

* LA ESTRELLA POLAR

Martin Heidegger

Serenidad



Martin Heidegger

SERENIDAD

Versión de
Ives Zimmermann

Ediciones  del Serbal

Título original: *Gelassenheit*, Verlag Günter, Pfullingen 1959
Traducido de la sexta edición alemana de 1979

Primera edición, 1989
Segunda edición, 1994
Tercera edición, 1999
Cuarta edición, 2002

10 9 8 7 6 5 4

© 2002, Ediciones del Serbal
Francesc Tàrraga, 32-34 – 08027 Barcelona
Tel. 93 408 08 34 – Fax. 93 408 07 92
Apartado de correos 1386 – 08080 Barcelona
serbal@ed-serbal.es
www.ed-serbal.es

Impreso en España
Depósito legal B. 250-2002
Impresión: Hurope, S.L.
ISBN 84-7628-389-X
SEESTRELO34

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Referencia: 2769

SERENIDAD

Colección «La estrella polar» - 34
Director: Horacio Capel

Sumario

Advertencia	7
Serenidad	13
Debate en torno al lugar de la Serenidad	33
Agradecimiento del traductor	87

Advertencia

La palabra Gelassenheit es el título de la obra en alemán y se traduce normalmente al castellano por Serenidad. En este mismo sentido la entendió también el traductor de la versión francesa de la presente obra, quien la vierte por Sérénité. En cambio, en la versión norteamericana, el traductor emplea Releasement, lo que da los significados de ser suelto, ser soltado, de desasimiento y que se aproxima más a la nueva significación que la palabra alemana adquiere en el texto, en cuanto término nuevo dentro de la terminología del «pensar correspondiente» del «segundo Heidegger», es decir, del Heidegger después de la Kehre/tornada posterior a Ser y Tiempo. Esta traducción de Gelassenheit por Releasement es válida en la medida en que uno de los usos heideggerianos del lenguaje tiende a apoyarse en los significados originales de los componentes de una palabra (momento analítico), para acuñar de ellos una significación nueva y precisa que cubre entonces algo repensado (momento sintético). Este aspecto del uso heideggeriano del lenguaje se aleja por completo de las significaciones cotidianas de las palabras. La nueva significación analítico-sintética reemplaza a la «común». Si este aspecto del lenguaje heideggeriano dominara por completo también en el segundo texto de la presente obra (tal como es el caso, por ejemplo en Ser y Tiempo y su vocabulario) también nuestra traducción tendría que adoptar el criterio que llevó al inglés releasement y buscar su equivalente castellano.

Sin embargo, el «segundo Heidegger» (y con él tenemos que vernos aquí) se aleja en parte de este reemplazo analítico-sintético de unas significaciones por otras (como ocurre por ejemplo con el mismo término de Dasein/ser ahí en Ser y Tiempo). Decimos que «en parte» porque, por el otro lado, una manera de la acuñación propia/apropiada no sólo permanece en el «segundo Heidegger», sino que se radicaliza en la creación de términos que no existen en ningún nivel de la lengua alemana (véase aquí la nota sobre vergegennen). No obstante, en el uso del lenguaje del «segundo Heidegger», la importancia de una creatividad propia presente en el lenguaje y en sus palabras adquirió una dimensión nueva. En consecuencia, la significación acuñada, analítico-sintética de Gelassenheit, que proviene en el texto de los variados significados del verbo lassen (dejar, ceder, soltar) y de sus compuestos, no hace desaparecer, no reemplaza el aura de significaciones de la palabra Gelassenheit presente también en su uso «común», aura que coincide ampliamente con el de Serenidad. Es como si la acuñación pensante de la significación dejara ser (seinlassen) la significación presente en la poesía, en la articulación común de la lengua, colocando su significado al lado o detrás (pero no en el «detrás» de la esencia) de la misma. Es esto lo que justifica y (creemos) impone la traducción de Gelassenheit por Serenidad.

Nos queda explicitar sucintamente la segunda significación, la significación acuñada de Gelassenheit en la plática/Gespräch heideggeriana y sus problemas de traducción. Como lo acabamos de decir, Heidegger liga en este texto el sentido de la forma sustantivada Gelassenheit y del adjetivo y adverbio gelassen con las significaciones de toda una serie

de verbos formados a partir de lassen. Estos verbos (véase su lista más adelante) adquieren, a través del uso analítico-sintético del lenguaje heideggeriano, significaciones «terminológicas» sui generis. De su articulación resultará el sentido –insospechadamente preciso– del término filosófico (o post-filosófico) de Gelassenheit. A su vez, la significación acuñada de cada uno de estos verbos resulta de una tensión que media entre su propia y corriente significación «reflexiva» (que surge al recapitular las significaciones originales de los prefijos verbales que intervienen en la formación de estos verbos compuestos), y el sentido «general» que adquiere el verbo lassen como elemento común de la serie de verbos que lo varían con sus prefijos.

En la medida en que la traducción más directa de lassen al castellano –dejar– no puede multiplicarse en verbos compuestos con cuya articulación se pudiera apuntar a un sentido «deconstructivo» de este verbo (deconstructivo, en el sentido heideggeriano, del sentido de un acontecer histórico planetario marcado por la voluntad como «voluntad de poder»), el lector del texto castellano está remitido al esfuerzo de buscar este sentido deconstructivo común (que gobierna también Gelassenheit y gelassen) en la articulación de una serie de verbos castellanos sin raíces comunes, verbos con los cuales traducimos los compuestos de lassen del texto heideggeriano.

Se trata de los siguientes verbos (términos) (entre paréntesis las significaciones adicionales):

gelassen	= sereno (dejado)
einlassen	= introducir (dejar entrar, insertar)
eingelassen in	= radicado en (inserto, introducido, involucrado en)

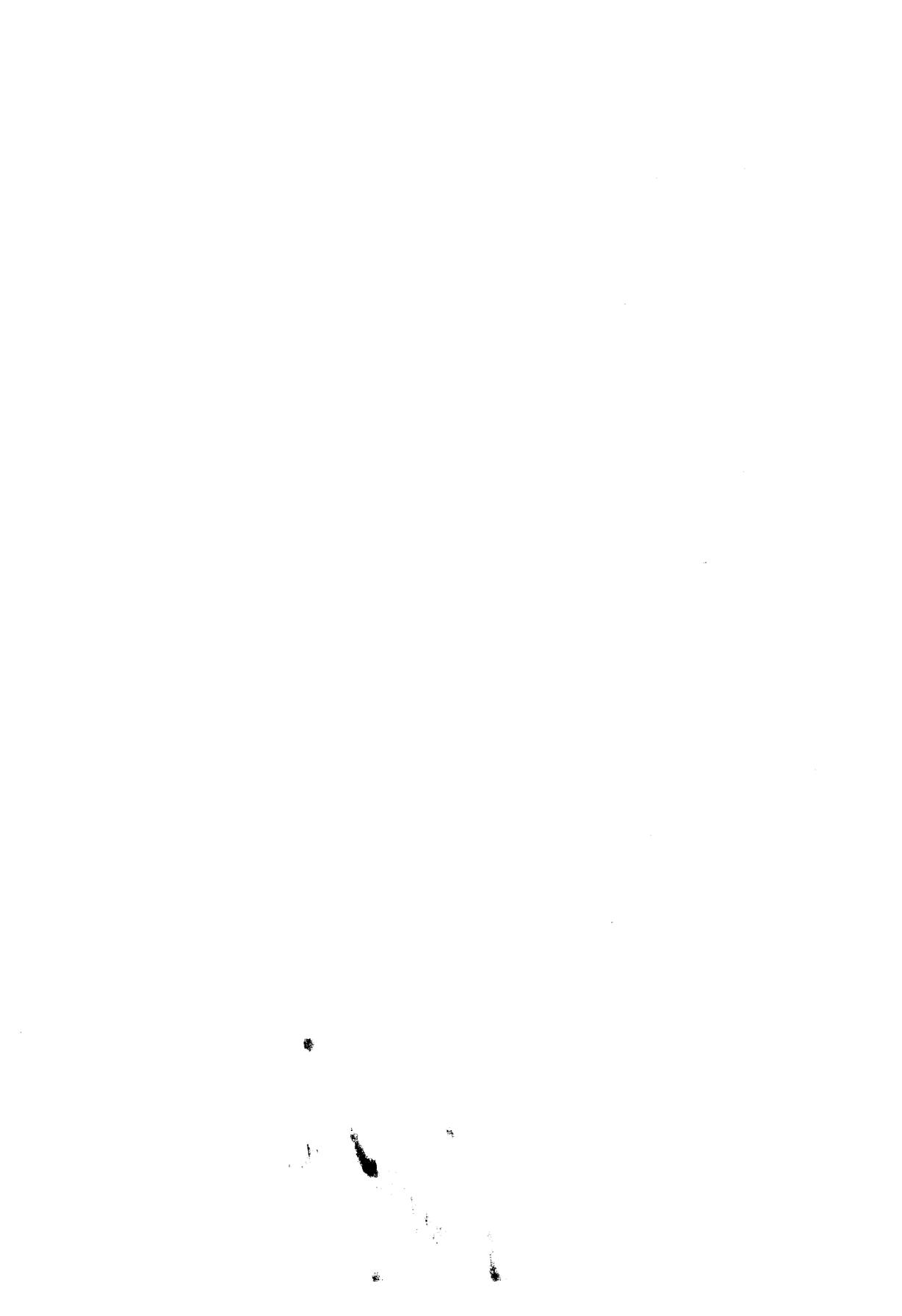
sich einlassen	= <i>comprometerse, arriesgarse para con (introducirse, involucrarse)</i>
ablassen	= <i>desistir (dejar de)</i>
überlassen	= <i>confiar a (entregar, ceder)</i>
loslassen	= <i>soltar, desasir (liberar)</i>
zulassen	= <i>conceder (admitir)</i>
fahrenlassen	= <i>abandonar (desprenderse de, dejar ir a)</i>
zulassen	= <i>tolerar, permitir (dejar venir)</i>

La significación prevalectante del verbo dejar (y aún más la de sus sustantivaciones) no es la más adecuada para pensar a través de ella el foco de sentido que se forma en la plática/Gespräch heideggeriana a través de los compuestos de lassen. Esto se debe al hecho de que dejar sugiere uno de los lados de aquella posición «actividad/pasividad» contra la cual «se piensa» en este discurso heideggeriano, a la cual éste quiere «deconstruir». (El hecho de que Heidegger se dirija expresamente contra la sugerencia de «pasividad» presente también (aunque de una manera algo diferente) en la significación prevalectante de lassen, indica que, precisamente desde una perspectiva heideggeriana, no se trata de un «problema» de un idioma latino (consecuente con una actitud discriminatoria frente a estos idiomas que se le atribuye en algunas críticas recientes), sino de un «problema» que tiene –en formas diferentes– todo idioma occidental con las consecuencias de la «historia de la metafísica»).

Si queremos aproximarnos, a pesar de esa dificultad, a través del verbo dejar al sentido al cual apuntan los compuestos de lassen en el texto heideggeriano, podemos decir que este lassen indica tanto un «dejar de» como un «estar

dejado»: *un dejar de la actitud con que el hombre occidental se dirige al mundo y a las cosas, y un estar dejado a la «comarca» en cuanto «esencia(r) oculta/o de la verdad» al cual está «transpropiada/o» el ser humano.*

Algunos traductores vierten Gelassenheit por desasimiento y desprendimiento. Esta traducción responde también a la significación acuñada en el texto a través de la articulación heideggeriana de los compuestos de lassen. Frente a ella vale, por lo tanto, también nuestra observación anterior, de que este «segundo significado» no llega a borrar la resonancia primaria de Gelassenheit como Serenidad. Aparte de esto, el prefijo alemán ge- significa originariamente, en sustantivos, «junto, con», mientras que el castellano des-, en su sentido primordial, significa precisamente lo contrario. Esta versión, sin embargo, señala una solución para una versión castellana más apropiada del significado de Gelassenheit como término heideggeriano. Si sustituimos el des- por el dis-, nos encontramos con un prefijo que, igual que el dis- latino y el dia- griego, está emparentado con la significación originaria del alemán ge- en cuanto prefijo verbal. Tendríamos por lo tanto, en «consonancia» con serenidad y sereno, los términos disasimiento y disasido como equivalentes castellanos de released y releasement.



SERENIDAD

Alocución pronunciada el 30 de octubre de 1955 en Messkirch, con ocasión de los festejos para conmemorar el 175 aniversario del nacimiento del compositor Conradin Kreutzer.

La primera palabra que me permito decir públicamente en mi ciudad natal sólo puede ser una palabra de agradecimiento.

Agradezco a mi país natal todo lo que me ha dado en un largo camino. He intentado exponer en qué consisten estas dotes en unas pocas páginas que aparecieron por vez primera bajo el título de *El camino de campo** en el año 1949 para conmemorar el centenario de la muerte de Conradin Kreutzer. Agradezco al señor alcalde Schühle su cálida salutación. Y agradezco además particularmente la agradable tarea de pronunciar una alocución conmemorativa con ocasión de la celebración de hoy.

¡Distinguidos invitados!

¡Queridos paisanos!

Estamos reunidos para conmemorar a nuestro paisano, el compositor Conradin Kreutzer. Cuando queremos celebrar a uno de estos hombres que ha sido llamado para crear obras, debemos en primer lugar rendir a la obra el homenaje debido. En el caso de un músico esto sucede cuando llevamos a resonar las obras de su arte.

* *Der Feldweg*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1953.

Desde la obra de Conradin Kreutzer suenan hoy el canto y el coro, la ópera y la música de cámara. En estos sonidos está presente el artista mismo, pues la presencia del maestro en la obra es la única auténtica. Cuanto más grande el maestro tanto más puramente desaparece su persona detrás de la obra.

Los músicos y los cantantes que participan en la celebración de hoy garantizan que la obra de Conradin Kreutzer resuene para nosotros en este día.

¿Pero es la celebración ya por ello una celebración conmemorativa (*Gedenkfeier*)? Una celebración conmemorativa exige que pensemos (*denken*). Con todo, ¿qué pensar y qué decir en una celebración conmemorativa dedicada a un compositor? ¿No se caracteriza la música por el hecho de que «habla» ya por la mera sonancia de sus sonidos de modo que no precisa del habla común, del habla de la palabra? Así se dice. Pese a todo, la pregunta persiste: ¿es la celebración con música y canto ya por esto una celebración conmemorativa, una celebración donde pensamos? Presumiblemente no lo es. Por eso los organizadores han incluido una «alocución conmemorativa» en el programa. Debe ayudarnos a pensar especialmente en el compositor homenajeado y en su obra. Esta conmemoración se hace viva desde el momento en que recordamos nuevamente la vida de Conradin Kreutzer y enumeramos y describimos sus obras. Por obra de esta narración podemos hacer la experiencia de bien de cosas, unas, felices y tristes, otras, instructivas y dignas de imitación. Pero en el fondo, con semejantes palabras sólo nos dejamos entretener. No es en absoluto necesario pensar

cuando las escuchamos, esto es, meditar acerca de algo que a cada uno de nosotros nos concierne directamente y en cada momento en su esencia. Por esto, incluso una alocución conmemorativa no asegura todavía que una celebración conmemorativa sea, para nosotros, una ocasión de pensar.

No nos hagamos ilusiones. Todos nosotros, incluso aquellos que, por así decirlo, son profesionales del pensar, todos somos, con mucha frecuencia, pobres de pensamiento (*gedanken-arm*); estamos todos con demasiada facilidad faltos de pensamiento (*gedanken-los*). La falta de pensamiento es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale de todas partes. Porque hoy en día se toma noticia de todo por el camino más rápido y económico y se olvida en el mismo instante con la misma rapidez. Así, un acto público sigue a otro. Las celebraciones conmemorativas son cada vez más pobres de pensamiento. Celebración conmemorativa (*Gedenkfeier*) y falta de pensamiento (*Gedankenlosigkeit*) se encuentran y concuerdan perfectamente.

Sin embargo, cuando somos faltos de pensamiento no renunciamos a nuestra capacidad de pensar. La usamos incluso necesariamente, aunque de manera extraña, de modo que en la falta de pensamiento dejamos yermos nuestra capacidad de pensar. Con todo, sólo puede ser yermo aquello que en sí es base para el crecimiento, como, por ejemplo, un campo. Una autopista, en la que no crece nada, tampoco puede ser nunca un campo yermo. Del mismo modo que solamente podemos llegar a ser sordos porque somos oyentes y del mismo modo que únicamente

llegamos a ser viejos porque éramos jóvenes, por eso mismo también únicamente podemos llegar a ser pobres e incluso faltos de pensamiento porque el hombre, en el fondo de su esencia, posee la capacidad de pensar, «espíritu y entendimiento», y que está destinado y determinado a pensar. Solamente aquello que poseemos con conocimiento o sin él podemos también perderlo o, como se dice, desembarazarnos de ello.

La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: su huida ante el pensar. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento. Esta huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá –y esto con todo derecho– que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día. Ciertamente. Este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad, y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible. Pero también sigue siendo cierto que éste es un pensar de tipo peculiar.

Su peculiaridad consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento

máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es.

Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa.

Es a esta última a la que nos referimos cuando decimos que el hombre de hoy huye ante el pensar. De todos modos, se replica, la mera reflexión no se percata de que está en las nubes, por encima de la realidad. Pierde pie. No tiene utilidad para acometer los asuntos corrientes. No aporta beneficio a las realizaciones de orden práctico.

Y, se añade finalmente, la mera reflexión, la meditación perseverante, es demasiado «elevada» para el entendimiento común. De esta evasiva sólo es cierto que el pensar meditativo se da tan poco espontáneamente como el pensar calculador. El pensar meditativo exige a veces un esfuerzo superior. Exige un largo entrenamiento. Requiere cuidados aún más delicados que cualquier otro oficio auténtico. Pero también, como el campesino, debe saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar.

Por otra parte, cada uno de nosotros puede, a su modo y dentro de sus límites, seguir los caminos de la reflexión. ¿Por qué? Porque el hombre es el *ser pensante*, esto es, *meditante*. Así que no necesitamos de ningún

modo una reflexión «elevada». Es suficiente que nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora; aquí: en este rincón de la tierra natal; ahora: en la hora presente del acontecer mundial.

En el caso de que nos hallemos dispuestos a meditar, ¿qué es lo que nos sugiere esta celebración? Observaremos entonces que en este caso ha florecido una obra de arte de la tierra natal. Si reflexionamos sobre este simple hecho pararemos mentes de inmediato en el hecho de que la tierra suaba ha dado a luz grandes poetas y pensadores durante el siglo pasado y el anterior. Pensándolo bien, se ve enseguida que la Alemania central también ha sido en este sentido una tierra fértil, lo mismo que la Prusia oriental, Silesia y Bohemia.

Nos tornamos pensativos y preguntamos: ¿no depende el florecimiento de una obra cabal del arraigo a un suelo natal? Johann Peter Hebel escribió una vez: «Somos plantas –nos guste o no admitirlo– que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto. (*Obras*, ed. Altwegg, III, 314).

El poeta quiere decir: para que florezca verdaderamente alegre y saludable la obra humana, el hombre debe poderse elevar desde la profundidad de la tierra natal al éter. Éter significa aquí: el aire libre del cielo alto, la abierta región del espíritu.

Nos volvemos aún más pensativos y preguntamos: ¿qué hay, hoy en día, de esto que dice Johann Peter Hebel? ¿Se da todavía ese apacible habitar del hombre entre cielo

y tierra? ¿Aún prevalece el espíritu meditativo en el país? ¿Hay todavía tierra natal de fecundas raíces sobre cuyo suelo pueda el hombre asentarse y tener así arraigo?

Muchos alemanes han perdido su tierra natal, tuvieron que abandonar sus pueblos y ciudades, expulsados del suelo natal. Otros muchos, cuya tierra natal les fue salvada, emigraron sin embargo y fueron atrapados en el ajetreo de las grandes ciudades, obligados a establecerse en el desierto de los barrios industriales. Se volvieron extraños a la vieja tierra natal. ¿Y los que permanecieron en ella? En muchos aspectos están aún más desarraigados que los exiliados. Cada día, a todas horas están hechizados por la radio y la televisión. Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno. En todas partes están a mano las revistas ilustradas. Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre –todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío; más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido.

Nos tornamos más pensativos y preguntamos: ¿qué sucede aquí, lo mismo entre los que fueron expulsados de su tierra natal que entre los que permanecieron en ella? Respuesta: el arraigo del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Aún más: la pérdida de arraigo no

viene simplemente causada por las circunstancias externas y el destino, ni tampoco reside sólo en la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer.

Nos volvemos aún más pensativos y preguntamos: ¿Si esto es así, puede el hombre, puede en el futuro una obra humana todavía prosperar desde una fértil tierra natal y elevarse al éter, esto es, a la amplitud del cielo y del espíritu? ¿O es que todo irá a parar a la tenaza de la planificación y computación, de la organización y de la empresa automatizada?

Si intentamos meditar lo que la celebración de hoy nos sugiere, observaremos que nuestra época se ve amenazada por la pérdida de arraigo. Y preguntamos: ¿qué acontece propiamente en esta época?, ¿qué es lo que la caracteriza?

La época que ahora comienza se denomina últimamente la era atómica. Su característica más llamativa es la bomba atómica. Pero este signo es bien superficial, pues enseguida se ha caído en la cuenta de que la energía atómica podía ser también provechosa para fines pacíficos. Por eso, hoy la física atómica y sus técnicos están en todas partes haciendo efectivo el aprovechamiento pacífico de la energía atómica mediante planificaciones de amplio alcance. Los grandes consorcios industriales de los países influyentes, a su cabeza Inglaterra, han calculado ya que la energía atómica puede llegar a ser un negocio gigantesco. Se mira al negocio atómico como la nueva felicidad. La ciencia atómica no se mantiene al margen. Proclama

públicamente esta felicidad. Así, en el mes de julio de este año, dieciocho titulares del premio Nobel reunidos en la isla de Mainau* han declarado literalmente en un manifiesto: «La ciencia –o sea, aquí, la ciencia natural moderna– es un camino que conduce a una vida humana más feliz».

¿Qué hay de esta afirmación? ¿Nace de una meditación? ¿Piensa alguna vez en pos del sentido de la era atómica? No. En el caso de que nos dejemos satisfacer por la citada afirmación respecto a la ciencia, permaneceremos todo lo posiblemente alejados de una meditación acerca de la época presente. ¿Por qué? Porque olvidamos reflexionar. Porque olvidamos preguntar: ¿a qué se debe que la técnica científica haya podido descubrir y poner en libertad nuevas energías naturales?

Se debe a que, desde hace algunos siglos, tiene lugar una revolución en todas las representaciones cardinales (*massgebenden Vorstellungen*). Al hombre se le traslada así a otra realidad. Esta revolución radical de nuestro modo de ver el mundo se lleva a cabo en la filosofía moderna. De ahí nace una posición totalmente nueva del hombre en el mundo y respecto al mundo. Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. Esta relación fundamentalmente técnica del hombre para con el mundo como totalidad se

* En el lago Constanza.

desarrolló primeramente en el siglo XVII, y además en Europa y sólo en ella. Permaneció durante mucho tiempo desconocida para las demás partes de la Tierra. Fue del todo extraña a las anteriores épocas y destinos de los pueblos.

El poder oculto en la técnica moderna determina la relación del hombre con lo que es. Este poder domina la Tierra entera. El hombre comienza ya a alejarse de ella para penetrar en el espacio cósmico. En apenas dos decenios se han conocido tan gigantescas fuentes atómicas, que en un futuro previsible la demanda mundial de energía de cualquier clase quedará cubierta para siempre. El suministro inmediato de las nuevas energías ya no dependerá de determinados países o continentes, como es el caso del carbón, del petróleo y la madera de los bosques. En un tiempo previsible se podrán construir centrales nucleares en cada lugar de la tierra.

Así, la pregunta fundamental de la ciencia y de la técnica contemporáneas no reza ya: ¿de dónde se obtendrán las cantidades suficientes de carburante y combustible? La pregunta decisiva es ahora: ¿de qué modo podremos dominar y dirigir las inimaginables magnitudes de energía atómica y asegurarle así a la humanidad que estas energías gigantescas no vayan de pronto –aun sin acciones guerreras– a explotar en algún lugar y aniquilarlo todo?

Si se logra el dominio sobre la energía atómica, y se logrará, comenzará entonces un desarrollo enteramente nuevo del mundo técnico. Lo que hoy conocemos como técnica cinematográfica y televisiva; como técnica del

tráfico, especialmente la técnica aérea; como técnica de noticias; como técnica médica; como técnica de medios de nutrición, representa, presumiblemente, tan sólo un tosco estado inicial. Nadie puede prever las radicales transformaciones que se avecinan. Pero el desarrollo de la técnica se efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenido en parte alguna. En todas las regiones de la existencia el hombre estará cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de los autómatas. Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre.

Pero también es característico del nuevo modo en que se da el mundo técnico el hecho de que sus logros sean conocidos y públicamente admirados por el camino más rápido. Así, hoy todo el mundo puede leer lo que se dice sobre el mundo técnico en cualquier revista llevada con competencia, o puede oírlo por la radio. Pero ... una cosa es haber oído o leído algo, esto es, tener meramente noticia de ello y otra cosa es reconocer lo oído o lo leído, es decir, pararse a pensarlo.

En el verano de este año de 1955 volvió a tener lugar de nuevo en Lindau el encuentro internacional de los premios Nobel. En esta ocasión, el químico norteamericano Stanley dijo lo siguiente: «Se acerca la hora en que la vida estará puesta en manos del químico, que podrá descomponer o construir, o bien modificar la sustancia

vital a su arbitrio». Se toma nota de semejante declaración. Se admira incluso la audacia de la investigación científica y no se piensa nada al respecto. Nadie se para a pensar en el hecho de que aquí se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano, una agresión comparada con la cual bien poco significa la explosión de la bomba de hidrógeno. Porque precisamente cuando las bombas de hidrógeno *no* exploten y la vida humana sobre la Tierra esté salvaguardada será cuando, junto con la era atómica, se suscitará una inquietante transformación del mundo.

Lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época.

Ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época.

Así, el hombre de la era atómica se vería librado, tan indefenso como desconcertado, a la irresistible prepotencia de la técnica. Y efectivamente lo estaría si el hombre de hoy desistiera de poner en juego, un juego decisivo, el pensar meditativo frente al pensar meramente calculador. Pero, una vez despierto, el pensar meditativo debe obrar

sin tregua, aun en las ocasiones más insignificantes; por tanto, también aquí y ahora, y precisamente con ocasión de esta celebración conmemorativa. Ella nos da que pensar algo particularmente amenazado en la era atómica: el arraigo de las obras humanas.

Por eso preguntamos ahora: si incluso el viejo arraigo se está perdiendo, ¿no podrán serle obsequiado al hombre un nuevo suelo y fundamento a partir de los que su ser y todas sus obras puedan florecer de un modo nuevo, incluso dentro de la era atómica?

¿Cuáles serían el suelo y el fundamento para un arraigo venidero? Lo que buscamos con esta pregunta tal vez se halla muy próximo; tan próximo que lo más fácil es no advertirlo. Porque para nosotros, los hombres, el camino a lo próximo es siempre el más lejano y por ello el más arduo. Este camino es el camino de la reflexión. El pensamiento meditativo requiere de nosotros que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación, que no sigamos corriendo por una vía única en una sola dirección. El pensamiento meditativo requiere de nosotros que nos comprometamos en algo (*einlassen*) que, a primera vista, no parece que de suyo nos afecte.

Hagamos la prueba. Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados

a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos.

Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*lolassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia.

Pero si decimos simultáneamente «sí» y «no» a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad*¹ (*Gelassenheit*) *para con las cosas*.

1. Vide *Advertencia*, pág. 7.

Con esta actitud dejamos de ver las cosas tan sólo desde una perspectiva técnica. Ahora empezamos a ver claro y a notar que la fabricación y utilización de máquinas requiere de nosotros otra relación con las cosas que, de todos modos, no está desprovista de sentido (*sinn-los*). Así, por ejemplo, la agricultura y la agronomía se convierten en industria alimenticia motorizada. Es cierto que aquí –así como en otros ámbitos– se opera un profundo viraje en la relación del hombre con la naturaleza y el mundo. Pero el sentido que impera en este viraje es cosa que permanece oscura.

Rige así en todos los procesos técnicos un sentido que reclama para sí el obrar y la abstención humanas (*Tun und Lassen*), un sentido no inventado ni hecho primeramente por el hombre. No sabemos qué significación atribuir al incremento inquietante del dominio de la técnica atómica. *El sentido del mundo técnico se oculta*. Ahora bien, si atendemos, continuamente y en lo propio, al hecho de que por todas partes nos alcanza un sentido oculto del mundo técnico, nos hallaremos al punto en el ámbito de lo que se nos oculta y que, además, se oculta en la medida en que viene precisamente a nuestro encuentro. Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico *la apertura al misterio*.

La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos

prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza.

La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo. Algún día, éste podría incluso llegar a ser apropiado para hacer revivir, en figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápidamente se desvanece.

De momento, sin embargo –no sabemos por cuánto tiempo– el hombre se encuentra en una situación peligrosa en esta tierra. ¿Por qué? ¿Sólo porque podría de pronto estallar una tercera guerra mundial que tuviera como consecuencia la aniquilación completa de la humanidad y la destrucción de la tierra? No. Al iniciarse la era atómica es un peligro mucho mayor el que amenaza, precisamente tras haberse descartado la amenaza de una tercera guerra mundial. ¡Extraña afirmación! Extraña, sin duda, pero solamente mientras no reflexionemos sobre su sentido.

¿En qué medida es válida la frase anterior? Es válida en cuanto que la revolución de la técnica que se avecina en la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el *único* válido y practicado.

¿Qué gran peligro se avecinaría entonces? Entonces, junto a la más alta y eficiente sagacidad del cálculo que planifica e inventa, coincidiría la indiferencia hacia el pensar reflexivo, una total ausencia de pensamiento. ¿Y entonces? Entonces el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona. Por ello hay que salvaguardar esta esencia del

hombre. Por ello hay que mantener despierto el pensar reflexivo.

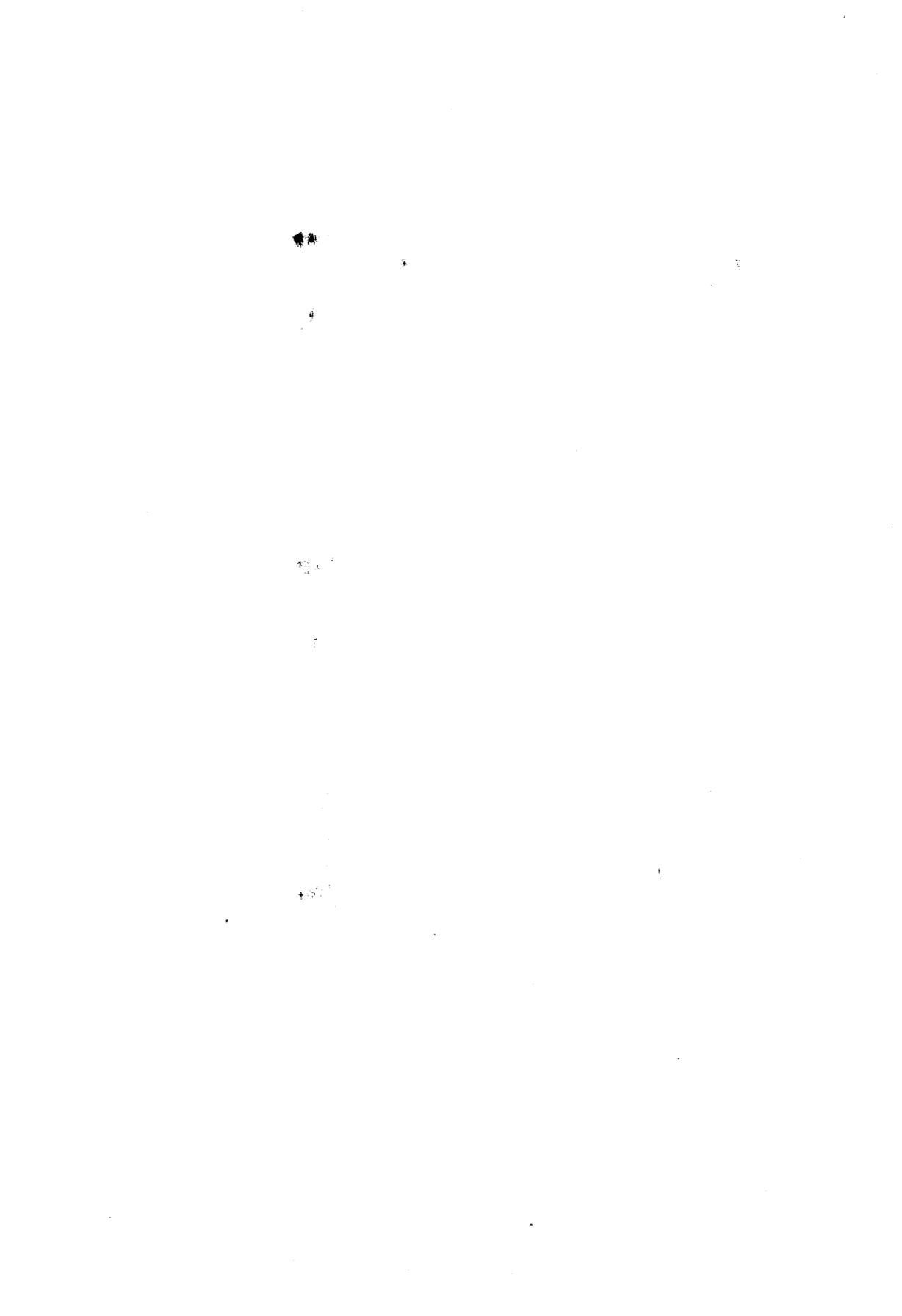
Sólo que la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio no nos caen nunca del cielo. No a-caecen (*Zufälliges*) fortuitamente. Ambas sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso.

Tal vez la celebración conmemorativa de hoy sea un impulso a ello. Cuando respondemos a su pulso, pensamos entonces en Conradin Kreutzer, al pensar en la proveniencia de su obra, en la savia vital de la tierra natal, Heuberg. Y somos *nosotros* los que así pensamos cuando, aquí y ahora, nos sabemos los hombres que deben encontrar y preparar el camino a la era atómica, a través y fuera de ella.

Cuando se despierte en nosotros la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. En este fundamento la creación de obras duraderas podría echar nuevas raíces.

Así, de una manera cambiada y en una época modificada, podría nuevamente ser verdad lo que dice Johann Peter Hebel:

«Somos plantas –nos guste o no admitirlo– que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto».



DEBATE EN TORNO AL LUGAR DE LA SERENIDAD

De un diálogo sobre el pensamiento
en un camino de campo

Debate entresacado de un diálogo, escrito en 1944-1945,
entre un investigador (I), un erudito (E) y un profesor (P).

- I. Lo último que había aseverado usted fue que la pregunta por la esencia del hombre no era una pregunta acerca del hombre.
- P. Yo lo único que dije es que resultaba ineludible el pararse a pensar si con la pregunta por la esencia no sucedía justamente eso.
- I. De todos modos, no me explico cómo jamás se podrá encontrar la esencia del hombre apartando la mirada del hombre.
- P. También a mí me resulta incomprendible; por ello intento alcanzar claridad hasta qué punto sea esto posible, o quizá incluso necesario.
- I. ¡Divisar la esencia del hombre sin mirar al hombre!
- P. Eso es. Si el pensar es lo que caracteriza la esencia del hombre, entonces solamente se podrá divisar lo esencial de esta esencia, o sea, la esencia del pensar, si apartamos la mirada del pensar.
- E. No obstante, el pensar, concebido tradicionalmente

como representación (*Vorstellen*), es un querer; también Kant concibe el pensar así cuando lo caracteriza como espontaneidad. Pensar es querer (*wollen*) y querer es pensar.

- I. Entonces, sostener que la esencia del pensar es algo diferente del pensar, viene a decir que pensar es algo diferente del querer.

- P. Y por eso, como respuesta a la pregunta sobre lo que yo propiamente quiero en la meditación sobre el pensar, le contesté: quiero el no-querer.

- I. Entretanto, esa expresión se nos ha mostrado como ambigua.

- E. No-querer sigue significando aún un querer, pero de modo que impera en él un no, incluso aunque sea en el sentido de un no que se dirige al querer mismo y abdica de él. No-querer significa, según eso, abdicar voluntariamente del querer. La expresión no-querer significa además aquello que permanece absolutamente fuera de todo tipo de voluntad.

- I. Por consiguiente, jamás podrá ser realizado ni alcanzado por un querer.

- P. Pero tal vez podamos aproximarnos a él a través de un querer del tipo del no-querer indicado al principio.

-
- E. Entonces ve usted que el uno y el otro no-querer están en una determinada relación entre sí.
- P. No sólo veo esta relación. Confieso que desde que intento pensar en pos de lo que da movimiento a nuestro diálogo, me siento interpelado (*angesprochen*), hasta incluso avocado (*angerufen*) por ella.
- I. ¿Estoy en lo cierto si propongo determinar la relación entre un no-querer y otro del siguiente modo? Usted quiere un no-querer en el sentido de la abdicación del querer, para que a través de éste, atravesándolo, podamos comprometernos (*einlassen*) en la búsqueda esencia del pensar que no es un querer, o al menos prepararnos a ello.
- P. No sólo es correcta su conjetura sino que ¡por los dioses! –diría yo si no se nos hubieran escapado– ha descubierto usted algo esencial.
- E. Si le correspondiera a alguno de nosotros dispensar elogios, y si ello no contraviniera el estilo de nuestros diálogos, me sentiría ahora tentado de decir que usted, con la interpretación del doble sentido de la palabra «no-querer», nos ha superado a nosotros y se ha superado a sí mismo.
- I. El acierto no es mío sino de la noche que ha ido cayendo y que sin hacer violencia compele al recogimiento.

- E. Ella nos deja tiempo para la búsqueda de sentido, haciendo más pausado nuestro andar.
- P. Por esta razón nos encontramos lejos todavía de la morada de los hombres.
- I. Cada vez confío más abiertamente en la guía imperceptible que nos lleva de la mano en este diálogo, o que, dicho más correctamente, nos toma por la palabra.
- E. Necesitamos de esta guía porque el diálogo se hace cada vez más difícil.
- P. Si por «difícil» se refiere usted a lo inacostumbrado que consiste en que nos desacostumbremos de la voluntad.
- E. De la voluntad dice usted, y no solamente del querer ...
- I. ... y expresa así serenamente una presunción estimulante.
- P. Si sólo tuviera ya la Serenidad¹ verdadera, bien pronto estaría entonces relevado de este desacostumbramiento.
- E. En la medida en que logremos al menos desacos-

1. Vide *Advertencia*, pág. 7.

tumbrarnos del querer, ayudaremos a que se despierte la Serenidad.

- P. Más bien: ayudaremos a que se permanezca despierto para la Serenidad.
- E. ¿Y por qué no a que se despierte?
- P. Porque no podemos desde nosotros mismos despertar en nosotros la Serenidad.
- I. La Serenidad es, por tanto, puesta en obra desde otra parte.
- P. No puesta en obra sino otorgada (*zugelassen*).
- E. Aunque todavía no sé lo que quiere decir la palabra Serenidad, vislumbro de modo aproximado que la Serenidad se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (*einzulassen*) con lo que no es un querer.
- I. Habla usted sin cesar de un dejar, lo que suscita la impresión de que con ello se refiere a algún tipo de pasividad. Con todo, creo entender que no se trata en modo alguno de un inerme dejar ir las cosas a la deriva.
- E. Tal vez se oculte en la Serenidad un obrar más alto que en todas las gestas del mundo y en las maquinaciones de los hombres ...

- P. ... un obrar más alto que no es, sin embargo, ninguna actividad.
- I. Por consiguiente, la Serenidad yace (*liegt*) –suponiendo que aquí se pueda hablar de yacer– más allá de la diferenciación de actividad y pasividad ...
- E. ... porque la Serenidad *no* pertenece al dominio de la voluntad.
- I. La transición del querer a la Serenidad es, a mi parecer, lo difícil.
- P. Sobre todo cuando la esencia de la Serenidad todavía se nos oculta.
- E. Y esto especialmente porque incluso la Serenidad puede ser pensada todavía dentro del dominio de la voluntad, tal como sucede con los antiguos maestros del pensamiento, por ejemplo el Maestro Eckhart.
- P. Del que, no obstante, hay mucho que aprender.
- E. Cierto; pero la Serenidad nombrada por nosotros no menta, obviamente, el rechazo del egoísmo pecaminoso y el abandono (*fahrenlassen*) de la voluntad propia en favor de la voluntad divina.
- P. Eso no.

-
- I. Lo que la palabra Serenidad no nos debe nombrar lo veo claro en muchos aspectos. Pero, al mismo tiempo, cada vez sé menos de qué estamos hablando. Intentamos determinar la esencia del pensar. ¿Qué tiene que ver la Serenidad con el pensar?
- P. Nada, si concebimos el pensar como representación en el sentido tradicional. Pero tal vez la esencia del pensar que aún buscamos está inserta en la Serenidad.
- I. Por más voluntad que pongo en ello, soy incapaz de representarme esta esencia del pensar.
- P. Porque justamente esta voluntad y el modo suyo de pensar como representación se lo impiden.
- I. Pero, entonces, ¿qué debo hacer?
- E. Eso es lo que me pregunto yo.
- P. No debemos hacer nada sino esperar.
- E. Pobre consuelo.
- P. Pobre o no, no debemos estar a la expectativa de ningún consuelo, que es lo que nosotros mismos hacemos cuando nos abismamos en el desconsuelo.
- I. Entonces, ¿a qué debemos esperar? y ¿dónde debemos

esperar? Dentro de poco no voy a saber ya dónde estoy ni quién soy.

P. Esto ninguno de nosotros lo sabe ya, desde el momento en que dejamos (*ablassen*) de hacernos ilusiones sobre nosotros.

E. Pero todavía nos queda nuestro camino, ¿no?

P. Desde luego. Mas, al olvidarlo demasiado pronto, abandonamos el pensar.

I. ¿En qué debemos pensar todavía para pasar y acceder a la esencia del pensar hasta la fecha inexperimentada?

P. Debemos pensar en aquello a partir de lo cual solamente puede acontecer este paso.

E. ¿Por tanto no quiere usted dejar a su suerte la interpretación de la esencia del pensar hasta ahora vigente?

P. ¿Ha olvidado usted lo que dije en nuestro diálogo anterior sobre lo revolucionario?

I. Me parece que el olvido es realmente un especial peligro en tales diálogos.

E. Si lo entiendo bien, debemos ahora ver aquello que denominamos Serenidad –pero de lo que apenas

tenemos noticias y que, sobre todo, no sabemos ubicar– en conexión con la mencionada esencia del pensar.

- P. A esto exactamente me refiero.
- I. Al final nos habíamos hecho presente el pensar bajo la figura del representar horizontal-trascendental.
- E. Este representar pone ante nosotros, por ejemplo, la arboreidad del árbol, la receptibilidad del recipiente, lo cóncavo del cuenco, lo pétreo de la piedra, la vegetalidad de los vegetales o la animalidad de los animales, como aquella vista en la que adentramos el mirar cuando nos confronta esta cosa en el aspecto de árbol, otra cosa bajo el aspecto de recipiente, otra más bajo el de cuenco, varias cosas bajo el aspecto de piedra, muchas bajo el de vegetal y otras muchas bajo el de animal.
- I. El horizonte que vuelve usted a describir aquí es el círculo de visión (*Gesichtskreis*) circundado (*umkreist*) por la vista.
- P. Sobrepassa el aspecto de los objetos.
- E. Del mismo modo que la trascendencia rebasa el hecho de divisar los objetos.
- P. Así que aquello que se llama horizonte y trascen-

dencia lo determinamos por el trascender y el re-basar ...

- E. ... que tornan a referirse a objetos y al representar de objetos.
- P. Por tanto, se hace la experiencia del horizonte y de la trascendencia a partir de los objetos y de nuestro representar, de modo que aquéllos vienen determinados solamente con miras a los objetos y a nuestro representar.
- E. ¿Por qué lo subraya usted?
- P. Para indicar que de este modo no se hace en absoluto la experiencia de aquello que deja al horizonte ser lo que es.
- I. ¿En qué piensa usted con esta aseveración?
- P. Decimos que nos adentramos con la mirada (*hineinsehen*) en el horizonte. El círculo de visión es, por consiguiente, algo abierto (*ein Offenes*), cuya apertura (*Offenheit*) no le viene dada porque miremos dentro de ella.
- E. Del mismo modo, no somos nosotros quienes disponemos dentro de lo abierto el aspecto de los objetos que ofrece la vista del círculo de visión ...

-
- I. ... sino que viene a nuestro encuentro desde ahí.
- P. Aquello que tiene carácter de horizonte es, así, solamente el lado vuelto hacia nosotros de un algo abierto que nos rodea, colmado de vistas al aspecto de aquello que, para nuestro representar, aparece como objeto.
- I. Según eso, el horizonte es, además de ser horizonte, algo que es Otro (*Anderes*). Pero, de acuerdo con lo dicho, este Otro es lo otro de sí mismo y, por tanto, lo Mismo que él es. Usted dice que el horizonte es lo abierto que nos rodea. ¿Qué es esto abierto mismo si dejamos de lado el hecho de que puede también aparecer como horizonte de nuestro representar?
- P. Es algo que me viene a las mientes como una *comarca* (*Gegend*), por cuya magia todo cuanto le pertenece regresa a aquello en donde descansa.
- E. No estoy seguro de entender nada de lo que está usted diciendo ahora.
- P. Tampoco yo lo entiendo, si por «entender» menta usted la capacidad de representar lo que se nos ofrece de modo que esté, por así decirlo, al abrigo en lo familiar y así asegurado; pues también a mí me falta lo familiar donde depositar lo que intenté decir sobre lo abierto como comarca.

- I. Es probable que esto sea imposible aquí porque, presumiblemente, lo que usted denomina «comarca» es aquello mismo que primeramente concede todo alojamiento.
- P. A algo así me refiero; pero no sólo a esto.
- E. Usted habló de «una» comarca en la que todo retorna a sí. Una comarca para toda cosa no es, en sentido riguroso, una comarca entre otras, sino la comarca de todas las comarcas.
- P. Tiene usted razón; se trata de *la* comarca.
- I. Y el encanto de esta comarca es el imperar de su esencia; es lo que viene a la contra (*Gegnende*), si me está permitido expresarme así.
- E. Tomado literalmente, la comarca sería lo que viene a nuestro encuentro (*entgegenkommt*); pues decíamos también del horizonte que desde la vista que él delimita viene a nuestro encuentro el aspecto de los objetos. Si ahora aprehendemos el horizonte desde la comarca, tomamos a esta misma como lo que viene a nuestro encuentro.
- P. De este modo caracterizaríamos entonces la comarca a partir de su relación para con nosotros, exactamente como antes el horizonte, cuando, de hecho, buscamos lo que es en sí lo abierto que nos rodea. Si decimos

que es la comarca, y con la intención que acabamos de exponer, entonces la palabra debe nombrar algo distinto.

- I. Además, el venir a nuestro encuentro no es en absoluto un rasgo, y menos aún, el rasgo fundamental de la comarca. ¿Qué significa entonces *die Gegend*, la comarca?
- E. En la forma más antigua se denomina *die Gegnet*, la contrada, y significa la libre amplitud. ¿Se puede inferir algo de esto para la esencia de aquello que nosotros quisiéramos nombrar «la comarca»?
- P. La comarca (*die Gegend*), tal como si nada adviniera, lo reúne todo, lo uno con lo otro y todo con cada uno, llevándolo a demorar en el reposo en sí mismo. *Gegnen*, «venir a la contra», es el reunidor tornar a cobijar con vistas al amplio reposar en la morada.
- E. Así, la comarca es ella misma, a la vez, amplitud (*Weite*) y morada (*Weile*)¹. Demora a la amplitud del reposar. Se amplía en la Morada de lo que libremente ha tornado-a-sí. En vista del destacado empleo que

1. Las palabras alemanas en juego en esta reflexión son *Weile*, *weilen*, *verweilen*. En cada una gobierna el significado básico de morar en sus tres aspectos: el sustantivo *die Weile*, la morada, significa una permanencia temporal algo continuada, el verbo *weilen*, morar, una permanencia temporal de duración indefinida y *verweilen*, demorar, una permanencia temporal de duración ilimitada. (N. del T.)

hacemos de esta palabra podemos, por tanto, decir *Gegnet*¹, contrada, en lugar del nombre corriente *Gegend*, comarca.

- P. La contrada es la amplitud que hace demorar, la que, reuniéndolo todo, se abre, de modo que en ella lo abierto es mantenido y sostenido para hacer eclosionar toda cosa en su reposar.
- I. Lo que me parece ver es que la contrada, más que venir a nuestro encuentro, se retira ...
- E. ... hasta el punto de que las cosas que aparecen en la contrada tampoco tienen ya carácter de objetos.
- P. No sólo no nos están ya puestos a nuestro encuentro sino que ya ni siquiera están puestos.
- I. ¿Yacen acaso, o qué es de ellos?

1. *Gegnet*. La palabra habitual para lo que aquí se dice es *Gegend*, comarca. Igual que en la palabra *Gegenstand*, objeto, impera en ella la raíz de *gegen*, contra. Remite a lo que está en frente: lo que está «a la contra» para un observador. Esta noción queda del todo expresada en el empleo de *Gegnet*, palabra aún hoy en uso en el dialecto suabo y suizo alemán del norte. En ella gobierna el sentido de *gegnet*, como en *entgegen*, responder al encuentro, o *Gegner*, adversario, y dice la idea esencial de venir-a-estar-en-contra-de-frente. Para corresponder a la palabra alemana *Gegnet* se propone la palabra castellana *contrada*, que corresponde al mismo significado de la palabra francesa *contrée*. Ambas palabras remiten a la misma noción del «contrar» de la contrada. (N. del T.)

-
- P. Yacen, si con ello mentamos el descansar en el sentido de reposo como acabamos de mencionar.
- I. Pero ¿dónde descansan las cosas y en qué consiste el descanso?
- P. Descansan en el retorno a la morada de la amplitud de su pertenecer-se (*Sichgehörens*).
- E. Pero, ¿puede haber descanso en el retorno, cuando éste es movimiento?
- P. Desde luego que sí, en caso de que el descanso sea el hogar y el imperar de todo movimiento.
- I. Debo admitir que soy incapaz de representarme a derechas nada de lo que ha dicho usted sobre la contrada, la amplitud y la morada, el retorno y el reposo.
- E. Es que no se puede representar en absoluto, en la medida en que es por la representación por lo que todo ha llegado ya a ser un objeto que está puesto a nuestro encuentro en un horizonte.
- I. Entonces, ¿tampoco podemos describir propiamente lo que hemos nombrado?
- P. No. Toda descripción debería presentárnoslo como objeto.

- E. De todos modos, se deja nombrar y, una vez nombrado, puede ser pensado ...
- P. ... en caso de que el pensar haya dejado de ser un representar.
- I. Pero, ¿qué debe ser entonces?
- P. Tal vez ahora estemos próximos a ser introducidos (*eingelassen*) en la esencia del pensamiento ...
- E. ... al estar a la espera de su esencia.
- P. A la espera (*warten*) sí; pero nunca a la expectativa (*erwarten*); porque el estar a la expectativa es ya estar atado a una representación y a lo representado.
- E. La espera, en cambio, desiste (*ablassen*) de esto; o más bien debería decir: la espera no se deja siquiera comprometer (*sich einlassen*) en un re-presentar (*Vor-stellen*). La espera no tiene propiamente objeto.
- I. Pero cuando estamos a la espera, estamos siempre a la espera de algo.
- E. Ciertamente; pero desde el momento en que nos representamos y llevamos lo que esperamos a ponerse ante nosotros, ya no estamos a la espera.
- P. En la espera dejamos abierto aquello que esperamos.

-
- E. ¿Por qué?
- P. Porque la espera está comprometida (*einlassen*) en lo abierto mismo ...
- E. ... en la amplitud de lo lejano ...
- P. ... en cuya proximidad encuentra la morada en la que permanecer.
- I. Mas permanecer es un retornar.
- E. Lo abierto mismo sería aquello respecto a lo cual no podríamos hacer puramente otra cosa que esperar.
- I. Lo abierto es, empero, la contrada ...
- P. ... con la cual, al estar a la espera, nos comprometemos siempre que pensamos.
- I. Pensar sería entonces el llegar-a-proximidad de lo lejano (*das In-die-Nähe-Kommen zum Fernen*).
- E. Es una andaz determinación de la esencia del pensar la que aquí nos ha acaecido.
- I. No he hecho sino resumir lo que acabamos de mencionar, sin hacerme de ello ninguna representación.
- P. Pero en algo sí que habrá pensado usted.

- I. Más bien estuve esperando algo, sin saber qué.
- E. ¿Cómo pudo, de pronto, estar a la espera?
- I. Ahora es cuando por vez primera veo más claro que al hilo de nuestro diálogo hacía tiempo que estaba yo a la espera de la llegada de la esencia del pensar. Pero ahora, la espera misma se me hizo más clara y, a la vez, esto: que en el caminar todos nos hemos puesto presumiblemente más a la espera.
- P. ¿Puede decirnos cómo es esto así?
- I. Bien, lo intentaré, siempre y cuando no tenga que correr el riesgo de que me ate usted a una u otra de mis palabras.
- P. No es ésta la usanza en nuestros diálogos.
- E. Más bien procuramos movernos libremente en las palabras.
- P. Porque la palabra nunca representa algo, sino que apunta (*be-deutet*) a algo, esto es, al mostrar algo lo hace demorar en la amplitud de lo que tiene de decible.
- I. Debo ahora decirles por qué llegué a la espera y en qué dirección logré una aclaración de la esencia del pensar. Dado que la espera, sin representar nada, se

dirige a lo abierto, intenté desprenderme (*loslassen*) de todo representar. Al ser la contrada aquello que abre lo abierto, intenté, desprendido de todo representar, permanecer única y puramente confiado (*überlassen*) a la contrada.

- P. Entonces intentó usted, si es correcta mi suposición, introducirse (*einlassen*) en la Serenidad.
- I. Con franqueza, no he pensado en esto propiamente, si bien hace unos instantes que acabamos de hablar de la Serenidad. Lo que hizo que yo pudiera introducirme (*einlassen*) en la indicada espera fue más el curso del diálogo, que la representación de los objetos sueltos que hemos examinado.
- E. Difícilmente podemos arribar a la Serenidad más a propósito que por una ocasión (*Veranlassung*) para introducir-se (*Sicheinlassen*).
- P. Sobre todo cuando la ocasión es además tan inaparente como la insonora marcha de un diálogo que es lo que nos mueve.
- E. Pero ello significa entonces que nos conduce al camino, el cual no parece ser otro que la Serenidad misma ...
- P. ... la cual es algo así como quietud.

- E. A partir de aquí veo, de pronto, más claro en qué medida el movimiento procede de la quietud y sigue estando introducido (*eingelassen*) en ella.
- P. La Serenidad no sería entonces tan sólo el camino, sino también el movimiento.
- E. ¿Por dónde anda este extraño camino y dónde reposa el movimiento que le es conforme?
- P. ¿Dónde si no en la contrada, respecto a la cual la Serenidad es lo que es?
- I. ¿En qué medida, debo ahora finalmente volver a preguntar, es siquiera la Serenidad eso con lo que intenté comprometerme (*einzulassen*)?
- E. Con esta pregunta nos pone usted en un mal aprieto.
- P. El mismo con el que nos encontramos continuamente en nuestro camino.
- I. ¿Cómo es eso?
- P. En la medida en que aquello que en cada caso nombramos con una palabra nunca ostenta la palabra conveniente a título de nombre, como si fuera un rótulo.
- I. Lo que nombramos es, antes bien, sin nombre;

también lo es, pues, eso que denominamos Serenidad. ¿Por dónde hemos entonces de guiarnos para apreciar si es adecuado el nombre, y hasta qué punto lo es?

- E. ¿No será que toda denominación respecto a lo carente de nombre es arbitraria?
- P. ¿Pero es que está ya convenido que haya en general lo carente de nombre? Muchas cosas hay a menudo indecibles, pero tan sólo porque no se nos ocurren sus nombres.
- E. ¿En virtud de qué denominación?
- P. Tal vez estos nombres no procedan de una denominación. Se deben a un nombrar en el que adviene a la vez lo nombrable, el nombre y lo nombrado.
- I. Eso último que ha dicho usted sobre el nombrar me resulta oscuro.
- E. Presumiblemente esté relacionado con la esencia de la palabra.
- I. En cambio, lo que hizo usted notar sobre la denominación y sobre el hecho de que no se dé lo carente de nombre, me parece más claro.
- E. Porque podemos examinarlo en el caso del nombre «Serenidad».

- P. O porque ya lo hemos examinado.
- I. ¿En qué sentido dice usted eso?
- P. ¿Qué es lo que usted denominó con el nombre «Serenidad» ?
- I. No he sido yo, si me permite, quien ha usado el nombre, sino usted.
- P. Si usted no ha sido el que ha realizado la denominación menos lo he sido yo.
- E. ¿Quién ha sido entonces? ¿Ninguno de nosotros?
- P. Presumiblemente; porque en la comarca en que nos encontramos todo está en el mejor orden solamente en caso de que no haya sido nadie.
- I. Enigmática comarca ésta, en la que no hay que ser responsable de nada.
- P. Porque es la comarca de la palabra, la cual es únicamente responsable de sí misma.
- E. A nosotros tan sólo nos queda escuchar la respuesta que esté en conformidad con la palabra.
- P. Esto es suficiente; aun cuando nuestro decir no sea más que un volver a decir la respuesta escuchada ...

-
- I. ... y cuando no importa si uno llega primero, o quién llega a semejante volver a decir, tanto más cuando a menudo no sabe a quién vuelve a decir su decir (*Sage*)¹.
- E. De modo que no vamos a discutir sobre quién fue el primero en introducir el término Serenidad en el diálogo; solamente queremos pensar qué es lo que así denominamos.
- I. Se trata, hablando desde mi experiencia referida, del esperar.
- P. O sea, de algo que no carece de nombre, sino de algo ya denominado. ¿Qué es este esperar?
- I. En la medida en que se refiere a lo abierto y en que lo abierto es la contrada, podemos decir que el esperar es una relación para con la contrada.
- P. Tal vez sea incluso *la* relación para con la contrada, en la medida en que el esperar se introduce (*einlassen*) en la contrada y, en este dejarse ir a su interior, hace que la contrada impere puramente como contrada.

1. Acerca de esta palabra, véase *De camino al habla*, de Martin Heidegger, pág. 131. Ediciones del Serbal, Barcelona 1999. (N. del T.)

- E. Así pues una relación para con algo sería verdadera relación en el caso de estar mantenida en su esencia propia por aquello respecto a lo cual se relaciona.
- P. La relación para con la contrada es el esperar. Y ello quiere decir: dejarse ir al interior de lo abierto de la contrada.
- E. O sea: entrar en la contrada.
- I. Eso suena como si antes hubiéramos estado al exterior de la contrada.
- P. Lo estamos y a la vez no lo estamos. Ni estamos ni estaremos nunca al exterior de la contrada en la medida en que, como seres pensantes, y esto significa, a la vez, seres que representamos trascendentalmente, nos mantenemos en el horizonte de la trascendencia. Mas, el horizonte es para nuestro re-presentar (*vor-stellen*) el lado de la contrada vuelto hacia nosotros. La contrada nos rodea y se nos muestra como horizonte.
- E. Yo encuentro que, en tanto que horizonte, la contrada más bien se vela.
- P. Cierto. De todos modos, al representar trascendentalmente y salir afuera al horizonte, estamos en la contrada. Pero al mismo tiempo no estamos en ella en la medida en que no nos hemos intro-

ducido (*eingelassen*) en ella en tanto que contrada.

- I. Que es lo que ocurre, en cambio, en el esperar.
- P. Al estar a la espera, como usted ya lo decía, estamos liberados (*losgelassen*) del respecto trascendental para con el horizonte.
- I. Este estar dejado (*Gelassensein*) es el primer momento de la Serenidad. De todos modos no alcanza ni, menos aún, agota su esencia.
- E. ¿Hasta qué punto no la alcanza?
- P. En la medida en que la verdadera Serenidad puede advenir sin que le preceda necesariamente esta liberación (*Losgelassensein*) de la trascendencia horizónica.
- E. Si la Serenidad propiamente dicha debe ser la relación conforme con la contrada, y tal relación se determina puramente desde aquello con que se relaciona, entonces la Serenidad propiamente dicha debe reposar en la contrada y haber recibido de ella el movimiento para ir a la contrada.
- P. La Serenidad proviene de la contrada, porque consiste en que el hombre permanece dejado (*gelassen*) a la contrada y, además, por obra de ella misma. El

hombre está en su esencia dejado a la contrada en la medida en que pertenece originariamente a ella. Le pertenece a ella en la medida en que desde el inicio es a-propiado (*ge-eignet*) a ella, y además por obra de la contrada misma.

- E. De hecho, la espera, suponiendo que sea un esperar esencial, es decir, un esperar absolutamente decisivo, se basa en nuestra pertenencia a aquello que esperamos.
- P. Ha sido a partir de la experiencia del esperar, y además del esperar a que se abra la contrada, y en referencia a tal esperar, como se ha a-pelado a éste, llamándole Serenidad.
- E. Así pues, la denominación del estar a la espera de la contrada es una denominación por correspondencia.
- I. Con todo, si la esencia del pensar hasta ahora vigente es el representar horizóntico-trascendental, del cual se desprende (*loslässt*) la Serenidad en base a su pertenencia a la contrada, entonces en la Serenidad el pensar cambia y pasa, desde semejante representar, al estar a la espera de la contrada.
- P. La esencia de este esperar, sin embargo, es la Serenidad para con la contrada. Pero puesto que es la contrada la que siempre y cada vez deja que la Serenidad le pertenezca dejándola reposar en ella misma, la esencia

del pensar reposa en esto que, si puedo expresarme así, la contrada «transcontra»¹ en sí la Serenidad. (... *dass die Gegnet die Gelassenheit in sich, wenn ich so sagen darf, vergegnet*).

- E. El pensar es la Serenidad para con la contrada, porque su esencia reposa en el «transcontrar» (*Vergegnis*) de la Serenidad.
- P. Pero con esto dice usted que la esencia del pensar no viene determinada desde el pensar, ni por ende desde el estar a la espera como tal, sino desde lo otro de sí mismo, o sea, desde la contrada, que «esencia», o sea, dona esencia, en la medida en que «transcontra».
- I. He podido seguir en cierto modo todo lo dicho hasta ahora sobre la Serenidad, la contrada y el «trans-

1. La palabra *vergegnet* es una creación lingüística del interlocutor, lo mismo que *Vergegnis* en el párrafo siguiente. Ninguna de estas palabras existe en el uso culto, ni tampoco en el uso común, del idioma. *Vergegnet* está compuesta por el prefijo *ver-* y el verbo *gegnet*. *Ver-*, de raíz indogermánica, procede de *per*, *pr*, *pro*, y significa algo como «llevar afuera más allá ...», (*Duden*, Mannheim 1963). *Gegnet* (véase nota de la pág. 50) es la acción del estar-a-la-contrá, o sea, el «contrar». En la medida en que la Serenidad pertenece a la contrada, le pertenece a ésta por acción de la contrada misma, que transmuta su esencia «contrante» a la Serenidad, haciéndola así pertenecerle. El *ver-* del *gegnet*, de la acción de estar-a-la-contrá, indicaría la noción de llevar a una culminación a aquello que viene significado por el verbo que sigue al prefijo. Para este «contrar»-transmutador de la contrada, que traspasa lo que está siendo «contrado» por ella, se propone la palabra «transcontrar». (N. del T.)

contrar»; y sin embargo, soy incapaz de representarme nada a este respecto.

- E. Tampoco debe hacerlo si piensa usted lo dicho según su esencia.
- I. Quiere usted decir que, según la cambiada esencia del pensar, estamos a la espera de ello.
- E. En efecto; estamos a la espera del «transcontrar» de la contrada que introduce nuestra esencia en la contrada, esto es, que nos hace pertenecer a ella.
- P. Pero, ¿y si ya estamos apropiados (*geeignet*) a la contrada?
- I. ¿De qué nos sirve eso si no lo estamos de verdad?
- E. De modo que lo estamos y no lo estamos.
- I. Otra vez este inquieto ir y venir entre sí y no.
- E. Estamos, por así decirlo, suspendidos entre ambos.
- P. Y la estancia en este intervalo es el esperar.
- E. Ésta es la esencia de la Serenidad en la cual el estar –por parte de la contrada– a la contra «transcontra» al hombre. Presentimos la esencia del pensar como Serenidad.

- P. Para volver a olvidarla con igual rapidez.
- I. Olvidarla, a ella, de la cual yo mismo hice la experiencia como un estar a la espera.
- P. Hay que pararse a pensar que el pensar no es de ningún modo una Serenidad que tenga subsistencia de por sí. La Serenidad para con la contrada es el pensar tan sólo en tanto «transcontrar» de la Serenidad; «transcontrar» que ha introducido (*eingelassen*) la Serenidad en la contrada.
- E. Entonces, la contrada hace también demorar la cosa en la morada de la amplitud. ¿Cómo denominaremos el estar a la contra (*gegenen*) por parte de la contrada (*Gegnet*), con respecto a la cosa?
- I. No puede ciertamente ser el «transcontrar», dado que éste es el respecto (*Bezug*) de la contrada para con la Serenidad, cuando ésta, en cambio, debe cobijar en sí la esencia del pensar, pues las cosas mismas no piensan.
- P. Manifiestamente las cosas son cosas a través del estar a la contra por parte de la contrada, como se vio en nuestro anterior diálogo en el ejemplo del demorar del recipiente en la amplitud de la contrada. El mero estar a la contra por parte de la contrada no causa ni efectúa las cosas, del mismo modo que la contrada tampoco efectúa la Serenidad. Ni tampoco es la contrada en el «transcontrar» el horizonte para

la Serenidad, ni es ella tampoco el horizonte para las cosas, tanto si hacemos la experiencia de ellas en tanto que objetos, como si las tomamos como «cosas en sí» que se representen a la vez que a los objetos.

- E. Lo que usted dice ahora me parece tan decisivo que quisiera intentar fijar lo dicho en terminología erudita, aunque sé, naturalmente, que la terminología no sólo petrifica los pensamientos sino que, a la vez, los hace ambiguos en razón de los múltiples sentidos que adhieren inevitablemente a las terminologías vigentes.
- P. Después de esta reserva erudita puede usted expresarse tranquilamente con erudición.
- E. Según su exposición, la relación de la contrada para con la Serenidad no es ni una relación de causa a efecto, ni la relación horizontal-trascendental. Para decirlo de modo aún más breve y más general: la referencia entre contrada y Serenidad, asumiendo que sea todavía una referencia, no puede ser pensada ni como óptica ni como ontológica ...
- P. ... sino solamente como el «transcontrar».
- I. De modo similar, tampoco la referencia entre contrada y cosa es una conexión de causa a efecto, ni la relación trascendental-horizontal ni, por tanto, una relación óptica u ontológica.

-
- E. Pero manifiestamente la referencia de la contrada para con la cosa no es tampoco el «transcontrar», el cual importa a la esencia del ser humano.
- P. ¿Cómo debemos entonces denominar el respecto (*Bezug*) de la contrada a la cosa, si es la contrada la que deja morar la cosa como cosa en el respecto mismo?
- I. Ella da condición de cosa a la cosa (*Sie bedingt das Ding zum Ding*).
- E. Por tanto se llamará más bien el «encosar» (*Bedingnis*).
- I. Pero el dar-condición-de-cosa (*Bedingen*) no es ni un hacer ni un efectuar, ni es tampoco un posibilitar en el sentido de lo trascendental.
- P. ... sino solamente el «encosar».
- I. Entonces, debemos aprender primero a pensar lo que es el dar-condición-de-cosa.
- P. ... aprendiendo a hacer experiencia de la esencia del pensar.
- E. ... estando pues a la espera tanto del «encosar» como del «transcontrar».
- I. De todos modos, las denominaciones nos ayudan ya

a aportar una cierta transparencia a la multiplicidad de referencias aducidas. Por cierto, permanece precisamente indeterminada aquella referencia cuya caracterización más me importa. Me refiero a la relación del hombre para con la cosa.

- E. ¿Por qué se obstina usted tanto en esta relación?
- I. Nuestro punto de partida anterior había sido iluminar la referencia entre el yo y el objeto a partir de la relación factual del pensamiento de las ciencias físicas para con la naturaleza. La referencia entre el yo y el objeto, que suele ser denominada relación sujeto-objeto y que yo tenía por la más general, es manifiestamente sólo una variante del acontecer histórico (*geschichtliche*) de la relación del hombre para con la cosa, en la medida en que las cosas pueden llegar a ser objetos ...
- P. ... y que incluso llegaron a serlo antes de alcanzar su esencia de cosa.
- E. Lo mismo es válido para el correspondiente cambio histórico de la esencia humana a la yo-idad (*Ichheit*) ...
- P. ... que asimismo adivino antes de que a la esencia del hombre le estuviera permitido retornar a sí misma ...
- I. ... suponiendo que no demos por definitiva la

acuñación de la esencia del hombre como *animal rationale* ...

- E. ... cosa difícilmente posible después del diálogo de hoy.
- I. Vacilo en decidirme tan deprisa sobre esto. Mientras tanto, es algo distinto lo que se me ha hecho claro: en la referencia entre el yo y el objeto se oculta algo histórico, algo que pertenece al acontecer esencial del hombre (*Wesensgeschichte des Menschen*).
- P. Solamente en la medida en que la *esencia* del hombre *no* venga acuñada por el hombre, sino por aquello que nosotros denominamos la contrada y su «transcontrar», adviene el acontecer histórico presentido por usted como acontecer histórico de la contrada.
- I. No soy capaz de seguirle todavía a usted tan lejos en sus pensamientos. Me doy por satisfecho con que la perspectiva abierta sobre el carácter del acontecer histórico de la relación entre el yo y el objeto me haya disipado una incertidumbre. Y es que usted dijo, en efecto, cuando yo me decidí por el lado metodológico del análisis de las ciencias matemáticas de la naturaleza, que este modo de ver era histórico (*historische*).
- E. Usted discutió vivamente esta frase.
- I. Ahora veo lo que quería decir. El proyecto matemático

y el experimento se fundan en la relación del hombre, en tanto que yo, a la cosa en tanto que objeto.

- P. Colaboran incluso en la constitución de esta relación y despliegan su esencia histórica (*geschichtliches*).
- I. Si cada consideración que se dirige a un acontecer histórico (*Geschichtliches*) se llama histórica (*historisch*), entonces el análisis metodológico de la física es, en efecto, histórico (*historische*).
- E. El concepto de lo histórico (*Historischen*) quiere decir aquí un modo de conocimiento, entendido en sentido amplio.
- P. Presumiblemente en dirección al acontecer histórico (*das Geschichtliche*) que no consiste en los sucesos y hechos del mundo.
- E. Ni tampoco en los logros culturales del hombre.
- I. ¿En qué, entonces?
- P. El acontecer histórico reposa en la contrada y en lo que adviene como contrada, la cual, destinándose al hombre, lo «transcontra» a su esencia.
- E. Esencia de la que, sin embargo, apenas tenemos experiencia, si admitimos que aún no esté colmada en la *rationalitas* del animal.

-
- I. En esta situación no podemos hacer otra cosa que estar a la espera de la esencia del hombre.
- P. A la espera en la Serenidad, por la que pertenecemos a la contrada, y que todavía oculta su esencia propia.
- E. Presentimos esta Serenidad para con la contrada como la buscada esencia del pensar.
- P. Cuando nos introducimos (*einlassen*) en la Serenidad para con la contrada, lo que queremos es el no-querer.
- I. La Serenidad es, en efecto, el soltarse (*Sichloslassen*) del representar trascendental y de este modo un prescindir (*Absehen*) del querer del horizonte. Este prescindir no proviene ya de un querer, a menos que la ocasión de un introducir-se (*Sicheinlassen*) a la pertenencia a la contrada requiera de una última huella del querer, huella que, sin embargo, desaparece en el introducir-se y queda del todo extinguida en la Serenidad.
- E. Pero ¿en qué medida está la Serenidad relacionada con lo que no es un querer?
- P. Después de todo lo que hemos dicho del demorar de la amplitud que mora, del dejar reposar (*Beruhelassen*) en el retorno y del estar a la contra de la contrada, difícilmente puede ser considerada esta última como voluntad.

- E. Ya el hecho de que el «transcontrar» de la contrada y el «encosar» (*Bedingnis*) se excluyan esencialmente de todo obrar y causar, muestra ya cuán decididamente extraño le resulta a todo ello cualquier carácter de voluntad.
- P. Porque toda voluntad quiere operar (*wirken*) y quiere como elemento suyo la realidad (*Wirklichkeit*).
- I. Si alguien ahora nos oyera, podría fácilmente caer en la opinión de que la Serenidad flota en el ámbito de lo irreal y por tanto en lo inane y de que, carente de toda fuerza para actuar, es una carencia de voluntad que todo lo tolera (*Zulassen*); ¡en el fondo, negación de la voluntad de vivir!
- E. ¿Estima usted por tanto necesario ir al encuentro de esta posible interpretación errónea de la Serenidad, mostrando en qué medida también impera en ella algo semejante a poder de acción y resolución?
- I. A eso me refiero, en efecto, si bien no ignoro que, de inmediato, todos estos nombres confunden la Serenidad con algo propio de la voluntad.
- E. Entonces debería pensarse, por ejemplo, la palabra resolución (*Entschlossenheit*) según está pensada en *Ser y Tiempo*, como el abrirse, que el ser-ahí (*Dasein*) toma *propiamente* sobre sí *en favor de lo abierto* ...

-
- P. ... que es lo que nosotros pensamos como contrada.
- E. Si nosotros, de acuerdo con el decir y pensar griegos, hacemos la experiencia de la esencia de la verdad como la desocultación y el estar a la intemperie, recordaremos que la contrada es presumiblemente lo ocultamente «esenciante» de la verdad.
- I. Entonces, la esencia del pensar, o sea, la Serenidad para con la contrada, sería el estar resuelto a la verdad «esenciante» (*wesenden Wahrheit*).
- P. En la Serenidad podría ocultarse una perseverancia que reposa puramente en el hecho de que la Serenidad adviene cada vez más puramente a su esencia y, perseverando, se sostiene en ella.
- E. Esto sería un comportamiento (*Verhalten*) que no se erguiría en una actitud (*Haltung*) sino que se recogería en una continencia (*Verhaltenheit*) que seguiría siendo en todo momento la continencia de la Serenidad.
- P. La Serenidad que persevera, al conducirse y comportarse así, sería la recepción (*Empfängnis*) del «trans-contrar» de la contrada.
- I. La perseverancia, contenida en su comportamiento, por la que la Serenidad reposa en su esencia, sería aquello que podría corresponder al más alto querer, y a la que, sin embargo, no le estaría ello permitido.

Para este reposar-en-sí por parte de la Serenidad, que precisamente la hace pertenecer al «transcontrar» de la contrada ...

P. ... y, en cierto modo, también al «encosar» (*Bedingnis*) ...

I. ... para esta perseverancia de la en sí reposada pertenencia a la contrada, aún nos falta la palabra.

E. Tal vez la palabra *Inständigkeit*, instancia¹, podría nombrar algo de esto. De un amigo leí una vez unos cuantos versos que él había copiado de alguna parte. Contienen una dilucidación de esta palabra. Me fijé en los versos. Dicen:

Instancia

Nunca una sola cosa verdadera,
A fin de recibir intacta
La verdad en su ser
Para amplia constancia,
Asigna el corazón pensante
A la sencilla longanimidad
De la única magnanimidad
Del noble recordar.

1. El término castellano «instancia» se entiende aquí en el sentido que le da Covarrubias: «Vale la fuerza y el ahinco con que alguna cosa se procura; *latine instantia, sodulitas, assiduitas et continua intentio*». (N. del T.)

-
- P. La instancia en la Serenidad para con la contrada sería entonces la esencia genuina de la espontaneidad del pensar.
- E. Y el pensar (*Denken*), conforme a los versos citados, sería el *conmemorar* (*Andenken*), afín a lo noble.
- P. La instancia de la Serenidad para con la contrada sería la nobleza de ánimo misma.
- I. Me parece que esta noche inverosímil les induce a ustedes dos a la exaltación.
- P. Así es, si usted se refiere a la exaltación en la espera; exaltación por la que se acrecienta nuestra espera y nuestra sobriedad.
- E. Aparentemente más pobres, pero más ricos en lo que se nos otorga casualmente (*Zu-fall*).
- I. Entonces, por favor, díganos además en su curiosa sobriedad, en qué medida puede la Serenidad ser afín a lo noble.
- E. Es noble lo que tiene origen (*Herkunft*).
- P. Y que no sólo la tiene, sino que mora en el origen de su esencia.
- I. Con todo, la auténtica Serenidad reside en que el

hombre pertenece en su esencia a la contrada, es decir, es dejado (*gelassen*) a ella.

- E. Y no ocasionalmente, sino –¿cómo decirlo?– ya de antemano.
- I. Ya de antemano, a partir de aquello que no alcanzamos propiamente a pensar ...
- P. ... porque es allí donde comienza la esencia del pensar.
- I. Así, la esencia del hombre es dejada a la contrada en aquello que es impensable, por ser previo al pensar.
- E. A ello se debe que añadamos de inmediato: y además, por obra de la contrada misma.
- P. Ella apropia la esencia del hombre al propio estar a la contra por parte de ella.
- I. De este modo hemos dilucidado la Serenidad. Sin embargo, hemos dejado de considerar (*unterlassen*) –cosa que me llamó la atención de inmediato– por qué la esencia del hombre es apropiada a la contrada.
- E. La esencia del hombre es manifiestamente dejada a la contrada porque esta esencia pertenece tan esencialmente a la contrada que ésta, sin el ser humano, no puede «esenciar» tal como «esencia».

-
- I. Esto es cosa que apenas puede ser pensada.
- P. No puede ser pensada en absoluto mientras nos la queramos representar, y esto significa que la llevemos por la fuerza ante nosotros, como relación objetualmente dada entre el objeto denominado «hombre» y el objeto denominado «contrada».
- I. Puede ser. Pero, aun atendiendo a esto, ¿no queda una dificultad insuperable en la frase acerca de la referencia, propia de la esencia, del ser humano para con la contrada? Acabamos de caracterizar precisamente la contrada como la esencia oculta de la verdad. Si, para ser breves, decimos por una vez «verdad» en lugar de «contrada», entonces la frase acerca de la referencia entre contrada y ser humano significa esto: el ser humano es trans-propiado (*übereignet*) a la verdad, porque la verdad necesita y pone en uso al hombre. ¿Pero no es el carácter destacado de la verdad, y además particularmente en su relación al hombre, el de ser lo que es independientemente del hombre?
- E. Aquí apunta usted, en efecto, a una dificultad que solamente podemos discutir, esto es, poner en su lugar después de haber dilucidado propiamente la esencia de la verdad y determinado más claramente la esencia del hombre.
- P. Para empezar, estamos de camino hacia ambos. De

todos modos, quisiera intentar circunscribir la frase sobre la referencia de la verdad para con el hombre de tal modo, que se aclare aún más lo que debemos meditar en caso de que alguna vez pensemos esta relación en propiedad.

- I. Lo que usted quiere decir sobre esta cuestión será, por tanto, una mera afirmación de momento.

- P. Por supuesto, y lo que quiero decir es lo siguiente: la esencia del hombre es únicamente dejada a la contrada, y consecuentemente necesitada y puesta en uso por ella, en virtud de que el hombre, de por sí, no tiene poder sobre la verdad y de que ésta permanece independiente de él. Si la verdad puede «esenciar» (*wesen*) con independencia del hombre, ello se debe únicamente a que la esencia del ser humano en tanto que Serenidad para con la contrada, es necesitada y puesta en uso por la contrada en el «transcontrar» y en la preservación del «encosar». La independencia de la verdad respecto *del* hombre no deja evidentemente de ser una referencia *para con* el ser humano; una referencia que descansa en el «transcontrar» del ser humano en dirección a la contrada.

- E. Entonces, si fuera así, el hombre, *al ser* el instante, moraría en la Serenidad para con la contrada, moraría en la procedencia de su esencia que, por tanto, podríamos circunscribir así: el hombre es el necesitado

y puesto en uso en la esencia de la verdad. Y morando así en su origen, el hombre sería alentado (*angemutet*) a lo noble de su esencia. Tendría la conjetura de lo noble (*Er vermutete das Edelmütige*).

- I. Esta conjetura no podría ser otra cosa que la espera, que nosotros pensamos como instancia de la Serenidad.

- E. Si la contrada fuese así la amplitud que demora, la longanimidad podría conjeturar del modo más amplio, hasta llegar incluso a conjeturar la amplitud misma de la morada, porque es ella la que más puede esperar.

- P. Lo noble longánime sería el puro reposo-en-sí de aquel querer que, renunciando al querer, se ha comprometido (*Sich eingelassen*) con lo que no es una voluntad.

- E. Lo noble sería la esencia del pensar (*Denken*) y por ende del agradecer (*Danken*).

- P. De este agradecer que no agradece primeramente algo, sino que se limita a agradecer el hecho de que le esté permitido agradecer.

- E. Con esta esencia del pensar habríamos encontrado lo que buscamos.

- I. En el supuesto de que hubiéramos encontrado aquello en lo cual parece descansar todo lo dicho en nuestro diálogo. Esto es la esencia de la contrada.
- P. Dado que esto es tan sólo un supuesto, lo decimos todo desde hace algún tiempo –como tal vez habrá notado usted– como suposición.
- I. De todos modos, no puedo retener por más tiempo la confesión de que si bien la esencia de la contrada se nos ha aproximado, a mí me parece que está más lejos que nunca.
- E. ¿Alude usted al hecho de que está usted próximo a la esencia de la contrada al tiempo que alejado de ella?
- I. Pero la contrada misma y su esencia no pueden ser dos cosas distintas, suponiendo que aquí podamos siquiera hablar de cosas.
- E. El sí-mismo (*das Selbst*) de la contrada es presumiblemente la esencia de ésta y lo mismo que ella misma (*und das Selbe ihrer selbst*).
- P. Entonces, tal vez podamos expresar la experiencia hecha durante nuestro diálogo en el sentido de que llegamos a la proximidad de la contrada a la vez que permanecemos lejos; aunque, por cierto, permanecer es retornar.

-
- E. Con lo que usted dice, lo único que se nombraría sería la esencia de la espera y de la Serenidad.
- I. ¿Pero qué hay, entonces, de la proximidad y de la lejanía, dentro de las que la contrada se aclara y se vela, se aproxima y se aleja?
- E. Esta proximidad y esta lejanía no pueden ser nada fuera de la contrada.
- P. Porque la contrada, estando a la contra de todo, lo reúne todo, lo uno a lo otro, y deja que retorne hacia sí mismo, al propio reposo en lo mismo.
- I. Entonces, la contrada misma sería aquello que aproxima y aquello que aleja.
- E. La contrada misma sería la proximidad de la lejanía y la lejanía de la proximidad ...
- I. ... caracterización ésta que no podemos pensar dialécticamente ...
- P. ... ¿sino?
- I. ... sino según la esencia del pensar determinado únicamente a partir de la contrada.
- E. O sea, a la espera, instantes en la Serenidad.

- P. Pero, ¿qué sería entonces la esencia del pensar, si la contrada es la proximidad de la lejanía?
- E. Esto seguramente ya no se deja decir con una sola palabra. Con todo, conozco una que hasta hace poco me parecía apropiada para denominar adecuadamente la esencia del pensar, y con ello también del conocimiento.
- I. Me gustaría oír esta palabra.
- E. Es una palabra que ya se me ocurrió durante nuestro primer diálogo. A esta ocurrencia me refería cuando, al comienzo de nuestro diálogo de hoy, indiqué que le debía una valiosa sugerencia a nuestro primer diálogo en el camino de campo. En varias ocasiones, durante el transcurso del diálogo de hoy, quise proponer esta palabra. Pero cada vez me parecía menos adecuada para lo que se nos ha aproximado como siendo la esencia del pensar.
- I. Habla usted tan misteriosamente de su ocurrencia ... como si no quisiera revelarnos demasiado pronto una cosa descubierta por sí mismo.
- E. La palabra en la que pienso no la he descubierto yo mismo; no es más que una ocurrencia erudita.
- I. ¿O sea, si puedo expresarme así, una reminiscencia histórica (*historische*)?

-
- E. Como a usted le parezca. Esta reminiscencia habría estado incluso a tono con el estilo de nuestro diálogo de hoy, porque en el transcurso de éste hemos citado palabras y frases que tienen su origen en el pensar griego. Pero ahora, la palabra en cuestión no se presta para lo que intentamos nombrar con una sola palabra.
- P. Se refiere usted a la *esencia del pensar* que, en tanto que Serenidad Instante para con la contrada, es la esencial referencia humana a la contrada que nosotros presentimos como proximidad a la lejanía.
- I. Aunque ahora la palabra no sea ya adecuada, podría usted revelárnosla de todos modos como conclusión de nuestro diálogo, porque nos hemos acercado de nuevo a la morada humana y debemos interrumpir sin más el diálogo.
- P. Es más, esta palabra que antes había sido una valiosa sugerencia para usted pero que ahora ya no es adecuada, podría aclararnos que entretanto hemos llegado ante algo indecible.
- E. La palabra es una palabra de Heráclito.
- I. ¿De qué fragmento la tomó?
- E. Se me ocurrió la palabra porque ella sola se vale por sí misma. Es la palabra que, por sí sola, constituye el fragmento 122.

- I. No tengo noticia de este fragmento, el más corto de los de Heráclito.
- E. Tampoco otros se fijan en él, porque ¿qué hacer con una sola palabra?
- I. ¿Qué dice este fragmento?
- E. Ἀγγιβασίη
- I. ¿Qué significa?
- E. Esta palabra griega se traduce al alemán por la palabra *Herangehen*, «ir junto a».
- I. Considero esta palabra un nombre excelente para denominar la esencia del conocimiento, porque el carácter del proceder (*Vorgehen*) y del avanzar hacia (*Zugehen*) los objetos está resaltado de modo convincente en ella.
- E. Así me lo pareció también a mí. Sin duda por esto se me ocurrió cuando, en el primer diálogo, hablamos del ajetreo, del rendimiento, del trabajo en el conocimiento moderno y principalmente en la investigación.
- I. Hasta se podría utilizar esta palabra griega para mostrar que la investigación científica es algo así como un ataque dirigido a la naturaleza; ataque que,

sin embargo, permite a la naturaleza articularse. Ἀγγιβάσις: «ir junto a»; podría imaginar esta palabra de Heráclito como palabra conductora para un tratado sobre la esencia de la ciencia moderna.

- E. Por eso aún ahora he vacilado en pronunciar la palabra, porque no alcanza en absoluto a tocar aquella esencia del pensar que nosotros conjeturábamos de camino.
- I. Porque el esperar es, de hecho, casi el contramovimiento del «ir junto a».
- E. Por no decir el contrarreposo.
- P. O simplemente el reposo. Con todo, ¿está convenido que Ἀγγιβάσις significa «ir junto a»?
- E. Traducido literalmente dice *Nahegehen*, ir aproximándose.
- P. Quizás podríamos también pensar: «ir-a-la-proximidad».
- I. ¿Lo entiende usted literalmente en el sentido de «introducir-se-en-la-proximidad», de dejarse comprometer con ella? (*In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen*).
- P. Algo así.

- E. Entonces sí que esta palabra sería el nombre, y quizás el nombre más adecuado, para lo que nosotros hemos encontrado.
- P. Y que, de todos modos, aún seguimos buscando en su esencia.
- E. Ἀγγιβαστη: «ir-a-la-proximidad». Ahora me parece que la palabra podría ser más bien lo que diera nombre a nuestro caminar de hoy en el camino de campo.
- P. El cual nos ha guiado profundamente en la noche ...
- I. ... que brilla cada vez más hermosa
- E. ... sobrepasando en asombro a las estrellas ...
- P. ... porque en el cielo les aproxima sus lejanías ...
- I. ... al menos para el observador ingenuo, no así para el investigador exacto.
- P. Para el niño que hay en el hombre la noche sigue siendo la costurera¹ de las estrellas, al aproximarlas unas a otras.
- E. Junta sin ribete, sin costura, sin hilo.

1. La palabra *Näherin* significa a la vez aproximadora y costurera. (N. del T.)

- I. Es la que aproxima porque sólo trabaja con la proximidad (*Nähe*).
- E. En el supuesto de que alguna vez trabaje, y no más bien descansa ...
- P. ... asombrándose de las profundidades de la altura.
- E. ¿Podría entonces el asombro abrir lo cerrado?
- I. Por el modo del estar a la espera ...
- P. ... si ésta es espera serena (*gelassen*) ...
- E. ... y el ser humano sigue siendo a-propiado a aquello ...
- P. ... desde donde estamos siendo llamados.

Agradecimiento del traductor

Quisiera expresar mi gratitud a todas aquellas personas cuya colaboración en la revisión de esta traducción ha sido capital para lograr una más estrecha correspondencia entre el texto alemán y la traducción al castellano. De todas las sugerencias recibidas he adoptado aquellas que a mi criterio mejoran y clarifican la comprensión del texto. La responsabilidad de haber adoptado o desestimado una u otra de ellas es, por supuesto, mía.

Mi gratitud va dirigida especialmente al profesor Félix Duque. Su minucioso trabajo de revisión ha evitado errores de traducción y ha contribuido a una mayor claridad y precisión de esta versión en castellano. Ha sugerido numerosísimas mejoras que, además de favorecer el texto, me han dado ocasión de aprender de su profundo saber de las palabras.

También al profesor Zoltán Szantay quiero expresar mi especial gratitud por su extenso trabajo de revisión, por sus numerosas y valiosísimas sugerencias y, sobre todo, por su coautoría en la nota aclaratoria sobre el término de *Gelassenheit*.

Mi agradecimiento va dirigido también al profesor Andrés Sánchez-Pascual por sus pertinentes comentarios a la traducción y el rigor de sus sugerencias.

El profesor Eugenio Trías me ha ofrecido generosamente muchas horas de su tiempo para dialogar sobre palabras y pasajes del texto especialmente difíciles. Le agradezco aquí su dedicación y las observaciones que han enriquecido la comprensión de muchos matices del texto.

Y, finalmente, tengo una especial deuda de gratitud con Simone Kuoni por su disponibilidad y ayuda en leer, discutir y mejorar las sucesivas versiones de la traducción.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2769

Colección «La estrella polar»

1. *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la antigüedad hasta finales del siglo XVIII*
Clarence J. Glacken
2. *Geografía, estadística y catastro en España: 1856-1870*
J.I. Muro, F. Nadal y L. Urteaga
3. *La industria del gas en Barcelona: 1841-1933. Innovación tecnológica, territorio urbano y conflicto de intereses*
Mercedes Arroyo
4. *Los ingenieros de montes en la España contemporánea: 1848-1936*
Vicente Casals
5. *Ciudades del mañana. Historia del urbanismo en el siglo XX*
Peter Hall
6. *Democracias desiguales. Cultura política y paridad en la Unión Europea*
María José Aubet
7. *La geografía en la vida cotidiana. De los mapas cognitivos al prejuicio regional*
Constancio de Castro
8. *Historia de la filosofía I: la antigüedad*
Juan Carlos García-Borrón
9. *Historia de la filosofía II: edad media, renacimiento y barroco*
Juan Carlos García-Borrón
10. *Historia de la filosofía III: siglos XVIII, XIX y XX*
Juan Carlos García-Borrón
11. *Didáctica de la geografía. Problemas sociales y conocimiento del medio (2ª ed.)*
Xosé M. Souto González
12. *¿Qué es la filosofía?*
Jean-Pierre Faye
13. *El siglo de las ideologías*
Jean-Pierre Faye
14. *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*
Nora Catelli y Marietta Gargatagli
15. *El descubrimiento de la evolución*
David Young

16. *Nombrar la materia.*
Una introducción histórica a la terminología química
Antonio García Belmar y José R. Bertomeu Sánchez
17. *El arte de la modernidad.*
Estructura y dinámica de su evolución; de Goya a Beuys
Sandro Bocola
18. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*
Robert Ezra Park
19. *El espectro de Demócrito. Atomismo, disidencia
y libertad de pensar en los orígenes de la ciencia moderna*
Pedro de la Llosa
20. *Forma y dimensiones de la Tierra. Síntesis y evolución histórica*
Mario Ruiz Morales y Mónica Ruiz Bustos
21. *Raza, identidad y ética*
Eduardo Teillet Roldán
22. *Metodología y práctica de la Biogeografía*
Guillermo Meaza (coord.)
23. *Materialismo y religión: ciencias de la vida en la Europa ilustrada*
Javier Moscoso
24. *El amor en la adolescencia*
Hablando de sexualidad y de relaciones personales en la escuela
Erik Centerwall
25. *Los océanos. Medio ambiente, recursos y políticas marinas*
Juan Luis Suárez de Vivero (coord.)
26. *Una historia natural de Filipinas. Juan de Cuéllar, 1739?-1801*
María Belén Bañas Llanos
27. *Filosofía política I. Luces y sombras de la ciudad*
J.M. Bermudo
28. *Filosofía política II. Los jalones de la libertad*
J.M. Bermudo
29. *Filosofía política III. Asaltos a la razón*
J.M. Bermudo
30. *Conferencias y artículos (4ª ed.)*
Martin Heidegger
31. *Sociedades y territorios en riesgo*
Francisco Calvo García-Tornel
32. *El fin del siglo posmoderno*
Juan Carlos F. Naveiro

Colección «Delos»

1. *La palabra hendida*
Vicenzo Vitiello
2. *La voluntad de poder como amor*
Manuel Barrios
3. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*
Félix Duque (comp.),
y P. Cerezo, A. Leyte, P. Peñalver, F. Martínez Marzoa, R. Rodríguez
Prólogo de José Luis Aranguren
4. *Sobre los espacios*
José Luis Pardo
5. *Hölderlin y la Revolución Francesa*
Pierre Bertaux
6. *El otro cabo. La democracia, para otro día*
Jacques Derrida
7. *El mal: irradiación y fascinación*
Félix Duque (comp.),
y E. Barjau, R. Bodei, A. Fabris, E. López Castellón, E. Lynch, J.L. Pardo,
J. Pérez de Tudela, V. Rühle, J. Sádaba, J.L. Villacañas, V. Vitiello
8. *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*
Manfred Frank
9. *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*
Félix Duque
10. *Los tiempos de la libertad*
Emilio J. García Wiedemann (coord.),
y F. Ainsa, M. Alpuente, M. Bernardi, S. Bonfiglioli, C. Castoriadis,
E. Colombo, I. Escudero, P. Fadón, A. García Calvo, J.L. García Rúa,
E. González Duro, A. Gorz, E. Huelbes, L. Khor, L. Litvak,
A. López Campillo, F. Maiello, B. Martin Patino, E. Petrassi, G. Rendueles,
D. Romero, P.M. Toesca

Serenidad es el texto de una alocución pronunciada por Martín Heidegger el 30 de octubre de 1955 en Messkirch, como parte de los actos conmemorativos del 175 aniversario del nacimiento del compositor Conradin Kreutzer.

Planteándose la «huida ante el pensar» del hombre contemporáneo, huida ante el pensar meditativo, no ante el pensar calculador, y partiendo de la pregunta por la manera en que el florecimiento de una obra puede vincularse con el arraigo a la tierra natal, Heidegger enlaza estas cuestiones con la importancia de la técnica y del pensar reflexivo.

El otro texto aquí presentado, *Debate en torno al lugar de la serenidad*, está entresacado de un diálogo, escrito en 1944-1945, entre un investigador, un erudito y un profesor a propósito de la posibilidad y el lugar del pensamiento.

ISBN 84-7628-389-X



9 788476 283899