que en el decir que instaura la separación se da, para mantener la separación, la intimidad de lo que ha sido separado. Con esto es necesario pensar la articulación que se da en el mundo, en la medida en que allí se establece la intimidad y la tensión de lo que ha sido separado, pero en la palabra misma que constituye el mundo (podría pensarse aquí, si bien Heidegger no lo refiere, en el ensayo de Hölderlin "El devenir en el perecer", en el cual se *presenta* una "unificación trágica" en su relación con el "mundo de todos los mundos" (Hölderlin. 2008: 105-ss)).

La obra del lenguaje en la poesía será, pues, la encomienda de la manifestación y el custodiar (*verwahren*) lo ente en su intrapertenencia al mundo. En este sentido, no solo hay

[88] Rebeca Maldonado comenta esto de la siguiente manera: "…es en la palabra poética donde acontece la esencia de lo nombrado, y donde se separa lo in-esencial de lo esencial, siendo lo esencial: lo sagrado. Es decir, tenemos que ir al decir inicial del poeta, para tener noticia de lo esencial de la naturaleza, lo sagrado. Lo sagrado es la esencia de la naturaleza, pero al mismo tiempo la naturaleza «en cuanto claro, es aquello en donde todo puede llegar a estar presente», incluidos los dioses." (Maldonado. 2016: 40). Heidegger piensa el sentido de lo sagrado como una palabra que transita en la poesía de Hölerlin, primeramente en el nombramiento de la naturaleza, "Hölderlin llama a la naturaleza lo sagrado porque es «más antigua que los tiempos y reina sobre los dioses»" (Heidegger. 2005a: 66). Sin embargo, Heidegger considera que esta palabra, "lo sagrado", sustituye al nombramiento de "la naturaleza", para luego ser aludida indirectamente. Esto se da, en la interpretación de Heidegger, en cuanto la naturaleza o lo sagrado (o lo que sea que aluda indirectamente a estos) es un nombramiento del "Entretanto" (*Inzwischen*) en el que surge el ente en el otro inicio del pensar (cfr. Heidegger. GA 70: 157 / 2007b: 138-139), en su relación histórica con el hombre.

que considerar que el lenguaje se ejerce como posibilidad del hombre para dar testimonio, sino que alcanza su necesidad en la consideración de una creación de mundo que solo es posible en la obra poética como ocupación de las imágenes que crea, esto es, como correspondencia de lo que aparece. Mas no hay que entender el aparecer de las imágenes de la palabra poética como referencialidad hacia las cosas que están ante la mano para el hombre, entendido como sujeto en una representación, donde el lenguaje se da como herramienta. Más bien, el lenguaje en el quehacer poético se da como acontecimiento que "dispone la más alta posibilidad" (Heidegger. "Hölderlin y la esencia de la poesía", 2005a: 42), que se ejerce en la más inocente de las ocupaciones, el hacer imágenes que dan testimonio a través de lo que se pretende mostrar, en lo que nombra "casi como si quisiera describir un cuadro" (Heidegger. "Como en día de fiesta", 2005a 58).

La poesía se mueve en el ámbito de lo más alto que le corresponde al hombre en su historicidad, en cuanto da testimonio a partir de las imágenes que produce (*hervorbringt*). Sin embargo, la posibilidad de dicha producción conlleva un sacar adelante, para que el testimonio pueda presentarse más allá de los límites individuales de la imaginación del poeta. Si se piensa, entonces, en la poesía como una necesidad de dar testimonio de las cosas, en cierto sentido la pertenencia de su ocupación no solo se enraíza en el decir, sino que se instaura en una doble relación, en cuanto posibilidad del escuchar y lo que está dispuesto en la palabra como preservación, la cual corresponde a la intimidad.

Así, puede pensarse la imagen como articulación o ensamble de lo que está dispuesto, nombrando, para la escucha, mas preservando, realizando la posibilidad más alta del hombre en la intimidad de las cosas y los dioses, desde la unificación (la cual Hölderlin nombra como trágica en su ensayo "El devenir en el perecer").

En este sentido, no solo se menciona la poesía en su relación para con la tarea del hombre de dar testimonio, sino como posibilidad propia de esta misma, que conlleva un diálogo para la constitución de un mundo que acontece, al mismo tiempo, que el lenguaje (cfr. 2005a: 44) en su apertura. El mundo como acontecimiento es lo que articula (*fügt*) la apertura de lo abierto del claro del Ser (cfr. "Como en día de fiesta". 2005a: 72-73), en "la poesía se adviene un mundo" (Rosi. 2005: 161), más este mundo se constituye como posibilidad histórica, en la medida en que pone en juego el lugar vacío ocupado (valga la expresión) por los dioses y su huida.

Si se considera la relación que se planteaba anteriormente entre el diálogo y la historia, en tanto aquel era lo que instauraba precisamente la historia, se puede tomar en cuenta también lo que menciona Heidegger sobre ese diálogo que propone la poesía de Hölderlin con respecto al hombre, no de forma arbitraria, sino porque Heidegger menciona que diálogo e historia se pertenecen uno al otro, en la medida en que se da un nombrar que porta la existencia, que conlleva la articulación histórica en su fundación. De esta manera, cabe considerar que la pregunta que nos dirige, por la imagen, no remite a una invención individual ni subjetiva, sino que se establece en la necesidad de un diálogo histórico desde el cual puede considerarse justamente el paso que presenta la palabra poética con respecto a la palabra del pensar, sin imagen (y estos dos modos de la palabra en su contraposición con el hacer imagen de la representación). Con respecto a la palabra del pensar se mencionaba que participaba justamente de un silencio, de una escucha.

Por su parte, el decir de la imagen poética resulta, pues, también ser considerado en su unidad con el diálogo, con lo que se presta a la escucha, pero en la medida en que este decir no solo pregunta y trae a colación la escucha de lo preguntado, sino también en la necesidad de escuchar lo puesto al des-cubierto en la imagen misma, dado que se da una fundación en

el decir de la imagen. El paso que se instaura entre decir pensante y decir poético Heidegger lo toma como un devenir de la palabra a la verdad en su apertura, en cuanto fundación de la posibilidad del "espacio-de juego-temporal" (*Zeti-Spiel-Raum*) de la decisión con respecto a la verdad del Ser (cfr. Heidegger. 2006: 36), en la cual se mantiene la contienda y la posición de los hombres y los dioses en su más íntima oposición (cfr. Heidegger. 2005a: 69-70), que será pensada como mundo en su tránsito histórico.

En este sentido es posible pensar la remisión de la palabra poética a la fundación, pero en cuanto diálogo con la palabra pensante que se desarrolla en el tránsito de la disposición de una decisión histórica que conlleva una época de la huida de los dioses (una época de desvinización, fenómeno que Heidegger adjudica a la Modernidad, como se "mostró" en la primera parte de este texto), pero en el tránsito hacia la decisión de una huida total o un advenimiento del último dios. Con respecto a esto Heidegger menciona en *Los himnos de Hölderlin* lo siguiente sobre el mismo "su obra [de Hölderlin] ha fundado el inicio de otra historia, aquella que empieza con la lucha por la decisión sobre el advenimiento o la huida del dios" (Heidegger. 2010a: 43-44). Si se presenta entonces ese tránsito como preparación para la decisión o su espacio-tiempo, en cuanto contienda, hay un tránsito también del preguntar y del meditar, no porque la posibilidad del meditar no sea llevada hasta la relación epocal pensada por Heidegger (la meditación se establece con respecto a la época de indigencia, que dice la época de la huida de los dioses), sino porque el meditar, según lo dicho anteriormente, se mantiene en el cuestionamiento de la verdad (que no puede ser tomada en su devenir certeza), sin fundar aún el espacio-tiempo.

La concreción en la palabra, posiblemente, no solo se remite entonces a la consolidación conceptual, sino también a la escucha y al diálogo que abre la poesía en su fundación. Que "lo que permanece lo fundan los poetas" (verso de Hölderlin comentado por Heidegger) no

solo dice que la poesía tiene una "función" de fundación, sino que la fundación histórica se da en el decir, en la palabra, pero en su diálogo con la historia en la que se "enmarca". La historia solo es posible en la relación que se establece entre un decir poético con respecto a una meditación epocal, en relación con un preguntar al que ha sido arrojado el meditar, pero que vira hacia la poesía (de Hölderlin) como potencialidad de instauración de las posibilidades de apertura del Ser en su tránsito[89]. Si se toma el tránsito (*Übergang*) como posibilidad del declinio (*Untergang*) de la Modernidad (como se ha señalado antes), en su culmen como lo gigantesco, la fundación que se pretenderá no será entonces puesta solamente de relieve como la configuración o articulación de la intimidad de las cosas, el ente en el horizonte del Ser (cfr. Allemann. 2011: 220-221), sino que se instaura un acontecer del mundo como histórico, puesto que está esenciándose como historia del Ser llevada a decisión.

Con esto se presenta entonces cierta contraoposición con respecto a la Modernidad, la cual toma lo que está ahí presente para determinarlo desde el cálculo, y así darle su ser (haciendo del mundo una configuración "a la mano"), mientras que la posibilidad de la palabra poética nombra al ente para dejarlo surgir en su ser, pero en la correspondiente contienda que se establece en cuanto mundo. La fundación se da en la lucha de lo que es arrastrado en el devenir del tiempo, en el intento por retener y estabilizar al ente en la confusión de la mera "vivencia" del hombre que hace del ente, justamente, lo más pasajero, lo desmesurado que acarrea la fundamentación de la totalidad del ente por parte del hombre. Así pues, la

[89] Podrá tomarse aquí las relaciones que instaura Heidegger al pensar el poema "Como en día de fiesta" entre la palabra fundante de Hölderlin con respecto a la naturaleza y viraje desde la physis griega, como primera apertura del claro del Ser, tomando la consideración de la posición hölderliana desde el decir de la naturaleza como "el tiempo más antiguo" (Heidegger. 2005a. 66), el cual fundamenta todo transcurrir histórico.

fundación de lo que permanece se dirige hacia lo "sencillo", para llevar al ente en totalidad a lo abierto del Ser, en el cual el ente mismo aparecería (2005a: 45).

En este sentido, Heidegger piensa, junto con Hölderlin, aquello como lo celestial, lo perteneciente al ser en el ámbito de la lucha de los dioses y la intimidad de todas las cosas que son, en el nombrar del poeta. Mas "Este nombrar no consiste sólo en adjudicarle un nombre a algo previamente conocido, sino que es la medida en que el poeta dice la palabra esencial como, mediante tal nombramiento, lo ente es nombrado por primera vez lo que es." (46). ¿Qué es esa primera vez que nombra la palabra poética? Podría decirse, como ya se ha mencionado anteriormente, que lo que surge por primera vez con respecto a lo que es es la separación que se mantiene en su intimidad, en su unificación en el nombrar[90]. Lo que se presenta en este nombrar del poeta se corresponde con una medida en lo desmesurado, que, si se tiene en cuenta lo que pretende pensar Heidegger con respecto a la época moderna, no es más que la medida en la desmedida de lo gigantesco y de la producción representadora que ha llevado a cabo esta.

La necesidad de la medida que nombra y que es fundación remite, pues, a lo que es en cuanto aparece en la palabra, mas Heidegger no menciona que sea solo en función de una palabra cualquiera, sino que esta es la palabra del Ser. Si bien la correspondencia de la palabra como medida se da en correlación con lo desmesurado, esto no quiere decir que la poseía tome su palabra, su medida, de la desmesura de la época, sino que la toma del Ser mismo. Con esto Heidegger piensa entonces en la poesía de Hölderlin como perteneciente a la fundación histórica del Ser, dado que aquel no piensa una posibilidad de desmesura y mesura

[90] Podría pensarse esto como lo que Hólderlin nombra la "Ley", en su traducción y comentario del fragmento de Píndaro titulado "Lo más alto", Heidegger cita en su extensión y lo comenta el comentario de Hölderlin en "Como en día de fiesta" (Heidegger. 2005: 69, ss.).

en oficio de un mero transcurrir de la época moderna, sino que lo piensa en la posibilidad de lo que ha acaecido ya, en cuanto acaecer del Ser, en su correspondiente inicio en la época griega y sus despliegues en la época medieval y moderna. La posición histórica de Hölderlin se configura con respecto a los griegos y a la época moderna como formas del tránsito histórico que cada una lleva como su propiedad y su extrañeza, como lo expresa en la carta a Böhlendorff¨ del 4 de diciembre de 1801[91].

Heidegger interpreta esta carta desde la experiencia del "Ser total" (Heidegger. 2010a: 248), en cuanto hay una relación histórica con la propia época y con la época griega, pero en el proyecto de un futuro que se entrecruza en lo pasado y la época moderna, hacia la cual se dirige la posibilidad del "libre uso"[92] de lo propio encomendado a cada época histórica (249), mas en la lucha por lograr dicho uso. La noción de esta relación entre lo propio (para los griegos el "fuego del cielo", para los modernos "la claridad de la presentación") y lo extraño (para los griegos "la claridad de la presentación", para los modernos el "fuego del cielo") no solo deja entrever que Heidegger piensa el tránsito histórico desde la palabra poética, sino que la presenta desde la relación de la mesura y desmesura, en el mantenimiento de la "más

[91] Para una lectura de esta carta de Hölderlin, en relación con su poesía, su tragedia y las anotaciones de sus traducciones de Píndaro y Sófocles puede verse el verse el apartado "Los 'escolios' y las últimas cartas" del libro *Hölderlin y Heidegger* de Beda Allemann (2011: 45-69).

[92] "El libre uso de lo nacional", esta es la expresión de Hólderlin. La interpretación de Heidegger va dirigida expresamente a la relación entre griegos y alemanes, en su devenir histórico. Pueden "sospecharse" aquí resonancias de la época en la que fue pronunciado el curso sobre Hölderlin. Acogemos "el libre uso", sin mencionar "lo nacional", desde "lo propio", en cuanto, podría considerarse, no desdeña lo pensado por el poeta como posibilidad de la modernidad, dada su referencia a la "claridad de la presentación" que el poeta asigna, ciertamente, a la época, aunque es clara la referencia a lo nacional, este permanecerá circunscrito en la medida en que debe escucharse también lo que dice Hölderlin en esa misma carta, en ese mismo fragmento citado por Heidegger: "lo propio nacional será, con el progreso de la cultura, cada vez menos importante". Ciertamente, Heidegger menciona que no hará una interpretación exhaustiva del pasaje, con lo cual se disculpa de entrada, paradójicamente, al final de su curso sobre Hölderlin (Heidegger. 2010: 248). En la vía que seguimos puede contarse con un estudio sobre dicha carta por Françoise Dastur en *Hölderlin. Le retournement natal* (1997). Al parecer, según la lectura de James Phillips, Heidegger abandona el sentido de lo nacional, al cambiar el uso de la palabra *Volk* por la palabra *Heimat* en los años 40 y, luego, en los años 50, con los textos sobre Trakl, cuando habla de *das Abendland* (cfr. Phillips. 2005: 218-219; 235), viraje del uso que no es extraño a los textos de Hölderlin.

extrema contradicción" (249), desde la cual gana cada época su propiedad y su arrojo para con lo que debe ser fundado en la palabra. Dicha contradicción es pensada en su unificación, por lo cual concuerda el tránsito (cfr. Martínez. 2012: 50) histórico con la palabra que da testimonio. Dar testimonio exige, pues, la correlación histórica que Heidegger presenta como correlativa al acontecimiento del lenguaje, como se mencionó anteriormente. En esta doble relación se establece, pues, la palabra como palabra del Ser, dado que este se da como tiempo histórico[93].

Heidegger presenta, así, un camino desde el cual comprender la palabra poética (De Hölderlin), por un lado inicia pensando la relación de esta con el dar testimonio (para lo cual cuenta con el lenguaje) de las cosas, en cuanto el hombre es heredero de estas da cuenta de estas no solo como lo que le aparece, sino que debe hacerlo en su acontecer, lo cual instaura una relación para con la historia, en la cual adviene la pregunta por los dioses huidos, desde el testimonio de las cosas, como mundo. En tanto que la palabra presenta una relación con la historia, esta no solo debe es pensada como un transcurrir lineal de un tiempo, sino como como diálogo entre las diferentes épocas, en la medida en que estas son devenir de la esenciación del Ser. Así, la tarea de dar testimonio se ve inmersa en lo que Heidegger piensa como el proyecto de la verdad del Ser y, en tanto este dar testimonio se da en el decir poético, la poesía (de Hölderlin) se considera como fundación histórica.

Si "La poesía es fundación de la palabra del ser", se presenta entonces la medida de la fundación como aquello que no se dirige propiamente a un ente, aunque lo mantenga presente en la constitución de su totalidad. La fundación de la palabra lo que funda es, desde la

[93] Heidegger piensa que esta relación, plasmada en la carta a Böhlendorf, evidencia "la esencia transformada de la historia, que en este tiempo se le ha abierto al poeta" (Heidegger. 1984: 69; citado por Martínez. 2012: 51).

creación, el sitio y el ofrecimiento de la posibilidad de pensar y custodiar la verdad del Ser (cfr. Heidegger. 2005a: 46), en su intrapertenencia para con las cosas y el hombre, tornándose en diálogo con lo histórico. Es así que Heidegger piensa la fundación como viraje que se sostiene, en la medida en que mantiene la pregunta, y que proyecta, en la medida en que dialoga históricamente (cfr. Heidegger. 2003: 215).

En este sentido, Heidegger menciona cierta libertad en el ofrecimiento mismo que es la fundación, dado que allí no hay una posición con respecto a lo que está en frente, sino como aquello que exige la palabra y la lleva a disposición para un diálogo histórico inscrito en la decisión del mantener una imagen del mundo desde la fuerza representadora o considerar un preguntar por la posibilidad más propia del hombre, en su custodia del Ser, que tiene arraigo también en la imagen, en tanto esta es pensada desde la palabra poética que funda.

En el nombramiento que acontece en la palabra poética se congrega, pues, una relación del existir del hombre en la intimidad con las cosas y los dioses que aparecen desde la palabra, dado que allí adquieren un fundamento de su propio ser que es ofrecimiento libre. El decir poético no queda exclusivamente remitido a este, sino en cuanto "fundamentación del existir humano sobre su fundamento" (2005a: 46). En esta vía, Heidegger menciona la relación de esta fundamentación, de la fundación en la palabra como un nombrar que "nombra a los dioses y la esencia de las cosas", lo cual conlleva el "morar poéticamente" como un permanecer en la "presencia de los dioses y ser alcanzado por la cercanía de las cosas." (47). En esta doble relación de dioses y cosas, la posibilidad del nombrar fundador se despliega en dos modos diferentes, pero en la unidad de una fundación del Ser (cfr. 47).

Por una parte se da una apertura en el decir mediante el cual "aparece previamente en lo abierto todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano." (47-48). Con esto Heidegger vira la pregunta por la esencia de la poesía hacia la esencia del lenguaje, en la

medida en que esta última reposa en la primera, es decir, en la apertura de la cercanía de las cosas, tomando como posibilidad del lenguaje la apertura de la poesía. Por otra parte, en este decir lo que se presenta es "el lenguaje primitivo y más originario de un pueblo histórico", lo cual se corresponde no solo con la consideración de una pertenencia estricta de la poesía al pueblo del que proviene, sino que se mueve en la necesidad del diálogo con la historia y su acontecer, lo cual, podría decirse, es para Heidegger el diálogo en los modos de darse el Ser en su historia, en cuanto historia del pensamiento.

Si la posibilidad de la poesía se remite, entonces, a la consideración de un "pueblo histórico", esto será porque la necesidad de corresponderse a la pregunta por la verdad del Ser está dándose en la relación del decir, de los dioses y de la cercanía de las cosas, ámbito en el cual se funda la pregunta por la existencia del ser humano, dado que allí no hay posibilidad para que se fundamente la totalidad del ente desde una subjetividad, puesto que desde esta las cosas no están en su cercanía, sino más bien en la distancia que ha sido tomada para llevar las cosas ante sí.

Es por esto que Heidegger vuelve sobre la pista de la poesía en cuanto juego. Por un lado menciona que esta lo parece, pero que por otro no lo es. Parece ser un juego en la medida en que la poesía también reúne a los hombres, pero no lo es en la medida en que en dicha reunión no hay un olvido de los hombres por sí mismos, sino que más bien hay una reunión y concentración en el "fundamento del existir" del hombre (49)[94]. En este fundamento todas las "fuerzas y relaciones están en actividad" (50). Así, Heidegger vuelve sobre el hacer de la

[94] En la consideración sobre la poesía como juego, Heidegger toma las palabras de Hölderlin a su hermano, dirigidas el 1 de enero 1799, a este le dice: "Decía que la poesía reúne a los hombres, no como el juego; los une cuando ella es genuina y actúa genuinamente, con todo el dolor, felicidad y aspiración y esperanza y temor, con todas sus opiniones y errores, todas sus virtudes e ideas, con todo lo grande y lo pequeño que hay entre ellos, siempre más, en un todo vivo, íntimo, articulado en mil pliegues, pues esto justamente ha de ser la poesía; y como la causa, así el efecto." (citado por Heidegger en 2010: 163).

poesía que, comúnmente, se considera inefectivo, mas ¿cómo entender la actividad que esta lleva a cabo?

Podría decirse que, si bien se había caracterizado la poesía como inefectiva, porque se ejercía a través de la imagen, en cuanto la "más inocente de las ocupaciones", y no como una acción en la realidad, la consideración de un viraje de este pensamiento se soporta sobre la posibilidad de reunión y disposición del hombre para con las cosas. Es decir, no se trata de que el hombre sea más efectivo en cuanto actúa sobre las cosas, como lo hace el planteo subjetivo de este, dado que puede disponer de todo en su dominio, sino más bien en cuanto que hay una posibilidad de mantener y mantenerse en la intimidad misma de las cosas, en su tensión propia, sin tener que "superar" o domeñar. Es decir, en términos hölderlianos, sin que haya una necesidad de uniletarelalidad entre la relación contenciosa de hombre y naturaleza, hombre y dioses (cfr. Hölderlin. 2008. "Fundamento para el Empédocles"[95]).

Si hay, entonces, una actividad en la poesía, será la posibilidad de apertura para la "sólida fundamentación" que requiere la relación entre el hombre y las cosas, más allá de la mera posición representadora. Esta fundación Heidegger la piensa como la libertad de la "suprema necesidad" de la época moderna, en una época en que la totalidad de las cosas, el ente, queda sumergida en la dominación del cálculo, una época en la que los dioses han huido, lo cual dice la época de "la indigencia del abandono del Ser" (2003: 32).

Con respecto a dicha indigencia Heidegger no piensa una mera consideración del ente por parte del sujeto, sino que la piensa como carencia de historia, de futuro, pero que, en cierto sentido, muestra la sustracción del ente al cálculo (cfr. § 53 de *Aportes a la filosofía*). Así, la actividad desplegada en el decir poético confronta la actividad representadora, presentándose

[95] En este se piensa la intimidad como lo "armónicamente contrapuesto" (*das Harmonischentgegengesetze*) (cfr. Martínez. 2012: 41).

desde una puesta en juego de sus relaciones con el ente que han devenido indigentes, en la medida en que hay una carencia de posición histórica para con el despliegue de la verdad del Ser, desde la cual se restituye el ente. Por esto la máxima necesidad es la necesidad de la fundación histórica que se enmarque en el cuestionamiento mismo de la época moderna. Si el poetizar se remite a esta necesidad, en la cual se encuentra también el pensar (pero que le es vedada a su decir), no es porque se pretenda pensar que no hay una pregunta por la indigencia y la época del despliegue total de la metafísica, sino que en el decir poético se dispone la posibilidad de llevar el "lenguaje" de los dioses, las señas, al lenguaje del pueblo histórico (Heidegger. 2005a: 50), en la imagen.

a) La seña

Dicha imagen en el decir poético se corresponde, pues, con las señas, es decir, no se da como una imagen que lleve una copia de las cosas ante la mano a la representación o que disponga estas desde una imagen de la representación, sino que más bien se asigna a la época que se ve atravesada por el tránsito histórico y por su propia indigencia; la imagen hace aparecer, ciertamente, una composición, un ensamblaje histórico. En este sentido la palabra poética se mueve en un estar preparado para las señas, pero también para poder dar dichas señas al pueblo.

Podría considerarse lo que menciona Jean-Luc Nancy con respecto a la seña (*Wink*) en el proyecto pensante de Heidegger en los *Aportes a la filosofía*, la cual piensa como aquello que "parte desde el orden establecido de la comunicación y significación para abrir una zona de alusión y sugestión, un espacio libre para la invitación, dirección, seducción o rebeldía." (2008: 107). Así, la seña no solo es transportada al pueblo sino que exige una escucha que

no solo va de parte del poeta, por parte de aquel a quien el poeta dirige la seña, la cual no tiene un oyente específico, puesto que, siguiendo el hilo de Nancy, "la *Wink* abre una expectación al mismo tiempo que una impaciencia en la que la decisión por comprender sin esperar, en un abrir y cerrar de ojos, responde". (107)[96]. Así, la seña se manifiesta como imagen, pues es lo que se hace visible en el decir del poeta, mas sin constituirse como un dibujo total, claro, por lo cual el decir del poeta no yace puesto al descubierto, sino que debe continuar en la intermediación de las señas.

> El decir del poeta consiste en atrapar esas señas para, a su vez, poder señalárselos a su pueblo. Atrapar las señas es un modo de recibir y sin embargo, y al mismo tiempo, un nuevo dar; pues el poeta ya divisa también en la «primera señal» lo consumado y sitúa atrevidamente en su palabra eso que ha vislumbrado con el fin de poder predecir lo que aún no se ha cumplido. (Heidegger. 2005a: 50)[97].

Hay, pues, cierta donación con respecto a la escucha en la que permanece el poeta, en la necesidad de aquello que se señala al pueblo. Entre el atrapar, recibir y dar se presenta, en cierta medida, la consideración epocal de la correspondencia de un tránsito. ¿Qué es esa primera señal? ¿qué es lo consumado en ella? Ciertamente lo consumado que se muestra en la primera señal es el modo en que el Ser, en el esenciarse de los dioses en su huida, se ha presentado, se ha dado como apertura de la totalidad del ente y del hombre. Lo que aún no se ha cumplido será, pues, el proyecto que se funda, la necesidad de una pregunta, pero también la donación que hace el poeta en su palabra para con el pueblo, pero que necesita también la escucha por parte de este.

[96] Véase la nota la pie de página (número 4) que acompaña esta parte, en la cual Nancy dialoga con Werner Hamacher acerca del poder dominante del ver con respecto a la seña, el guiño (Nancy. 2008: 184). Se ha consultado el texto en inglés por ser el que estaba disponible.
[97] Heidegger parece, a veces, intercambiar la palabra seña y señal.

Breno Onetto piensa, apoyándose en lo dicho por Heidegger en *Los himnos de Höldeerlin* (2010a: 109) con respecto a la imagen, esta relación entre la escucha y el poema como el "atender a las imágenes de proximidad y lejanía de lo divino; imágenes que no deben aclararse más, sino antes bien ocultarse; no hacer de lo dicho algo corriente, ordinario, sino algo raro, singular; no acercar, sino poner en la lejanía (…)" (Onetto. 2001: 88). En cierta medida, podría disentirse un tanto con respecto a esta postura, dado que la imagen no se dice expresamente como lo "raro", sino que en la imagen queda oculto algo de lo dicho porque no pretende esta mostrar, ni siquiera puede, dado que lo que intenta "expresar" la imagen no es una cosa patente, sino que expresa el rehúso del Ser y la huida de los dioses[98]. En la escucha del poema se abre ciertamente el "temple fundamental de la poesía y, a una con ella, el destino de un pueblo y su relación con los dioses." (Heidegger. 2005a: 88), mas esto en la medida en que la imagen es seña de la seña de los dioses, por lo cual exige también un preguntar para con esta, una escucha que pregunta, que busca, no que queda absorta ante la imagen que oculta, ante su singularidad[99].

Aquí se vuelve entonces sobre el preguntar y el meditar, ya que sin esto la palabra del poeta permanecería inaudible, pero no porque aquellos sean los que le dan a la palabra poética un sentido, porque buscasen el sentido de las imágenes en símbolos a los que se corresponde lo dicho por el poeta, sino porque permanecen justamente en el interrogamiento histórico en el cual se alza la palabra y que remite hacia su doble correspondencia para con lo ya cumplido

[98] En este sentido, la palabra del poeta está ligada a la intimidad, mientras la pensante a la extrañeza del Ser (cfr. Heidegger. 2006: 61).

[99] Carlos Másmela estudia el sentido de la "seña" como "vacilante rehusarse" de la esencia del Ser mismo, en cuanto *Ereignis* (2016: 101-103). Considera que el Ser no puede ser sin la seña, pero esta no es el Ser. Ciertamente, piensa la ligazón que se instaura entre seña y palabra poética (15). Por otra parte, podría considerarse que la relación de la seña como "despejamiento" del rehúso, es, en cierta medida, asignada a la palabra poética, en la medida en que esta no manifiesta totalmente la seña de los dioses, sino que la presenta también como ocultamiento, como seña, en su transmisión (Heidegger. 2010: 44). ¿Dice la seña la imagen poética? ¿la imagen es la seña de la seña en su rehusamiento, por lo que exige la escucha?

y lo por cumplir. Este sentido, podría decirse, aquél es desplegado en la donación del Ser que se encuentra en el Entre mismo del acontecimiento (*Ereignis*), como lo menciona Carlos Másmela en su libro *La filosofía del Entre en Heidegger*. En este, piensa la donación como donación del Ser, la cual "se encuentra ligada a las señas de los dioses y la palabra poética". La donación "es al mismo tiempo interpretación de la voz del pueblo", interacción entre dicha voz y los dioses (Másmela. 2016: 16). La interpretación se da, entonces, en el entre que se pone al descubierto en el decir, en la interpretación de la huida y la posición histórica que podría asumir el poeta para con la época a la que "pertenece", que en el caso de Hölderlin no es otra que la época moderna.

Si hay una interpretación de la voz del pueblo, tal como lo menciona Heidegger en "Hölderlin y la esencia de la poesía" (2005a: 51) es posible pensar que no solamente la palabra se erige en la seña del dios, sino que la remisión queda presente a la correspondencia de lo propio de la época, en consonancia con un diálogo histórico en el que es posible pensar también un extrañamiento de cada época, como lo piensa Hölderlin en la carta a su amigo Böhlendorf, del primero de diciembre de 1801, la cual ya ha sido mencionada.

Es en el intermedio de las señas y de la donación al pueblo en las que Heidegger piensa, pues, la imagen poética como posibilidad del poetizar, en la medida en que este da testimonio de las cosas y del hombre, pero en el diálogo histórico que pone al testimonio más allá de la intuición inmediata. Así, Heidegger menciona que "De modo ininterrumpido y progresivamente más seguro, partiendo de un cúmulo siempre mayor de imágenes que se agolpan, y cada vez de modo más sencillo, Hölderlin ha consagrado su palabra poética a ese ámbito intermedio." (51-52). Heidegger no explicita el sentido de la imagen en ese intermedio ni su cúmulo, ni siquiera en su sencillez. Lo que considera Heidegger es la fundación de la poesía hölderliana como "medida suprema porque anticipa un tiempo

histórico." (52). ¿Dicha anticipación se ve orienta por la seña? Ahora bien, ¿puede dar esta consideración alguna pista con respecto a lo que la imagen intenta presentar, hacer manifiesto, aquello de lo que da testimonio? En la conferencia en la que aparecen las palabras antes citadas no se encuentra mayor rastro para pensar o responder esta pregunta.

b) La imagen como encubrimiento y obsequio

Si se piensa en las relaciones antes mencionadas (a saber, dar testimonio y escucha, seña y manifestación) se puede considerar que el entramado de estas no solo acarrea una pregunta por la apertura de la palabra a una fundación histórica en la que se confronta el hacer representativo que se vale de lo ente ante la mano en una totalidad de puesta ante los ojos (valga la expresión), sino que acarrea la pregunta por la manifestación de lo que la palabra pone en obra (la imagen), con respecto a la totalidad erigida por la producción representadora (la imagen del mundo). En este sentido, la pregunta que subyace a esta confrontación no solo se presenta en la correspondencia de un hacer contrapuesto históricamente, sino que la posibilidad se establece desde la decisión por la verdad que Heidegger nombraba en su conferencia "La época de la imagen del mundo" y que retoma en su proyecto pensante-poetizante de la verdad del Ser como fundación histórica. En este sentido, es necesario trasladarse hacia uno de los textos en los que Heidegger emprende el proyecto de su pensar "onto-histórico".

En *Aportes a la filosofía* Heidegger arroja cierta luz de cómo piensa la imagen con respecto a la poesía. Allí dice que "el poeta encubre (*verhüllt*) la verdad en la imagen y la obsequia (*schenkt*) entonces a la mirada para preservación." (2003: 34). La imagen encubre y obsequia.

La consideración precedente se encuentra en el parágrafo 5, titulado "Para los pocos – para los insólitos". En este Heidegger presenta una relación para con aquellos "pocos" que ponen a "decisión la esencia de la verdad" desde un preguntar por esta (27) y para con los "insólitos", quienes soportan la soledad del pensar del Ser para decir justamente su singularidad (28)[100]. Esta singularidad la presenta Heidegger como un "disponer ensamblante (*fügende Verfügung*)" en el que se osa "un proyecto del esenciarse del Ser como el *evento* (*Ereignis*)", en el que se retiene el ocultamiento mismo del Ser para con la "subsistencia (*Bestehen*) del ser-ahí a la máxima retención (*Verhaltenheit*) ante lo que se oculta" que se da en relación para con la "cercanía del último dios". Si se tiene esto en cuenta, podría pensarse que lo encubierto (*Verhültes*) es lo retenido para poner a disposición, que la imagen es pensada no como un "dibujo" o una representación del ente (cosa vedada dado que el pensar del otro inicio se mueve en el espanto de que el ente es en el abandono del Ser (cfr. 30)), sino que se presenta como ensamblaje de lo retenido en el pensar, no solamente como pregunta, sino como lo dispuesto. Es allí, en el disponer, donde, en parte, recae la fuerza de la imagen, en cuanto que este es el que pone a consideración la medida para la decisión con respecto a los dioses, en su huida y advenimiento, es decir, en su despliegue histórico.

Si la disposición se instaura en el entre de este movimiento como decisión, hay allí un rehúso que mienta la esencia del Ser que debe mantenerse como tal, en la medida en que este es su *medida*. Dicho rehúso es pensado desde un devenir indigente de la verdad del Ser que

[100] A esta singularidad Heidegger le corresponde la singularidad misma de los creadores que ponen en obra la verdad, en la obra de arte, en el decir. Los singulares (pocos, insólitos) "producen lo uno –lo que es bastante poco calculado a grandes rasgos– que *sigan haciendo señas a las señas de lo esencial e históricamente* –a través de sus intentos– más allá al género próximo futuro, en el que tal vez se decida el destino de Occidente." (2006: 347). "*Esos pocos singulares*, que en las vías esenciales del ser-ahí fundante (poesía-pensar-hecho-sacrificio) fundan por anticipado los sitios e instantes para los ámbitos del ente. De este modo crean la posibilidad esenciante para los diferentes abrigos de la verdad, en los que el ser-ahí se torna histórico." (Heidegger. 2003: 90).

se presentará como posibilidad epocal a través de la pregunta, pero ensamblado en la fundación del espacio-tiempo de decisión en el decir poético. El límite entre el pensar y el poetizar es apenas reconocible dado que el pensar lo que intenta es ponerse a la altura de lo que ha permanecido rehusado para el poeta, Hölderlin (28).

En tanto el decir poético se mueve en lo retenido, lo que pretende es cierta establidad (*Beständnis*) del esenciarse del Ser, pero en la medida en que el rehúso se retiene como donación (31). Así, puede pensarse lo mencionado arriba, en la medida en que la donación se establece en correspondencia con el esenciarse del Ser como acontecimiento histórico, dado su tránsito. La donación es pensada para su relación con el ente, en la medida en que hay un abrigo de lo retenido de la verdad del Ser en el ente, en cuanto "Ser del ente en totalidad" (31)[101]. "Albergar en éste [en el ente] la verdad del Ser presupone llevar a cabo su transformación y, al mismo tiempo, una transferencia simultánea entre la verdad del Ser y el ente, en cuyo Medio se libra la lucha de mundo y tierra y la disputa de su esencia. 'La impugnación de la contienda [de mundo y tierra] pone la verdad en la obra, en el material, la experimenta como cosa, la realiza en hecho y ofrenda' (311)". (Másmela. 2016: 16)[102].

[101] En el parágrafo 152 de los *Aportes a la filosofía*, Heidegger considera la posible gradación que hay del ser y del ente en la tradición, desde Platón hasta el idealismo alemán. En este sentido se pregunta por una gradación del Ser y del ente en el pensar histórico del Ser. Esta posibilidad la deja de lado en la medida en que intenta pensar la reunión y la eseneciación del Ser desde la meditación histórica. Desde esta no piensa una gradación, sino más bien una correspondencia entre Ser y ente desde el ser-ahí, el cual pone en abrigo a estos. Así, menciona sobre este que "abrigo es siempre la impugnación de la contienda de mundo y tierra, que éstos alternativamente se introducen peraltándose, en su andar opuesto antes y ante todo ocurre el abrigo de la verdad. El mundo es 'terrestre' (terreno), la tierra es mundana. Tierra es en un aspecto *más originaria* que naturaleza, porque referida a la historia. Mundo es más elevado que lo sólo "creado", porque es *conformador de historia* y de este modo lo más próximo al evento." (2003: 225). Es necesario pensar esta relación "excluyente" entre abrigo y gradación en la medida en que lo que es el abrigo se da en la "impugnación de la contienda de tierra y mundo", con lo que se pone de relieve la contienda misma, no la subordinación de uno a otro, es decir, mantenerles fuera de una concepción gradual que pueda sobrellevar la "impuganción" de la "maquinación" en la que la "tierra" queda subsumida desde el hacer, que, si se piensa en la órbita moderna, lleva sobre sí la correspondencia con el alto grado del mundo puesto ante sí por el sujeto, en cuanto agente de la maquinación.

[102] Cfr. *Sobre el inicio*, parágrafo 47. "desocultación es abrigo y abrigo es ocultante preservación de la posibilidad de desocultar." (…) "Verdad es la esencia inicial del ser. Verdad es desocultación y ocultación y así el esenciarse del presenciarse, es decir del ser en el sentido primero inicial." (2007b: 62-63).

Podría considerarse que el albergar o abrigar de la verdad tiene su realización no solo como obra del pensar (cfr. Heidegger. 2003: 33), sino como obra del decir poético, como obra de arte, dado que, en la consideración heideggeriana, esta es la que pone en obra la verdad, la que pone en obra la contienda. Esta se encuentra asignada no solo a la puesta en obra de la contienda, sino que, en cuanto necesidad arraigada en la transformación de "la indigencia del abandono del ser" se da en un "crear como devolución del ente" (33), que en cierta medida puede pensarse como mantenimiento de la pugna que se plasma en la obra.

La contienda que se presenta en la obra poética será la intimidad misma de las cosas de las que el hombre da testimonio. Dicha intimidad devuelve al ente su ser, en la medida en que lo deja surgir desde sí mismo en su posición y diferenciación, dado el nombrar que nombra lo esencial como diferencia en su curso (Heidegger. 2007b: 42), en tanto que permanece en el decir la esencia del Ser (49) como rehúso, en su reciprocidad o réplica (*Erwiderung*) de ente y Ser.

La intimidad la piensa Heidegger como surgimiento de la totalidad del Ser, en tanto inicio, en el que la desocultación y ocultación del Ser se mantienen en tensión (53). Si se piensa la intimidad en relación con el decir poético, en cuanto fundación, la posibilidad de presentar la palabra como lo que preserva no dice que la preservación sea puesta en correspondencia con un mantener como repositorio del ente en la imagen, sino que la preservación retiene la tensión de la diferencia nombrada en la palabra poética. La imagen no gana su "plasticidad"[103] en el sentido de ser un signo, una representación de las cosas, sino que se

[103] En relación con la plasticidad poética, puede escucharse lo que dice Heidegger en su curso *Los himnos de Hölderlin*, al comentar las imágenes del águila y su vuelo, de la muchacha y su silencio, que aparecen en el poema "Germania", menciona: "cuanto más cercana y espontánea es la plasticidad de una imagen, tanto más constrictiva y enfática es su fuerza de simbolización. Cuando se trata enteramente, como en el poema "Germania", del decir acerca de las posiciones fundamentales últimas del *Dasein* y sus nexos con el ser, de la relación fundamental de un pueblo con sus dioses, entonces no queda otra opción que recurrir a imágenes lo más ilustrativas posible, pues de lo contrario el habla poética correría el peligro de convertirse en un inexpresivo

presenta como seña de la intimidad que, en tanto es donación, "es la reposante retención del obsequiar" (53). Lo que el "nombrar al ente y el decir del Ser" sobrellevan como intimidad es evitar cualquier unilateralidad, por lo cual la palabra no solo hace manifiesto al ente, sino que le oculta porque su fondo (*Grund*) se halla en lo infundado (*Abgrund*) del ocultamiento en el obsequio. Así, el dar testimonio que se da en la donación no se considera como un testificar ante un tribunal, en el que toda verdad debe ser dicha, sino que se da como aquello que hace manifiesto en cierto ocultamiento, es decir, señala, más que predica.

Es por esto que Heidegger piensa esta relación como seña, dado que esta es lo que despeja, pero también oculta, en su viraje hacia una preservación que mantenga la intimidad como tensión y como manifestación del ente y del Ser. Así, piensa Heidegger ese espacio vacío que nombra con los dioses, del fragmento 93 de Heráclito, que parece cruzar el pensamiento poético de Hölderlin (véase el poema "Rousseau", citado por Heidegger. 2010a: 43).

El decir poético es una indicación, por esto la imagen que produce no es considerada expresamente como una representación del ente, sino que debe dejar abierta la escucha que exige lo que se oculta en esta misma, lo no-dicho. En esta relación entre lo dicho y lo no-dicho está la armonía, siendo esta disputa, oscilación de la intimidad (Heidegger. 2010a: 117)[104]. Así, en la medida en que el lenguaje y la poesía da cuenta de las cosas, se piensa que

tratado de metafísica. La poesía se extraviaría en una abstracta explicación de conceptos. (…) El lenguaje poético siempre es un lenguaje de imágenes. Y sin embargo, esto no es suficiente para comprender la poesía de Hölderlin." (Heidegger. 2010: 107). En relación con el pensar, el poetizar y la plasticidad (cfr. Heidegger. 2015: 397). Por otra parte, se puede considerar la plasticidad de la imagen en relación con la alegoría, como posición platónica fundamental con respecto a lo desoculto que permanece en la luz y su superación, pero en tanto la alegoría presenta algo "sensible" y no puede sustraerse el pensar completamente de esta, sin ser solamente sensible (Heidegger. 2003: 274).

[104] Paloma Martínez piensa la relación entre lo dicho y lo no-dicho como la singularidad del decir poético, en su dirección hacia un algo; así, escribe "la singularidad del decir poético estribaría en dirigirse hacia algo que, dotado del carácter de lo indecible, de lo que por naturaleza se sustrae al decir, ha de aparecer, paradójicamente, en el medio mismo del decir siendo dicho en su imposibilidad de ser dicho." (2012: 39). Se comprende la acertada explicación de la autora, en cuanto esta cita un pasaje de Heidegger que le respalda (la autora cita *Los himnos de Hölderlin*. Cfr. Heidegger. 2010: 111); sin embargo la autora deja como no-dicho la relación de lo dicho con el ente, que es lo que dice el poema y la imagen, citada en la página mencionada de Heidegger, en su

no son simples denotar, enunciar algo sobre algo, sino que indica el espectro en el que se juega lo dicho, tanto con respecto a lo no-dicho, pero expresamente con respecto a la intimidad en la que se juega toda contraposición (cfr. Hölderlin. 2008: 112-113).

En la medida en que se presenta la correspondiente diferencia que instaura la palabra, el abrigo de la verdad en el ente no se corresponde con un dejar en el ente la consideración de que este simplemente "es", puesto que en la metafísica el ente quedó asignado al ser y la palabra solo tenía un "poder enunciativo" en tanto decía la "idea" del ente (desde Platón), sin poder "devenir un abismo", cosa que Heidegger piensa en correspondencia con la fundación en la palabra, desde la cual se abre el abismo del Ser mismo, en el que se hunde el ente (2006: 219)[105]. Este abismo, hacia el que Heidegger propone un salto –salto que es "la necesidad del otro inicio" (Heidegger. 2003: 75)– , es pensado como lo "in-fundado" (*Ab-grund*) de lo que surge "la libertad del decir (*Er-sagen*) pensante-poetizante" (2006:265), en la medida en que este es el "esenciarse del rehúso como acaecimiento-apropiador (*Er-eignis*) del obsequio" (269); es decir, desde el abismo, desde el esenciarse del rehúso surge la posibilidad de una palabra que sea ella misma rehusante, como obsequio. Es en el obsequio donde se presenta el rehúso, en la medida en que en este es donde se instaura la tensión propia de la intimidad de las cosas en el abismo del Ser, en lo que permanece infundado. Al Ser pertenece este a-

interconexión con la intimidad. Por otra parte, puede considerarse, en cuanto el decir poético se "hunde" en la esencia misma del lenguaje y en el acontecer (como se ha mencionado con anterioridad), que la relación de este con el ente, como aquello en lo que surge este, se presenta en la poesía como una posibilidad de no-decir lo ya dicho, el ente, en la medida en que en el lenguaje "acontece la exposición (*Ausgesetzheit*) al ente, en el lenguaje acontece la entrega al ser. Por medio del lenguaje y sólo por medio de él impera el mundo: es lo ente", como menciona Heidegger en su curso *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38: 168; citado por Martínez. 2012: 32, nota al pie de número 2).

[105] "No que ente sea, sino que el 'es' se esencia como acaecimiento-apropiador aún rehusado, que ondea como el tranquilo abismo del más rico desborde de pleamar del más reservado volverse de puras interioridades. Este abismo lleva, cuando sus fundadores llegan como los que van-al ocaso, aquello que de otro modo abriga en la esencia como obra y hecho, poetizar y pensar, obsequiar y construir la verdad del ser [Seyn] en cosas y vegetales, estructura e iluminación y hace salir lo abrigador luego y sólo éste como el ente al libre espacio de los contendientes." (Heidegger. 2006: 210).

bismo (*Ab*-g*rund*) aunque este mismo es fundamento (*Grund*) (cfr. 2003: 76), pero no es fundamento del ente, este "es" aunque el Ser le abandone (2003: 30), en cuanto permanece cerrado a la totalidad, solo circunscrita por esta; mientras que en el esenciarse del Ser el ente entra en lo abierto, en la apertura de la verdad que se da en el abrigo (cfr. 42) que ha sido obsequiado.

Ciertamente, pensado la relación entre obsequio y abrigo, es necesario considerar que este último se da en la producción (*Hervorbringung*) de la obra, del decir –en este se instala lo esencial, en cuanto signo e imagen (63), como en la obra escultórica se instala en la piedra–, en la medida en que lo obsequiado es la apertura del ente instaurada en la obra, en el decir. Heidegger piensa también la posibilidad del abrigo como el encuentro "con lo carente de vida y lo viviente: piedra, planta, animal, hombre" en la medida en que en aquél "acontece el ser recogido en la tierra que se cierra." (72). Sin embargo, lo que piensa Heidegger con este encuentro no es específicamente el encuentro sensible de una cosa con otra, sino el encuentro de lo que ya ha sido esenciado como ser-ahí en el desatamiento "de la contienda de tierra y mundo", la cual se ha esenciado en el decir poético, dada como instauración de la tensión de la diferencia esencial, en el nombrar, entre los entes, entre Ser y ente, la cual posibilita cualquier encuentro. Sin la instauración de esta diferencia que ocurre en el lenguaje como máxima posibilidad humana y específicamente en la palabra del poeta, el encuentro que mantenga el abrigo quedaría vedado, solo sería posible un encuentro que se agencie desde un ámbito de aquello que se encuentra, como sucede con el encuentro que se da entre la ciencia y el ente, sin contienda, o al menos en el que esta no se mantiene, sino que se pasa a la dominación donde todo "abrigo" solo lo es de energía, no abrigo en tanto apertura a la verdad.

La palabra poética, en su curiosa pertenencia a la obra de arte, pone en obra la verdad, en cuanto la obra presenta el abrigo, pero no por ser remisión o referencia, sino que desde ella

el abrigo viene a sí mismo (70)[106]. En la obra se instala la verdad como consecuencia del abrigo que viene a sí mismo (cfr. Maldonado. 2016. 338), el cual pone en "custodia lo aclarado-oculto", como "dejar *ser* al ente", en cuanto es en la verdad desplegada que reúne y deja en lo abierto al ente (Heidegger. 2003: 72), en tanto aquel se da como "lo *libre* de la osadía del crear" en su correspondencia con el "*claro del ocultarse*" (Heidegger. 2003: 266). En la medida en que la obra deja ser, se presenta entonces la pregunta por esta en "íntima conexión" con la tarea de una superación de la concepción del ente que se enraíza en el representar subjetivo que objetiva al ente y que vuelve el mundo pura imagen totalizante del ente, donde toda contienda desaparece en razón de un fundamento (el sujeto) que determina tanto la cantidad como la cualidad, al menos en su intento para con esta última (cfr. 397).

c) Decir, develamiento e intimidad

Ciertamente, la pregunta por la obra confronta la concepción estética (en tanto asignada a la "vivencia", como se presentó en la primera parte) de la obra de arte, de la poesía como enunciación, pero también, podría decirse, intenta llevar a la obra y al decir poético a un "espacio" en el que no sólo queden reservados a un ámbito del hacer, sino donde se juega la concepción de estos y el ser del ente[107]. En la obra y su pregunta se abandona ciertamente al

[106] Se puede considerar que hay cierta distinción entre la "obra de arte" y la "poesía", sobre todo en los tratados de la historia del Ser, en la medida en que esta última está en estrecha relación con el lenguaje y la palabra. Sin embargo, podría pensarse también, cuando Heidegger nombra la obra, que incluye en diversos aspectos el crear poético, véase por ejemplo la conferencia "El origen de la obra de arte", donde Heidegger menciona tanto la poesía de Hölderlin como la de otros poetas en el margen de la obra de arte.

[107] Friedrich-Wilhmen von Herrmann, en su libro *Wege ins Ereignis*, hace *alusión* a la obra de arte desde distintos puntos, en tanto abrigo, en tanto pregunta que lleve la obra más allá de la comprensión estética (que pertenece a la comprensión sujeto-objeto de la metafísica), al igual que a la meditación sobre esta en tanto decisión por como disposición transitoria. Con respecto a esta última menciona "…la meditación sobre el origen de la obra de arte quiere preparar «una decisión históricamente transitoria», la decisión para el tránsito históricamente fundante del final del primer comienzo al otro comienzo. Pues el arte es una vía distinguida en dónde podría acaecer el transito históricamente fundante en el otro comienzo." (Herrmann. 1994: 106). Esta

arte como campo estético, dado que se remite a una creación que no confirma la capacidad del animal racional ni la techné, sino que desplaza el producir al espacio de lo inagotable, de lo que surge; dispensando un espacio para "otro mundo de la 'obra'" (322; 328).

Es por esto que, volviendo sobre lo presentado a partir del nombrar, se debe tener en cuenta que no se trata, para Heidegger, de concebir aquel como un poder enunciativo, sino más bien como posibilidad de poner a decisión la misma confrontación y la posibilidad de apertura del ente, en su intrapertenencia con la contienda de tierra y mundo. Esto dado, lo que lo nombrado nombra, la diferencia, mantiene esta diferencia en su intimidad, en su contraposición para con aquello de lo que es diferente, para con el hombre, del cual exige la escucha y la pregunta, para poder custodiarle. Así, pues, el nombrar que es intimidad se sobrepone a lo "objetivo-maquinador" en que se sustrae el ente y permanece como objeto, puesto que en aquél se presenta el impulso del crear las instancias y los parajes en los que se pone a decisión la relación entre Ser y ente[108], hombre y dioses, tierra y mundo. Con este nombrar se toma la "posición fundamental" del hombre que deviene decisión, en tanto la pregunta por la verdad del Ser en su unicidad (*Einzigkeit*) exige "la singularidad de aquellos pocos que, creando, remodelan la verdad en lo ente, haciendo que solo así resplandezca lo ente y exigiendo de él la ensambladura de la figura (*das Gefüge der Gestalt*)" (2015: 258-59). Dicha ensambladura es lo puesto en la figura de la obra, de la imagen; en esta se desvela la posibilidad de un "conocimiento creativo", que Heidegger piensa como posición histórica para con el pensar el Ser y su despliegue.

relación entre obra y decisión, aunque Herrmann no lo diga expresamente, puede considerarse como viraje de la comprensión del ente, en tanto vinculación con una disposición para el abrigo de la verdad.

[108] Los «poetas» siempre poetizan «solo» lo ente, y sin embargo, haciendo eso, poetizan también el ser." (Heidegger. 2015: 20).

Si se piensa entonces la posibilidad de la imagen, esta no se da simplemente como una configuración puesta a la representación (*Vorstellung*) de una experiencia determinada, sino que se da, en la consideración heideggeriana, como posición fundamental (*Grundstellung*) que llega al hombre en su disposición para con la decisión por la pregunta por el Ser y su vínculo para con el ente. Es decir, la imagen poética no es considerada como simple plasticidad de una experiencia, de una vivencia, que se presenta al "lector" como una potenciación de sus vivencias, sobre la cual pasará sin más, sino que la figura se da como ensamblaje de toda la posición, por lo cual tomarle como disposición para una representación deja de lado la exigencia que sería necesaria para su escucha, dado que esta no diría una cosa simplemente sin más, sino que se instala desde la ensambladura de un tránsito histórico.

Es por esto que Heidegger considera el pensar en consonancia con la poesía, pero como un reflexionar sobre esta posterior y anterior. Posterior en el medida en que el poeta (Hölderlin) ya ha anunciado algo en la palabra; anterior en la medida en que el pensar halla y traza la órbita en la que se presenta lo dicho por el poeta (234). Pero esto no significa que el pensar lleve a conceptos lo dicho en la imagen, sino que hay un trazado para que esta pueda surgir no como simple imagen "sensible", sino como imagen ensambladora[109] del ente y del Ser. Mas no es que a la imagen (y el sonido) como lo perceptible inmediatamente sea lo que hace imposible la relación ensambladora, unificadora e íntima que pretende la poesía, sino que lo perceptible inmediatamente se circunscribe en la imposibilidad de un pensar que no exige al hombre su disposición, sino que le ha configurado de antemano, en cuanto olvido de lo más digno de ser cuestionado, en su inacabamiento, en su abismo (306).

[109] Heidegger remite al intento de pensar lo fragmentario de la obra de Hölderlin (¿tal vez en resonancia con lo fragmentario de la "obra" de Heráclito?), no pensar aquello como lo inacabado sino como impulsos que "despunten previamente unas primeras configuraciones esenciales (*wesentliche Gestaltungen*)." (Heidegger. 2015: 270), ¿en este sentido puede pensarse la ensambladura como ensambladura fragmentada de los impulsos?

Mas lo perceptible e intuible halla su sentido en la medida en que surge de lo no-intuible, la imagen tiene como fundamento lo que no tiene imagen, la esencia. En cuanto surgimiento a la mirada en la imagen, esta encubre ciertamente, pero dispone, obsequia a la mirada, pero no como lo meramente intuible o perceptible, sino que se presenta como el obsequio de lo que esta surge, de lo sin imagen, sin entender esto como carencia, sino más bien como fundamento y necesidad de lo "factible de imagen", en tanto desde lo sin imagen se amplía más considerablemente lo que será llevado a esta como tal, para que no sea simplemente estimulo visual, solamente percepción o necesidad de un cúmulo de vivencias.

> Olvidamos así que es lo sin imagen y, por tanto, lo inintuible, lo que confiere fundamento y necesidad a todo lo factible de imagen. Pero ¿qué podría pintar un pintor que no ve siempre más allá y más ampliamente de lo que pueden ofrecer los colores y las líneas? Sin lo inintuible aprehendido como posibilidad de ver, lo visible no es más que un estímulo visual. El grito cada vez estridente por la 'intuibilidad' pierde ya su carácter cómico para tornarse la señal de lo trágico, esto es, de una voluntad que, en la medida en que se quiere a sí misma, sólo consigue querer contra sí y obrar contra sí misma, apareciendo así, incluso, como algo 'lógico'. (Heidegger. 2011: 158-159).

Podría aquí pensarse que la relación establecida entre imagen poética y mirada en los *Aportes a la filosofía*, vincula, pues, ese ámbito de la percepción fundamental (la mirada) que rige el pensar occidental. Sin embargo, en la medida en que se muestra cierta relación para con la escucha la mirada no es plenamente la que rige, sino que se presenta como posibilidad de apertura junto con la escucha. Que la imagen poética aparezca en relación con la mirada y la escucha, ciertamente muestra allí su plasticidad, que debe ser escuchada, pero que apunta, señala a aquello de lo que surge. La mirada pone en relación la posición inicial griega, que Heidegger lee en la consideración de la φυσις, en tanto relación con la luz del fuego que delimita y mantiene en su "límite ensamblado" la imagen que surge con la luz. Es decir, la correspondencia entre la luz, la mirada y la imagen se configuran en el surgimiento del ente

en el todo abierto que está dispuesto en un ensamble (185) que se hace manifiesto como surgir.

La palabra poética guarda esta relación en la medida en que en su nombrar "deja aparecer" en una unificación al ente, en tanto la palabra es recolectar (λέγειν) en lo manifiesto, según lo presentado por Heidegger en su curso *Heráclito* (2011: 199-200). Esta relación entre λέγειν y poetizar puede considerarse no solo desde lo dicho por Heidegger en su curso sobre el pensador presocrático, sino que se puede pensar desde la posición que toma Heidegger en su curso sobre Hölderlin de 1934-35, *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*. En este Heidegger piensa lo poético [*Dichterische*] del decir de la poesía con el origen de esta, que, según Heidegger, viene del latín *tithón-dicere*, la cual está en conexión con la palabra griega δείκνμι, la cual significa "mostrar, hacer visible (*sichtbar*) algo, hacer manifiesto (*offenbar*) algo, no en general, sino de una manera particular (*eigenen*)." (2010a: 41)[110]. La poesía deja aparecer y manifiesta al ente en la íntima unidad de la imagen, en cuanto esta no dice expresamente una cosa a la sensibilidad y a lo intuible, sino que señala el ensamblaje en el que se encuentra el ente, pero en cuanto ente singular que es, posibilidad abierta por la intimidad.

En cuanto la palabra se corresponde con la señal, Heidegger piensa esta como lo que "se muestra", "se descubre", pero en su consonancia con lo no-mostrado, con algo que permanece oculto. En lo dicho hay una señalización hacia lo no-dicho, pero lo dicho pone a disposición para eso no-dicho, para lo no-manifiesto. En este sentido Heidegger no solo piensa el poetizar, sino también el pensar. "Lo que pasa con el decir *poético* corresponde, sin ser igual, a lo que pasa con el decir *pensante* de la filosofía. En un verdadero curso de

[110] Cfr. 2005c: 191.

filosofía, por ejemplo, no se trata de lo que se dice directamente, sino de lo que, en este decir, es silenciado." (Heidegger. 2010a: 49). Esto que es silenciado, remite, nuevamente, a la escucha, a la exigencia de una escucha de lo silenciado en lo dicho (cfr. 182). Es por esto que el poetizar no solo hace visible, en cuanto patente, sino que hace visible en tanto señala hacia el ente.

Mas esto no se da porque la señalización se encuentre en la palabra como un signo de la cosa, sino porque en aquella se presenta algo más que lo hecho manifiesto. "Dar señales quiere decir: descubrir algo que, en la medida en que aparece, indica un ocultamiento y, por tanto, se encubre y da cobertura y, de este modo deja surgir la cobertura o el abrigo como tal. La esencia de la señal es el ocultamiento descubridor." (2011: 213). El poetizar se mueve, pues, en el señalar[111], al igual que en la seña, de lo verdadero, de aquello que se manifiesta en la apertura del Ser[112]. Esto en la medida en que el poetizar despliega la posibilidad del lenguaje de dar cuenta, de dar testimonio de las cosas, como develación del ente. Si "en el lenguaje acontece la revelación del ente, no sólo una expresión enfática de lo develado, sino el develamiento originario mismo, pero simultáneamente también, el velamiento en su predominante variedad: *la apariencia*" (2010a: 65), entonces puede considerarse que el poetizar en su hacer manifiesto en la imagen lleva a disposición este velamiento también como la apariencia que se presenta en el lenguaje mismo, dado que aquel pone en obra la apertura de la revelación y del velamiento como posibilidades del ente. Si se piensa entonces

[111] Desde cierto punto de vista, véase el epigrama de Hölderlin titulado "Sófocles" (citado en Heidegger. 2010a: 132)

[112] Heidegger señala esta relación al pensar el logos de Heráclito, en cuanto recolectar, lo cual asigna a la verdad de la φυσις, en la medida en que es unidad de apertura. Desde allí piensa el logos como resguardo y preservación (cfr. Heidegger. 2011: 315, donde Heidegger expone este sentido y lo relaciona con el resguardo y la preservación de las obras de arte). Dicha conexión se da, pues, como posibilidad de mantener abierto y a disposición lo resguardado. Por otra parte, salvando las distancias, en relación con el recolectar, Heidegger piensa el leer en dirección a lo colectado en lo escrito, véase el breve texto "¿Qué significa leer?" de 1954 (Heidegger. 2014: 73).

esta interrelación podría decirse que no solo se presenta la imagen como aparecer, como visibilidad del ente, sino que, en cuanto aquella es nombramiento, es posible pensar que allí permanece algo no-nombrado, pero que es aludido en lo que aparece, en el testimonio que da el hombre de las cosas y del Ser. Esto también puede considerarse si se tiene en cuenta que en ese nombramiento se daba la separación en el seno del ente, pero desde el acontecer del mundo que mantiene dicha separación como tal, mas como unificación.

En este sentido, Heidegger piensa el imperar de un mundo como intimidad de las cosas, desde la poesía y el pensamiento de Hölderlin. Esta intimidad ¿podría pensarse en ese doble movimiento del lenguaje de la apariencia, en la que ser y no-ser se ponen al descubierto para desde allí hacer visible el mundo como posibilidad de unificación y contienda con la tierra?

La contienda que se mantiene en la consideración de la intimidad puesta en este doble movimiento lleva, entonces, a pensar que el abrigo de la verdad en el ente está mediado por lo puesto en obra, en cuanto obra de arte u obra del lenguaje, el decir poético. En otras palabra podría decirse que el abrigo no es el ente, sino que es la obra misma, en la cual el ente aparece en su correspondencia para con el hombre (y este en su relación histórica con los dioses huidos). En este sentido, el pensar la intimidad como lo que mantiene la separación y la contienda de mundo y tierra no sólo queda afianzado en el decir, sino que se "hace" en este, este deja ser la intimidad misma, en la medida en que nombra toda contraposición y lucha que se instaura en la correspondiente manifestación y abrigo del ente.

Si bien Heidegger piensa la intimidad en relación con el decir poético, esta tiene su raíz en el pensar hölderliano de la poesía, en la medida en que es el centro, la unificación que liga las contraposiciones que el poeta intenta mantener en su unidad recíproca[113]. Así pues,

[113] En relación con las contraposiciones y la unidad que piensa Hölderlin desde su propia época, cfr. su carta a Ebel del 10 de enero de 1797 (Hölderlin. 1990: 318-320).

Heidegger menciona en *Los himnos de Hölderlin* que intimidad, en Hölderlin, "nombra, en primer lugar, la suprema fuerza del *Dasein.* En segundo lugar: esta fuerza se acrisola desde el fondo al sostener las más extremas disputas del Ser." (2010a: 109). Si bien Heidegger dice con la hölderliana palabra intimidad la puesta en obra de su propio pensamiento, intenta mantenerse en lo pensado por el poeta, en cuanto este considera, en su "Fundamento para el Empédocles" que el poema (pensado como trágico por Hölderlin) expresa "la más profunda intimidad" (Citado por Heidegger en 2010a: 110). Heidegger deja sin comentar dicho pensamiento y más bien da un viraje de la intimidad para pensarla en la conexión con lo dicho en el decir poético como misterio. Con respecto a este menciona

> El misterio no es una barrera que está más allá de la verdad, sino que él mismo es la suprema forma de la verdad; pues, para dejar que el misterio sea verdaderamente lo que es, ocultante salvaguarda del auténtico Ser, el misterio debe ser patente como tal. Un misterio que no se llega a conocer en su poder velante, no es tal. Cuanto más alto es el saber acerca del velamiento, y cuanto más genuino el decir de él como tal, tanto más intacto permanece su poder ocultante. El decir poético del misterio es la *negación [Verleugnung]*. (2010a: 111)[114].

[114] Heidegger piensa la negación del decir poético en conexión con lo expuesto por Hölderlin en el "Fundamento para el Empédocles". Paloma Martínez expone dicha relación de la siguiente manera: "En este texto la relación de oposición o unidad antinómica entre tono de fondo y apariencia se traduce, respectivamente, en la referencia recíproca entre la 'sensación' (*Empfindung*) y la 'imagen' (*Bild*) o 'presentación' (*Darstellung*) del poema. La identificación del elemento de fondo expresado a través de la imagen con la 'intimidad más profunda' justifica que Hölderlin hable de una 'sensación íntima', asimilada a su vez al sentir del poeta de 'lo divino'. Ahora bien, precisamente por consistir el fondo en tal intimidad, Hölderlin señala que el poema trágico la 'oculta' en la presentación dejándola aparecer sólo y específicamente por medio de su 'negación' (*Verleugnung*): la imagen del poema 'niega y tiene que negar más por todas partes su fondo último', puesto que 'cuanto más infinita, cuanto más inexpresable, cuanto más próxima al nefas es la intimidad [. . .], tanto menos puede la imagen expresar inmediatamente la sensación, tiene que negarla tanto según la forma como según el material'. La unidad del poema se construye entonces por el 'apartamiento' o alejamiento de la imagen respecto del fondo, por la negación de éste en la figura o imagen extraña, si bien es paradójicamente tal apartamiento o negación lo que, según Hölderlin, hace 'visible' la intimidad que yace al fondo de la imagen, a la par que la preserva y guarda en ella 'como en un vaso'. Si, por otra parte, de aquí se desprende que la sensación íntima del fondo únicamente tiene lugar en el poema expresándose en aquello que la oculta y la niega, Hölderlin afirma que la imagen o figura extraña que, negándola, trasluce dicha sensación, debe adoptar el carácter de la 'distinción', la 'contraposición' o la 'separación'." (2012: 57-58).

Así, se puede pensar la relación entre intimidad e imagen desde la copertenencia del decir del misterio con esa negación, la cual pone en obra el rehusamiento de la intimidad, es decir, la mantiene como tal desde su separación, su distanciamiento, sin adjudicarle una unificación unilateral en lo develado. Por esto, en el pensamiento de Hiedegger, la correspondencia con esa negación, con ese misterio, no puede ser más que la exigencia de prestar oídos a la imagen del poeta, en cuanto esta dice la verdad del Ser en su rehúso.

Ahora bien, en consonancia con Hölderlin, Heidegger intenta pensar la relación del misterio y el decir desde la posibilidad de que la palabra poética sea lo que deja surgir la intimidad misma (en cuanto misterio), en la medida en que esta es "la unidad originaria" que "une en el dejar-brotar **y,** con ello simultáneamente, mantiene separado a lo brotado en la enemistad de sus poderes esenciales. Esta originaria **y** única unificación es aquella unidad imperante que Hölderlin, cuando habla de ella, la llama 'intimidad'" (216). Es en este sentido que la comprensión de Heidegger de la poesía como posición del decir en la imagen se corresponde con un hacer visible, pero desde la posibilidad de mantener aquello como lo que se muestra en su misterio, en cuanto pertenenciente al Ser.

> Lo puramente brotado no sólo es inexplicable en algún aspecto, en *algún* estrato de su Ser permanece el misterio de parte a parte. La intimidad no tiene la índole de misterio porque algunos no lo penetren, sino que -en sí- esencia como misterio. Sólo hay misterio allí donde impera la intimidad. Sin embargo, cuando este misterio es nombrado y dicho como tal, entonces se manifiesta; pero el develamiento de su manifestación es, precisamente, el no-querer-explicar; más aún: el comprender su ocultamiento como ocultándose. El llevar-a-comprensión el misterio es, ciertamente, un develar, pero uno tal que sólo se puede consumar en el canto, en la poesía. (…) La poesía, en cuanto instauración del Ser, es la fundante apertura de la intimidad, y esto no dice otra cosa que: poesía es esencialmente el apenas-permitido-develar el misterio. (217).

Dicha develación solo es posible, si se piensa en la poesía como la inocente tarea de la imagen puesta al descubierto de la intimidad de las cosas, obsequiada a la escucha y a la

mirada, ya no a la representación subjetiva en la que toda proximidad, cercanía o intimidad de las cosas ha devenido configuración de la producción representadora, cuando no, en nuestro momento histórico, en la cercanía del querer lo meramente intuible, del querer lo que es visible, audible, pero que no acarree ninguna exigencia. Esto no solo por la necesidad de poderse ver u oír (o atenerse a una condición del querer) la totalidad de las cosas que salen al encuentro en la vivencia, sino porque aquello que exige escucha no puede ser determinado de antemano, calculado, con lo cual se niega toda remoción de la estructura subjetiva y fundamentante del ente, sea en sus ámbitos culturales, científicos, estéticos, técnicos o divinos. La imagen vira, entonces, hacia una posibilidad de reunir, pero como exigencia de ponerse a la altura de lo dicho por el poeta (Hölderlin, en el pensamiento de Heidegger), en cuanto confrontación histórica y decisión por una nueva posibilidad de lo venidero. Ponerse a la altura en una época de indigencia, donde esta misma falta, donde falta el preguntar y el saber de su propia condición.

“Conclusión”

En el trayecto del presente trabajo, que aquí se concluye, se ha llevado a cabo un tránsito de tres estratos en los que Heidegger piensa la imagen. La posibilidad de este fue establecida desde el proyecto pensante del filósofo de una confrontación con la metafísica y, en especial, con la época moderna. Así, se expuso lo que era la imagen como “configuración de la producción representadora” para confrontarla con un “pensar sin imagen” y con una imagen poética, que si bien Heidegger no tematiza, ha sido pensada de cierta forma aquí como unificación íntima de la palabra, en la cual acontece el mundo.

En este sentido, si se ha llegado a buen puerto, la necesidad de la pregunta por la imagen no solo intentó mostrar que es posible pensar desde Heidegger una confrontación con la época moderna no solo desde una pregunta conductora y otra fundamental, sino que el sector específico de la imagen que domina la época moderna es confrontado desde su mismo sector, pero esto en la medida en que Heidegger da los elementos para pensar problemas transversales en una relación con la historia. Así, la imagen que se presentaba con la representación subjetiva no solo quedaba inscrita en la consideración de una totalidad del ente que había devenido exclusivamente dependiente del hombre, sino que por esto mismo era necesario pensar un posible tránsito que llevase a este más allá de sí mismo, pero en la pertenencia que, para Heidegger es clara, tiene el hombre con las cosas, con el ente, mas desde una imagen del decir.

Si bien la palabra poética no permanece en la intuición de las cosas como tal, sino que se traslada a diversas regiones, como la huida de los dioses (la cual nombra una posición histórica), el diálogo, la historia, etc., esto dice que la intimidad de las cosas se piensa desde una totalidad en la que se inscribe el ente. No siendo esta la producción representadora,

Heidegger la piensa desde el proyecto de la verdad del Ser, en la que se posibilita una restitución de la dignidad del ente, es decir, su ser. Así pues, esta restitución no es el mero nombramiento que designa, sino la seña que guarda la intimidad (lo indecible) de las cosas para la escucha, para una asunción de estas desde un relación que no deje al hombre como mero fundamento de los entes como objetos, sino que lo piense de forma diferente, como heredero de una tarea específica en tanto tiene lenguaje: dar cuenta de las cosas, para asumir, así una decisión con respecto al esenciarse de la verdad del Ser. En este sentido, cabe recordar los versos de la Novena Elegía de Rilke, en la cual el poeta anuncia su tarea, como tarea humana, en contraposición con su momento histórico. Así, los versos rezan

> ¿Es que el caminante lleva al valle, desde la cuesta de la sierra,
> la mano llena de tierra, la tierra para todos indecible? Lleva
> una palabra cosechada, pura, la amarilla y azul
> genciana. Quizá estamos *aquí* para decir: casa,
> puente, pozo, puerta, cántaro, árbol frutal, ventana;
> a lo sumo: columna, torre…, mas para *decir*, comprende,
> oh, para decir *tal* como las cosas mismas nunca
> creyeron ser en su intimidad. (Rilke, 2010: 65).

Bibliografía

Heidegger, M. (1982). *Hölderlins Hymne "Andenken"* (WS 1941-1942), Klostermann, Frankfurt am Main.

_____. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-1938), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

_____. (1984). *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (SS 1942), Klostermann, Frankfurt am Main.

_____. (1997). *Ser y tiempo*, Editorial universitaria, Santiago de Chile.

_____. (1990). *Identidad y diferencia*, Anthropos: Barcelona.

_____. (1990a). *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona.

_____. (1998). *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona.

_____. (1999). *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friurgo, 1941)*, Alianza: Madrid.

_____. (2000). *Hitos*, Alianza, Madrid.

_____. (2000a). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta.

_____. (2001). *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona.

_____. (2002). *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona.

_____. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires.

_____. (2003a). *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial universitaria, Santiago de Chile.

_____. (2005a). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid.

_____. (2005b). *¿Qué es metafísica?*, Trotta, Madrid.

_____. (2005c). *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid.

_____. (2006). *Meditación*,

_____. (2007b). *Sobre el inicio*, Editorial Biblos: Buenos Aires.

_____. (2008). *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» escogidos de «Lógica»*, Comares, Granada.

_____. (2010). *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid.

_____. (2010a). *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*, Editorial Biblos: Buenos Aires.

_____. (2011). *Heráclito*, El Hilo de Ariadna: Buenos aires.

_____. (2011b). *La historia del Ser*, El Hilo de Ariadna: Buenos aires.

_____. (2012). *Heráclito*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires.

_____. (2012a). *El arte y el espacio*, Herder, Barcelona.

_____. (2013). *Nietzsche*, Ariel, Barcelona.

_____. (2014). *Experiencias del pensar (1910-1976)*, Abadad editores: Madrid.

_____. (2015). *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-V*, Trotta, Madrid.

Bibliografía secundaria

Ænishanslin, Jean-François. (2009). "La logique, la pensé, le silence. Un style en transition", en Mejía, Emmanuel e Ingeborg Schüssler (eds.) (2009). *Heideggers* Beiträge zur Philosophie. *Internationales kolloquium vom 20-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne (Schweiz)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Allemann, Beda. (2011). *Hölderlin y Heidegger*, Prometeo, Buenos Aires.

Álvarez, Ricardo. (2011). "Pensar y poetizar", en Allemann, Beda. *Hölderlin y Heidegger*, Prometeo, Buenos Aires.

Aristóteles. (1995). *Física*. Gredos, Madrid.

Acevedo, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Acevedo, J. (2010). "La frase de Heidegger 'la ciencia no piensa', en el contexto de su meditación sobre la era técnica", en *Revista de filosofía*, v.66, Universidad de Chile. http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602010000100001

Basso, Leticia. (2017). *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*, Editorial Biblos, Buenos Aires. http://repositorio.filo.uba.ar/xmlui/bitstream/handle/filodigital/1684/uba_ffyl_t_2013_887254.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Basso, Leticia. (2015). "Una confrontación del fenómeno heideggeriano del *Ereignis* con su origen conflictivo", en *Eidos*, No. 22: January-June. http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/6581/html_248

Beaufret, Jean. (1993). *Al encuentro de Heidegger*, Monte Ávila, Caracas.

Bolt, Barbara. (2011). *Heidegger reframed. Interpreting key thinkers for the arts*, I. B. Tauris, New york.

Braidotti, Rosi. (2006). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, Gedisa, Barcelona.

Capobianco, Richard. (2014). *Heidegger's Way of Bieng*, University of Toronto Press, Toronto.

Cerezo, Pedro. (1997). "Metafísica, técnica y humanismo", en Navarro, Juan & Rodríguez, Ramón (comp.), Heidegger o el final de la filosofía, Editorial Complutense, Madrid.

Corvez, Maurice. (1970). *La filosofía de Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.

Dastur, Françoise. (2011). *Heidegger et la pensé à venir*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

Dastur, Françoise (1997). *Hölderlin. Le retournement natal*, Encre Marine, La Versanne.

Derrida, Jaques. (1978). "Le retrait de la métaphore", en TYMIENIECKA, ANNA- TERESA (ed.). *The Phenomenology of Man and of the Human Condition: Individualisation of Nature and the Human being Part I : Plotting the Territory for Interdisciplinary Communication*, Analecta Husserliana XIV, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, pp. 273-300.

Gadamer, Hans-Georg. (2004). "¿Qué es la verdad?", en *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

García Aguilar, Rodolfo. (2006). "El concepto de la imagen del mundo en *Holzwege* de Martín Heidegger", en *Inter Sedes*. Vol. VII. (12-2006), 203-211.

Held, Klaus. (2009). "La serenidad como virtud de la época técnica", en Xolocotzi, A. & Godina Célida (coords.). *La técnica ¿orden o desmesura?*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Hernández, Silvester Manuel. (2009). "Ciencia y técnica en Heidegger", en *Bajo Palabra*, Revista de filosofía, II Época N° 4, 87-96.

Herrman, Friedrich-Wilhelm von. (1994). *Wege ins Ereignis, Klostermann*, Frankfurt am Maim.

Hölderlin, Friedrich. (1990). *Correspondencia completa*, Hiperión, Madrid.

_____. (2008). *Ensayos*, Hiperión, Madrid.

_____. (1995). *Poesía completa. Edición bilingüe*, Ediciones 29, Barcelona.

Lesmes Gonzáles, Daniel. (2009). "Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio", *Bajo palabra*. Revista de Filosofía II Época, Nº 4 (2009): 167-172.

Lorente, Sergio. (2003). *Necesidad interna de la poesía en el pensar esencial (hacia Hölderlin desde la Kehre)*, (Tesis Doctoral), Universidad Complutense de Madrid.

Panikkar, R. (1970). *El silencio del Dios*, Guadiana, Madrid.

Platón. (1992). "Parménides", en *Diálogos V*, Gredos, Madrid.

Rodríguez, Ramón. (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid.

Maldonado, Rebeca. (2016). "El Heidegger de los tratados de la historia del ser: la Kehre como hermenéutica radical", en Oñate, Teresa et al. (eds.), *Con Paul Ricoeur. Espacios de interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*, Dickinson S. L., Madrid.

Maldonado, Rebeca. (2016). "La futuridad de Hölderlin y el pensar inicial de Heidegger en los tratados ontohistóricos", en *Luvina* 82. https://issuu.com/gibelino/docs/luvina_82_, pp. 39-46.

Martínez Matías, Paloma. (2012). "Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía", en *Diánoia*, volumen LVII, número 69 (noviembre 2012): pp. 31–69. http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/2113/5722/9991/dianoia69_Martinez.pdf

Másmela, Carlos. (2007). "Todo, sistema y fuga en las Contribuciones a la filosofía", en Cardona, Luis Fernando (coord.), *Heidegger. El testimonio del pensar*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

_____. (2015). "Heidegger. La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser", en *Teoria* XXXV/2015/2 (Terza serie X/2), Edizioni ETS.

_____. (2016). *La filosofía del Entre en Heidegger. Una interpretación de las Contribuciones a la filosofía*, Editorial Biblos: Buenos Aires.

Miranda, Ángela. (2008). *Técnica y Ser en Heidegger. Hacia una ontología de la técnica moderna*, (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca.

https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/19366/1/DFLFC_Tecnica%20y%20ser%20en%20Heidegger.pdf

Nancy, Jean-Luc. (2008). *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*, Fordham university Press: New York.

Onetto, Breno. (2001). "Inflexiones preparatorias al pensamiento del inicio. Poetizar y pensar en el pensamiento heideggeriano", en *Revista de filosofía*, vol. 57, pp. 77-90.

Oyarzun, Pablo. (2006). *Entre Celan y Heidegger*, Ediciones Metales pesados, Santiago de Chile.

Phillips, James. (2005). "The Geschlecht of the Poem", en *Heidegger's Volk*, Stanford University Press, Stanford.

Picotti, Dina. (2009). "Pensar y traducir a Heidegger. Entrevista con Dina V. Picotti", en Xolocotzi, Ángel (comp.), *Fenomenología viva*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Platón. (1992). "Parménides", en *Diálogos V*, Gredos, Madrid.

Pöggeler, Otto. (2009). "La filosofía como camino. Diálogo con Otto Pöggeler", en Xolocotzi, Ángel (comp.), *Fenomenología viva*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Rosi, Luis. (2005). "Fenomenología del pueblo: el análisis de la identidad colectiva en el curso de Martin Heidegger La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje (1934)", en *Res publica*, 15, pp. 141-161.

Segura, Peraita Carmen. (2007). *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*, Publidisa, Madrid.

Soneira, Ignacio. (2015). "La interpretación heideggeriana de Platón como génesis de la pregunta por el arte", en *Aisthesis* no.58 Santiago Dec.

(http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-71812015000200001&lng=en&tlng=en#nb10

Theunissen, M. (2005). *Anteproyecto de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media*, Asociación Náyade, España.

Trawny, Peter. (2016). *Fuga del error. La an-arquía de Heidegger*, Herder, Barcelona (edición Epub).

Vallega-Neu, Daniela. (2003). *Heidegger's* Contributions to philosophy. *An introduction*, Indiana University Press: Bloomington.

_____. (2001). "Poietic Saying." In *A Companion to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*,Indiana University Press: Bloomington, 66-80.

_____. (2004). "Heidegger's Imageless Saying of the Event." In *Continental Philosophy Review*. https://link.springer.com/article/10.1007/s11007-014-9310-4

Wrathall, Mark. (2000). "Philosophy, thinkers, and Heidegger's place in the history of being", en Faulconer, James & Wrathall, Mark. *Appropriating Heidegger*, University Press, Cambridge.

Xolocotzi, Ángel. (2011). *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México: Porrúa.