



HEIDEGGER TIEMPO Y SER

ALFREDO GUZZONI
PROTOCOLO A TIEMPO Y SER
FRANÇOIS FEDIER Y OTROS
SEMINARIO LE THOR



TRADUCTORES

FRANCISCO SOLER GRIMA Y M. TÈRESA POUPIN OISSEL

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS Y FILOSÓFICOS
UNIVERSIDAD DE CHILE - SEDE VALPARAISO

UNIVERSIDAD DE CHILE

SEDE DE VALPARAISO

Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos

INDICE

Al Lector

Tiempo y Ser

Martín HEIDEGGER:

Protocolo a un Seminario sobre la Conferencia

Tiempo y Ser

TIEMPO Y SER

Protocolo a "Seminario de Le Thor"

Alfredo GUZZONI:

Transcripción y traducción de palabras y frases

PROTOCOLO A UN SEMINARIO SOBRE LA
CONFERENCIA TIEMPO Y SER

François FÉDIER y otros:

PROTOCOLO A UN SEMINARIO DE HEIDEGGER

Traductores:

Francisco Soler Grima.

y

María Teresa Poupin Oissel

EDICION NO COMERCIAL PARA USO UNIVERSITARIO.

VIÑA DEL MAR 1975

Al lector

INDICE

"Esta publicación consta de tres escritos: Tiempo y Ser, Protocolo a Tiempo y Ser y Protocolo a "Seminario de Le Thor".

Al lector	
Tiempo y Ser	1
Protocolo a un Seminario sobre la Conferencia Tiempo y Ser	30
Protocolo a "Seminario de Le Thor"	69
Transcripción y traducción de palabras y frases	115
Fe de erratas	120

Lo que contiene el texto del ensayo, redactado ahora, después de tres décadas y medio, se le puede agregar sin más al texto de "Ser y Tiempo". Claramente lo que la pregunta ha seguido siendo la misma, lo que, empero, sólo quiero decir: La pregunta se ha vuelto más digna de ser preguntada y más extraña aún al espíritu de la época. Los párrafos que en el texto van entre paréntesis, fueron escritos al mismo tiempo que el texto de la conferencia, pero no fueron leídos.

Una primera edición del texto alemán se publicó, junto con una cuidadosa traducción francesa de François Badier, en el homenaje a Jean Benoit, con el título L'endurance de la pensée (Des Ausdauer im Denken) [La per-duración del pensar], Editorial Pion, París, 1972.

El Protocolo al Seminario del ensayo "Tiempo y Ser" hay que agradecerlo al Dr. Alfredo Gussoni. El texto fue revisado por mí y completado en algunos pa-

Al Lector

Esta publicación consta de tres escritos: Tiempo y Ser, Protocolo a Tiempo y Ser y Protocolo a "Seminario de Le Thor".

Los dos primeros están incluidos en el volumen Zur Sache des Denkens, editado por Max Niemeyer, Tübingen 1969, páginas 1 a 60. En las Indicaciones a este libro (pág. 91) dice el autor, Martín Heidegger:

"La conferencia "Tiempo y Ser" se pronunció el día 31 de enero de 1962 en Studium Generale, dirigido por Eugen Fink, de la Universidad de Friburgo, en Brisgovia. En el plan del libro "Ser y Tiempo" (1927), página 39, el título "Tiempo y Ser" designa la sección tercera de la primera parte del libro. En esas fechas, el autor no había desarrollado una elaboración suficiente del tema nombrado en el título "Tiempo y Ser". La publicación de "Ser y Tiempo" fue interrumpida en ese lugar.

Lo que contiene el texto del ensayo, redactado ahora, después de tres decenios y medio, no se puede agregar sin más al texto de "Ser y Tiempo". Ciertamente que la pregunta ha seguido siendo la misma, lo que, empero, sólo quiere decir: La pregunta se ha vuelto más digna de ser preguntada y más extraña aún al espíritu de la época. Los párrafos que en el texto van entre paréntesis, fueron escritos al mismo tiempo que el texto de la conferencia, pero no fueron leídos.

Una primera edición del texto alemán se publicó, junto con una cuidada traducción francesa de François Fédier, en el homenaje a Jean Beaufret, con el título L'endurance de la pensée (Das Ausdauern im Denken) [La per-duración del pensar], Editorial Plon. París. 1968.

El Protocolo al Seminario del ensayo "Tiempo y Ser" hay que agradecerse al Dr. Alfredo Guzzoni. El texto fue revisado por mí y completado en algunos pa-

IV

sajes. El Seminario tuvo lugar en Todnauberg (Selva Negra) del 11 al 13 de septiembre de 1962 en seis sesiones. La publicación del protocolo tiene la intención de servir de aclaración y acrecentar lo digno de pregunta en el texto del ensayo".

En cuanto al Protocolo a "Seminario de Le Thor", es el resultado de un Seminario dictado por el Profesor Martín Heidegger en la localidad de Le Thor (Francia), en Septiembre de 1969. Fué redactado por Bárbara Cassin, Francois Fédier, Julien Hervier, Patrick Levy y Francois Vezin. El texto original, de este Protocolo no ha sido publicado, sino que se trata de una edición de circulación privada. No obstante, hemos considerado que, dada su importancia y carácter esclarecedor, era necesario darlo a conocer entre las personas que en nuestra Universidad se interesan por el pensar de Heidegger.

Es necesario hacer constar que algunos pasajes del Seminario, muy breves por cierto, fueron omitidos en la traducción por tratarse de asuntos que, propuestos por los asistentes al mismo, no revisten especial importancia y sólo desviarían la atención del lector del tema que Heidegger intenta dilucidar.

Sugeriríamos que la lectura de estos trabajos se empezase por el titulado Protocolo a Seminario de Le Thor, por ser radicalmente esclarecedor.

Esperamos de la benevolencia del lector que disculpe el tipo de 'edición' en que son presentados estos escritos del pensar vivo de nuestro tiempo. Podríamos decir que es una edición de artesanía, 'prácticamente hecha a mano'; por ello queremos agradecer a: señora Cecilia Ordóñez, quien con paciencia y minuciosidad confeccionó los stenciles; al señor Luis Moscoso, que se las agenció para sacar fondos donde no había y quien, además, compaginó las cuarenta y cinco mil hojas; y al señor Luis Olmedo que tuvo a su cargo los trabajos con el mimeógrafo.

Por cierto que damos las gracias a nuestro Director, Profesor Héctor Carvallo, sin cuyo amable fuerza-

miento, estas 'versiones castellanas' no habrían salido a la luz del mundo.

La traducción de los primeros escritos ha sido intentada por Francisco Soler y la del tercero por María T. Poupin.

Los Traductores

MARTIN WEIDEGGER

TIEMPO Y SER

PROTOCOLO a:

"SEMINARIO dictado en LE THOR, entre el 2 y el 11 de septiembre de 1969, por el PROFESOR MARTIN HEIDEGGER".

en la proximidad de René CHAR

en presencia de

:

Martin HEIDEGGER

Jean BEAUFRET

Roger MUNIER

hecho por

:

Bárbara CASSIN

Francois FEDIER

Julien HERVIER

Patrick LEVY

Francois VEZIN

traducido por

:

María T. POUPIN

MARTES 2 DE SEPTIEMBRE

- 7 El texto que va a servir de base al trabajo es El único fundamento posible de una prueba de la existencia de Dios¹ (Kant, 1763), y, precisando más, el Capítulo I: De la existencia en general -- Vom Dasein überhaupt.

La meta de este seminario es aclarar indirectamente el texto de Kant. Es necesario, en efecto, mantener a la vista que Kant mismo modificó su comprensión del ser veinte años más tarde.

El camino sobre el cual va a ser intentada nuestra interpretación mediata es la Seinsfrage, la pregunta por el ser, tal como se desarrolla de Sein und Zeit hasta ahora.

Hagamos, pues, la pregunta: ¿Qué quiere decir "pregunta por el ser"? Ya que la pregunta por el ser, en tanto que pregunta, presenta grandes posibilidades de malos entendidos -- como atestigua la duradera no comprensión del libro Sein und Zeit.

¿Qué quiere decir: "pregunta por el ser"? Frage nach dem Sein? Cuando se dice "ser", de antemano se comprende esta palabra metafísicamente, es decir, a partir de la metafísica. Ahora bien, en la metafísica y su tradición "ser" quiere decir: lo que determina a lo ente en tanto que ente; por tanto, la pregunta por el ser significa metafísicamente: pregunta por lo ente en tanto que ente; dicho de otra manera: pregunta por el fundamento de lo ente.

En la historia de la metafísica se ha dado una serie de respuestas a esta pregunta. Por ejemplo: enérgeia. Aquí, se hace notar que la respuesta aristotélica a la pregunta "qué es lo ente en tanto que ente" es enérgeia, y no hypokeímenon. En efecto, el hypokeímenon es la interpretación de lo ente, no del ser. Concretamente: hypokeímenon es la entrada en presencia de una isla, o de una montaña -- y esta entra-

1. V. Kant. "Sobre Dios y la religión". Ed. Zeus, Barcelona, 1972

da en presencia salta a la vista cuando se está en Grecia. En efecto, hypokeímenon es lo ente en su yacer, tal como se da a ver, es decir: lo que está ahí, bajo los ojos, viniendo por sí mismo a extenderse ahí. Es así como está la montaña en el campo y la isla en el mar.

8 Tal es la experiencia griega de lo ente.

Para nosotros, lo ente en su conjunto -- tà ónta -- no es más que una palabra vacía. Para nosotros no hay ya esta experiencia de lo ente en sentido griego. Por el contrario, así en Wittgenstein: "Wirklich ist, was der Fall ist" (real es, lo que es el caso; lo que quiere decir: lo que cae bajo una determinación, lo fijable, lo determinable). Frase propiamente fantasmagórica.

Para los griegos, por el contrario, esta experiencia de lo ente es tan rica, tan concreta y atañe al hombre griego hasta tal punto que existen sinónimos decisivos (Aristóteles, Metafísica a): tà phainómena, tà aléthea. Por esto, traducir literalmente tà ónta, por lo ente, no adelanta nada. Por ahí no se llega a lo que es lo ente para el Griego. Ya que precisamente es: tà aléthea, lo abierto en el no-retraimiento, eso a que, por un tiempo, se niega la escapada; es tà phainómena, lo que desde sí mismo se muestra.

Aquí se planteó una pregunta complementaria a propósito del hypokeímenon. ¿Cuál es la diferencia de la experiencia de lo ente cuando es comprendido como hypokeímenon y cuando lo es como phainómenon? Sea un ente concreto, por ejemplo, la montaña del Luberon. Si es vista como hypokeímenon, el hypó llama a un katá, y precisando más al katá de un légein ti katà tinós. Con seguridad, el Luberon no desaparece por el hecho de ser nombrado como hypokeímenon, pero no está más ahí en tanto que fenómeno -- en tanto que dándose a ver desde sí mismo. No se presenta más desde sí mismo. En tanto que hypokeímenon es eso de lo que hablamos. Y aquí importa hacer una radical distinción a propósi

to de hablar, separando la pura nominación (Nennen, onomázein) de la enunciación (Aussagen, légein tí ka tà tinós).

En la pura nominación, a lo que está presente lo dejo ser lo que es. Ciertamente, la nominación implica al que nombra -- pero lo propio de la nominación es justamente que el que nombra no interviene sino para borrarse delante de lo ente. Entonces, lo ente es puro fenómeno.

En la enunciación, por el contrario, el que enuncia interviene intercalándose -- y se intercala como el que cae sobre lo ente para hablar sobre él. Desde ese momento, lo ente ya no puede ser comprendido sino como hypokeímenon, y el nombre como un residuo de la apóphansis.

- 9 Hoy día, que de antemano se comprende toda la lengua a partir de la enunciación, nos es muy difícil experimentar la nominación como pura nominación, fuera de toda katáphasis, y de tal suerte que ella deje a lo ente entrar en presencia como puro fenómeno.

Pero, ¿qué es el fenómeno en sentido griego? En lenguaje moderno, el fenómeno griego es precisamente el no-fenómeno moderno; es la cosa misma, la cosa en sí. Abismo entre Aristóteles y Kant. Cuidarse aquí de toda interpretación retrospectiva. Entonces, es necesario hacerse la pregunta decisiva: ¿Para los griegos, en qué son sinónimos tà ónta y tà phainómena? ¿Lo presente, lo que entra en presencia (das Anwesende) y lo que se muestra desde sí mismo (das Erscheinnende, das Sichzeigende) en qué es todo uno? Para Kant, una tal unidad es simplemente imposible.

Para los griegos, las cosas aparecen.

Para Kant, las cosas me aparecen.

Entre los dos, pasó que lo ente devino Gegen-

stand (objeto, o mejor: ob-stante). El término Gegen stand no tiene ningún equivalente en griego.

En Hegel, la filosofía griega es interpretada como "bloss objektiv" (puramente y simplemente objetiva), lo cual es la interpretación moderna y hegeliana de lo que era verdaderamente la filosofía griega. Lo que efectivamente quiere decir Hegel, es que los griegos no pensaron aún lo subjetivo como mediación y, por tanto, como corazón de la objetividad. Diciendo así algo, que por un lado corresponde al pensar griego, Hegel, no obstante, se cierra radicalmente el acceso al sentido griego de lo ente, ya que esta interpretación hegeliana subentiende que la filosofía griega no pensó hasta la mediación dialéctica, es decir, no pensó la conciencia como clave de la fenomenalización de los fenómenos. Si él piensa así, y así piensa, Hegel se cierra definitivamente a la experiencia griega de lo ente como fenómeno.

Los griegos, dice él aún, tienen la experiencia de lo inmediato. Pero en su espíritu, eso quiere decir algo negativo, una pobreza de debutantes, a quienes les falta aún la experiencia de la mediación dialéctica.

10

¿Qué ha pasado entre los griegos y Hegel?

El pensamiento de Descartes. Con él, dice Hegel, el pensamiento alcanza por primera vez "ein fester Boden", un suelo firme. De hecho, lo que hace Descartes, es determinar el suelo por la firmeza -- por tanto, no dejar más ser a un suelo como es por sí mismo. Descartes, en realidad, abandona el suelo. Lo deja por la firmeza. ¿Cuál es esta firmeza? ¿De dónde viene en Descartes la firmeza del firmum? Lo dice él mismo: del punctum firmum et inconcussum. Inconcussum = incommovible, es decir, incommovible para el saber, para la conciencia, para la perceptio (con Descartes el saber deviene perceptio). En lo sucesivo el hombre es instalado en su posición de representante.

Volviendo de ahí a los fenómenos, se plantea la

pregunta: ¿a través de qué son posibles los Phainόμενα? Respuesta: por la alétheia. Los griegos son la humanidad que vivió inmediatamente en la apertura de los fenómenos -- por la expresa capacidad ex-stática de dejarse dirigir la palabra por los fenómenos (el hombre moderno, el hombre cartesiano, se solo alocuando, no se dirige la palabra sino a sí mismo).

Nadie ha estado aún a la altura de la experiencia griega de lo ente como fenómeno. Para presentir algo de ello, que se medite solamente el hecho de que no hay ninguna palabra griega para decir el ser del hombre en la alétheia. No la hay. Ni siquiera en la poesía griega, donde, no obstante, aquéllo está llevado a su cima. En cuanto a llamar a eso existir, el vocablo ha llegado a ser tan corriente, que se presta a todos los malos entendidos. Si no hay una palabra griega para esta existencia ex-stática, no es por carencia, sino por exceso. Los griegos, en su ser, pertenecen a la alétheia, donde lo ente se desvela en su fenomenalidad. Tal es su destino: Moîra.

Situándonos ahora delante de la sinonimia entre ente y fenómeno, preguntémonos: ¿Cómo la filosofía sobreviene del seno de esa estancia de los griegos en medio de los fenómenos? ¿Cómo la filosofía no puede y no ha podido nacer sino entre los griegos? ¿De dónde le viene a la filosofía el impulso primero que la pone en camino? En una palabra: ¿Cuál es el nacimiento de la filosofía? Estas preguntas vuelven a una pregunta central: En la relación de la humanidad griega con lo ente como adverado y fenómeno ¿hay algo que haga necesaria a la filosofía (en busca del ser de lo ente)?

- 11 Por difícil que sea para nosotros realizar de nuevo lo que han hecho los griegos, pensando lo ente como fenómeno fuera del retraimiento, como levantar-se-fuera-del retraimiento (en el sentido de la phýsis), preguntémonos: ¿qué pasa en el hecho de levantar-se-en-la-alétheia? ¿Qué es lo que se encuentra de inmediato nombrado con el verbo phýein?

Es la superabundancia, la sobremedida de lo presente. Pensar aquí en la anécdota de Tales: es ese hombre fascinado por una superabundancia estelar que lo fuerza a dirigir la mirada unicamente hacia el cielo. En el clima griego (Hölderlin, Segunda Carta a Böhlendorff), el hombre está abismado por la entrada en presencia de lo presente, que lo constriñe a la pregunta por lo presente en tanto que presente. La relación con esta afluencia de la presencia, la nombran los griegos thaumázēin (cf. Teeteto 155 d.).

En el extremo opuesto, se puede decir que cuando los astronautas ponen pie en la luna, la luna desaparece en tanto que luna. Ella no sale más, ni se pone. No es más que un parámetro de la empresa técnica del hombre.

En todo eso, lo importante es ver bien que la privación, la a de alétheia se acomoda al exceso. Privación no es negación. Cuanto más crece lo que designa el verbo phýein, tanto más vivaz es la fuente de donde aquéllo se levanta, la Verborgenheit en la Un-verborgenheit

En consecuencia, insistir siempre en la dimensión perfectamente excesiva en la que tiene nacimiento la filosofía. En efecto, la filosofía es la respuesta de una humanidad alcanzada por el exceso de la presencia -- respuesta ella misma excesiva, lo que lleva a precisar que la filosofía en tanto que filosofía, no es una manera griega de existir, sino una manera hi-pergriega. Aquí se entiende el otro lado de la anécdota sobre Tales, tan alcanzado por eso que mira, que ya no ve allí las cosas corrientes, a sus pies, y cae en el pozo. Así, se puede resumir: los griegos están atareados en la alétheia de tal manera que ordinariamente donde están ocupados es en la alétheia; pero, quienes se ocupan con la alétheia son los más griegos de los griegos, los filósofos; no obstante, jamás llegaron a hacer la pregunta por la alétheia (como tal).

La pregunta se plantea entonces: ¿bajo qué forma y en qué medida la alétheia hace aparición para

- 12 los griegos? Se responde: bajo la forma del tò autó de noeîn y eînai -- tal como está dicho en el Poema de Parménides.

Esta respuesta lleva a interrogarse sobre el sentido griego de saber. En griego, saber se dice noeîn e ideîn -- nombrando ambos el ser-abierto a lo que viene a darse. Desde ahí se puede comprender la relación del tò autó parmenídeo con el Lógos de Heráclito: ambos dicen ese recogimiento en el cual se acuerda el ser.

Por esto hay que responder: para los griegos, la alétheia hace aparición en tanto que Lógos -- y Lógos, mucho más radicalmente que "hablar", quiere decir: dejar-entrar-en-presencia.

Hemos partido de la pregunta ¿qué quiere decir Seinsfrage? Comprendida de manera metafísica, como pregunta por el ser de lo ente, esta pregunta conduce precisamente a que la pregunta por el ser en tanto que ser no sea jamás planteada.

Confirmémoslo examinando una de las respuestas eminentes a la pregunta metafísica del ser de lo ente -- la de Platón.

El Eîdos, es el ser de lo ente; no menos, por lo demás, que la idea en su acepción cartesiana en los tiempos modernos. ¿Qué es el eîdos en tanto que primera respuesta a la pregunta griega: qué es el ser de lo ente? ¿Cómo comprender esta respuesta a partir de lo que hemos visto?

Que el ser de este libro sea "idea", ¡vaya que es exactamente incomprensible! Para Platón, este libro es un mè ón. Sin embargo, no es un ouk ón, una nada, un no-ente, ya que helo ahí. Pero no es un ente, ya que no es el este lo que lo hace ser como este ente que él es.

Este libro no es más que una cierta manera de volver sensible la esencia-libro. Distinguir aquí

ouk ón de mè ón, negación de privación. La privación se traduce por una carencia, y esa carencia destella en la diferencia entre eídos y eídon. Este libro no es eídos sino eídon.

13 Sin embargo, hay muchos libros que no son este libro, y que son realmente libros. ¿Cuál es la pura esencia del libro? ¿En qué sentido se puede decir que el eídos es el óntos ón? ¿En qué consiste la superabundancia excesiva (Ueberschuss) en el caso de este libro? ¿En qué corresponde exactamente la idea platónica a eso que los griegos llamaban presencia, ousía, Anwesenheit?

Cambiar, alterarse, es ausentarse: abwesen. Sólo la idea es pura presencia, presencia jamás ausente, presentar-se - en - permanencia. Eso es lo que supera: la presencia entrando en presencia, die anwesende Anwesenheit - eso es el óntos ón. De eso Nietzsche tiene el más vivo sentimiento, especialmente en el texto: Cómo el mundo-verdad llegó a ser fábula.

Se observa entonces que en Platón es necesario entender siempre "lo ente" en sentido verbal: das Seiend, antes que en un sentido nominal, das Seiende.

No perder nunca de vista que las determinaciones del phainesthai y del alethés juegan plenamente en el eídos platónico. En idea, se está siempre tentando de entender ideîn, aun cuando lo que prima es el rostro, el aspecto que tiene la cosa, no la vista que se tiene de ella y que no podemos tomarla sino porque ella primeramente la da. Nada es menos griego que aquello que dice Schopenhauer de Platón (frase sobre el desierto que existe por el solo hecho de que yo lo piense); Aristóteles, al contrario de Schopenhauer: los astros no brillarían menos, aunque nadie los viese.

¿Qué quiere decir ahora Seinsfrage en Sein und Zeit? En Sein und Zeit la pregunta no es: ¿qué es lo ente?, sino: ¿qué es el "es"?

Inmediatamente se cae en dificultades. En efec-

to, si el "es" es, ¿es un ente! Y si, por otro lado, no es ¿será la simple cópula vacía de un juicio?

De esta aporía, hay que salir. Desde un punto de vista puramente gramatical, ser no es solamente un verbo, es un auxiliar. Pero si se inquiere más adentro que la gramática, es necesario preguntar: ser, en tanto que infinitivo, ¿no es más que una abstracción derivada del "es" -- o bien no se puede decir "es" si no cuando por adelantado el ser está abierto y mani-fiesto?

Por eso, Sein und Zeit aborda la pregunta en la óptica del sentido del ser.

- 14 Sentido, Sinn, tiene en Sein und Zeit una significación totalmente precisa, aun cuando hoy día ha llegado a ser insuficiente. ¿Qué quiere decir Sinn von Sein (sentido del ser)? Eso se comprende a partir del dominio de proyecto (Entwurfsbereich) que despliega la comprensión del ser (Seinsverständnis). Comprensión, Verständnis, debe ser entendida, a su vez, en el sentido primero de Vorstehen: estar de pie delante, estar a nivel con, ser de la talla para sostener eso ante lo cual se está.

Sinn se comprende a partir de Entwurf, que se explica por Verstehen.

El inconveniente de este ángulo de ataque, es que deja demasiado abierta la posibilidad de entender el proyecto (Entwurf) como una performance humana; desde ese momento no queda más que ver el proyecto como estructura de la subjetividad -- lo que hace Sartre apoyándose en Descartes (en quien la alétheia¹ está pura y simplemente ausente).

Para luchar contra ese inconveniente, para resguardar al Entwurf la significación en la que está tomado (la de apertura abriente), el pensar, después de Sein und Zeit, reemplaza la locución "sentido del ser" por la de "verdad del ser". Y para evitar todo contra sentido sobre verdad, para evitar que sea comprendida

¹ no está presente en cuanto ἀλήθεια (Cfr. Questions, IV, p. 268)

como rectitud, "verdad del ser" es comentada por Ortschaft des Seins -- verdad como localidad del ser. Es to presupone, claro está, una comprensión del ser-lugar del lugar. De donde viene la expresión Topología del ser, que se encuentra, por ejemplo, en Aus der Erfahrung des Denkens; ver también el texto editado por Franz Larese: Die Kunst und der Raum.

15 JUEVES 4 SEPTIEMBRE

Se comienza por los complementos al protocolo del 2 de Septiembre.

Se ha pasado demasiado rápidamente sobre la distinción entre hypokeímenon y phainómenon. En esa ocasión no se insistió bastante sobre eso a lo que ambos se refieren, divergiendo:

a) el phainómenon se relaciona, en efecto, y presupone siempre como su horizonte a la alétheia -- pero la alétheia siempre comprendida de antemano a partir del légein (aun en Homero; para este asunto ver Hegel y los Griegos, Questions II, subfine). Esta comprensión decisiva y primera de la alétheia como alétheia del lógos bloquea, para los mismos griegos, la posibilidad de pensar la alétheia como a-létheia (como no-retramiento); es decir, como Claror. Lo importante, aquí, es que sólo el pensamiento del Claror del ser puede aportar la claridad necesaria para hacer inteligible el lógos mismo.

b) el hypokeímenon es lo ente (por tanto, el phainómenon), pero en tanto que expresamente tomado en consideración al interior de un légein ti katà tinós (de un "decir algo a propósito de algo"). Se observa entonces que el análisis aristotélico del lenguaje acaba, de alguna manera, con la comprensión más inicial del lenguaje, tal como ella gobierna ya la poesía de Homero (como poesía épica). En griego, nombrar significa, de antemano y siempre, enunciar, aussagen; y enunciar es manifestar algo como algo. En esa comprensión subyacente se mueve la poesía homérica (meditar aquí el alcance de la palabra de Mallarmé, citada en Henri Mondor Vie de Mallarmé, p. 683: "La poesía se ha apartado completamente de su camino desde la gran desviación homérica").

Subrayando Heidegger que, por el contrario, para Hölderlin, nombrar es lanzar un llamado ("bei Hölderlin ist das Nennen ein Rufen"), se constata la naturaleza profundamente no-poética de la comprensión griega de la lengua. Y, sin embargo, ¡no hay más alta poe

sía que en Grecia!

No obstante, una cosa es segura: la concepción del decir como enunciar bloquea el acceso a la comprensión de la esencia de la poesía. Como documento, basta con leer la Poética de Aristóteles.

- 16 En segundo lugar, se vuelve sobre la distinción entre eîdos y eídolon, remarcando que la naturaleza de la carencia, presente en el eídolon, es alterar la presencia del eîdos. La madera -- de la que está hecho un bastón -- para Platón es, más bien, la confusión que el soporte del eîdos. Lo que se ve, por ejemplo, si, alejando aún más el eîdos-bastón, sumerjo este bastón en el agua: entonces el bastón se quiebra. Así, se puede decir que para Platón la madera del bastón quiebra el eîdos-bastón; siendo el resultado de esta quiebra, este bastón, ídolo de bastón: mè on. En Aristóteles, precisando para terminar estos complementos, el eîdos deviene morphé (la morphé implicando la poiesis); y la hýle deviene lo de que para la morphé (la madera para el eîdos-bastón) -- donde se percibe netamente la acentuación del carácter poético en el análisis aristotélico de lo ente.

Reanudación del Seminario:

La sesión precedente acabó con una rememoración de la puesta en marcha de la pregunta por el ser en Sein und Zeit. El profesor Heidegger se propone ahora exponer el proceso de pensamiento que ha dado nacimiento a la obra.

Comienza por dar el nombre propio del método seguido: es la destrucción -- que es necesario entender estrictamente como de-struere, ab-bauen, des-hacer, y no devastar.

Pero, ¿qué es lo deshecho? Respuesta: lo que recubre el sentido del ser, las estructuras acumuladas unas sobre otras y que enmascaran el sentido del ser.

La Destrucción apunta entonces a poner en descu

bierto el sentido inicial del ser. Ese sentido inicial es la Anwesenheit -- el ser-llegado-en-presencia. Ese sentido gobierna, inadvertidamente, toda la comprensión griega del ser. Cuando Platón determina la idea como óntos ón, fija de una manera determinante el ser de lo ente como presencia entrando en presencia (anwesende Anwesenheit).

Pero en esta determinación por la presencia ya ce un momento temporal. Esto constriñe al pensar, en busca del sentido del ser, a plantear expresamente la pregunta por la relación entre el ser y el tiempo.

17 Al llegar a este planteamiento, surge una nueva dificultad: ¿de qué tiempo se trata, y cómo pensar el tiempo? Ahora bien, nos encontramos con que Aristóteles ha escrito, en Física IV, el tratado fundamental para todo el pensamiento filosófico del tiempo. ¿Es posible referirse al análisis aristotélico para el planteamiento de la pregunta de Sein und Zeit? No. Pues Aristóteles piensa el tiempo a partir de la interpretación griega del ser - en la cual está subyacente (en tanto que entrada en presencia) una determinación temporal. Dicho de otra manera, Aristóteles hace, a propósito del tiempo, la pregunta: ¿qué es el tiempo? - preguntando así de hecho: ¿qué es lo que en el tiempo es ente? Sin tener en cuenta el hecho de que en esta reducción trabaja de antemano y subrepticamente una pre-determinación temporal.

Toda la metafísica hasta Hegel continuará pensando el tiempo, cada vez, a partir de las interpretaciones reinantes del ser del ente. Así, por ejemplo, en Kant, el tiempo es comprendido en el horizonte de la objetividad (Gegen - ständlichkeit), como lo que se mantiene constantemente en el flujo continuo de los ahora.

Hay, pues, en la metafísica, comenzando por Aristóteles, un verdadero cortocircuito de la meditación del tiempo, donde se ilustra lo que Sein und Zeit llama el recubrimiento del sentido del ser. Por tanto, el pensar debe emprender la puesta en marcha

de una nueva manera -- no-metafísica -- de pensar el tiempo, manera que no sea regida, sin saberlo, por el presupuesto ontológico de la entidad del tiempo, cuya incidencia sobre el concepto metafísico de tiempo hace que éste esté enteramente centrado sobre el presente (en efecto, sólo el presente es; y al lado del presente, pasado y porvenir están afectados de carencia de ser, y, en consecuencia, son mè ónta).

¿Cómo es posible un pensar no-metafísico del tiempo? Es posible con el análisis de la temporalidad del Dasein. El carácter esencial de esta temporalidad reposa en el ex-stasis, es decir, en la apertura fundamental del Dasein en la alétheia. En efecto, el ex-stasis no es otra cosa que la relación del Dasein a la alétheia, donde se origina toda temporalidad.

18 En esta perspectiva, el tiempo no es más sucesión de horas, sino horizonte mismo de la comprensión del ser. La analítica del Dasein suministra, pues, el instrumento que permite dis-cernir en su sentido no-metafísico el sentido del ser. Así, la destrucción es llevada a su término. Pero entonces aparece que los diversos recubrimientos del sentido inicial del ser mantienen una relación esencial con lo que recubren. La historia de la metafísica, entonces, cambia radicalmente de significación. Sus diversas etapas pueden ser comprendidas desde ahora positivamente, como avatares sucesivos del sentido inicial, en la unidad de un solo destino -- de donde el nombre de Seinsgeschichte [destino del ser] para designar las épocas del ser.

En la historia de este retraimiento del ser, que es la historia de la metafísica, el pensamiento, en efecto, puede seguir la historia del ser mismo y, en consecuencia, iniciar un paso siguiente de su estar en camino: tomar en consideración al ser en cuanto ser.

19 SABADO 6 SEPTIEMBRE

La misma mañana, llegada de Roger Munier; el profesor Heidegger desea examinar siete preguntas suyas sobre la técnica, presentadas el 11 de septiembre de 1966, en este mismo lugar.

He aquí las siete preguntas:

1) Usted habla en Gelassenheit de "el poder oculto en la técnica moderna". ¿Qué es este poder, sobre el cuál aún no sabemos poner nombre y que "no procede del hombre"? ¿Es él positivo en su principio?

2) Parece admitir Usted que sería necesario, si no obedecerle, al menos corresponderle de una cierta manera, integrar lo humano a la nueva relación que él instaure entre el hombre y el mundo. Al respecto, lo que Usted dice de Hebel, el amigo de la casa, es significativo: "Nosotros erramos hoy en una casa del mundo, donde el amigo está ausente, aquél a quien sus tendencias inclinan, con igual fuerza, hacia el universo técnicamente dispuesto y hacia el mundo concebido como la casa de un habitat más original. Falta el amigo que podría reinvestir el carácter mensurable y técnico de la naturaleza en el abierto secreto de un natural de la naturaleza de nuevo experimentado". ¿Qué pensador podrá alguna vez ayudarnos a reconciliar estos dos dominios que han llegado a ser extraños el uno al otro y que "se alejan el uno del otro a una velocidad siempre más loca": "la naturaleza técnicamente dominable que es el objeto de la ciencia, y la naturaleza natural del morar humano"?

En una palabra, ¿Quién podrá definir las condiciones de un nuevo arraigo?

3) La Gelassenheit, la actitud de aquiescencia, implica ante todo una reserva prudente. Ella es apertura al secreto, a lo desconocido que representa para nosotros el mundo dominado técnicamente hacia el cual vamos. En primer lugar, ella es rechazo a condenar ese mundo. Pero hay más. Usted

dice expresamente que "ella misma no está desprovista de sentido", esa "otra relación con las cosas" que el mundo técnico, "la construcción y utilización de máquinas, exige sin duda de nosotros". ¿En qué sentido lo entiende Ud?.

4) En otros términos, ¿qué valor exacto se atribuye a los objetos técnicos? ¿Tienen otro alcance que ayudarnos simplemente a mejorar las condiciones de nuestra vida material y, por eso mismo, liberarnos para tareas más altas? ¿Tienen un valor en sí, y qué valor?

5) Si no se quiere considerar sino el peligro que representa su invasión creciente, ¿no se puede decir que esta invasión misma, por su exceso, es de naturaleza como para llevarnos hacia la atención a lo simple?

La proliferación de objetos técnicos, ¿no terminará por engendrar una pobreza esencial, a partir de la cual, y por el recoveco mismo de la errancia [errance], llegará a ser posible un retorno del hombre a la verdad de su esencia?

6) ¿O es necesario pensar que una nueva dimensión de la esencia del hombre está por descubrirse, a partir de la experiencia que el hombre ha hecho de su poder sobre la naturaleza? La lectura positiva del mundo y de los fenómenos naturales hace perder al hombre cada día más una ingenuidad inmemorial. Sin embargo, ¿es un mal si eso nos vuelve atentos a lo que señalaban esas apariencias del mundo, en lo sucesivo dominadas, si debieran nacer de ellas otros modos más radicales de expresión del misterio que, con todo, ellas continúan atestiguando? ¿Qué valor hay que otorgarle a esta visión nueva y no-poética del mundo que nos rodea?

7) De hecho, todo lo que acaba de ser evocado es aún conjetural. Estamos en esto sólo para interrogarnos sobre el sentido de este universo técnico, cuyo poder es cada día más grande. ¿Se puede esperar que él se aclare al nivel de la esencia del hombre o por sí mismo debe permanecernos cerrado? ¿En qué sentido hay que entender esta afirmación según la cual: "el sentido del mundo técnico

co se oculta (verbirgt sich)"?

Después de la lectura de estas preguntas, el Maestro recuerda que le fueron propuestas por escrito hace tres años, y que hasta ahora han permanecido sin respuesta.

La larga demora indica bastante bien la dificultad que suscitan. No es fácil responder a estas preguntas. Ante todo, se trataría quizás de preparar la verdadera exposición que presuponen estas preguntas; dicho de otra manera: desplegar la pregunta por la esencia de la técnica.

Ahora bien, nos encontramos con que, por un feliz azar, el trabajo emprendido en Thor desde hace dos sesiones se ha centrado sobre el texto La tesis de Kant sobre el ser, donde se estudia la comprensión del ser que, aunque de modo no reconocido, está en el fondo de toda la ciencia moderna y de su espíritu técnico.

- 21 Así, desde el comienzo, se tiene una unidad de pregunta donde vienen a articularse, por una parte, la interpretación moderna del ser como posición, y, por otra, el conjunto de presupuestos, tenidos como obvios, en los que el pensamiento técnico moderno encuentra, por decirlo así, su sustento.

Existe un texto de Kant donde esta unidad de articulación aparece explícitamente: es el prefacio a los Primeros principios metafísicos de una ciencia de la naturaleza -- donde ya el título señala la juntura de los dos dominios.

Este prefacio de Kant, indica a la pasada el Maestro, sería un excelente texto para un seminario: en efecto, allí se encuentra entrabado el problema de la movilidad -- ya tan central para la Física de Aristóteles -- pero que, notable acontecimiento y signo de modernidad, Kant ya no la tomó más dentro del cuadro de las Categorías, lo que viene a decir que la relación de la movilidad con el ser queda en Kant inex-

plicada.

Se ve, pues, aquí, en un ejemplo eminente, la dificultad de pensar a la vez, o, más bien, la una con relación a la otra, la pregunta por la técnica y la pregunta por el ser -- que, no obstante, están inextricablemente ligadas.

Por eso, el seminario propiamente dicho, después de la lectura del protocolo de la sesión precedente, reanuda la explicación de la locución Seins-vergessenheit.

Corrientemente se comprende vergessen en el sentido de olvidar, como cuando se olvida el paraguas en alguna parte. No es éste el sentido en el que el ser está olvidado.

Es necesario entender siempre vergessen y Vergessenheit a partir de la Léthe y de epilanthánes thai -- lo que elimina todo carácter negativo.

Así, cuando Heráclito, por ejemplo, dice: Phýsis krýptesthai phileî, el retirar-se es el corazón mismo del movimiento de aparecer. A propósito de ésto, se hace una advertencia de traducción: phileî no puede verse por "ama" (entendido ónticamente como inclinación ocasional). Phileî quiere decir aquí: "es esencial a....para que despliegue su propio ser".

22 Desde lo cual el fragmento deviene: la eclosión tiene por necesidad propia el retraimiento. En la traducción de Jean Beaufret: "Nada es más propio a la eclosión que el retraimiento".

Tal es en Heráclito la noción eminente de Phýsis. Pero, ¿qué quiere decir Phýsis? ¿Hacia qué hace ella signo?

Más que hacia la Natura -- donde, a pesar del acento manifestador del nasci, el retraimiento falta completamente -- la Phýsis hace signo hacia la alétheia misma. En esta palabra de Heráclito, pues,

transparece plenamente aún el sentido perfectamente positivo de la Vergessenheit, transparece que el ser no está "sujeto al olvido", sino que él mismo se re-tira, en tanto que y porque es manifestación. Recordando esto, se vuelve al examen de la "pregunta por el ser".

Pregunta por el ser significa tradicionalmente pregunta por el ser de lo ente; dicho de otra manera, pregunta por la entidad de lo ente, en la cual se determina lo ente en tanto que ente. Esta pregunta es la pregunta Metafísica.

Sin embargo, desde Sein und Zeit "pregunta por el ser" toma un sentido totalmente diferente. Ahí se trata de la pregunta por el ser en tanto que ser. Esta pregunta, en Sein und Zeit, lleva temáticamente el nombre de "pregunta por el sentido del ser".

Esta formulación fue abandonada más tarde por la de "pregunta por la verdad del ser" -- y, finalmente por la de "pregunta por el lugar o por la localidad del ser" -- de donde el nombre Topología del ser.

Tres términos que se turnan, marcando las etapas en el camino del pensamiento:

SENTIDO -- VERDAD -- LUGAR (Tópos)

Si se busca clarificar la pregunta por el ser, es necesario asir lo que liga, y lo que diferencia estas tres formulaciones sucesivas.

Primeramente, verdad:

Nótese que la expresión "verdad del ser" no tiene ningún sentido si se entiende verdad como rectitud de un enunciado. Verdad está entendida aquí, por el contrario, como "estado de no-retramiento" (Unverborgenheit), y más precisamente aún, si uno se sitúa en la óptica del Dasein, como Lichtung, el Claror. Verdad del ser, quiere decir, Claror del ser.

¿Qué pasó, pues, en y por el cambio que reem-

plaza el sentido por verdad?

En primer lugar, ¿qué quiere decir "sentido"? En Sein und Zeit, el sentido es definido por el dominio de proyecto; y el proyecto es el cumplimiento del Dasein, es decir, de la instancia ex-stática frente a la apertura del ser. El Dasein, ex-sistente, despliega sentido. Abandonando el término sentido del ser por el de verdad del ser, el pensamiento surgido de Sein und Zeit, en adelante insiste más sobre la apertura misma del ser que sobre la apertura del Dasein frente a la apertura del ser.

Tal es la significación de La vuelta (Die Kehre), por la cual el pensamiento se vuelve siempre más resueltamente hacia el ser en tanto que ser.

Entonces, ¿cuál es ahora el lazo que une y refiere, mutuamente, sentido y verdad (como no-retraiamiento)?

Sentido, en sentido corriente, significa significación. Así, por ejemplo, el título de Brentano: De la significación múltiple del ente en Aristóteles. El sentido es comprendido aquí como donación de sentido, es decir, como atribución de una significación. También en Husserl, en el capítulo de las Investigaciones Lógicas intitulado "Expresión y significación", se trata de actos "dadores de significación".

Ahora bien, Sein und Zeit intenta, no ya proporcionar una nueva significación del ser, sino, más bien, abrir la escucha para la palabra del ser -- para ser interpelado por el ser. Se trata, para ser el Ahí, de ser interpelado por el ser.

Pero aquí se plantea una pregunta: ¿habla el ser? ¿Y no estamos ya en peligro de reducir el ser a un ente-parlante? ¿Pero quién decide que sólo un ente puede hablar? ¿Quién ha medido la esencia de la palabra? Está claro que estas reflexiones llevan derechamente a una nueva meditación sobre la palabra: Unterwegs zur Sprache ("En camino hacia la Palabra").

Entretanto, ya con estas observaciones algo se ha desprendido espontáneamente: todas nuestras reflexiones se apoyan en una distinción radical, formulable de esta manera: el ser no es ente.

Eso, es la diferencia ontológica.

- 24 ¿Cómo comprender? Diferencia, diaphorá, es tener aparte lo uno de lo otro. La diferencia ontológica mantiene a distancia, el uno del otro, a ser y a ente.

Esta diferencia no es hecha por la metafísica, aunque sostiene y porta a la metafísica. En lenguaje kantiano, la diferencia ontológica es la condición de posibilidad de la Ontología.

¿Por qué no puede la Metafísica tener por tema la diferencia ontológica? Por la razón de que si fuera así, la diferencia ontológica sería un ente y no más la diferencia de ser y de ente. Aquí se hace clara la imposibilidad del proyecto diltheyano de metafísica de la metafísica.

En resumen, se puede decir: en toda la filosofía corre, subyacente y nunca como tema, la diferencia de ser y de ente. Pero, desde que se emprende con Sein und Zeit la escucha del ser en tanto que ser y desde que, en consecuencia, la diferencia ontológica deviene tema explícito, el pensamiento ¿no se ve constreñido a enunciar la frase extraña: "el ser no es ente" [étant], es decir, "el ser es nada" [néant, n'é(t)ant]?

Extraña en este sentido que se diga del ser que "es", mientras que sólo lo ente es. Resistencia obstinada de la diferencia a dejarse decir como diferencia; del ser, a dejarse decir como ser.

El Maestro indica que él prefiere abandonar aquí el "es" - y escribir simplemente:

Ser : Nada

Sin embargo, ¿no se va a objetar que esas for-

mulaciones, cuya extrañeza acabamos de subrayar, están, de hecho, ya presentes en la metafísica? Así, Hegel, al comienzo de la Lógica (Primer libro, primera sección, primer capítulo, C, 1) ¿no enuncia: "El ser puro y la nada pura es así lo mismo"? Aquí se plantea la cuestión, en primer lugar, de comprender correctamente la frase. Más radicalmente todavía: ¿qué relación puede haber entre el ser y la nada en Hegel, y la formulación a la que conduce el reconocimiento extrametafísico de la diferencia ontológica, como fuente en retraimiento de la metafísica? Para abordar esta cuestión el seminario se interroga entonces sobre el lugar, dentro del pensamiento de Hegel, en el que se encuentra la proposición susodicha.

25 Se encuentra al comienzo de la Lógica. La Lógica en realidad está intitulada Wissenschaft der Logik (Saber-en su articulación orgánica-de la lógica). La proposición habla desde el horizonte de un Wissen, de un Saber (que Hegel metaforiza diciendo que se trata de pensamientos de Dios antes de la creación).

Este Saber tiene un estricto sentido filosófico. No es un saber en el sentido en que la ciencia de la naturaleza es un saber. Se trata más bien del Saber, del que Fichte hizo el centro y nudo de su pensamiento en la Wissenschaftslehre (Doctrina del Saber) de 1794.

Se trata, más radicalmente que de todo saber de objeto, del Saber mediante el cual se sabe el que sabe. Con Fichte se asiste a la absolutización del cogito cartesiano (que no es cogito sino en la medida en que es cogito me cogitare) en SABER ABSOLUTO.

El Saber absoluto es el lugar de la certidumbre absoluta, en la cual el Saber absoluto se sabe a sí mismo. Solamente así puede comprenderse la Wissenschaft, o Saber del Saber -- que deviene entonces sinónimo estricto de "filosofía".

Por tanto, el lugar donde se despliega la proposición hegeliana puede ser definido precisamente:

Bewusstsein, el lugar del ser-consciente. La constitución del ser-consciente implica que no hay consciencia de un objeto sino porque la consciencia es más radicalmente ser-consciente-de-sí. Precizando aún más -- y se reconoce aquí el aporte kantiano que se añade al tema cartesiano -- la certidumbre de lo que sea pasa por la mediación de la certidumbre-de-sí. Dicho de otra manera: todo saber de la objetividad es primero un Saber-de-sí.

Ahora puede comprenderse por qué el ser, en Hegel, es lo inmediato indeterminado. Frente a la consciencia, que no es consciencia de algo sino en tanto que ella es primero y radicalmente reflexión de la consciencia sobre ella misma, el saber es el antípoda de la consciencia. Frente a la consciencia que es mediación, él es lo in-mediato. Frente a la consciencia, que es determinación, él es lo indeterminado. Por eso, el ser en Hegel es el momento de la alienación absoluta de lo Absoluto. Por eso, la Nada es lo Mismo que el ser. Compréndase que Nada está también tomada radicalmente a partir de la consciencia, igual que el ser.

26 En la conferencia ¿Qué es la Metafísica?, el punto de partida es, de antemano, cambiado completamente. En efecto, la conferencia no habla a partir del ser-consciente de la consciencia, sino a partir del ser-el-ahí, del Dasein.

Queda por dar el último paso, el más difícil, para el que comienzan a faltar las fuerzas, después de más de dos horas de trabajo: interrogarse sobre la diferencia de experiencia de lo No-ente [Néant], de la Nada [Rien], en ¿Qué es la Metafísica? y en la proposición hegeliana.

La sesión se termina con el recuerdo de la proposición "por qué hay ente y no más bien nada", fórmula enunciada por primera vez por Leibniz, la segunda vez por Schelling y retomada una tercera vez por la conferencia ¿Qué es la Metafísica?

Meditar las tres caras sucesivas de la proposi-

ción, es estar en camino hacia una noción nueva del ser -- con la cual, sin duda, sería posible abordar en su verdadera seriedad las preguntas sobre la técnica, que abrieron la presente sesión de trabajo.

27 DOMINGO 7 SEPTIEMBRE

En la proposición de Hegel: "Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe" figuran las mismas palabras Ser y No-ente |Néant| (Nada) |Rien| que en la conferencia ¿Qué es la Metafísica?. Al respecto, una pregunta: ¿en qué medida es posible emplear los mismos nombres en el interior y al exterior de la metafísica? Heidegger remite aquí a la última página de Unterwegs zur Sprache:

Que la idea de una metamorfosis posible y suficiente de la lengua haya penetrado en el pensamiento de Wilhem von Humboldt, lo atestiguan los términos de su ensayo Sobre la diversidad de estructura de las lenguas humanas. Según escribe su hermano en el prefacio, Wilhem von Humboldt trabajó en este ensayo hasta su muerte "solitariamente y en la proximidad de una tumba". Wilhem von Humboldt, cuyas miradas oscuras y profundas hasta el ser de la lengua no debemos cesar de admirar, declara:

"La aplicación a los fines internos de la lengua de formas sonoras preexistentes... puede ser pensada como posible en los períodos medios de la formación de la lengua. Por una iluminación interior y por la gracia de circunstancias exteriores favorables, un pueblo podría impartir a la lengua que ha heredado una forma tan diferente que con ello llegaría a ser una lengua totalmente otra y nueva". (§ 10). Más adelante se puede leer (§ 11):

Sin modificar la lengua en sus sonoridades y menos aún en sus formas y leyes, frecuentemente es el tiempo el que, por un desarrollo creciente de las ideas, una elevación de la fuerza de pensamiento y un ahondamiento de la capacidad de sentir, introduce en ella lo que antes no poseía. Entonces, en la misma morada viene a instalarse un sentido nuevo, bajo el mismo sello se ofrece algo diferente y obedeciendo a las mismas leyes de unión se anuncia otro escalonamiento del curso de las ideas. Eso es el fruto

constante de la literatura de un pueblo y, al interior de ésta, sobre todo de la poesía y de la filosofía".

Este texto indica la posibilidad de que la lengua metafísica, sin cambiar de términos, llegue a ser una lengua no-metafísica. El seminario comienza entonces por el examen de las dos condiciones de este cambio:

- 28 1) la iluminación interior
 2) las circunstancias exteriores favorables

Primeramente: ¿qué es exigido para que una tal iluminación interior se produzca?

Respuesta: que el ser mismo se manifieste, dicho de otro modo, que el Dasein despliegue lo que Sein und Zeit llama una "comprehensión del ser". Que, en Sein und Zeit, la cuestión del ser como ser sea planteada como pregunta, es una transformación tal de la comprensión del ser que llama a una renovación de la lengua. Pero la lengua de Sein und Zeit carece de seguridad, dice Heidegger. La mayor parte del tiempo ella habla aún con expresiones sacadas de la metafísica e intenta decir lo que tiene que decir con la ayuda de formaciones nuevas, creando vocablos nuevos. En 1959, Gadamer decía de su maestro: "es Hölderlin quien le ha desatado la lengua". Heidegger precisa entonces que a través de Hölderlin él comprendió la inutilidad de forjar vocablos nuevos; bastante después de Sein und Zeit fué cuando se dió cuenta de la necesidad de un retorno a la simplicidad esencial de la lengua.

En segundo lugar: en lo que concierne a las circunstancias favorables, es necesario observar hoy día dos fenómenos graves:

a) la decadencia y el empobrecimiento de la lengua misma resulta evidente si se compara la pobreza de la lengua hablada hoy día con la riqueza de la lengua recopilada, aún en el siglo pasado, por los Grimm.

b) en reacción, un movimiento inverso que tien

de a tomar como patrón de la lengua las posibilidades de cálculo del ordenador. El peligro, aquí, reside en la fijación de la lengua fuera de sus posibilidades de crecimiento natural.

Roger Munier hace notar que, en efecto, es un carácter esencial de las lenguas de la informática constituir con todas las piezas, a partir de un análisis reductor, una estructura nueva y absolutamente pobre de lo que funcionará en adelante como esencia de la lengua en todas las operaciones técnicas. La lengua es así decapitada e inmediatamente conformada con la máquina. Está claro que la relación con la lengua que hace posible tal fenómeno es la comprensión de ésta como simple instrumento de información.

Hasta donde se puede presumir, las condiciones exteriores de hoy día son desfavorables. Entre la filosofía y esa interpretación de la lengua, no hay ya el menor terreno común para un diálogo.

- 29 ¿Qué consecuencia práctica sacar de este estado de hecho? Dicho de otra manera: ¿Qué le queda por hacer al filósofo?

El presente seminario constituye ya una forma de respuesta, "Y por eso, yo estoy aquí", dice el Maestro. Para algunos, se trata de trabajar incansablemente, fuera de toda publicidad, en mantener vivaz un pensamiento atento al ser, sabiendo que este trabajo debe tender a fundar, en un lejano futuro, una posibilidad de tradición -- además, sin olvidar jamás que no se puede dejar a un lado, en diez o veinte años, una herencia bimilenaria.

En lugar de eso, la "filosofía" de hoy se limita a correr tras la ciencia, malconociendo las dos únicas realidades de la época presente: el desarrollo económico y el equipamiento que lo requiere. *

- 30 ¿Qué se entiende hoy día por teoría? ¿Se trata de una programación? Sin embargo, un programa de con cierto no es una teoría de la música. Teoría, es el

* V. Questions IV 287 s. (hay 6 párrafos que faltan)

griego theoría. Theoría mienta la residencia en la mi rada que mantiene al ser en lo que es.

En la Ética a Nicómaco (X, 5-6), es para el hombre la más alta manera de estar-en y a-la obra; según ésto, es la más alta praxis humana. En efecto, lo pro pio de la theoría, precisa Jean Beaufret, es dividir-se en tres pragmateiai.

¿Dónde emerge de nuevo la teoría con un sentido fundamental? Con el Cosmotheoros de Kepler, seguido por la Física de Galileo y los Principia de Newton. ¿De qué se trata? Galileo lo dice con toda claridad: "subjecto vetustissimo novam promovemus scientiam". El asunto en cuestión es el movimiento - que Aristóteles fué el primero en considerar como tal: kínesis éstin he tou dynámei óntos entelécheia (enérgeia) he dynámei.

Esta definición, que llegará a ser para la escolástica motus est actus entis in potentia prout in potentia, será para Descartes y Pascal objeto de risa. Ellos se rien de ésto, sólo porque no tienen ya a la vista lo que aparecía, por el contrario, con toda claridad para Aristóteles: el movimiento de la movilidad como fenómeno. Lo que quiere decir que la alétheia ha desaparecido donde podían aparecer para Aristóteles las múltiples figuras del movimiento en su unidad secreta, de ellas, con Galileo, sólo una viene a ocupar todo el lugar: la phorá. Pero la phorá misma ha cambiado de sentido, porque el concepto de lugar (tópos), al que ella se refiere, se borra a sí mismo ante el de posición de un cuerpo en el espacio geométricamente homogéneo, para el cual los griegos no tenían aún nombre. Se trata, pues, de un proyecto matemático de la naturaleza sobre la homogeneidad del espacio.

31

¿Por qué este extraño proyecto? Para que la naturaleza devenga calculable, siendo esta misma calculabilidad puesta como principio de un dominio.

¿Dónde estamos exactamente? Fué la cuestión de la teoría y la práctica la que nos condujo aquí. Po-

ner la naturaleza como calculable y dominable a la manera de Galileo, esa es la nueva teoría cuya peculiaridad es hacer posible el método experimental.

Mas, ¿cuál es el sentido ontológico de los conceptos de Galileo y de Newton, aquellos de homogeneidad, tridimensionalidad del espacio, de movimiento local, etc.? Que el espacio y sus propiedades pasan por verdaderamente entes. He aquí lo que significa hipótesis en Newton: mis hipótesis, dice, no las forjo; no hay nada de imaginario en ellas.

Pero, ¿qué pasa más tarde con Niels Bohr y los físicos modernos? El no cree ya ni por un solo instante que el modelo de átomo que ellos proponen constituya el ente como tal. La palabra hipótesis - por tanto la teoría misma - ha cambiado de sentido. No es más que un "supuesto que" a desarrollar. Ella tiene hoy un sentido solamente metodológico, y ningún sentido ontológico, lo que de ningún modo impide a Heisenberg continuar pretendiendo que describe la naturaleza. Pero, entonces, ¿qué quiere decir para él "describir"? En realidad, la vía de la descripción es obstruida por la experimentación; la naturaleza se dice "descrita" a partir del momento en que es llevada a una forma matemática, cuya función es, apuntando a la experimentación, terminar en la exactitud. Pero, ¿qué entender por exactitud? Es la posibilidad de una repetición idéntica de la experiencia en el marco del esquema: "si x...., entonces y". Entonces la experimentación apunta al efecto. Si el efecto no se sigue, se cambia la teoría. La teoría es, pues, esencialmente modificable, por tanto puramente metodológica. En el fondo no es más que una de las variables de la investigación.

Todo esto termina en la tesis sobre el ser de Max Planck : "Es real lo que es mensurable". Por lo tanto, el sentido del ser es la mensurabilidad - que apunta, no tanto a saber "cuanto", sino a servir finalmente al señorío y dominación del ente como objeto. Tal es el pensamiento de Galileo, anterior aún al Discurso del Método.

Comenzamos a ver en qué la técnica no reposa sobre la física, sino, por el contrario, la física sobre la esencia de la técnica.

32 Complementos sobre el efecto :

Efecto quiere decir :

- 1) consecuencia de lo que es "anticipado" en la teoría.
- 2) fijación objetiva de la realidad sobre la base de la repetición ad libitum de la experiencia.

La noción científica de efecto se aclara con el enunciado de la segunda analogía de la experiencia de Kant: "Todo lo que comienza a ser supone algo a lo que sucede según una regla". Bien comprendido "a lo que" en el sentido de la simple sucesión y no en el sentido de a partir de. Para la física moderna, el trueno sigue al rayo, sin más. Esta física no ve a la naturaleza sino como sucesión de cosas, las unas a las otras, y no ya como sucesión de cosas saliendo las unas de las otras, como en Aristóteles.

Lo que, para Aristóteles, era Auseinanderfolge (sucesión por salida fuera de, ek-eis) devino Aufeinanderfolge (sucesión tras de) -no siendo el primer pensamiento más que el de una "cualidad oscura", descrita por los cartesianos, aunque rehabilitada, en un cierto sentido, por Leibniz.

33 MARTES 9 DE SEPTIEMBRE

Heidegger comienza agregando algunos complementos a la determinación del concepto de teoría esbozado en la sesión precedente. Hace notar que la concepción que tienen Newton y Galileo de la teoría está situada en medio de la thèoría en sentido griego y la acepción contemporánea del vocablo. De la interpretación griega ella mantiene una perspectiva ontológica de la naturaleza considerada como conjunto de movimientos en el espacio y en el tiempo. La teoría contemporánea, por el contrario, abandona esta ambición ontológica, ella no es sino la fijación de los elementos necesarios para una experiencia, o, si se prefiere, el modo de empleo para poner a punto una experiencia.

Jean Beaufret cita entonces la frase de Ensayos y Conferencias: "los fenómenos no aparecen más, pero se anuncian (*melden sich*)". El sich melden, comenta Heidegger, debe ser comprendido en el sentido en que la teoría de la física contemporánea, por operatoria que sea, no puede, sin embargo, llegar a parar a un sistema totalmente inventado, sino que debe dar siempre noticias de la naturaleza. Sólo que tales noticias no son una descripción de la naturaleza. Es tan orientadas exclusivamente sobre la calculabilidad del objeto. Si hay descripción, ella no consiste en llevar ante los ojos el aspecto de un objeto, sino que se limita a fijar algo de la naturaleza en una fórmula matemática, que es una ley de movimiento.

Heidegger toma entonces por ejemplo la fórmula universal del mundo, en la que trabaja desde hace largo tiempo Heisenberg. Esta fórmula, por muy posible que sea, no sabría ser una descripción de la naturaleza; no puede ser sino una ecuación fundamental: aquéllo con lo que es necesario contar para que se pueda, cada vez, calcular sobre cualquier cosa. Pero, ¿cuál es la determinación fundamental de la naturaleza en la física? ¿La calculabilidad? Queda por saber lo que es calculable. ¿Será la energía? Aún hay que

34

entender lo que esta palabra significa. De hecho, la física experimental moderna, a semejanza de Aristóteles, busca siempre las leyes del movimiento. Tal es el sentido de la fórmula universal fundamental, que ella permitiría deducir en su variedad infinita todas las posibilidades del movimiento. Heidegger pregunta entonces qué, significaría para la física el descubrimiento de tal fórmula. La respuesta es: el fin de la física. Tal fin cambiaría radicalmente la situación del hombre. Lo colocaría ante la alternativa siguiente:

- ² o bien abrirse a una relación muy distinta con la naturaleza;
- ² o, terminada la tarea de exploración, instalarse en la pura y simple explotación de lo descubierto.

Aquí se anuncia, más inquietante que la conquista del espacio, la transformación de la biología en biofísica. Eso significa que el hombre puede ser producido, conforme a una visión determinada, como cualquier objeto técnico. Nada es aquí más normal que preguntarse si la ciencia sabrá detenerse a tiempo. Pero tal detención es en principio imposible. En efecto, no se trata de poner un límite a la curiosidad humana, de lo que habla Aristóteles. El trasfondo de la historia es más bien una relación moderna de poder, una relación política. En esta perspectiva, sería necesario meditar aquí la aparición de una nueva forma de nacionalismo, fundado sobre el poder técnico y no ya (por ejemplo) sobre los caracteres étnicos. Consideradas las dos hipótesis: fin de la física o institución de una nueva relación con la naturaleza, suponiendo el descubrimiento de la fórmula fundamental universal, el físico presente objeta la antigüedad de la idea de tal fórmula, a la que se había creído llegar desde fines del siglo XIX (Maxwell), y para cuyo descubrimiento, la relatividad ha aportado nuevos obstáculos.

Jean Beaufret responde: se trata más que de un descubrimiento óntico de un pre-descubrimiento ontológico. Ontológicamente hablando, la física ya está acabada.

Lo importante, agrega Heidegger, es comprender

que la física no puede dar el salto fuera de sí misma. Ese salto tampoco puede ser realizado por la política, en la medida en que ésta vive hoy en la dimensión de la ciencia, para ella y por ella. El peligro supremo es que el hombre, fabricándose a sí mismo, no experimente ya otras necesidades que aquéllas suscitadas por la necesidad de su autofabricación. Donde reencontramos la cuestión de la lengua de los ordenadores.

35 Lo que aparece en esta hipótesis verosímil, es, a la vez, el fin de la lengua y el fin de la tradición. Pero lo inquietante es, más que la tabla-rasa, su no-aparición como tal. La afluencia de información oculta la desaparición del pasado, la prospectiva no es sino un nombre para el bloqueo del porvenir.¹

Pero la decisión no pertenece al hombre. Lo importante, si se quiere llegar a ello, es comprender que el hombre no es un ente que se hace a sí mismo, sin lo cual se permanece en la oposición, pretendidamente política, entre la sociedad burguesa y la sociedad industrial, olvidando que la idea de sociedad no es más que una transformación o un espejo, o un ensanchamiento de la subjetividad.

Los Griegos no tenían cultura, ni religión, ni relaciones sociales. La historia griega no duró más que trescientos años. Pero la limitación esencial, la finitud, es, quizás, la condición de la existencia auténtica. Para el hombre que vive realmente, hay siempre tiempo.

Después de estas reflexiones sobre la época, Heidegger vuelve a la cuestión planteada en una sesión precedente: ¿cómo se diferencia la frase de Hegel "el ser puro y la nada pura son lo mismo" y la tesis de ¿Qué es la Metafísica? sobre las relaciones entre ser y nada? Para Hegel, el ser tanto como la nada son lo absoluto en su más extrema alienación. Pero, ¿y para Heidegger?

La identidad entre el ser y la nada se dice a partir de la diferencia ontológica. Pero, ¿en qué di-

1. Ver Questions IV, Gallimard, Paris, 1976 ; 294. (Véase, íb., p. IV de este mismo texto : Al lector. Los traductores - al español - se refieren a éste y otros pasajes que faltan)

36 mensión se mueve la determinación hegeliana, vista a partir de la diferencia ontológica? La proposición de Hegel no a-porta sobre la diferencia ontológica: ella es una frase ontológica, como lo indica el título mismo de la obra de Hegel. En cuanto tal, ella es sopor-tada por la diferencia ontológica. En efecto, toda la Lógica es un conjunto de proposiciones ontológicas, enunciadas bajo la forma dialéctico-especulativa, a partir de lo cual se comprende que la Lógica congre-gue los pensamientos de Dios antes de la creación. Pe-ro, ¿qué quiere decir "creación"? Creación es creación del mundo. En alemán: Herstellung, en griego: poiesis. Son creados los entes. Sin embargo, la producción de entes ¿de qué tiene necesidad? Aquí hay que acordarse del ejemplo aristotélico del arquitecto. El arquitecto crea a partir del eîdos. Dios, antes de la creación, piensa el eîdos del mundo, es decir, la totalidad de las categorías. Tal es el sentido de la ontología o Lógica hegeliana. Así presenta ella la ontología sobre la cual Dios toma la medida de su creación. En términos kantianos, tal es el sentido del intuitus originarius.

Vista desde la diferencia ontológica, la proposición de Hegel se mueve sobre una de las vertientes de la diferencia: la vertiente ontológica. Su tarea es enunciar el ser de lo ente - que, desde Kant, es la objetividad del objeto.

Pero, ¿qué le ocurre a la nada en ¿Qué es la Metafísica? ¿A partir de qué Heidegger puede enunciar:

Ser : Nada : Mismo ?

A partir de un cuestionamiento sobre la esencia de la metafísica, la que no es nada metafísico. La palabra de Heidegger no está ni del lado de lo ente, ni simplemente del lado del ser - está allí donde el horizonte de la diferencia misma deviene visible. La diferencia ontológica es, si se quiere, la condición de posibilidad de la metafísica, el lugar donde ella se mantiene.

Pero, ¿cuál es el tema del enunciado heidegge-

riano? Es la diferencia misma. Heidegger habla de la diferencia sin mantenerse en ella, con lo cual él ha dejado la metafísica. Entonces se puede preguntar lo que caracteriza a la nada que está en cuestión. Si la nada no es negativa ¿cuál es la cualificación para ella? Es, recuerda Heidegger, la nichtendes Nichts (la nada neantizante). La esencia de la nada consiste en alejarse de lo ente, en tomar distancia de lo ente. Sólo en este distanciamiento lo ente puede llegar a ser manifiesto en cuanto tal. La nada no es la simple negación de lo ente. Al contrario, la nada en su neantizar nos reenvía a lo ente en su manifestación. El neantizar de la nada "es" el ser.

Tal es el sentido de la conferencia pronunciada ante el cuerpo reunido de sabios y de facultades: mostrar a los sabios que hay otra cosa además del objeto de sus preocupaciones, y que esta otra cosa hace precisamente posible que haya eso mismo de lo que ellos se ocupan.

Entonces se esclarece la frase final de la conferencia, que plantea la pregunta de fondo de la metafísica: ¿por qué, pues, hay ente y no más bien nada?

Esta frase proviene de Leibniz. Pero la respuesta leibniziana es teológica. Se limita a reenviar al ente supremo, creador del mejor de los mundos posibles.

37 Por el contrario, la pregunta de Heidegger no inquiere sobre la causa primera, sino que intenta retroceder del olvido del ser. Ella quiere decir: ¿de dónde viene que vosotros os ocupeis tanto de lo ente y tan poco del ser?

¿Por qué lo ente ha llegado a primer plano dentro del pensamiento del hombre? ¿De dónde viene la desaparición, la nada neantizante? Con otros términos: ¿quién comanda la dominación de la Verfall an das Seiende (de la caída a lo ente)? Verfall (la caída, la pendiente, la suerte) no hay que entenderla

ónticamente como caída, sino ontológicamente como determinación esencial del Dasein cotidiano. El Verfall en, entendido ontológicamente, es la naturalidad misma del Dasein, de tal modo que él no puede ocuparse de las cosas sino que no ocupándose del ser. Pero ocuparse de lo ente sólo es posible y comprensible por el descenso a partir del ser. Si es necesario que en la vida humana el ser permanezca atemático, si, en otros términos, la finalidad de Sein und Zeit no es retraer al Dasein cotidiano a una tematización del ser, que no constituye lo suyo propio, de ello sólo resta que la "vida humana" no sería posible, en tanto que tal, sin el esclarecimiento, previo e ignorado, del ser.

Tal es el sentido de los análisis célebres, y no obstante malconocidos, de la utensilidad en Sein und Zeit. El carácter de utensilio de los objetos no tiene necesidad, para ser, de devenir temático, y, sin embargo, es sobre la silla en tanto que silla donde yo estoy sentado.

39 JUEVES 11 SEPTIEMBRE

La distinción entre nichten y verneinen -- entre neantizar y negar. ¿Realza la distinción de ouk y mé en griego? Si Nichten está del lado del ouk griego, entonces nicht quiere decir vacío total (nihil negati-um); lo ente es simplemente negado: no hay ente. Al contrario, si se entendiera el nicht de Nichten en el sentido de mé, querría decir una cierta falta del lado del ser. Pero si el ser y la nada son lo mismo, la nada en cuestión no puede significar una privación. Por tanto, no se trataría de comprender Nichten de manera privativo-negativa. Se trata de algo distinto, completamente propio y particular.

Guardemos siempre ante la vista la tesis:
Ser : Nada : Mismo

Nada es la característica del ser. Este no es lo ente -- pero, en un sentido totalmente diferente de la proposición: el ente no es (que sería una proposición óntica). Decir, por el contrario: la nada caracteriza al ser, es un enunciado ontológico. Visto a partir del horizonte óntico, el ser no es justamente de lo ente; visto a partir de las categorías, eso no es. Dicho de otra manera: en la medida en que la nada y su neantizar no son comprendidos negativamente, el ser es algo totalmente otro que lo ente. Lo importante en la fórmula participial neantizante, es que el participio indica una cierta "actividad" del ser, sólo por la cual lo ente es. Se puede hablar de proveniencia, a condición de apartar todo matiz óntico-causal: hay sobrevenida del ser, como condición del advenimiento de lo ente: el ser deja ser a lo ente.

Comprender aquí que el sentido más profundo de ser es dejar (lassen). Dejar ser a lo ente. Este es el sentido no-causal, el de "lassen" de Tiempo y Ser. Este "dejar" es algo fundamentalmente diferente de "hacer". La tendencia del texto Tiempo y Ser sería entender la tarea de pensar este "dejar" más originalmente aún como "dar".

40

Este dar es el geben de la expresión: es gibt (traducida habitualmente por "hay" -- a propósito de esto, Heidegger precisa que "hay" es demasiado óntico, en tanto que hace signo hacia una presencia de entes).

"Es gibt":

Es gibt, es en latín: habet. Construido con acusativo, eso expresa una relación óntica.

Se trata aquí de trabajar quitando las posibilidades de confusión. Pues, tal como se acaba de ver, la locución Es gibt no está al abrigo de una comprensión óntica. Por tanto, subrayemos:

1) se está tentado de entender es gibt en el sentido de "eso deja entrar en presencia". Y el dar del "es gibt" es comprendido ónticamente en la acentuación del entrar-en-presencia (Anwesen-lassen). Así, cuando yo digo en castellano: hay truchas en este arroyo, el "hay" está entendido en dirección de la presencia de entes, de su cercanía en la presencia -- y "dejar entrar en presencia" está entendido, en el límite, como "hacer entrar en presencia". Entendido así, el es gibt se comprende ónticamente, de manera que el acento cae sobre el hecho de ser.

2) pero si el "es gibt" es pensado en dirección de una interpretación del lassen mismo, entonces la acentuación cambia.

Ya no es la entrada en presencia la que está subrayada, sino el dejar mismo. Es gibt significa estrictamente entonces: "dejar el entrar en presencia". Entonces no es, en absoluto, la presencia de lo ente lo que llama la mirada, sino aquello sobre el fondo de lo cual se destaca enmascarándolo - el dejar mismo, la donación del "dar que no da sino su donación, pero que, dándose así, no obstante, se retiene y se sustrae" (Tiempo y Ser, in L'endurance de la pensée, p. 31).

Quizás se ofrezca entonces la posibilidad de salir de la inextricable dificultad que se tiene para decir "lo imposible": "el ser es". Quizás se pueda decir más bien: "Es gibt Sein" -- "eso da ser", en el

sentido de: "eso deja ser".

Digamos, para resumir (Cf. Zur Sache des Denkens p. 40) que ese "dejar ser" admite tres acepciones.

La primera que hace signo hacia eso que es (hacia lo ente). A esta primera acepción se opondría aquélla donde la atención es atraída menos hacia lo que hay, que hacia la entrada en presencia misma. Se trata, entonces, de una interpretación del ser tal como la da la metafísica.

- 41 Pero, en el corazón de esta segunda acentuación toma lugar la tercera, donde el acento está, esta vez, decididamente puesto sobre el dejar mismo, que deja el entrar en presencia. Dejando (¿abandonando?) la entrada en presencia, es decir, dejando al ser, esta tercera acentuación hace signo hacia la epoké del ser. En esta tercera acepción, se está puesto ante el ser en tanto que ser, y no ya ante una de las figuras de su destinación.

Cuando la acentuación es: Anwesen lassen (traducción forzada: "el entrar en la presencia, el dejar"), el nombre mismo del ser no tiene ya lugar de ser. El dejar es entonces el puro dar, que él mismo re envía al Es (al Eso) que da, y que es comprendido como el Ereignis.

Llegado el seminario a este lugar, emprende la tarea de aclararse la noción de Ereignis.

La primera indicación subraya que la palabra francesa acontecimiento [avènement], es totalmente inadecuada para traducir Ereignis. Nos retrotraemos entonces a la traducción intentada para Tiempo y Ser; Ereignis, el apropiamiento.

Siguen las preguntas: ¿qué relación mantiene lo Ereignis con la diferencia ontológica? ¿Cómo decir lo Ereignis? ¿Cómo se articula con la historia del ser? ¿Sería el ser la faz de lo Ereignis para los griegos? ¿Se puede, en fin, decir "das Ereignis ereignet das

Sein"? *Respuesta: sí.*

Para entrar un poco en estas difíciles preguntas (que siguen siendo demasiado difíciles mientras su comprensión no esté suficientemente preparada), re tengamos primeramente una serie de indicaciones susceptibles de procurar vías de acceso, variadas y convergentes a la pregunta por lo Ereignis.

-- El mejor texto para abordar esta pregunta es la conferencia El principio de Identidad -- que más bien habría que escuchar que leer.

42 -- Uno de los buenos caminos para llegar al Ereignis sería llevar la mirada hasta dentro de la esencia del Gestell [l'arrondissement = la disposición] en cuanto él es un paso de la metafísica al otro pensar ("una cabeza de Jano", dice Zur Sache des Denkens, p. 57), ya que el Ge-stell es esencialmente ambiguo. Eso lo decía ya El Principio de Identidad: lo Ge-stell (como unidad reunidora de todos los modos del stellen, del "poner") es acabamiento y cumplimiento de la metafísica, y, al mismo tiempo, preparación descubriente de lo Ereignis. Por eso, no se trata, en absoluto, de ver el advenimiento de la técnica como un acontecimiento negativo (pero, menos todavía, como un acontecimiento positivo, en el sentido de paraíso en la tierra).

-- El negativo fotográfico de lo Ereignis es lo Ge-stell.

-- No se podría llegar a pensar lo Ereignis con los conceptos de ser y de historia del ser; menos aún con ayuda del griego (que se trata precisamente de "superar"). Con el ser, desaparece también la diferencia. También habría que ver de manera anticipada, que la continua referencia a la diferencia ontológica, de 1927 a 1937, fue como una impasse necesaria.

-- Con lo Ereignis, esto no es ya griego en absoluto; y lo más fantástico aquí, es que el griego continúa guardando su significación esencial y, a la vez, no llega del todo a hablar como lengua. La dificultad es taría, quizás, en que la lengua habla demasiado rápidamente. De ahí el intento de ir "en camino hacia la lengua".

-- Con lo Ereignis, la historia del ser no está en su término, pero ella aparece como la historia del ser. No hay época de lo Ereignis. Das Schicken ist aus dem Ereignen (el envío de la destinación es a partir del apropiamiento).

-- Ciertamente, se puede decir: das Ereignis ereignet das Sein (el apropiamiento apropia al ser), pero subrayando que en los griegos el ser no es ni pensado ni puesto en cuestión en tanto que ser. La vuelta a lo griego no tiene sentido sino como vuelta al ser.

-- El Schritt zurück (el paso que retrocede de la metafísica) sólo tiene el sentido de hacer posible, en el recogimiento del pensar sobre él mismo, una mirada anticipadora sobre lo que viene. Significa que el pensamiento se retoma a fin de percibir en la esencia de la técnica, el signo anunciador, den verdeckenden Vorschein, la pre-aparición recubridora de lo Ereignis mismo.

Intentemos ahora destacar esta pre-aparición de lo Ereignis bajo el velo de lo Gestell.

Hay que empezar por volver de nuevo a la historia del ser. Las diferentes épocas de la historia del ser -- las diferentes y sucesivas suspensiones del ser en su envío destinal -- son las épocas de las diversas maneras en las que se destina la presencia al hombre occidental. Si se toma una de estas destinaciones, tal como ella se envía al hombre en el siglo XIX y en el siglo XX, ¿qué es de ello?

43

El modo de esta destinación es la objetividad (como ser-objeto del objeto). Pues, cuanto más se despliega la técnica moderna, tanto más se transforma la objetividad, Gegenständlichkeit, en Beständlichkeit (tenerse a disposición). Ya hoy día no hay más objetos, Gegenstände (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) -- ya no hay más que Bestände (el ente que está listo para el consumo); en francés, quizás se podría decir: no hay más substances [substancias], sino subsistences [subsistencias], en el sentido de "reservas". De ahí las políticas de la energía y de l' aménagement [ordenamiento] del te-

territorio, que no se ocupan, efectivamente, con objetos, sino que, dentro de una planificación general, ponen sistemáticamente en orden al espacio, en vistas de la explotación futura. Todo (lo ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad, del co-mandar |commandement|, o, mejor aún, del comanditar |commanditement| de lo que es necesario apoderarse. El bosque deja de ser un objeto (lo que era para el hombre científico de los siglos XVIII y XIX), y se convierte en "espacio verde" para el hombre desenmascarado finalmente como técnico, es decir, para el hombre que considera a lo ente a priori en el horizonte de la utilización. Ya nada puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Ya no hay nada más que Bestände, Stocks, reservas, fondos.

La determinación ontológica del Bestand (de lo ente como fondos de reserva) no es la Beständigkeit (la permanencia constante), sino la Bestellbarkeit, la posibilidad constante de ser comandado y comanditado, es decir, el estar permanentemente a disposición. En la Bestellbarkeit, lo ente es puesto como fundamental y exclusivamente disponible -- disponible para el consumo en el cálculo global.

Ahora bien, uno de los momentos esenciales de este modo de ser de lo ente contemporáneo (la disponibilidad para un consumo planificado), es la Ersetzbarkeit, el hecho de que cada ente deviene esencialmente reemplazable, en un juego generalizado en el que todo puede tomar el lugar de todo. Esto lo manifiesta empíricamente la industria de productos de "consumo" y el reino del ersatz |sustituto|.

Ser, hoy día, es ser-reemplazable. La idea misma de "reparación" ha llegado a ser una idea "anti-económica". A todo ente de consumo le es esencial que sea ya consumido, y, de esa manera, llama a su reemplazo. Tenemos ahí uno de los rasgos de la desaparición de lo tradicional, de lo que se trasmite de generación en generación. Aún en el fenómeno de la moda, lo esencial no es ya el adorno (la moda en tanto que adorno se ha convertido así en algo tan anacrónico co

mo la compostura), sino la reemplazabilidad de los modelos, de estación en estación. La vestimenta no se cambia ya porque y cuando se ha vuelto defectuosa, sino porque ella tiene el carácter esencial de ser "el vestido del momento esperando el siguiente".

Transportado al tiempo, este carácter da la actualidad. La permanencia no es ya la constancia de lo transmitido, sino el siempre-nuevo del cambio permanente. Los slogans de Mayo de 1968 contra la sociedad de consumo ¿llegan hasta reconocer en el consumo la faz actual del ser?

Sólo la técnica moderna hace posible la producción de todos esos stocks explotables. Ella, más que la base de esto es el fondo mismo y así el horizonte. Así, en el caso de las materias sintéticas, que reemplazan más y más a las materias "naturales". Ahí también la naturaleza en tanto que naturaleza se retira...

Pero no basta con determinar ónticamente esas realidades. La cuestión es que el hombre moderno se encuentra en lo sucesivo en una relación con el ser fundamentalmente nueva- Y QUE DE ELLA NO SABE NADA.

En el Gestell, el hombre es requerido para corresponder a la explotación-consumo; la relación con la explotación - consumo obliga al hombre a ser en esa relación. El hombre no tiene la técnica en la mano. Es el juguete de ella. En esta situación reina la más completa Seinsvergessenheit, el más completo retraimiento del ser. La cibernética deviene el sucedáneo [ersatz] de la filosofía, de la poesía. La política, la sociología, la sicología devienen preponderantes, disciplinas que no tienen la más mínima relación con su propio fundamento.. En este sentido, el hombre moderno es el esclavo del olvido del ser. ↓

De ese modo se anuncia (tanto como se puede ver) el hecho de que el hombre es "utilizado" por el ser - gebraucht vom Sein. Gebraucht es la palabra que sirve para traducir el Khrē de Anaximandro. Está bien "utilizado", pero en el sentido de que uno tiene necesi- ↑

dad de lo que se "utiliza".

Así, necesariamente, el hombre pertenece a, y tiene su lugar en la apertura (y ahora en el olvido) del ser. Pero el ser, para abrirse, tiene necesidad del hombre en tanto que Ahí de su manifestación.

Por eso la carta a Jean Beaufret habla del hombre como el pastor del ser-destacar que, por una vez, el francés habla más abiertamente que el alemán: berger [pastor] es el que héberge [alberga]. El hombre es el lugarteniente de la Nada.

Si el ser está de ese modo necesitado del hombre para ser, hay que presumir una finitud del ser; por tanto, que el ser no sea absolutamente para sí, es la antítesis más aguda en relación a Hegel. Ya que, si bien dice Hegel que lo absoluto no es "sin nosotros", él lo dice como eco al "Dios necesita de los hombres" cristiano. Para el pensamiento de Heidegger, por el contrario, el ser no es sin su relación al Dasein.

Nada más lejos de Hegel y de todo el idealismo.