

LA TRAYECTORIA FILOSÓFICA DE HEIDEGGER

Ignacio Falgueras Salinas

La trayectoria del pensamiento de Heidegger es la historia de dos grandes posposiciones: la posposición de la fe cristiana y racional en favor de la experiencia filosófica y la posposición de la experiencia filosófica en aras de la experiencia mítico-poética. Por lo tanto, para entender el pensamiento de Heidegger adecuadamente es preciso considerarlo como un pensar en devenir entre tres referentes, el comienzo, la primera posposición y la segunda posposición. Así lo voy a hacer en lo que sigue, atendiendo correlativamente a: 1) la influencia cristiana y antigua, 2) la fundamentación del filosofar y su fracaso, y 3) la interpretación del fracaso y el recurso al lenguaje mítico-poético.

1. La influencia cristiana y antigua.

Como es bien sabido, Heidegger era hijo de padres católicos y estuvo durante más o menos ocho años (del 1903 al 1911) formándose para sacerdote. E incluso después de abandonar su formación clerical siguió interesado en pensadores cristianos, como Duns Scoto, sobre el que escribió su disertación para obtener el grado de docente en la Universidad de Friburgo en Brisgovia, y como Agustín de Hipona, al que dedicó algún curso y seminario en esa misma universidad, prestando especial atención a los fundamentos filosóficos de la mística medieval.

Naturalmente, todo eso sería una pura anécdota, de no haber influido positivamente la doctrina cristiana en su pensamiento. La primera gran aportación cristiana a su pensamiento fue el estímulo y la valoración favorable hacia el pensamiento aristotélico y, con él, la estima por la metafísica. Especial relevancia para su

futuro filosofar tuvo la lectura de la tesis de Franz Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (*Del significado múltiple del ente según Aristóteles*). Junto con esta positiva disposición hacia la metafísica antigua también «contra-jo» algún defecto de base en la manera de acercarse al ser, a saber: al menos el prejuicio de buscar el *concepto* de ser, por el cual se vinculan intrínsecamente pensamiento, lenguaje y ser. Por supuesto, no hablo más que de ciertas bases y disposiciones de su pensamiento, el cual goza de una evidente inspiración propia, que le llevó a sentar precisamente su tesis (crítica) del olvido del ser por parte de toda la metafísica anterior.

Además, Heidegger toma como punto de partida de su filosofar al hombre, al igual que había hecho antes s. Agustín, aunque también la filosofía moderna. Así *Ser y Tiempo* (ST), poco después de la Introducción, inicia su andadura con esta cita del Obispo de Hipona: *Quid autem propinquius meipso mihi? Ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris mei* (Conf. 10, 16)¹. Lo trae a colación para describir la condición fundamental del hombre: el hombre es el ente cuya inmediatez óptica, es decir, lo que le es lo más cercano y conocido, es lo ontológicamente más lejano en su significación ontológica, o sea, lo menos comprendido en profundidad. Y esto vale no sólo para la opacidad óptica y preontológica del ser del hombre, sino sobre todo para la tarea ontológica fundamental. Es importante notar al respecto que el planteamiento de Heidegger coincide de lleno con el planteamiento clásico aristotélico y cristiano: a diferencia del *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* de Espinosa, el ser no es lo primero conocido, sino lo último. El punto de partida del filosofar de Heidegger es, pues, el estado de opacidad o ignorancia² en que el hombre de forma inmediata vive sin comprender lo que es. Lo primero que desconocemos es precisamente ese estado de ignorancia, y la

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), trad. esp. de Jorge Eduardo Rivera (J-ER), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997 (que toma como referente la 17. Auflage, 1993, del original), 69.

² La opacidad es propia del objeto iluminado en cuanto que iluminado. Aplicada al hombre implica una forma de ignorancia acerca de sí mismo, pero que no es entendida como un defecto derivado de un pecado, sino como un estado inicial natural o normal.

primera meta a alcanzar es descubrir el sentido ontológico de esta situación de ignorancia.

Pero si a un ente le afecta intrínsecamente la ignorancia se ha de deber a que a su ser le pertenece en propio el entender, por eso para Heidegger al ser del hombre le pertenece la comprensión del ser, la cual tiene su ser en un comprender (*Verstehen*)³. Se da aquí una suerte de «bucle». Tenemos: 1.-el ser del hombre, 2.- la comprensión del ser, y 3.- el ser de dicha comprensión. Al ser del hombre (1) le pertenece la comprensión del ser (2), pero como la comprensión del ser tiene *su ser* en un comprender (3), entonces al ser del hombre le pertenece también comprender *su ser*. Este es el gran supuesto expreso de su pensamiento, que da lugar a la noción básica del mismo, la noción de *existencia*: el hombre es un ente al que en su ser le va su ser⁴. *El ser del hombre consiste en comprender el ser, de tal modo que el hombre sólo es y se comprende como hombre si comprende el ser*. Dicho de otro modo, el hombre es aquel ente especialísimo al que en el comprender el ser le va su ser, o también, aquel ente cuyo ser es *ontológico*, o llamado a comprender el ser. Por eso, la esencia o sustancia del hombre es su «existencia»⁵, es decir, su vinculación comprensiva con el ser y con su ser.

Siendo el hombre un existente, o sea, un ente al que le va su ser en comprender el ser, su estado natural o normal es, no obstante, un estado de ignorancia u opacidad acerca de su ser ontológico, que no debe ser entendida como un absoluto desconocimiento de sí, sino como una comprensión pre-ontológica. Para salir de ella, siquiera sea preliminarmente, se acomete el estudio fenomenológico de ese estado normal, al que Heidegger da el nombre de «cotidianidad» (*Alltäglichkeit*). Lo inmediato es lo cotidiano, y lo cotidiano está caracterizado por la ignorancia de sí mismo, del ser de lo que rodea al hombre y de la propia ignorancia. El análisis existencial pretende de entrada corregir esas ignorancias preliminares, para elevarse poco a poco hasta la comprensión del ser.

³ J-ER, 112

⁴ J-ER, 35 y *passim*

⁵ J-ER, 67 y 233, respectivamente.

Como precedentes del análisis existencial del hombre, ST propone la definición griega del hombre (animal racional) y la investigación teológica cristiana. Esta última no sólo utiliza los medios de la ontología antigua para interpretar a Dios, sino que, recogiendo la definición griega de hombre, utiliza también los medios de la ontología antigua para determinar el ser del *ens finitum*. En concreto, la idea de trascendencia, o sea, de que el hombre es algo que tiende más allá de sí mismo, y por ello es más que un ser inteligente, tiene sus orígenes en la dogmática cristiana⁶. Esta idea, que Heidegger aprecia y aprovecha⁷, sólo sirvió a la teología cristiana, según él, para esbozar una determinación *esencial* del hombre, pero dejando en el olvido la pregunta por el ser del hombre. Él, en cambio, las aplica al ser y a la verdad, haciendo de ellas la guía de su filosofar. En este sentido digo que la influencia cristiana es decisiva en el pensamiento de Heidegger, puesto que uno de los pilares de todo su filosofar deriva de la idea de trascendencia, de raigambre también agustiniana, aunque, según él, haya de ser llevada más lejos y referida tanto a la verdad (del hombre) como, sobre todo, a la fundamentalidad del ser. Para rescatar del olvido la pregunta por el fundamento onto-lógico del hombre será preciso, pues, reinterpretar, es decir, destruir y rehacer, la antropología tradicional greco-cristiana. Por ello, el análisis existencial, aunque las aproveche, no partirá ni de la definición griega del hombre ni de su concepción trascendente cristiana, sino del análisis fenomenológico de lo obvio o más evidente, para buscar como meta final el fundamento onto-lógico.

Lo obvio, o primeramente dado, del hombre es su «estar en el mundo». Pero el hombre está en el mundo, como hemos dicho, ignorándose a sí mismo y a su fundamento. La condición de posibilidad de esa ignorancia preliminar viene aclarada por el análisis existencial como el «estado de arrojado» (*Geworfenheit*) del hombre en el mundo. Fue Kierkegaard, otro pensador cristiano, el primero que describió en esos términos el estado del hombre: “¿Quién me ha jugado la mala pasada de arrojarme en el mundo y después dejarme abandonado entre tantas cosas contradictorias?

⁶ J-ER, 74

⁷ Incluso después del fracaso sigue sosteniendo Heidegger que la esencia del hombre es ser más que mero hombre (Cfr. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, edición bilingüe alemán-francés, Aubier, Paris, 1964, 106-107).

¿Quién soy yo? ¿De dónde vine a este mundo? ¿Por qué no fui consultado para nada?...¿A qué título estoy interesado en esta gran empresa que se llama realidad? ¿Por qué se ha de estar interesado en ella? ¿No es acaso un asunto libre?”⁸.

Sin haber sido consultado, sin manual de instrucciones, me encuentro arrojado y abandonado en medio de cosas contradictorias. Es éste un modo nuevo de expresar la ignorancia original, que, como ya s. Agustín vio, es ignorancia de Dios e ignorancia de sí mismo. El Obispo de Hipona hablando de los niños, es decir, del estado primero e inmediato del ser humano, dice: “Éste [nace], en cambio, sin saber dónde está, qué es, por quién ha sido creado, por quiénes ha sido engendrado, reo ya de un delito, sin haber sido capaz del precepto, envuelto y oprimido por tan profunda calígene, que ni siquiera se le puede despertar como de un sueño para que conozca estas cosas al menos una vez demostradas...”⁹. Toda la filosofía de s. Agustín desde su comienzo es un intento de salir de ambas ignorancias, por eso *Los Soliloquios* empezaban tras la oración inicial preguntando: “*quid scire vis? A lo que responde el alma: Deum et animam scire cupio*”¹⁰, que son las dos grandes ignorancias del hombre, y para salir de las cuales el procedimiento consiste en internarse en el conocimiento de sí para encontrar a Dios (*Noli foras ire*). Tales ignorancias lo son, precisamente, porque el hombre está llamado a conocer a Dios y a sí, por lo que no constituyen un mero desconocimiento, sino una verdadera carencia de conocimiento (acto), un defecto inicial, por lo que para Agustín, como para todos los cristianos, esas ignorancias son fruto del pecado de origen, y no la normal manera de ser del entendimiento humano.

Heidegger traslada este mismo planteamiento a su filosofía, aunque prescindiendo de su origen revelado, por lo que la ignorancia inicial no se debe, según él, al pecado de origen, sino a la condición misma del comprender humano, de manera que, para él, el comprender es una posibilidad, una potencia, no un acto. Comprender es el poder-ser (*Seinkönnen*) del hombre, la posibili-

⁸ *In vino veritas. La repetición*, trad. esp. D. Gutiérrez Rivero, ed. Guadarrama, Madrid, 1975, 244.

⁹ S. Agustín, *De peccatorum meritis et remissione*, I, 36, 67; PL 44, 149

¹⁰ *Ibid.*, I, 2, 7, PL 32, 872.

dad constitutiva del ser del hombre. Ya hemos visto que el supuesto expreso y primero, en su caso, es que el ser del hombre consiste en la comprensión del ser, por lo que la ignorancia no podía –como se dijo ya– ser un puro desconocimiento, sino sólo una pre-comprensión oscura y desorientada. Naturalmente, para él, las mayores ignorancias del hombre afectan al ser y al ser del hombre, pero para alcanzar el sentido (ontológico) del ser es preciso antes alcanzar el sentido (óntico) del ser del hombre: la ontología fundamental sólo puede ser encontrada cuando se busca a través de la analítica existencial del hombre¹¹.

Al ser constitutivamente un ente comprensor, la pre-comprensión que caracteriza el estado inicial del existente se corresponde con un ser pre-ontológico, al que va dirigido el análisis existencial. Según este análisis existencial, la condición de posibilidad de la ignorancia original es, como adelanté, el «estar arrojado», el cual se corresponde exactamente con la *Befindlichkeit*, o sea, con la disposición afectiva o el estado de ánimo. Como abandonado a sí mismo en medio del mundo, la primera información del hombre es el «encontrar-se» a sí mismo en medio de las cosas. Se trata de un *factum*, pero no de un *factum* externo que pueda ser objeto de intuición, ni tampoco de un hecho consumado o acabado, sino de un carácter del ser humano, de una facticidad constitutiva del *Dasein*. Facticidad significa aquí hecho constitutivo del existente al alcance de la experiencia, aunque de entrada no sea comprendido.

Dicho «estar arrojado», junto con la comprensión (*das Verstehen*) y el habla (*die Rede*), constituyen los *existenciales* (o referentes onto-lógicamente significativos) del *Dasein* en su cotidianidad. Precisamente, el «estar arrojado» determina que el hombre deba ser descrito fenomenológicamente como un ente «caído». El hombre está caído en el mundo, alejado de sí. Aunque Heidegger excluye el sentido cristiano de la caída, que según él no debe ser interpretada como una pérdida de un estado original más puro y alto, pues no existe experiencia alguna óptica de dicho estado, ni tampoco posibilidades ni cauces ontológicos para su interpreta-

¹¹ J-ER, 36.

ción¹², que lo excluya no implica que no lo haya tenido en cuenta. Nótese que, aparte de que entre sus descriptores se encuentra en primer lugar la tentación y la caída, la cual –de modo semejante al pecado en la interpretación protestante– afecta *intrínsecamente* al *Dasein*. Heidegger la entiende como la carencia de fundamento de la vida cotidiana. En este sentido la caída es un desertar de sí mismo, un precipitarse en el mundo (en lo abierto) que forma parte de su ser, pero que no dice ninguna relación respecto de Dios ni como creador ni como ente especial¹³. El *Dasein* se precipita en la carencia de fundamento. La caída es interpretada por el hombre común como progreso y vida concreta¹⁴, pero es sólo un vivir en el anonimato del «uno» (*man*). El análisis fenomenológico de la caída como existencia anónima se concreta en la habladuría, la curiosidad¹⁵ y la ambigüedad, desembocando en el fenómeno del «cuidado», que describe la existencia impropia y constituye, finalmente, el ser del *Dasein*, respecto del cual dice expresamente nuestro autor: “El enfoque del cuidado que ha orientado la precedente analítica existencial del *Dasein*, se le fue aclarando al autor a través de los intentos de una interpretación de la antropología agustiniana –es decir, greco-cristiana– en relación [con] los principios fundamentales de la ontología de Aristóteles”¹⁶.

Puesto que el «cuidado» es el residuo analítico final de toda la etapa preparatoria para el análisis fundamental de ST, el texto reconoce la deuda básica del pensamiento de Heidegger respecto de s. Agustín y, por tanto, de la teología cristiana. Pero nótese que el aprovechamiento interpretativo de s. Agustín se hace en la dirección de la metafísica de Aristóteles. ST parte de la base de la conjunción posible de pensamiento antiguo y cristiano. Si se tiene en cuenta que, además, el cuidado es, para Heidegger, el fundamento verdadero de la noción de realidad, así como la condición de posibilidad de la verdad interpretada como adecuación, po-

¹² J-ER, 198. Nótese, además, que Heidegger excluye que la «caída» nos informe acerca de ninguna relación con un ente del que proceda (Dios como ente creador) ni con un ente con el que haya entablado un *commercium* posterior.

¹³ Ibid., 198.

¹⁴ J-ER, 200.

¹⁵ Al hablar de la curiosidad remite expresamente a s. Agustín (J-ER, 194).

¹⁶ J-ER, 220 en nota.

dremos entender mejor el alcance del reconocimiento contenido en el texto. El hombre que vive en la cotidianidad, cuya estructura básica es el «cuidado», y que interpreta la verdad como adecuación con la realidad, ha sido bien entendido y descrito por la teología cristiana, si se hace caso omiso de sus referencias a la revelación. Y eso es todo lo que ella da de sí, a saber, la comprensión del estado de ignorancia natural u opacidad en que vive inmediatamente todo hombre respecto del ser y de su ser. Lo diferencial de Heidegger es que, para él, todo esto son datos de experiencia, no revelados, y comprensibles a su vez mediante la experiencia. Al prescindir de toda explicación revelada, ese estado constituye un *factum* objeto de experiencia, pero –como ya dije– no de la experiencia sensible, sino de la racional.

En resumen, Heidegger parte de la experiencia racional del hombre en su estado de caído, su estado inmediato y cotidiano, que él encuentra bien descrito como «cuidado» por la tradición cristiana, aunque de modo desenfocado respecto del fundamento onto-lógico y en coincidencia, por lo demás, con el paganismo¹⁷. Sin embargo, todo eso no es más que el punto de partida, y, por tanto, aquello de lo que se alejará en la medida en que su investigación avance hacia lo trascendente.

En efecto, para Heidegger, en el estado de anonimato el hombre no se descubre en su auténtica dignidad, ni tan siquiera en su totalidad (*Ganzheit*). Para obtener una comprensión total de sí mismo, hemos de caer en la cuenta de la singularidad de la muerte. La muerte totaliza al hombre no en el sentido de que lo perfecciona, sino en el de que marca su acabamiento: al morir, el *Dasein* ya no *existe* más. Este dato ha de ser matizado. Precisamente porque cuando ella llega deja de existir el hombre, la muerte se caracteriza por no ser experienciable: la muerte está más allá de toda experiencia¹⁸. Al estar limitada por la muerte, nuestra experiencia es finita. Por tanto, la muerte no es nunca *real* para mí, pero sí es *posible*, y en cuanto que posible sí cae bajo la presencia del *Dasein*, resultando ser tanto experienciable como analizable.

Por eso, lejos de callar sobre ella, Heidegger realiza una interpretación de la muerte que “se mantiene, sin embargo, puramente

¹⁷ Cfr. J-ER, 219.

¹⁸ J-ER, 257-258.

«en el más acá», en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada *Dasein*, se hace presente dentro de éste”. Precisamente al interpretarla desde el más acá, o sea, como posibilidad de la imposibilidad de la existencia¹⁹, cabe que nos adelantemos hacia la muerte y la entendamos como la posibilidad que en tanto no sobreviene abre todas las demás posibilidades. Se trata de una posibilidad cierta, indeterminada e *insuperable*, es una posibilidad única, la posibilidad que, en tanto no sobreviene, abre todas las demás posibilidades, entre ellas la de la cotidianidad. Y puesto que el ámbito de lo cotidiano es el de la realidad, lo real será real para mí gracias a la mera posibilidad de la muerte. Paralelamente, ahora se entiende que la posibilidad está por encima de la realidad²⁰, y que cuanto más nos acerquemos a la muerte como posibilidad propia tanto más nos alejamos de lo real²¹.

Si bien, como he dicho, de la muerte en sí no hay experiencia, precisamente al interpretarla desde el más acá, o sea, como posibilidad de la imposibilidad de la existencia²², cabe hacer alguna experiencia de ella, pues de tal posibilidad sí que existe experiencia, y una experiencia señalada, a saber la de la angustia. La angustia es la experiencia de la nada, o sea, de la posibilidad de la imposibilidad de la existencia, o dicho con más precisión, es la experiencia de la posibilidad de ser uno mismo antes de que sobrevenga la muerte. Aquí también bebe Heidegger de fuentes cristianas: “No es un azar –dice– que los fenómenos de la angustia y del miedo, habitualmente confundidos entre sí, hayan entrado en el horizonte de la teología cristiana, tanto óptica como ontológicamente, aunque esto último dentro de muy estrechos límites. Eso ocurrió cada vez que el problema antropológico del ser del hombre con respecto a Dios cobró primacía y que la problemática se orientó por fenómenos tales como la fe, el pecado, el amor, el arrepentimiento”²³.

¹⁹ J-ER, 282.

²⁰ J-ER, 61.

²¹ Ibid., 282.

²² J-ER, 282.

²³ J-ER, 212.

La nota cita a s. Agustín, a Lutero y especialmente a Kierkegaard. Es cierto que Heidegger hace confesión expresa de que su concepto de culpabilidad nada tiene que ver con el pecado ni con las culpas de la vida cotidiana, sino que es la condición de posibilidad de toda culpa²⁴. Pero es evidente que los existenciales que remiten a la existencia apropiada o auténtica, a saber, muerte, angustia y culpabilidad, tienen un referente común: la interpretación hecha por Kierkegaard del pecado original, cuyos goznes giran en torno a la angustia objetiva o inocencia original, al anuncio de la muerte, y a la angustia subjetiva (culpabilidad).

Esa deuda es reconocida por Heidegger expresamente: “En el s. XIX S. Kierkegaard abordó expresamente el problema de la existencia en cuanto problema existencial y lo pensó con profundidad. Sin embargo, la problemática existencial (Entiéndase: la de la ontología fundamental, e.d., la que se dirige a la pregunta por el ser, como tal pregunta) le es de tal modo ajena, que, desde un punto de vista ontológico, Kierkegaard es totalmente tributario de Hegel y la filosofía antigua vista a través de él. De ahí que filosóficamente haya más que aprender de sus escritos “edificantes” que de los teóricos, con la excepción del tratado sobre la angustia”²⁵.

El final de la cita señala la estima que profesa Heidegger por la obra *El concepto de la angustia* en relación con el problema de la existencia, si bien Kierkegaard no entrara en la cuestión ontológica. Eso implica el reconocimiento de una deuda que no afecta sólo a la noción de angustia, sino también a las de culpa, libertad, conciencia, etc., es decir, a las nociones básicas de la analítica existencial.

El paralelismo con el pensamiento de Kierkegaard es grande, pues la descripción del estado de impropiedad o inautenticidad del ser humano (la cotidianidad) se corresponde a grandes rasgos con la superficialidad del estadio estético de Kierkegaard, y la apertura al estado de propiedad o autenticidad mediante la angus-

²⁴ J-ER, 306: “Querer-tener-conciencia es, más bien, el supuesto existencial más originario para la posibilidad de llegar a ser fácticamente culpable”. Por otra parte, Heidegger excluye considerar la conciencia teológicamente, o sea, como medio de demostración de la existencia de Dios, o como una conciencia inmediata de lo divino (J-ER, 288).

²⁵ J-ER, 255 en nota.

tía y la culpa se corresponde con la seriedad del estadio ético en Kierkegaard. Por eso, habida cuenta de que la obra *El concepto de la angustia* es una interpretación *sui generis* del pecado original, no es insensato decir que la discrepancia de Heidegger con la intelección cristiana del hombre afecta también a la doctrina sobre el pecado de origen.

Para Heidegger lo que equivale al pecado original cristiano es el olvido del ser. Se trata de una situación connatural al hombre, en la que nos movemos «desde siempre», pero que nos oculta su verdadera dignidad y su más alta posibilidad. Lo diferencial del pensamiento de Heidegger estriba en que para él lo original es la singular relación entre el hombre y el ser o fundamento, por la que el hombre requiere para serlo la comprensión del ser. Tal relación, a la que llama «existencia», es intrínseca al hombre, por lo que no es ni puede ser precedida por ninguna otra: es lo que hace al hombre hombre. Y sin embargo, el hombre nace y se mueve en el olvido del ser. Este olvido del ser no es falta de relación con el ser, sino falta de conciencia de la relación con el ser. Todo hombre tiene cierta comprensión del ser, una comprensión mediana y vaga que, siendo oscilante y admitiendo el más y el menos, como mínimo contiene el conocimiento lingüístico de la palabra «ser»²⁶. Por tanto, el olvido del ser no es mero desconocimiento del mismo, sino trivialización y amortiguación de la radical e inaplazable cuestión en la que al hombre le va su ser: la pregunta por el sentido del ser.

De ese olvido nos despiertan la muerte y la conciencia.

La muerte, vivenciada como angustia, nos cierra el más allá y nos obliga a conformarnos con la finitud del más acá. Sin embargo, esta interpretación de la muerte, que parece optimista y valiente, es una interpretación negativa y destructora, desde el punto en que es descrita como algo *insuperable*. Heidegger razona así: puesto que la muerte es insuperable y acaba con todo, hemos de atenernos exclusivamente a lo temporal. Razonamiento cuya lógica es esencialmente la misma que subyace a la interpretación pagana de la muerte: “Comamos y bebamos que mañana moriremos”²⁷. Heidegger no propone en manera alguna la orgía, pero

²⁶ J-ER, 29.

²⁷ 1 Cor 15, 32; *Isaías* 22, 13.

sí nuestra pertenencia al tiempo, a la vida en el mundo. Y así lo afirma taxativamente: “El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente “en el más acá”, en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada *Dasein*, se hace presente dentro de éste”. Aunque Heidegger dice no pronunciarse sobre la inmortalidad ni sobre la vida futura, lo que hace es atenerse al tiempo presente como posibilidad: “La interpretación ontológica de la muerte desde el más acá precede a toda especulación óntica sobre el más allá”²⁸ (J-ER, 268). No sólo la precede, sino que la determina y decide, ya que la muerte cierra la comprensión o poder-ser del hombre respecto de todo más allá, finitizándola. El comprender es en sí mismo la apertura de toda posibilidad, la muerte es la clausura de toda posibilidad más allá del tiempo.

Como reconoce Heidegger mismo, la antropología elaborada en la teología cristiana ha tenido siempre presente la muerte en la interpretación de la vida²⁹, pero siempre la ha pensado como muerte de otro (Cristo) y como dormición en espera de la resurrección, no como el final *insuperable* de toda existencia humana. Por el contrario, la comprensión apropiada del hombre es, según nuestro autor, la de un *ser para la muerte*. Con ello se cierra *para el hombre* en esta vida el *eschaton*³⁰, por lo que todas las estructu-

²⁸ “Cuando se determina la muerte como “fin” del *Dasein*, es decir, del estar-en-el-mundo, no se toma con ello ninguna decisión acerca de si “después de la muerte” sea posible aún otro ser, superior o inferior, si el *Dasein* “siga viviendo” o si al “sobrevivir” sea “inmortal”. Sobre el “más allá” y su posibilidad, lo mismo que sobre el “más acá”, nada se zanja ónticamente, como si hubieran de proponerse, para la “edificación”, normas y reglas de comportamiento ante la muerte. El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente “en el más acá”, en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada *Dasein*, se hace presente dentro de éste. No podrá justificadamente y con sentido ni siquiera *preguntarse* en forma metodológicamente segura qué *hay después de la muerte* sino una vez que ésta haya sido comprendida en la plenitud de su esencia ontológica. Quede aquí sin decidir si una pregunta semejante es siquiera posible como pregunta *teórica*. La interpretación ontológica de la muerte desde el más acá precede a toda especulación óntica sobre el más allá” (J-ER, 268).

²⁹ J-ER, 269.

³⁰ El *eschaton* no es simplemente el futuro, sino aquel futuro que ya está actuando entre y sobre nosotros sin dejar de ser futuro, de manera que en vez trasformarlo en presente, hemos de futurizar el presente. El *eschaton* es Cristo, el reino de Dios que viene para que

ras descritas por Heidegger quedan previamente cerradas al más allá.

Pero al excluir el futuro, no el futuro temporal, sino el futuro que no se desfuturiza, Heidegger marca el camino en otra dirección. La tarea del hombre no consiste en vivir para el más allá, sino en buscar hacia atrás. El medio que utiliza para transformar el «no más allá» en marcha hacia atrás es la conciencia. Para Heidegger la conciencia es intrínsecamente culpable. También aquí acude al concepto de culpabilidad descubierto por Kierkegaard. La culpabilidad es en *El concepto de la angustia*, la conciencia de la libertad como posibilidad que antes de la posibilidad ha perdido ya la posibilidad. Heidegger lo entiende en términos éticos: el hombre, por ser libre, tiene la responsabilidad de hacerse fundamento de sí mismo, pero el hombre está ya fundado, o sea, ha perdido de antemano la posibilidad de ser lo que su posibilidad demanda. El hombre no es libre de ser libre, sino que ha sido fundado (necesariamente) libre. Cuando, resueltamente, la libertad humana acepta este su condicionamiento, o sea, cuando acepta su *situación* como libertad finita, entonces se le abre la tarea de averiguar el sentido de su propio estar fundado, porque si aclara su modo de estar fundado podrá ejercer su libertad desde su fundamento, mientras que si no lo aclara ni siquiera sabrá en qué consiste su libertad. La culpabilidad es una llamada hacia atrás, pero no una llamada cualquiera, sino una llamada que nace intrínsecamente en el sujeto del «cuidado», cuya estructura es toda ella culpable en el sentido antedicho, y sólo puede ser redimida por la respuesta del fundamento.

La conciencia introduce, pues, la libertad como fundamentación, y hace revertir *hacia atrás* toda la energía del adelantarse hacia la muerte. La posibilidad de todas las posibilidades humanas finitas (la muerte), que cierra todo más allá, queda abierta ahora hacia el pasado, hacia la condición de posibilidad de la libertad. Con esto se cierra el círculo: la apertura del presente comprender humano que se cierra hacia el futuro como «más allá» pende ahora por entero de la comprensión del pasado. El futuro posible del existente es la presentación de su pasado fun-

vivamos ahora en el futuro, o sea, en el reino de Dios. El *eschaton* es vivir en la tierra el más allá, futurizando el presente.

damental. En pocas palabras: la trascendencia y lo trascendente no se hallan en el futuro, sino en el pasado del hombre. La interpretación heideggeriana de la muerte se ha encargado de eliminar la escatología cristiana para volcarse en una ontología fundamentalista.

Todo el proyecto del primer Heidegger consiste precisamente en averiguar el sentido presente del fundamento, que él sitúa en un pasado que no pasa, o sea, consiste en encontrar la respuesta a la pregunta fundamental.

En resumen, la deuda principal de Heidegger con la teología cristiana es la idea de trascendencia. Él comparte con la teología cristiana el empeño de buscar una interpretación más originaria del ser del hombre, pero en vez de hacerlo desde Dios, como la teología, lo quiere hacer desde un fundamento previo a toda cuestión sobre Dios³¹. Según Heidegger, que dice seguir en esto a Lutero, la sistematización dogmática de la teología reposa sobre un «fundamento» que no deriva de un cuestionar interno a la fe, y por eso el aparato conceptual de la sistematización teológica no sólo es insuficiente para responder a la problemática teológica, sino que la encubre y desfigura³². Heidegger apunta, por tanto, a la pregunta fundamental o pregunta por el fundamento: la teología cristiana enmascara e impide la pregunta por el fundamento. La teología no es, para él, suficientemente radical, de ahí que haya de trasladarse la trascendencia de Dios al fundamento.

Para Heidegger, el pensamiento cristiano, desde la atalaya del trascender humano, ha ayudado a una comprensión profunda del hombre cotidiano, del término medio, la que corresponde a lo inapropiado y común. Esta comprensión es insuficiente porque no induce a la pregunta por el ser; y no induce, entre otras razones, porque la teología cristiana describe al hombre desde el dogma del pecado de origen, siendo así que, en vez de, pecado de origen, la situación original del hombre es el olvido del ser. En esta línea, la crítica de Heidegger al cristianismo le acusa de

³¹ “El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas” (J-ER, 34). Entre las ciencias positivas incluye Heidegger a la teología. Por tanto, la pregunta acerca de Dios es posterior, y en esa medida está condicionada, a la pregunta por el sentido del ser. Así se produce la posposición de Dios en la filosofía de Heidegger.

³² J-ER, 33

haber matado la inspiración original de la filosofía, trasladando la atención del ser del ente al ente: “El cristianismo transformó el ser del ente en ser-creado”³³. La discrepancia con el cristianismo se centra, pues, en torno a lo primero u originario, que para Heidegger es el fundamento, de manera que tampoco la situación original del hombre estriba en su relación con Dios (inocencia o pecado), sino en su relación con el ser (conciencia u olvido).

Pero por encima de la discrepancia comparte Heidegger con Kierkegaard algunos planteamientos básicos, a saber, aquellos que concuerdan con los planteamientos comunes a buena parte de la modernidad. Para él, la comprensión vaga del ser, es decir, el olvido del ser, es un hecho de *experiencia*. El pecado original no es ningún hecho de experiencia en la doctrina cristiana, pero sí lo era para Kierkegaard, quien propuso en *El concepto de la angustia* una interpretación en términos tales que cualquiera pueda hacer la experiencia del mismo³⁴. Para Heidegger, aunque la muerte como extinción se escapa a la experiencia, la angustia objetiva, o sea la muerte como posibilidad, y la angustia subjetiva, o culpabilidad, son *experiencias*, más aún: son las experiencias *auténticas* del hombre. Pero también el primer referente de la existencia inauténtica del hombre (estar abandonado y «caído» en el mundo) es para él un hecho de experiencia. La experiencia es no sólo el punto de partida de su pensamiento, el primer y básico modo de conocimiento – o por decirlo de modo más ajustado, la referencia a la realidad que se da en Heidegger –, sino también el medio por el que su pensamiento avanza, abriéndose a la posibilidad y a la resolución. Se puede, por tanto, decir que tanto lo apropiado o auténtico como lo inapropiado o inauténtico de la existencia caen bajo la experiencia humana, que es el denominador común de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, en el bien entendido de que tal experiencia no es la meramente empírica. La experiencia de lo cotidiano se diferencia de la experiencia de la nada (en la angustia) sólo en la medida en que la segunda es una experiencia que se remonta a lo originario, una experiencia original, mientras que la primera no lo es, pero tam-

³³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, trad. E. Estiú, Ed. Nova, Buenos Aires, 1972, 228.

³⁴ “Todo hombre entiende cómo ha venido el pecado al mundo única y exclusivamente partiendo de sí mismo; si quiere aprenderlo de otro, lo ha entendido mal *eo ipso*” c. I, VI.

poco la angustia es la experiencia definitiva: Heidegger espera poder hacer experiencia del fundamento.

La experiencia tiene un límite, la muerte. Por eso la comprensión humana tiene también un límite. Pero ese límite lejos de anular toda posibilidad o comprensión humana es interpretado como la apertura de todas las posibilidades terrenas (finitas) del comprender humano, con la única exclusión del «más allá». La finitud tan sólo afecta, pues, a la trascendencia y a lo trascendente en relación con el *eschaton*, o futuro que no se desfuturiza. Al cerrar el futuro como sede de la trascendencia y de lo trascendente sólo queda abierto para recibirlos el pasado que no pasa: la comprensión está llamada exclusivamente a dirigir su atención hacia el fundamento como pasado trascendente, y ha de intentar hacer la experiencia del fundamento. La filosofía de Heidegger es un recorte de la filosofía y teología cristianas por la línea del *eschaton*, y una radicalización del filosofar en la línea del fundamento.

2. La fundamentación del filosofar y su fracaso

Heidegger no se recata en ST de repetir, una y otra vez, que su objetivo final, el que lo rige todo, es formular la pregunta fundamental y que todo lo demás no es sino la preparación de esa pregunta³⁵. Por donde se infiere que tanto la analítica existencial de lo impropio del hombre, como la de lo propio, es decir, la peculiar interpretación heideggeriana de la muerte, de la angustia y de la culpabilidad, todo eso ha sido guiado por el hilo conductor de la formulación de la pregunta fundamental, la cual a su vez parte del *factum* preliminar del olvido del ser, que es, según él, el desvarío respecto de lo originario, y por ello el desvarío original.

No se trata, por consiguiente, sólo de que su concepción de la muerte le separe del cristianismo, sino de que el objetivo de dar primacía a la relación del hombre con el ser, y a su olvido, le induce a: 1) posponer y subordinar a la ontología la comprensión de la misma realidad o vida cotidiana del hombre; 2) interpretar la

³⁵ Cfr. J-ER, 221

muerte como posibilidad de posibilidades, de modo que cierre todo más allá como *eschaton*; 3) interpretar la angustia como la experiencia auténtica, o sea, la que, presintiéndolo, anula todo lo que no sea el fundamento; 4) interpretar la culpabilidad como la conciencia de una libertad imposible en tanto no se descubra el sentido del ser.

Si Heidegger pospone la realidad, la teología e incluso a Dios³⁶, y se abre a la posibilidad desde la angustia ante la muerte, no es porque quiera quedarse en esta mera posibilidad y angustia, sino porque quiere retrotraerse a la condición de posibilidad, o fundamento, del ser del hombre. Lo más urgente, lo inaplazable es encontrar el sentido del ser. Todo lo demás, las autenticidades e inautenticidades, y Dios mismo, viene después y está determinado por el sentido del ser, hasta el punto de que nada se puede decidir acerca del más allá y de Dios antes de comprender el concepto de ser. A la luz del concepto de ser y de las formas de comprensión explícita que le son propias será posible establecer lo que significa una comprensión del ser oscura u obstaculizada, es decir, será posible comprender el olvido del ser³⁷, que es el problema radical del hombre, su «pecado de origen».

Si nos preguntamos por qué, aceptando las formas y, a veces, los contenidos cristianos de ciertas nociones, no acepta Heidegger el origen revelado de las mismas, encontraremos la respuesta justamente en el siguiente supuesto expreso y primero de su filósofo: si el hombre es un ente al que en el comprender el ser le va su ser, o para el que el comprender es su poder ser, toda revelación que supere su comprensión le destruiría como el ente que es. O somos, o creemos. Si creemos, no llegamos a ser lo que estamos llamados originariamente a ser, sino que nos mantenemos para siempre en el estado de encubrimiento o ignorancia inicial de nosotros mismos. Si nos decidimos a ser nosotros mismos, entonces tenemos que comprender, y, por tanto, no podemos

³⁶ La razón de dicha posposición, que es constante en el primer y segundo Heidegger, es explicada como la finitud del pensar, es decir, por el carácter temporal del pensar según el cual tenemos que ir entendiendo una cosa tras otra sin poder verlo todo de una vez (CH, 136-137). Pero en realidad la razón no es la finitud del pensar sino la separación y anterioridad de la trascendencia simple del Ser respecto de la trascendencia (inmaterialidad) de Dios.

³⁷ J-ER, 29

creer, sino que hemos de interpretarlo todo en referencia al fundamento.

La filosofía de Heidegger es una filosofía del fundamento cuya seña de identidad es la *exclusividad trascendental* del mismo. A eso es a lo que denomino la fundamentalización del filosofar. El hombre –y la verdad– es trascendental sólo en la medida en que está en relación especial con el ser como fundamento. Y esa relación especialísima se ejerce en la forma de pregunta por el fundamento, tanto que filosofar y pensar son, para él, preguntar.

El afán dominante de formular la pregunta por el sentido del ser en condiciones de obtener respuesta obliga a Heidegger a igualar, en cierta medida, los hallazgos hasta ahora realizados por él, o sea, lo inapropiado y lo apropiado del hombre, para ir más atrás de ellos en el orden de lo fundamental. Lo apropiado, la resolución precursora que sale al encuentro de la muerte como posibilidad y hace frente a la situación volviendo su mirada hacia atrás, hacia el fundamento, marca el camino, pero todavía no se expresa como pregunta. Para poder formular la pregunta fundamental es preciso llegar hasta la constitución óptica o fundamental del *Dasein*, común tanto a lo auténtico como a lo inauténtico, pues sólo desde lo fundamental del *Dasein* cabe esperar que quede patente con sentido el preguntar por el fundamento.

El método que utiliza Heidegger es el fenomenológico. Se trata de uno de los tres puntos de apoyo de todo su filosofar. Lo que caracteriza el uso heideggeriano de este método es la fenomenización apofántica de los fenómenos. Por tanto, de entrada se supone: 1) que lo escible para el hombre es fenoménico³⁸, y 2) que el método apropiado consiste en dejar que lo fenoménico se muestre desde sí. Como método, parece que es la misma imparcialidad: ¡a las cosas esenciales mismas!, repite Heidegger siguiendo a Husserl. Pero es importante advertir que el análisis fenomenológico de Heidegger no es imparcial³⁹. Desde el principio está orientado a la formulación de la pregunta fundamental, la cual, como pregunta hecha por el hombre, ha de tener su funda-

³⁸ La fenomenología es una filosofía de la experiencia en un doble sentido: pretende encontrar las condiciones de posibilidad de la experiencia, y se basa en la experiencia para encontrarlas.

³⁹ Lo cual implica la interferencia de la voluntad, de la que más tarde habrá de abdicar.

mento en el hombre, pero, como pregunta que pregunta por el fundamento, fuerza la interpretación del hombre y de lo humano para que su ser sea puro preguntar. Aunque Heidegger se reconoce como discípulo de Husserl, sus discrepancias son evidentes y le llevaron a la ruptura filosófica entre ambos.

Heidegger cree haber encontrado la base para la pregunta fundamental en la temporalidad humana. El análisis existencial del hombre se resuelve en la interpretación del constitutivo óntico del hombre como temporalidad. Esto parece acorde con la fenomenología husserliana, pero no es así⁴⁰. Futuro, pasado y presente son el residuo último del «cuidado», tanto en su versión inapropiada (caída) como en su versión apropiada (resolución precursora). Mas no es la mera constitución temporal⁴¹, sino la peculiar constitución temporal del existente humano la que descubre su estatuto óntico como un preguntar. En efecto, la característica esencial de la temporalidad humana es su ek-staticidad: o sea, la intrínseca referencia de cada uno de los momentos (futuro, pasado, presente) a los otros, de tal manera que, como una ecuación que contuviera sólo incógnitas, los momentos de la temporalidad forman un círculo de remitencias cuyo sentido está fuera de él. El tiempo humano está vacío de sentido, como el eterno retorno de Nietzsche. Para entender a Heidegger es preciso admitir que el tiempo del existente humano es ónticamente tiempo, pero carece o está falto de sentido ontológico. La distinción entre lo óntico y lo ontológico se establece como el carácter ek-stático de la temporalidad: el tiempo es un ente, pero cuya peculiar remitencia entre sus momentos pone fuera de ellos la comprensión del ser de ese ente. El olvido del ser tiene su causa en esa distinción, de manera que es lo óntico, o sea, el *ék-stasis* temporal, el que por sí mismo se entretiene en las remitencias temporales⁴², mientras no

⁴⁰ Si se me permite resumir, la discrepancia última entre las fenomenologías de Husserl y Heidegger se cifra en el modo de concebir lo trascendente: para Husserl lo trascendente se opone a lo inmanente; para Heidegger lo trascendente se diferencia del ente, es decir, de lo fundado. El sentido de la trascendencia de Husserl está tomado exclusivamente de la línea kantiana de pensamiento. El sentido de la trascendencia de Heidegger está, parcialmente, tomado en préstamo al cristianismo.

⁴¹ Para Husserl la constitución temporal es el fluir intencional de la conciencia, que nada tiene de ek-stático, pues es constituyente de la objetividad.

⁴² Tanto la totalidad remisional de los útiles (ST) como la descomposición del dispositivo (2º Heidegger) se corresponden con la estructura temporal-ekstática del *Dasein*.

caiga en la cuenta de que ninguna de ellas tiene sentido, sino que el sentido le pertenece al ser o fundamento trascendental; entonces es cuando intenta formular la pregunta fundamental. El ser del ente humano es la temporalidad, pero la temporalidad entera remite a un fundamento que está fuera del tiempo. De ahí que, para Heidegger, el hombre sea en sí, como ente, todo él una pregunta ekstático-temporal por el fundamento.

Una vez alcanzado este objetivo, Heidegger se toma un tiempo (de su vida). Ha conseguido establecer *ónticamente* la pregunta fundamental. Cree que tiene la base desde la que podría convertirla en pregunta *ontológica* y así encontrarle respuesta, y se atreve a publicar *Ser y Tiempo* sin haber llegado a puerto, sin haber formulado la pregunta ni obtenido respuesta. Sin duda, tiene una idea clara de lo que espera y de cómo obtenerlo, pero no ha tenido tiempo de rematar su proyecto y prevé cierta demora en terminarlo. Sin esos dos componentes no se puede entender la publicación de un ST inacabado. Está seguro de lo que ha conseguido y cree firmemente poder llevar a término lo proyectado, pero tiene dificultades para hacerlo. Dejando prevalecer su seguridad, publica incompleta la primera parte de ST y deja el resto para publicarlo junto con una segunda parte, pero ninguna de ellas se publicarían.

¿Qué es lo que esperaba y no pudo conseguir a la primera ST? Esperaba realizar la *Kehre* o vuelta. Lo explico. Si sabemos cuál es el constitutivo óntico fundamental del existente humano, a saber, la temporalidad ek-stática, entonces en ese mismo constitutivo tiene que estar contenido el fundar del fundamento que nos hace preguntarnos, o sea, que deja en suspenso la temporalidad entera. Se trata de *volver transparente el preguntar*⁴³, de manera que el preguntar mismo deje ver a su través al ser. Heidegger entrevé la posibilidad de atrapar o robar el sentido del fundamento en lo fundado mismo: *en lo fundado tiene que quedar la marca del fundar del fundamento*. Si se consigue encontrar esa marca, entonces se puede proceder desde el tiempo hasta el ser, o sea, se puede proyectar en el ser el sentido del fundar impreso en la marca. Heidegger apuesta con seguridad por la posibilidad de encontrar dicha marca y de realizar, por consiguiente, la vuelta: la de-

⁴³ J-ER, 37.

terminación o fenomenización del sentido del ser a partir de su impronta en el ente temporal ek-stático⁴⁴.

Pero Heidegger no encontró nunca la marca impresa por el fundar del ser en el existente humano, no consiguió que el preguntar se hiciera transparente y dejara ver el sentido del ser. Su proyecto fracasó. Hubo de pasar bastante tiempo hasta que lo reconociera en sus obras. Concretamente, lo hizo en la Carta Sobre el Humanismo (CH), dirigida inicialmente a J. Beaufret, y publicada en 1946. El pensar –dice– se quedó parado (*versagte*), al no poder realizar la *Kehre* por culpa del lenguaje metafísico. Ahora resulta que la metafísica sólo habla del ente, no del ser. No era esa su expectativa en ST, en el que una y otra vez se dice que la ontología es la vocación del hombre, mejor aún: el hombre mismo. En la medida en que el existente era ontológico, entendiendo por tal aquel ser que busca el sentido del ser, no sólo el del ente, mientras no se aclarara y fenomenizara el sentido del ser todo quedaba en suspenso para el hombre. Hasta tal punto es así que, como dijo en *¿Qué es metafísica?* (1929), la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre, no es una disciplina especial ni un campo de divagaciones, sino el acontecimiento radical en la existencia humana como existencia, y consiste en el trascender o ir más allá del ente, aunque hacia atrás⁴⁵. En CH, en cambio, la metafísica no va nunca más allá del ente. La ontología es, como reza su nombre, literal y exclusivamente, estudio del ente. Por lo tanto, si se anhela el ser, ha de sobrepasarse la metafísica.

Ha habido, pues, un gran cambio entre ST y CH. Las pistas de ese cambio nos las proporciona esta última obra. La primera pista nos la da Heidegger cuando dice que la *Kehre*, que no se consiguió realizar en ST se alcanzó en *Von Wesen der Wahrheit* (WW), opúsculo cuyo núcleo se remonta a una conferencia de 1930, pero que se publicó ampliada en 1943. La segunda nos la

⁴⁴ El planteamiento de Heidegger traslada al Ser lo que el pensamiento medieval hacía respecto de Dios. Los medievales se fundaban en la huella o vestigio de Dios en las criaturas para conocer especulativamente a Dios. Heidegger pretende que a partir del ser del ente hombre, por mediación de la impronta que el Ser deja en él, se puede encontrar y manifestar el sentido del Ser. El primer Heidegger entiende el ser como el fundamento que funda.

⁴⁵ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Trad. esp. X. Zubiri, Ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1970, 110.

ofrece al afirmar que la *Kehre* alcanzada por WW consiguió comprender a fondo la experiencia fundamental del olvido del ser.

La *Kehre* realizada en WW no es la *Kehre* proyectada por ST. Si la *Kehre* realizada en WW consigue comprender a fondo la experiencia fundamental del olvido del ser, es que ST no la comprendió a fondo y no la realizó como experiencia. Desde luego, la experiencia del olvido no era la experiencia fundamental para ST, ésta era más bien la experiencia del ser. ST quería salir del olvido del ser mediante la *apofansis* o mostración del ser desde sí. Superar el olvido del ser no era sólo preguntarse por el sentido del ser, sino que pretendía comprenderlo, o sea, responder a la pregunta fundamental. Ahora, en vez de comprenderlo y dejar atrás el olvido, lo que se hace es experimentar a fondo el olvido, quedándose en el mero preguntar sin posibilidad de que el hombre atrape activamente, a su través, el sentido del ser.

El comprender apofántico tenía que ver con la verdad, la cual era trascendental en ST⁴⁶, y con el hombre, cuya alma era en cierto modo todas las cosas⁴⁷. El fracaso del proyecto de ST hizo a Heidegger replantearse la cuestión de la verdad, que es justamente el tema de WW. La *apofansis*, siendo un dejar mostrarse al ser desde sí, era una iniciativa del hombre y quería ser un comprender activo y trascendental de lo trascendente, es decir, del ser. El empeño metafísico que en ST quería apoderarse de lo trascendental es lo que se abandona ahora. Heidegger pretendía conseguir una experiencia trascendental *del ser*, mientras que ahora la experiencia alcanzada es *la del olvido* del ser. Pero examinemos la *Kehre* realizada en WW para entender en qué sentido esta obra ahonda en la experiencia fundamental.

La conferencia y el opúsculo WW parten de la verdad como adecuación (*Richtigkeit*) y concordancia, es decir, de la verdad tal como la entiende la metafísica clásica, para buscar su fundamento, que según Heidegger consiste en el *dejar-ser* al ente. Este *dejar-ser* es un comportamiento (*Verhalten*) del *Dasein*, y como tal *dejar-ser* es libertad originaria. La esencia de la verdad es, pues, la libertad. Pero WW pone todo su empeño en descifrar ese

⁴⁶ J-ER, 61

⁴⁷ J-ER, 36-37

dejar-ser o comportamiento del *Dasein*. El punto decisivo de su análisis consiste en el descubrimiento de que, para dejar-ser a un ente, la libertad o verdad humana tiene que encubrir al *ente en totalidad*. La verdad humana, por tanto, muestra ocultando y oculta mostrando. Eso implica que en toda verdad o mostración existe una no-verdad u ocultación. A la esencia de la verdad humana le pertenece la no-verdad⁴⁸. Esta negación es más radical que el error, es la erradicidad (*das Irre*) o desorientación radical del hombre, que para ver de cerca ha de perder de vista lo lejano. A la esencia íntegra de la verdad le pertenece, por tanto, la no-verdad. Pero la no-verdad no es un mero desconocimiento, sino la presencia del misterio, de lo oculto. La existencia humana está llena de misterio, aunque de un misterio generalmente ignorado. He aquí, pues, la nueva interpretación del olvido del ser: no es simplemente una situación a superar, sino una nueva manera de apertura, la presencia del misterio, cuyo olvido lo preserva como misterio. La esencia de la verdad del hombre remite, pues, a una verdad más alta, aquella que queda velada por el misterio, a saber: la verdad del ser. De esta manera, la pregunta por la esencia de la verdad remite a otra pregunta, a la pregunta por la verdad del ser⁴⁹.

De hecho, Heidegger había pensado esta conferencia como una primera parte a la que seguiría otra conferencia con el título de *Von der Wahrheit des Wesens*. Pero él mismo nos dice⁵⁰ que ese proyecto de una segunda conferencia fracasó (*misslang*) debido a las mismas dificultades expuestas en la Carta sobre el Humanismo.

Según esto, Heidegger no pensó en un principio haber realizado la *Kehre* en la conferencia WW, precisamente porque, como nos explica, él seguía pensando con categorías metafísicas. Las categorías metafísicas se advierten a lo largo del opúsculo, y también al final cuando dice que la filosofía (la metafísica) piensa en el *concepto* de esencia al ser, y unas líneas más adelante cuando

⁴⁸ En ST aunque el hombre está cooriginariamente en la verdad y en lo no-verdad (J-ER, 243), fundamentalmente «es en la verdad» (J-ER, 241), pues incluso para estar en la no-verdad es preciso tener una relación intrínseca con la verdad.

⁴⁹ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (WW) (1943), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 6. Auflage, 1976, 28.

⁵⁰ *Ibid.*, 29

dice que el único olvidado en la historia (del hombre) es el ser⁵¹, con la manifiesta esperanza de desocultar su sentido. Aquí todavía es, por tanto, el hombre el que olvida y oculta al ser, y a él le toca desocultarlo al parecer con conceptos metafísicos.

Sin embargo, la propia *Carta sobre el Humanismo* nos dice que en WW se consiguió la *Kehre*. ¿Cómo puede entenderse esto? Es claro que, en un momento posterior no determinado, Heidegger cayó en la cuenta de que la *Kehre* había sido cumplida en WW. ¿Cómo aconteció ese cambio?

Heidegger buscaba, sin duda, acabar ST realizando la *Kehre*. La conferencia WW se movía aún en el lenguaje de la onto-logía y por eso, aunque ya realizaba la *Kehre*, no cayó en la cuenta, porque él la proyectó sólo como su preparación o primera parte. La segunda conferencia proyectada debía consumir la *Kehre*, pero no se escribió, por no haberle sido posible desocultar la verdad del ser, y no se intentaría escribir nunca desde el momento en que Heidegger creyó que la primera lo había realizado ya. Pero ¿en qué consiste ese tardío darse cuenta? Pues en que se deshizo la confusión entre el ente en totalidad y el ser. La metafísica busca el ente en totalidad, pero no alcanza al ser. Debe diferenciarse entre el ser del ente y el ser: el Ser, que él empezó a escribir *Sein*⁵², es la diferencia imperante entre el ser y el ente⁵³. El ser del ente es lo que busca la metafísica, pero el Ser mismo está más arriba que el ser del ente, es independiente de él, aunque no a la inversa. El Ser queda fuera del alcance de la metafísica, o sea, de aquel saber que se expresa con representaciones y conceptos⁵⁴.

Pero todo esto requiere una más detallada exposición.

⁵¹ WW, 28.

⁵² Es de notar que en CH ya no se escribe *Sein*, pero los trozos escritos en francés ponen en mayúscula al ser, en vez de «l'être» ponen «l'Être» (86). Como en alemán van en mayúscula tanto el ser del ente como el ser, cuando Heidegger cayó en la cuenta de su fracaso (1936?) empezó a escribir al modo antiguo «*Sein*» para diferenciar uno de otro. Yo pongo en mayúscula «Ser» a partir de este cambio.

⁵³ WW, 28.

⁵⁴ WW, 29.

3. La interpretación del fracaso y el recurso al lenguaje mítico-poético

Como ha acontecido a otros eximios filósofos de la talla de Kant y Schelling, la trayectoria del filosofar de Heidegger no ha sido rectilínea, sino que ha experimentado un fracaso de su proyecto inicial que ha impedido llevarla a término.

Lo que Heidegger llamaba en WW resolución para aceptar la erraticidad (*Irre*) se convirtió más tarde en la resolución para aceptar su propio fracaso. Pero ¿cómo lo aceptó? Dándole la vuelta (*Kehre*): *la imposible fenomenización del ser es precisamente la experiencia del Ser*. La imposibilidad de ontologizar al Ser, de encontrar su sentido, es el modo como se hace experiencia de él. No se trata de la experiencia antes esperada, o sea, fenomenizadora del ser, pero es también una experiencia, la –ahora– auténtica experiencia del Ser, la de su ocultamiento.

De modo semejante a como antes lo hicieran en sus respectivos planteamientos Kant y Schelling, el fracaso de ST y de WW es interpretado por Heidegger como un éxito inesperado. Su fracaso es entendido no como un fracaso suyo, sino como el fracaso de la metafísica, que corresponde al triunfo del Ser: el fracaso es un regalo que el Ser hace al pensar que fracasa⁵⁵. Es el acontecimiento. El no presentarse del ser es interpretado como su modo de estar presente. *La presencia pasa a pertenecer al Ser*, pero su presencia es ocultamiento. Dicho de otro modo, el silencio es interpretado como la respuesta del Ser a la pregunta fundamental. La falta de experiencia del ser es entendida, ahora, como la experiencia del Ser, a saber, como la experiencia de la presencia oculta del Ser.

Este «acontecimiento» (*Ereignis*) lleva consigo un cambio que afecta al *sentido* de todo el filosofar de Heidegger⁵⁶, y que voy a intentar resumir en ocho puntos.

⁵⁵ En CH, 110-113, Heidegger indica que el fracaso (*das Scheiternde Denken*) no es ninguna desgracia, sino el único regalo que le podría venir al pensar a partir del Ser.

⁵⁶ Digo «el sentido», porque si bien los planteamientos básicos son los mismos (trascendencia del ser, singularidad del *Dasein*, posposición de Dios, etc.), ha cambiado el modo y la dirección del pensar.

1) Ante todo, la interpretación de la no aparición como aparición oculta del ser trae consigo la posposición del método fenomenológico y de la ontología o metafísica. No se niega ni se renuncia a ella todavía, pero es relegada a un segundo plano. Parece que Heidegger ha caído en la cuenta de una incongruencia de su planteamiento anterior: intentar fenomenizar el ser es tratarlo como si fuera un ente. Ahora confiesa que lo propio de la ontología es, como su propio nombre indica, tratar de entes, no del Ser. La fenomenología ha mostrado al ente «hombre» en su consistencia y ha permitido entenderlo como preguntar ekstático-temporal, pero el ser del hombre, que se pensaba fundado por el ser, no puede mostrarlo, lo que demuestra que la presencia del Ser –indudable para Heidegger– no se comprende ni se ve. El error de la metafísica u ontología, y el del primer ensayo de buscar el ser por parte de Heidegger, ha sido pretender mostrar al Ser como si de un ente se tratara. Los entes se fenomenizan, el Ser no. Al Ser, como trascendental absoluto y único, sólo se le escucha y obedece⁵⁷. Desde ahora, en relación con el Ser, el ver⁵⁸ cederá paso al oír⁵⁹. La metafísica es un pensar con representaciones y conceptos, pero éstos no alcanzan el Ser⁶⁰. El Ser es alcanzado con otro tipo de pensamiento y lenguaje: el pensamiento que se abre al mito, y el lenguaje poético⁶¹. Es característica del pensar y

⁵⁷ *Was heisst Denken?* (WHD) (1951-52) Preámbulo a la clase del 20/5/1952, trad. esp. H. Kahneman, Ed. Nova, Buenos Aires, 1972, 152.

⁵⁸ ST, E-JR, 170.

⁵⁹ Cfr. *Was ist das –die Philosophie?* (1955), Neske, 7. Auflage, 1981, 21-22, 28. Nótese que la filosofía es referida al ser del ente.

⁶⁰ Heidegger sostiene que hay un pensar más riguroso que el conceptual y es el que se refiere a la verdad del ser, que no es conceptual (CH, 152-153).

⁶¹ “Lo que se dice haciendo poesía y lo que se dice pensando nunca son cosas iguales; mas en ocasiones son lo mismo, a saber, cuando el abismo entre poesía y pensar se abre puro y decidido. Esto puede ocurrir cuando la poesía es sublime y el pensar profundo” (WHD, 25). “Naturalmente, mientras creamos que la lógica pueda enseñarnos algo sobre lo que es el pensar, no lograremos meditar sobre la medida en que toda poesía se basa en la remembranza” (Ibid., 17). “El Decir de un poeta permanece en lo no dicho. Ningún poema individual, ni siquiera su conjunto, lo dice todo. Sin embargo, cada poema habla desde la totalidad del Poema único y lo dice cada vez. Desde el lugar del Poema único brota la ola que cada vez remueve su decir en tanto que decir poético. Pero, tan poco desierta la ola el lugar del Poema que, por el contrario, en su brotar hace refluir todo movimiento del Decir (*Sage*) hacia el origen cada vez más velado. El lugar del Poema cobija como manantial de la ola movedora la esencia velada de aquello que, desde el

decir mítico-poético el decir ocultando y ocultar diciendo, o sea, justo lo apropiado para el Ser, cuya presencia es ocultamiento. La superación de la metafísica no consiste en su eliminación, sino en el reconocimiento de su incapacidad para tratar sobre el Ser. Pero esa superación no consiste en ascender más alto que la metafísica, sino en descender a la proximidad de lo más próximo (la presencia oculta del Ser)⁶². El fin de la metafísica y de la filosofía no es el fin del pensar, el cual al acabar aquéllas ha de abrir otro comienzo⁶³.

2) La interpretación del callar, o no responder, como la respuesta silente del Ser aumenta necesariamente la diferencia ontológica. Los entes son mostrables, el Ser, aun estando presente, no puede ser mostrado. Esto trae consigo la ruptura de la comunicación entre la trascendencia del Ser y la del *Dasein*. Hasta ahora ambas trascendencias eran pensadas como comunicantes. De hecho, Heidegger pensaba que a partir de la estructura óntica del ser del hombre iba a poder cazar el sentido del ser. Pero la respuesta silente deja claro que la trascendencia del hombre no se iguala con la del Ser: el ser del hombre no muestra al Ser. La trascendencia del Ser es absoluta, la del hombre no⁶⁴. Como ya dije, para subrayar esa trascendencia absoluta, Heidegger escribirá ahora por un tiempo «el ser» con una grafía antigua «*das Seyn*»⁶⁵, indicando con ello su carácter originario y separado. Además, puesto que el Ser no deja impronta en el ser del hombre, que era el punto de comunicación esperado entre ser y *Dasein*, dejará también de entenderse al Ser como fundamento. El Ser no

punto de vista metafísico-estético, puede, de entrada, aparecer como ritmo” (M. Heidegger, *El habla en el poema*, en *Unterwegs zur Sprache*, trad. esp. Y. Zimmermann, Ed. Serbal, Barcelona, 2019). Cfr. M. Heidegger, *Was ist das –die Philosophie?*, 30.

⁶² CH, 138-139.

⁶³ M. Heidegger, *Ueberwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze* (1954), trad. au français par J. Beaufret, Gallimard, Paris, 1958, 96.

⁶⁴ Si ya en ST lo principal era encontrar el sentido del ser, siendo el hombre como ente un medio para alcanzar la comprensión ontológica (que era todavía comprensión y humana), ahora el hombre queda relegado a un segundo plano: lo esencial no es el hombre, sino el Ser como la dimensión de lo ek-stático de la ek-sistencia (CH, 84-85).

⁶⁵ En algunos escritos no publicados en vida incluso lo masculiniza: en vez de «*das Sein*» escribe «*der Seyn*» (Cfr. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936, Gesamt Ausgabe, 65).

es un causar⁶⁶. Las relaciones causales se dan entre entes. Junto al Ser no hay nada respecto de lo cual pueda él causar. El Ser está solo y en vez de causar se (auto)destina en el ente, a la vez que concede al hombre el favor (*Gunst*) de servirle de custodia⁶⁷.

3) Paralelamente, el *Dasein* no es ya un descubridor del Ser, sino sólo del ente. El Ser es el que muestra y se oculta, no el hombre. Como la presencia oculta pertenece al Ser, la verdad pasa también a pertenecerle. En ST la verdad era del *Dasein*, pero al no poder manifestar al Ser, se convierte en propiedad de éste. Y, en consecuencia, Heidegger traspasa a la verdad del Ser lo que ha hallado en WW como verdad del hombre: en eso consiste la realización de la *Kehre*. La esencia de la verdad es la verdad de la esencia, dice ahora Heidegger, y explica: el sujeto de esta paradójica frase –si es que todavía se pueden utilizar esos fatales términos gramaticales– es la verdad de la esencia⁶⁸. La interpretación adecuada de la *Kehre* es, por tanto, la que pone como sujeto a la segunda parte de la oración. La lectura lineal de esa (no lineal) frase sería, por tanto, «la verdad de la esencia es la esencia de la verdad». Téngase en cuenta que por esencia de la verdad se entiende la libertad humana, y que por la verdad de la esencia se entiende la verdad del Ser. A partir de este giro o vuelta, que no es un abandono de los presupuestos de ST⁶⁹, sino una reinterpretación que los mantiene, el optimismo trascendental del primer Heidegger se evapora. El hombre no puede capturar el sentido del Ser, sino que sólo puede comprender el sentido del ente en la medida en que el Ser lo propone. De ahí se sigue que no hay otra verdad trascendental que la del Ser. La verdad de la esencia, (segunda parte de la frase) es un ocultarse que muestra al ente, pero que no le pertenece al hombre, sino al Ser. Según ST, al *logos* le es inherente la no ocultación, la *a-letheia*⁷⁰. Desde ahora *a-letheia* será a la vez ocultamiento y manifestación, lo que implica la pos-

⁶⁶ El Ser no es un fundamento del mundo (*Weltgrund*), (CH, 76-77).

⁶⁷ M. Heidegger, *Die Kehre* (1949), en *Die Technik und die Kehre*, Neske, 1978, 42-43.

⁶⁸ M. Heidegger, WW, *Schlussanmerkung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., & Auflage, 1976, 28.

⁶⁹ CH, edición en alemán y francés, traducida y presentada por Roger Munier, Aubier, París, novena edición, 1964, 68-69.

⁷⁰ J-ER, 240.

posición del *logos* antes señalada. La verdad trascendental no será ya más pura *apofansis*, ni puro desocultamiento, sino un misterio que muestra. Se ha cambiado el concepto de verdad: en vez de *a-letheia* o desocultamiento obrados por el existente humano, será ahora aquel ocultamiento del Ser, obrado por el Ser, que desoculta al ente. A la verdad del Ser, no a la del hombre, le pertenece el ocultarse cuando muestra al ente.

El pensar, o mejor, el intentar pensar, deja de ser una iniciativa del hombre y es considerado como una misión a la que nos destina el Ser, y que ni conduce a un saber como el de las ciencias, ni aporta ninguna sabiduría práctica, ni descifra los enigmas del mundo ni infunde fuerzas para la acción. El designio del Ser hace caer el peso de su palabra sobre nuestro pensar. Siendo así, el pensar es lo más provisional de cuanto hacen los hombres. Las preguntas ordinarias tienden inmediatamente a la respuesta y acaban en ella, pero la pregunta ¿qué significa pensar? no se propone alcanzar una respuesta que liquide la pregunta, más bien es una pregunta que no sabe bien lo que pregunta⁷¹, porque nos viene destinada desde fuera.

4) En consonancia con todo lo anterior, también la diferencia Ser-ente se hace abismal, tanto que el ente no refleja en absoluto al Ser, sino sólo una determinación (Ockham) suya tras la que queda oculto. Puesto que el ser del ente «hombre» no manifiesta el sentido del Ser, siendo como es el ente privilegiado, ningún otro ente lo podrá hacer tampoco. El Ser «esencia» (*west*) como algo separado del hombre antes de toda posible sospecha (por parte del hombre), y su modo de «esenciar» es destinar: la destinación es del Ser. La destinación del Ser (*das Geschick des Seins*) «es» en la forma de la ayuda y de la exigencia del oráculo, a partir del cual habla todo lenguaje humano. Esa disposición envía y destina, pero no es fatal –según Heidegger– porque ella misma trae consigo lo libre del espacio-tiempo de juego y libera al hombre hacia lo libre de sus posibilidades esenciales⁷². El Ser se envía y determina en el sentido de cada ente, o lo que es igual, envía y destina el sentido de cada ente, incluido el hombre. *La iniciativa es del Ser, el hombre y todo ente está sometido o a la disposición*

⁷¹ WHD, Preámbulo a la clase del 20/5/1952, 153-155.

⁷² M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1955), Neske, 5. Auflage, 1978, 158.

del Ser. Si la iniciativa es del Ser que envía o destina, la historia deja de pertenecer al hombre y se convierte en historia del Ser, de la que forma parte la historia humana. La historia de la ontología no es la historia del pensamiento de los ontólogos, sino la historia del Ser. En vez de proyecto, ahora toca al hombre el abandono (*Gelassenheit*).

Siendo la iniciativa del Ser, los entes manifiestan no el sentido del Ser, sino el sentido que el Ser destina a cada ente. El hombre no puede tener una visión universal del sentido de los entes, porque para eso debería haber podido comprender el sentido del Ser. Pero si el ocultamiento es la presencia del Ser, entonces no hay un sentido del Ser en general. El sentido, como la comprensión, tienen que ver desde ahora con los entes, y es destinado en cada caso según la historia de las determinaciones del Ser. Como ningún ente, ni la totalidad de los entes se iguala con el Ser, no existe un sentido del ser en general, sino muchos sentidos particulares. A su vez, el lenguaje humano no habla sino a partir del *oráculo* (*Spruch*) del Ser. Por lo tanto, el lenguaje es puesto por el Ser, y, en la medida en que es puesto por el Ser, el lenguaje (nos) habla. El lenguaje no es ya *logos* humano, sino que el lenguaje habla, porque el Ser habla en el lenguaje. Naturalmente, para que el Ser nos hable en el lenguaje, éste ha de ser la casa común al Ser y al hombre: el lenguaje, aunque puesto por el Ser, es aquella dimensión originaria mediante la cual la esencia humana puede pertenecer al Ser, correspondiendo a su llamada⁷³. Por eso, el lenguaje oculta y aclara: tanto lo oculto y misterioso como la patencia provienen del Ser. En la tensión entre su ocultar y su mostrar se contiene toda la trascendencia del Ser. Heidegger, que precavía en ST de no caer en una mística de la palabra⁷⁴, cae precisamente en eso, en una mística del lenguaje y del Ser: el pensamiento ha de ser puesto al servicio del lenguaje⁷⁵. En vez de la filosofía, ahora lo supremo es el lenguaje ocultante-mostrativo, y junto con él la poesía, el arte, la genialidad, medios a través de los cuales habla el Ser.

⁷³ M. Heidegger, *Die Kehre* (1949), en *Die Technik und die Kehre*, Neske, 1978, 40.

⁷⁴ J-ER, 240.

⁷⁵ M. Heidegger, *Was ist das –die Philosophie?*, 29.

5) El olvido del ser es ahora un ocultamiento intrínseco al Ser. La experiencia del fracaso hace cambiar la interpretación de la experiencia fundamental del olvido del ser. El disimulo y ocultamiento, que eran defecto del hombre, se convierten en el modo de la presencia del Ser, por lo que el Ser mismo se auto-oculta en el ente. La interpretación antropológica del olvido del Ser cambia en forma correlativa. Antes, el olvido era algo a evitar, ahora es inevitable. Y era a evitar, porque el responsable del olvido era el hombre, mientras que ahora, al ser el ocultamiento el modo original en que el Ser se hace presente, es un modo de hacer experiencia del Ser. Lo que ha de pensarse (el Ser) le vuelve las espaldas al hombre, se le sustrae. Pero el acontecimiento del sustraerse es lo más presente de cuanto hay ahora de presente, superando de esta manera la actualidad de todo lo actual. Y eso que se sustrae nos atrae de modo imperceptible, pero ineludible⁷⁶. La erraticidad del hombre no consiste en la falta de memoria del Ser, sino que es puesta por el ocultamiento que el Ser hace de sí: es la pertenencia del hombre al misterio del Ser. Por consiguiente, lo cotidiano no está más lejos del Ser que la búsqueda filosófica.

El Ser es, ahora, el peligro. En esta línea, el juicio de Heidegger acerca de la técnica varía. Si en ST el hombre cotidiano andaba perdido entre los entes a la mano que en sus interminables remisiones mutuas lo separaban del sentido del ser, tras el fracaso, es el Ser el que está separado del hombre. El Ser es peligroso, más aún es el peligro. El Ser se olvida de su esencia, se aparta de ella, para quedar desprotegido en los entes. El peligro es el *posponer* por el que el Ser pospone su verdad con el olvido, es la posposición de la guarda operada por el Ser mismo⁷⁷. El peligro como tal es el Ser que se oculta bajo el imperio de la técnica, y es peligro para el hombre, porque el que se puede perder no es el Ser, sino el hombre. No es la técnica la que depende de la esencia

⁷⁶ WHD, Lección primera, 14.

⁷⁷ Posposición es el rechazo que el Ser hace de su esencia, de su verdad. Lo pospuesto es la esencia (o verdad o guarda) del Ser, el que pospone es el Ser, aquello en lo que el Ser pospone su verdad es el dispositivo, lo que concommita al posponer es el olvido. Pero en el mismo peligro que es la posposición se esconde lo salvador, ya que, cuando se descubre la posposición, en la conciencia ingresa también el olvido, que por ello deja de ser olvido del Ser y se convierte (*kehrt sich*) en guarda. Por la naturaleza misma del dispositivo el olvido antecede, pues, a la guarda del Ser.

del hombre, sino la esencia del hombre la que depende de la esencia de la técnica⁷⁸.

6) La temporalidad sigue siendo la esencia del hombre, pero desde ella no cabe ya cazar el sentido del Ser. Lo ek-stático de la temporalidad pasa de trampa que había de cazar el sentido del ser a «claro del bosque» (*Lichtung*)⁷⁹, es decir, a escenario de la aparición del sentido del ente y del ocultamiento del Ser. El claro del bosque es una metáfora que no incluye necesariamente, ni tampoco excluye, la luz. También de noche existe el «claro». La significación metafórica del «claro» remite a *lo transitable* del bosque. Lo transitable tiene que ver con lo despejado, dejado expedito o aligerado. La iluminación que corresponde al «claro» no es la de la claridad luminosa, sino la de dejar abierto y guardar el ámbito de la aparición de la luz. Ya ST había afirmado que “el *Dasein* del hombre es él mismo el claro”⁸⁰, pero no lo había pensado lo suficiente, por eso lo presentaba como una pregunta que había alcanzado ya la cosa esencial. El «claro» no es ni algo presente ni una propiedad de la presencia, sino el *Dasein*, o sea, la apertura del hombre a la verdad del Ser, y consiste en guardar lo libre o transitable para la presencia. Lo presente es el ente, la presencia es del Ser. El hombre es el guardián del Ser en cuanto que mantiene despejado el escenario para lo que es presentado por la presencia (oculta) del Ser⁸¹. Como guardián y pastor del Ser, a él le toca mantener incólume el Ser como diferencia entre el ser y el ente⁸². El hombre sigue estando vuelto hacia el Ser, pero no para

⁷⁸ M. Heidegger, *ie Kehre*, 37 y 42.

⁷⁹ M. Heidegger, *Was ist das Sein selbst?* (1946), en *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebenswege, 1910-1976*, Gesamt Ausgabe, 16. Band, 423-25. Aquí dice que el claro del Ser es de un modo muy oculto el tiempo. Debe quedar, no obstante, claro que la relación ek-stática de la esencia del hombre al Ser no se basa ya en la ek-sistencia como en su fundamento (CH, 82-83), sino que esa relación es el Ser mismo en cuanto que mantiene y reúne consigo la esencia ek-sistencial del hombre como lugar en el que reside la verdad del Ser (CH, 80-81). La apertura pertenece al Ser, es el Ser mismo (CH, 130-131).

⁸⁰ ST, §28, J-ER, 157.

⁸¹ M. Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* (1965), Erker-Verlag, St. Gallen (Suiza), 1984, trad. esp. Breno Onetto-Muñoz, Mapocho, *Revisita de Humanidades y Ciencias Sociales*, 1999 (45), 109-117.

⁸² El «cuidado» (*Sorge*) del *Dasein* se ha vuelto ahora guarda (*Wahrnis*) del Ser. No es el hombre el que se pre-es en el mundo cabe los entes, sino el Ser el que pre-es en el

verlo en directo, sino para recibir sus consignas de sentido y guardar la diferencia ontológica. El hombre indica y aguarda⁸³.

En cuanto «claro del bosque», el hombre reúne la espacialidad del mundo y la temporalidad del *Dasein*, pero bien sabido que es el Ser el que lo ha destinado a ser «claro del bosque» o lugar de aparición de las misiones del Ser al ente. La constelación cuatripartita o espacio-temporal (cielo, tierra, dioses, mortales) enmarca la comprensión del hombre, es su espacio esencial. El Ser destina al *Dasein* y, por tanto, las dimensiones del «claro», pero las dimensiones lo son de y para la *verdad* del Ser. La dimensión es el lenguaje. Las dimensiones son *de y para* la verdad del Ser, porque ésta necesita del hombre para ser guardada en cuanto verdad del Ser en medio del ente y para que así el Ser esenciee como Ser. La esencia de la técnica no puede ser llevada a la trasmutación de su destino sin la asistencia del hombre⁸⁴. En esa medida, la libertad que antes era fundamento del fundamento⁸⁵, ahora es sereno abandono de las cosas y apertura al misterio⁸⁶. Pero la guarda y pastoreo del Ser la hacen los poetas igual de bien que los filósofos, pues se trata de mostrar ocultando y ocultar mostrando.

7) El *Dasein* no deja de ser trascendente respecto de los demás entes, pero al no fenomenizar la trascendencia absoluta del Ser queda confinado en su apertura al mundo: mira hacia abajo, y sólo indica hacia arriba⁸⁷. Al fracasar el proyecto ontológico, la dimensión óptica del existente humano queda potenciada: el ser del hombre es más ente que *logos*, más pregunta que respuesta.

mundo y los entes. El peligro es el Ser mismo que se oculta tras el dispositivo (*Gestell*) y hace que el hombre pueda perderse en el olvido del Ser, que está acompañado del olvido de sí mismo, de su (menguada) dignidad de pastor y guardián del Ser.

⁸³ M. Heidegger, *Die Kehre*, 41.

⁸⁴ M. Heidegger, *Die Kehre*, 38, 39, 41 y 44.

⁸⁵ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1973, 53.

⁸⁶ M. Heidegger, *Gelassenheit* (1955), Neske, 7. Auflage, 1982, 24. El pensar ha sido tradicionalmente comprendido como un querer, incluso Kant lo entendió como espontaneidad. Pensar es querer, querer es pensar. Heidegger propone un pensar que renuncie libremente no sólo al querer(29-30) sino a la voluntad (32). En el fondo Heidegger reconoce que ST era todavía pensamiento tradicional, pues estaba guiado por un propósito.

⁸⁷ WHD, 15. Nótese que la indicación señala hacia el mismo sustraerse, no hacia algo sustraído, por lo que el signo queda sin significado.

Heidegger mantiene la intrínseca vinculación del hombre con el Ser, pero en vez de la comprensión (*logos*) del Ser propone el misterio del Ser, según el cual el Ser nos determina sin que nosotros sepamos cómo. Sólo conocemos y comprendemos a los entes, y a éstos de una manera determinada o particular según la determinación que les confiere el Ser.

La pregunta fundamental, la pregunta por el sentido del ser, cede su puesto a la pregunta por el modo en que el Ser determina el pensar. La diferencia entre ambas preguntas estriba en que la pregunta última es ahora aquella que el primer Heidegger tomaba como punto de apoyo para preguntar por el sentido del ser. En efecto, el primer Heidegger tomaba pie en la investigación de la constitución óptica fundamental del *Dasein* para desde ella, dándole la vuelta, poder preguntar por el sentido del ser, en el supuesto de que en ella se contenía la impronta o huella del ser en el ente «hombre». Al interpretar el fracaso de este proyecto como la experiencia de la presencia invisible del Ser, la pregunta fundamental había de estar mal planteada, y en vez de intentar fenomenizar al ser, que es –para el segundo Heidegger– la presencia que se oculta, debe dirigirse sólo a detectar cómo destina el Ser al hombre, eliminando la esperanza secreta de atrapar *el sentido del Ser*, y poniendo en su lugar la sola esperanza de que el Ser libere el sentido con que destina al hombre y a los entes.

8) La *Kehre* no la realiza el hombre, sino el Ser mismo. Consiste en la vuelta del olvido del Ser a la guarda de la esencia del Ser. Así se explica que Heidegger no la pudiera alcanzar, y que consista más bien en darse cuenta de que está realizada. La *Kehre* se realiza en la esencia del Ser y por el Ser. Como el Ser no es causa, la *Kehre* acontece de súbito, sin preparación y sin prolongación. En el mismo peligro del Ser está la salvación. Cuando se descubre el peligro como tal, acontece la vuelta como un golpe-de-vista-en-lo-que-es, como un avistar el Ser. Del mismo modo que la iluminación del relámpago pone a la vista la oscuridad circundante, así el golpe-de-vista-en-lo-que-es muestra su proveniencia del misterio del Ser. Pero no somos nosotros los que lanzamos el golpe de vista, sino el relámpago del Ser es el que de manera súbita nos mira a nosotros, y en ese instante de luz la esencia del Ser ingresa en el mundo, y nosotros nos vemos asociados a su guarda. La *Kehre* es un favor del Ser, es una possibili-

dad, oculta en el peligro mismo, de que la posposición se vuelva, el olvido se trasmute en guarda, y la verdad del Ser ingrese en el acontecimiento. El acontecimiento es el mundo. Cuando el peligro es como peligro, acontece con la inversión (*Kehre*) del olvido, la guarda del Ser, acontece «mundo». Que el mundo acontezca como mundo, que cosee la cosa, es signo del lejano advenimiento de la esencia del Ser. En vez de la impronta del Ser en el hombre, el fracaso ha descubierto que el Ser deja atisbar su trascendencia a contraluz del mundo⁸⁸.

Tras el fracaso, y hacia el final de su vida⁸⁹, confiesa Heidegger que la analítica del *Dasein* no ha alcanzado aún a manifestar ni lo propio del «claro» ni el ámbito al que pertenece el «claro». La guarda del Ser en el «claro» se ejecuta como espacio y tiempo, o mejor como espaciar y temporizar: espaciar es ofrecer o dar lugar, liberar cercanía y lejanía, angostura y amplitud, lugares y distancias, quitar obstáculos a la mirada iluminadora del Ser; temporizar es ofrecer tiempo o unidad ek-stática de pasado, presente y futuro, liberar el horizonte temporal para la recepción del destino del Ser. Pero ¿y la unidad o copertenencia de espacio y tiempo, que no es ni espacial ni temporal?, presumiblemente es el dominio del «claro», aunque no sabemos si el «claro» está por encima del espacio y del tiempo o se agota en ellos. Estas preguntas, que ni siquiera llega a plantear bien la filosofía, y que carecen de respuestas para ella, es decir, para el pensar conceptual y representativo, llegan a su colmo cuando la pregunta recae no ya sobre el «claro», sino sobre la presencia, que es el ámbito al que pertenece el «claro»: aquí el preguntar patina. El preguntar se abre siempre a nuevas preguntas que, a su vez, abren otras nuevas sin llegar nunca a término. No se trata de un mero proceso al infinito, sino de una manifestación de la finitud del pensar y de la trascendencia del Ser. Lo que parece confesar Heidegger no es

⁸⁸ M. Heidegger, *Die Kehre*, 41 ss. El mundo que, según el primer Heidegger, era abierto por el hombre es ahora abierto por el Ser, de manera que sólo con la apertura del mundo se muestra el ocultamiento del Ser. El dispositivo (*das Gestell*) en su complejidad impide ver la totalidad del ente, o mundo.

⁸⁹ M. Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*. Lo que sigue está tomado de la lectura de dicha obra.

que carezca de filosofía, cosa que ya había dicho antes⁹⁰, sino que el preguntar como método, y con él el pensar, se han agotado. Para suscitar un nuevo modo de pensar, la tarea es más bien apearse de la filosofía, dar un paso atrás saliendo del filosofar. No se trata de un ir más allá de la filosofía ni de un retroceder más atrás en la búsqueda del fundamento, dice Heidegger, sino de salir del filosofar, relegar a la filosofía a lo suyo propio (el ente), reconociendo definitivamente la finitud del pensar que pregunta, es decir, la incapacidad de la filosofía para tratar con lo trascendente.

Este «paso atrás» nos indica que el sentido de la vida del hombre como guardián del Ser no precisa del filosofar: se puede entrar en el «claro» sin filosofar, mejor que filosofando⁹¹, pues la filosofía ha dado ya de sí todo lo que puede dar. Heidegger no ve claro: no sabe pensar sin preguntar, pero parece darse cuenta de que la pregunta no alcanza la trascendencia del Ser. Querría un nuevo modo de pensar, pero no lo tiene. Por todo ello, Heidegger propugna el paso atrás o retroceso. La ambigüedad estriba en que no dice si el paso atrás es también un apearse del preguntar. No se trata de alcanzar una profundidad mayor ni tampoco de retroceder hacia lo originario, no se trata de superar la metafísica, sino de reconocer que *la filosofía no es lo primero ni tan siquiera necesaria*. No se la hace desaparecer, simplemente se declara como empresa pasada. Él, que había sostenido que la filosofía era el acontecimiento esencial de la existencia humana, a la que en la comprensión del ser le iba su ser, y por la que pospuso incluso a Dios, estima a la postre que ha llegado a su fin, posponiéndola a la mito-logía e igualándola a la cotidianidad. La filosofía es un pasado que pasó, pero con ella también pasó el pensar en la forma del preguntar, es decir, el pensamiento de Heidegger.

En resumen, sólo al final de su vida ha admitido Heidegger que la pregunta como método no alcanza el Ser, pero en vez de

⁹⁰ Cfr. Préface de J. Beaufret a la edición francesa de *Vorträge und Aufsätze* más arriba citada, VIII.

⁹¹ “Mucho más urgente se torna el paso atrás, fuera de la filosofía. El cual es un ingreso al dominio (Bereich) recién indicado con el nombre de claro, en donde nosotros, los hombres nos encontramos constantemente ya instalados. En él perduran, empero también, a su modo, las cosas”. M. Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, trad. Breno Onetto-Muñoz, 115.

cuestionarse la validez filosófica de su método, ha preferido abandonar la filosofía. Heidegger cae en la cuenta de la indefinida posposición del preguntar, que sólo se abre a nuevas preguntas y nunca es capaz de formular la pregunta última. Pero no lo piensa como un defecto de su método, sino que lo interpreta como un triunfo del Ser. Admitida la incapacidad del preguntar para alcanzar la trascendencia del Ser, es atribuida por él al propio hurtarse del Ser, el cual al destinarse y entrar en el tiempo, *pospone* su esencia. De esta posposición se sale (parcialmente) sólo en la medida en que se admite que la presencia del Ser es su ocultamiento. Lo propio del Ser es el silencio del misterio, pero este silencio es un silencio lleno de acción e iniciativas. El fulgor del Ser despierta al hombre de su entretenido trato con meros dispositivos y le hace ver el mundo, y en ese instante comparece el Ser como la oscuridad circundante. Al acontecer esto, el hombre ve las cosas de otra manera, las entiende como misiones del Ser. Es, pues, el Ser mismo el que abre la posibilidad de que el olvido se transforme en el favor de la vuelta, la cual consiste (por parte del hombre) en la atribución de todo a la iniciativa del Ser. La posposición de la verdad es realizada por el Ser mismo, y merced al favor del Ser esa posposición se vuelve custodia humana del Ser. Estando así las cosas, cabe también *posponer el pensar*, pues por encima de él se advierte el carácter inasible de lo trascendente para el preguntar, que sigue siendo identificado con el pensar. Pero, aunque él no habla más que de la posposición de la esencia del Ser en sus destinos ónticos, existe una posposición previa que es la de la fe racional y cristiana por la experiencia, filosófica, primero, y mítico-poética, después. Esta posposición primera es dada por supuesta como una exigencia inherente a la índole del Ser⁹². Heidegger apela a una mística del Ser como experiencia previa a toda otra experiencia: incluso Dios sólo es Dios, según él, a partir de y en la constelación del Ser⁹³. Pero tal mística es, en buena lógica, puramente pasiva por parte del hombre. Primero *pospuso* o *disminuyó* a Dios por el ser, y luego, forzado por el fracaso, *pospone* o *disminuye* al hombre por el Ser. Estas dos

⁹² Esta posposición es mantenida por el segundo Heidegger como la no decidibilidad acerca de la cuestión de Dios en tanto no se esclarezca la verdad del Ser (CH, 134-135; cfr. 98-99).

⁹³ M. Heidegger, *Die Kehre*, 46.

posposiciones sólo han tenido como efecto el nihilismo del pensar: la destrucción⁹⁴ de la filosofía y la suspensión del pensar en espera de una incierta, pero esperada iniciativa del Ser, en el que ha de decirse que Heidegger cree y espera crédulamente, es decir, con fe y esperanza irracionales, pues todo ello ha sido encontrado con un método que se descubre finalmente como inválido.

⁹⁴ J-ER, 46.