

Martin Heidegger

**Contribuciones a la filosofía
(Del acontecimiento)**

Beiträge zur Philosophie
(Vom Ereignis)

[Gesamtausgabe, III Abteilung, Band 65, editado por Fr.-W. von
Herrmann, Vittorio Klostermann - Frankfurt am Main - 1989]

Traducción de Breno Onetto Muñoz

ÍNDICE

Nota del traductor	13
--------------------------	----

I. MIRADA PRELIMINAR

El título público: Contribuciones a la filosofía y el encabezado esencial:

Del acontecimiento	39
1. Las “Contribuciones” preguntan en una vía.....	39
2. El decir del acontecimiento como la primera respuesta a la pregunta por el ser	41
3. Del acontecimiento	42
4. Del acontecimiento	43
5. Para los pocos - para los escasos	44
6. El temple fundamental	49
7. Del acontecimiento	51
8. Del acontecimiento	54
9. Mirada de conjunto	55
10. Del acontecimiento	55
11. El acontecimiento - el Dasein - el hombre	56
12. Acontecimiento e historia	56
13. La reserva	57
14. Filosofía y concepción del mundo	59
15. La filosofía como “filosofía de un pueblo”	62
16. Filosofía	63
17. La necesidad de la filosofía	64
18. La impotencia del pensar	65
19. Filosofía	66
20. El inicio y el pensar inicial	70
21. El pensar inicial (proyecto)	71
22. El pensar inicial	71
23. El pensar inicial. ¿Por qué el pensar a partir del inicio?	72
24. La apelación equivocada al pensar inicial	73
25. Historicidad del ser	74
26. Filosofía como saber	75
27. El pensar inicial (concepto)	75
28. La incommensurabilidad del pensar inicial como pensar finito	76
29. El pensar inicial (la pregunta por la esencia)	77
30. El pensar inicial (como meditación)	77
31. El estilo del pensar inicial	79

32. El acontecimiento. Una decisiva mirada de conjunto tras el cumplimiento de la resonancia y de la sugerencia	79
33. La pregunta del Ser	81
34. El acontecimiento y la pregunta del ser	81
35. El acontecimiento	84
36. El pensar el Ser y el lenguaje	84
37. El Ser y su silenciamiento (la sigética)	84
38. El silenciamiento	85
39. El acontecimiento	86
40. La obra pensante en la época del tránsito	87
41. Todo decir del Ser se mantiene en palabras y denominaciones	87
42. De “Ser y tiempo” al “Ereignis”	88
43. El Ser y la decisión	90
44. Las “decisiones”	92
45. La “decisión”	95
46. La decisión (concepto previo)	97
47. La esencia de la decisión: ser o no-ser	98
48. En qué sentido pertenece la decisión al Ser mismo	99
49. ¿Por qué han de tomarse decisiones?	99

II. LA RESONANCIA

50. Resonancia	103
51. La resonancia	103
52. El abandono del ser	105
53. El apremio	106
54. Abandono del ser	106
55. Resonancia	107
56. El perdurar del abandono del ser en el modo oculto del olvido del ser	108
57. La historia del Ser y el abandono del ser	110
58. Lo que son las tres ocultaciones del abandono del ser y como ellas se muestran	111
59.- La época de la total falta de cuestionamiento y del encantamiento	113
60. ¿De dónde la falta de apremio en cuanto que el más alto apremio?	114
61. Maquinación	114
62. El desplazamiento de sí mismo que pertenece al abandono del ser a través de la maquinación y la “vivencia”	116
63. Vivenciar	116
64. Maquinación	117
65. La desfiguración del Ser	117
66. Maquinación y vivencia	117
67. Maquinación y vivencia	118
68. Maquinación y vivencia	119
69. La vivencia y “la antropología”	119
70. Lo gigantesco	120

71. Lo gigantesco	122
72. El nihilismo	122
73. El abandono del ser y “la ciencia”	124
74. La “movilización total” como consecuencia del abandono originario del ser ...	125
75. Para abordar la meditación sobre la ciencia	125
76. Principios sobre “la ciencia”	126
77. <i>experiri</i> - <i>experientia</i> - <i>experimentum</i> - “experimento” - <u>empeiria</u> - experiencia - ensayo	134
78. <i>Experiri</i> (<u>empeiria</u>) - “experimentar”	135
79. Ciencia exacta y experimento	138
80. <i>experiri</i> - <i>experientia</i> - <i>experimentum</i> - “experimento”	138

III. LA SUGERENCIA

81. La sugerencia	143
82. La sugerencia	143
83. <u>La opinión de toda metafísica acerca del</u> ser	144
84. El ente	144
85. La adjudicación originaria del primer inicio significa echar pie en el otro inicio	144
86. Lo que la historia de la metafísica suministra como algo aún no recogido e irreconocible desde ella misma y de ese modo: lo sugiere	146
87. La historia del primer inicio (la historia de la metafísica)	146
88. Los cursos “históricos” pertenecen al círculo de esta tarea	147
89. El tránsito al otro inicio	147
90. Del primer al otro inicio. La denegación	148
91. Del primer inicio al otro inicio	149
92. La confrontación del primero y del segundo inicio	153
93. Las grandes filosofías	154
94. La confrontación del otro inicio	154
95. El primer inicio	155
96. La interpretación inicial del ente como <u>physis</u>	155
97. La <u>physis</u> (<u>téchne</u>)	156
98. El proyecto de la entidad sobre la presencia constante	157
99. “Ser” y “devenir” en el pensar inicial	158
100. El primer inicio	159
102. El pensar: el hilo conductor de la pregunta rectora de la filosofía occidental	161
103. Para abordar el concepto de idealismo alemán	163
104. El idealismo alemán	164
105. Hölderlin - Kierkegaard - Nietzsche	165
106. La decisión acerca de toda “ontología” en el ejercicio de la confrontación entre el primer inicio y el otro	165
107. La contestación a las preguntas rectoras y la forma de la metafísica tradicional	166

108. Las posiciones metafísicas fundamentales al interior de la historia de la pregunta rectora y la correspondiente y respectiva interpretación de espacio-tiempo	167
109. <u>idéa</u>	167
110. La idéa, el platonismo y el idealismo	167
111. El “a priori” y la <u>physis</u>	176
112. Lo “a-priori”	176
113. <u>idéa y ousía</u>	177
114. A propósito de la postura metafísica fundamental en Nietzsche	177

IV. EL SALTO

115. El temple conductor del salto	181
116. La historia del ser	181
117. El salto	182
118. El salto	182
119. El salto en la preparación mediante el preguntar de la pregunta fundamental	183
120. El salto	185
121. El Ser y el ente	187
122. El salto (el proyecto yectado)	188
123. El Ser	188
124. El salto	189
125. Ser y tiempo	189
126. El Ser y el ente y los dioses	190
127. La hendidura	191
128. El Ser y el hombre	191
129. La nada	192
130. El “despliegue esencial” del Ser	193
131. La excedencia en el despliegue del Ser (el ocultarse)	194
132. Ser y ente	194
133. El despliegue del Ser	195
134. La relación de Da-sein y Ser	196
135. El despliegue del Ser como acontecimiento (la relación de Da-sein y Ser)	197
136. El Ser	198
137. El Ser	199
138. La verdad del Ser y la comprensión del ser	200
139. El despliegue del Ser: verdad y espacio-tiempo	201
140. El despliegue del Ser	201
141. El despliegue esencial del Ser	202
142. El despliegue esencial del Ser	202
143. El Ser	203
144. El Ser y la disputa originaria (Ser o No-Ser en el despliegue del Ser mismo)	203
145. El Ser y la nada	204
146. Ser y No-Ser	205

147. El despliegue del Ser (su finitud)	206
148. El ente es	206
149. La entidad del ente diferenciada según <u>tí estin</u> y <u>hóti éstin</u>	207
150. El origen de la diferenciación del Qué y Que-es de un ente	208
151. Ser y ente	209
152. Los grados del Ser	209
153. Vida	211
154. “La vida”	211
155. La naturaleza y la tierra	212
156. La hendidura	212
157. La hendidura y las “modalidades”	213
158. La hendidura y las “modalidades”	214
159. La hendidura	214
160. El ser hacia la muerte y ser	215
161. El ser hacia la muerte	215
162. El Ser hacia la muerte	216
163. El ser hacia la muerte y ser	217
164. El despliegue del Ser	217
165. Esencia como despliegue	218
166. Despliegue y esencia	218
167. El ingresar en el despliegue	219

V. LA FUNDACIÓN

A) Da-sein y Proyecto del ser	223
168. Da-sein y Ser	223
169. Da-sein	223
170. Da-sein	223
171. Da-sein	224
172. El Da-sein y la pregunta por el ser	224
173. El Da-sein.	224
174. El Da-sein y la Insistencia	226
175. El Da-sein y el ente en total	226
176. Da-sein. Para dar una dilucidación de la palabra	227
177. El ser-ido	228
178. “El Da-sein existe por mor de sí”	228
179. “Existencia” (“Ser y tiempo”, p. 42)	229
180. Comprensión del ser y el Ser	229
181. Salto	229
182. El proyecto del Ser. El proyecto como yectado	230
183. El proyecto en el Ser	230
184. La pregunta por el ser como pregunta por la verdad del Ser	230
185. ¿Qué quiere decir Da-sein?	230
186. Da-sein	231

B) El Da-sein	231
187. Fundación	231
188. Fundación	232
189. El Da-sein	232
190. Del Da-sein	233
191. El Da-sein	234
192. El Da-sein	235
193. El Da-sein y el hombre	235
194. El hombre y el Da-sein	238
195. Da-sein y hombre	238
196. Da-sein y pueblo	239
197. Da-sein – propiedad - mismidad	239
198. Fundación del Da-sein como pro-fundización	241
199. Trascendencia y Da-sein y Ser	241
200. El Da-sein	241
201. Da-sein y ser-ido	242
202. El Da-sein (ser-ido)	242
203. El proyecto y el Da-sein	243
C) La esencia de la verdad	244
204. La esencia de la verdad	244
205. Lo abierto	245
206. De la <u>alétheia</u> al Da-sein	245
207. De la <u>alétheia</u> al Da-sein	245
208. La verdad	246
209. <u>alétheia</u> – apertura y claro de lo que se oculta	247
210. Hacia la historia de la esencia de la verdad	248
211. <u>alétheia</u>	248
212. Verdad como certeza	249
213. De lo que se trata en la cuestión de la verdad	250
214. La esencia de la verdad (apertura)	251
215. El despliegue de la verdad	252
216. El punto de partida de la pregunta por la verdad	253
217. La esencia de la verdad	253
218. Los indicios del despliegue de la verdad	254
219. El ensamble de la pregunta por la verdad	254
220. La pregunta por la verdad	255
221. La verdad como despliegue del Ser	255
222. Verdad	256
223. Esencia de la verdad (su no-esencia)	256
224. La esencia de la verdad	257
225. La esencia de la verdad	257
226. El claro del ocultamiento y la <u>alétheia</u>	258
227. De la esencia de la verdad	260

228. La esencia de la verdad es la no-verdad	262
229. Verdad y Da-sein	262
230. Verdad y rectitud	263
231. Cómo la verdad <u>alétheia</u> , devino rectitud.	263
232. La pregunta por la verdad como meditación histórica	263
233. La inserción de la interpretación del símil de la caverna (1931/32 y 1933/34) en la pregunta de la verdad	264
234. La pregunta por la verdad (Nietzsche)	265
235. Verdad y genuinidad	268
236. La verdad	268
237. La fe y la verdad	269

D) El espacio-tiempo como el ab-ismo 270

238. El espacio-tiempo	270
239. El espacio-tiempo (reflexión preparatoria)	271
240. Espacio y tiempo. Su “realidad efectiva” y “procedencia”	274
241. Espacio y tiempo – el espacio-tiempo	274
242. El espacio-tiempo como el ab-ismo	276

E) El despliegue de la verdad como cobijamiento 282

243. El cobijamiento	282
244. Verdad y cobijamiento	283
245. Verdad y cobijamiento	283
246. El cobijamiento de la verdad en lo verdadero	284
247. Fundación del Da-sein y las vías del cobijamiento de la verdad. [La máquina y la maquinación (técnica)]	284

VI. LOS VENIDEROS

248. Los venideros	287
249. El temple fundamental de los venideros	287
250. Los venideros	288
251. La esencia del pueblo y Da-sein	289
252. El Da-sein y los venideros del último dios	289

VII. EL ÚLTIMO DIOS

253. Lo último	295
254. El rehusamiento	295
255. El giro en el acontecimiento	296
256. El último dios	298

VIII. EL SER

257. El Ser	305
258. La filosofía	305
259. La filosofía	307
260. Lo gigantesco	317
261. La opinión respecto del Ser	318
262. El “proyecto” del Ser y el Ser como proyecto	320
263. Cada proyecto es uno yectado	323
264. Proyecto del Ser y comprensión del ser	325
265. El pensar del Ser [Er-denken des Seyns]	326
266. El Ser y la “diferencia ontológica”. La “diferenciación”	331
267. El Ser (acontecimiento)	334
268. El Ser (La diferenciación)	339
269. El Ser	341
270. El despliegue esencial del Ser (el despliegue)	344
271. El Da-sein	346
272. El hombre	348
273. Historia	349
274. El ente y el cálculo	350
275. El ente	351
276. El Ser y el lenguaje	352
277. La “Metafísica” y el Origen de la Obra de Arte	356
278. Origen de la Obra de Arte	357
279. Pero ¿qué pasa con los dioses?	359
280. La pregunta por el tránsito	359
281. El lenguaje (su origen)	360
EPÍLOGO DEL EDITOR	361
GLOSARIO DE TÉRMINOS FILOSÓFICOS	369

NOTA DEL TRADUCTOR

La traducción que aquí presentamos fue comprometida como trabajo de investigación del Proyecto Postdoctoral de Fondecyt N° 3990020 (1999-2002), presentado en junio de 1998, y que fuera aprobado en Marzo 29, del año 1999. Una traducción preliminar y un estudio histórico-crítico introductorio de la obra de Martin Heidegger, *Contribuciones a la Filosofía (Del acontecimiento)*, hacen el contenido de este Proyecto, cuya primera versión entrego ahora para su impresión. El trabajo introductorio para este texto será presentado en otra ocasión y se hará necesariamente aparte de la presente traducción. En lo relativo a la ejecución del mismo, quisiera agradecer primero a la Institución Patrocinante que apoyó en forma directa esta labor, i.e., a la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y en particular al investigador patrocinante, que le diera a éste su supervisión e irrestricto apoyo, el Profesor Jorge Eduardo Rivera. Esta traducción no hubiese sido posible llevarla a buen término sin la cooperación de ambos ni el apoyo directo de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica, CONICYT, del gobierno chileno.

Esta p r i m e r a edición de las *Contribuciones a la Filosofía*, de Martin Heidegger, al habla castellana, ha de ser tomada, sin embargo, en un principio, como el resultado de una primera versión castellana, eventualmente, un primer B o r r a d o r, si bien no definitivo de la segunda obra “mayor” escrita por Heidegger en los años treinta; una versión, que no persigue valor comercial alguno, ni mucho menos una ambición de orden editorial, por cuanto deberá comprometer su uso e interés para fines estrictamente académicos, en la realización de cursos y seminarios de universidades o institutos de educación superior del país. Para tales fines y tratando de cumplir con la necesaria tarea de divulgación científica es que, la siguiente edición -reducida tan sólo a 50 ejemplares-, está destinada y deberá hacerse llegar, en su preciso momento, a personas e instituciones de Chile y del extranjero, en quienes este investigador ha creído pertinente y necesario hacer entrega de este trabajo, en el esperado negocio de una próspera discusión.

Haciendo estas advertencias no intento restar responsabilidad alguna al trabajo aquí realizado -del que me hago cargo absolutamente, sino anticipar una crítica aparente que se habrá de reiterar muy rápidamente, por la inevitable perfección e ilusión que provocará la perfecta terminación técnica con que esté Borrador sale a la luz pública, esto es, como un libro ya terminado, cosa que, efectivamente, no es el caso aquí. Y esto por dos simples razones, si bien no suficientes. La primera de ellas me remite al texto mismo de Heidegger, a su origen, pues las *Contribuciones a la Filosofía* son en sí un material que quedó voluntariamente inédito, un convoluto de obra no editada en vida, pero que el autor mantuvo incólume para el plan editorial de sus obras completas. Un material que, por un lado, no fue publicado, debido quizás al prematuro fracaso del lenguaje y la expresión en que fueran redactados, en un momento histórico que tampoco resultaba el más propicio; pero, al mismo tiempo, el pensar de este libro fue retenido, para ser cubierto o sustituido por textos heideggerianos no menos importantes, que sí alcanzaron a ver la luz pública, fuesen éstos cursos o conferencias.

Ahora bien, si atendemos a la división interna de las *Contribuciones a la Filosofía*, éstas no buscan construir un edificio de pensamientos, sino que, más bien, revelan uniones o junturas aún desconexas del material bruto del pensar que emerge al ser pensado; material, que espera ser articulado y transitado en forma intrínseca desde el objetivo preciso o el nuevo planteamiento del pensar heideggeriano, cual es: hablar *desde* el Ser como acontecimiento de su verdad [cf. Epílogo del Editor]. Es decir, alcanzar en el curso del pensar, el ámbito desde donde se determine y afine el pensamiento [filosófico] venidero. Siendo esto así, considero el material editado -de alguna forma también “sistemático”- una obra, ante todo, abierta en su género, un pensar por armar, a reconstruir -sin mermar el hecho, que en contenido y estructura, los temas tratados en este libro no son del todo desconocidos, si bien la ordenación e imbricación suya sí parecieran serlo. Las *Contribuciones* son un pensamiento en tránsito por lo ya pensado, se diría: un andamiaje que ensamblar. Y no obstante, parezca ésta una obra acabada, que contrasta con la verdadera fragmentación de su primera obra de los años veinte -lo que es avalado además por dos codas que inician y cierran la fuga del pensamiento nuevo [Mirada preliminar y Ser]- este aspecto de fuga musical, es y ha de ser pensado en tránsito, esto es, en el cruce de articulaciones no unidireccionales ni menos funcionales, más bien oyéndolas desde distintos momentos desconexos de este libro.

La segunda razón unida a esta especie de apertura inicial del texto se refiere a la manera de entregar esta traducción, la que espero, primeramente, sirva de material de estudio, pero cuya lectura obliga a no reemplazar el texto original; esto, en parte, por una dificultad estilística evidente, pero que creemos haber sorteado aclarando gran parte de ella, al vertirla en términos bastante más legibles -mediante un glosario útil para esto- para una primera y provisoria comprensión. Las *Contribuciones* mueven un pensar, que se inaugura y funda en términos también nuevos, por lo que a veces resulta incluso inevitable la reformulación de un aparato técnico no del todo preciso y terminado aún, para ir en camino de la palabra justa, del pensar.

En lo que se refiere al estilo mismo de la obra -salvo por las codas o capítulos de cierre del libro, las que parecen estar escritas en una prosa más fluida- la escritura misma es, a veces, aforística, una marcha a tientas, sin la puntuación expresa, faltando incluso verbos que el lector ha de ir colocando al pasar por ellas; pasos que he ido dejando, a veces, marcado entre corchetes cuadrados, porque no pertenecen al texto, y que, no obstante, han tenido también que desaparecer en él, incluyéndose en el texto de la traducción, por la fuerza inevitable de la interpretación. En esto, pienso haber respetado y sido más fiel al texto, quizá mucho más que su única otra versión norteamericana.

Para la siguiente traducción he revisado a modo de apoyo las diversas nomenclaturas heideggerianas de otros traductores, en especial, la traducción del texto hecha al inglés por Parvis Emad y Kenneth Maly; se consultó también la publicación periódica de los Heidegger-Studien, con estudios al respecto de la obra y su recepción todavía primaria para la discusión contemporánea. De gran ayuda ha sido también el glosario terminológico que Franco Volpi hiciera para la versión italiana de los dos volúmenes de Nietzsche, de Heidegger, y las últimas traducciones castellanas hechas por Arturo Leyte y Helena Cortés.

Quiero agradecer en particular al artista visual, Senaquerib, por la presente solapa de este libro, y quien tematizando en su obra, la materialidad y los estadios previos a la obra misma, intuye aquí –así lo creo, al menos– algo de aquel espíritu abierto por este pensar inicial.

Agradezco a Valentina su primera lectura y revisión, y su constante apoyo.

Y finalmente, expreso, aquí, mi sincero agradecimiento a mi nueva Casa de Estudios, a la Universidad Austral de Chile, quien en nombre de la Facultad de Filosofía y Humanidades han hecho posible el último esfuerzo necesario para la impresión de este material filosófico.

Breno Onetto M.
Profesor de Estética del Instituto de Filosofía y Estudios Educativos
Universidad Austral de Chile
Isla Teja, Valdivia, 20 de septiembre de 2002

Aquí, lo retenido en larga vacilación
es asido firmemente e insinuado
como pauta de una configuración.

I. MIRADA PRELIMINAR¹

¹ Cfr. Reflexiones II, IV y V, VI.

EL TÍTULO PÚBLICO: CONTRIBUCIONES A LA FILOSOFÍA Y EL ENCABEZADO ESENCIAL: DEL ACONTECIMIENTO

El título público tiene que sonar ahora necesariamente pálido y ordinario y hueco, y despertar la impresión de que se trata de “contribuciones” “científicas” al “progreso” de la filosofía.

La filosofía no puede ser anunciada públicamente de otra forma, puesto que todos los títulos esenciales se han vuelto imposibles por el desgaste de todas las palabras fundamentales y la destrucción de la genuina relación con la palabra.

Pero el título público corresponde también al “asunto”, en la medida que en la época del tránsito de la metafísica hacia el pensamiento histórico del Ser sólo puede ser aventurada una *tentativa* con el pensar que provenga de la más originaria actitud fundamental en la cuestión de la verdad del Ser. Pero incluso el intento logrado tiene que quedar lejos –de acuerdo al acontecimiento fundamental de aquello que está por pensarse– de toda falsa aspiración a una “obra”, en el estilo usual. El pensamiento venidero es *marcha* del pensar [Gedanken-gang], a través de la cual el ámbito donde se va a desplegar el Ser, oculto hasta ahora, es atravesado y, así, primeramente, despejado y alcanzado en su más propio carácter de acontecimiento.

Ya no se trata más de tratar “sobre” algo y de exponer algo objetual, sino de ser transferido al acontecimiento que da lo propio [Er-eignis], lo cual equivale a un cambio de la esencia del hombre desde el “animal racional” (*animal rationale*) al Da-sein. El título adecuado reza, por ello, *Del acontecimiento*. Y esto no quiere decir: que se informe de esto y sobre aquello, sino que: desde el acontecimiento acontece [y se confiere] en propiedad [er-eignet] una pertenencia que dice y piensa al Ser, y lo hace en palabras “del” Ser. [3]

1. LAS “CONTRIBUCIONES” PREGUNTAN EN UNA VÍA...

Las “Contribuciones” preguntan en una vía que se hace viable primeramente mediante el *tránsito* al otro inicio, en el que se adentra ahora el pensar occidental. Esta vía trae el tránsito a lo abierto de la historia y lo funda como una estadía quizá muy larga, en cuya ejecución el otro inicio del pensar se mantiene siempre sólo como algo presentado y, sin embargo, ya decidido.

Con esto, las “Contribuciones”, si bien hablan ya y solamente del despliegue del Ser [vom Wesen des Seyns sagen], esto es, del “acontecimiento que confiere lo propio” [Er-eignis], no son capaces aún de ajustar el libre ensamble de la verdad del Ser desde éste mismo [die freie Füge der Wahrheit des Seyns aus diesem selbst zu fügen]. Si alguna vez resultase esto, entonces aquel despliegue del Ser determinará él mismo, con su *estremecimiento*, la ensambladura [Gefüge] de la obra del pensar. Este temblor se irá fortaleciendo luego hasta convertirse en la fuerza de una dilatada mansedumbre en la *intimidación* de aquel *diosamiento* del Dios de los dioses, desde donde acontece propiamente la *remisión* del Da-sein al Ser en cuanto que fundación de la verdad para éste.

Y, sin embargo, también aquí ha de intentarse como en un ejercicio preparatorio aquel decir pensante de la filosofía en el otro inicio. De este vale decir, que aquí no se describe ni se explica, no se proclama ni se enseña; aquí no se contrapone el

decir con aquello que está por ser dicho, sino que es el decir mismo como despliegue del Ser.

Este decir recoge y reúne al Ser en una primera resonancia de su despliegue y, sin embargo, él mismo sólo re-suena desde este despliegue.

En el ejercicio preparatorio, se habla de un preguntar que no es ninguna acción intencional de un individuo ni el limitado cálculo de una comunidad, sino, antes que todo esto, es un señalar que sigue y prolonga una seña, que proviene de lo más problemático y al que sigue estando remitido.

El desprenderse de toda maquinaria “personal” sólo puede lograrse a partir de la intimidad de una pertenencia previa. No se otorgará ninguna fundación que no esté garantizada por un desprendimiento semejante. [4]

Ya pasó el tiempo de los “sistemas”. La época en donde ha de edificarse la figura esencial del ente a partir de la verdad del Ser, no ha llegado todavía. Entre tanto, la filosofía tiene que haber rendido algo esencial en el tránsito hacia el otro inicio: el proyecto, es decir, la apertura que funda el espacio de juego de tiempo de la verdad del Ser. ¿Cómo se habrá de cumplir esto único y singular? En este punto nos quedamos sin precursores y sin apoyo. Las simples variaciones de lo habido, y aunque ellas tuviesen buen éxito con la ayuda de la mayor mezcolanza posible de los modos de pensar historiográficamente conocidos, no nos sacan de la estacada. Y cualquier tipo de escolástica cosmovisional queda completamente fuera de la filosofía, porque sólo puede subsistir sobre la base de la negación de la problematicidad del Ser. En el reconocimiento de la dignidad de esta problematicidad tiene la filosofía su propia dignidad inderivable e indiscartable. A partir del resguardo de esta dignidad y *como* resguardos de esa dignidad se toman todas las decisiones de su actuar. Pero en el ámbito de lo digno de ser preguntado, el actuar sólo puede ser un único preguntar. Si en alguna de sus ocultas épocas se hubo decidido la filosofía por su esencia desde la claridad de su saber, esto ha de ser en la época del tránsito hacia el otro inicio.

El otro inicio del pensar es llamado así no porque él sea distinto a la manera de otras filosofías arbitrarias habidas hasta aquí, sino porque él tiene que ser el único otro con respecto *al* primer inicio y *al* único. Desde esta remisión de uno y otro inicio, de modo recíproco, se ha determinado ya también el tipo de meditación pensante en la transición. El pensar transitante realiza el proyecto fundador de la verdad del Ser como meditación *histórica*. La historia no es allí el objeto y el recinto de una consideración, sino aquello que el preguntar pensante primeramente despierta y efectúa como el sitio de sus decisiones. El pensar en tránsito pone en diálogo lo que primeramente ha sido del Ser de la verdad y lo venidero más extremo de la [5] verdad del Ser, y trae con ello a palabras el despliegue del Ser no interrogado hasta ahora. En el saber del pensar transitante el primer inicio permanece decisivamente como el primero y, sin embargo, ha sido superado ya como inicio. Para este pensar, la veneración más clara ante el primer inicio, abridora recién de su carácter único y singular [Einzigkeit], tiene que ir junto con la irreverencia de la aversión [propia] de un otro preguntar y decir.

El plan de estas “Contribuciones”, diseñado para preparar el tránsito, ha sido tomado del trazo fundamental, aún indómito, de la misma historicidad del tránsito:

la resonancia
la sugerencia
el salto
la fundación
los venideros
el último Dios

Este plan no nos ofrece ninguna serie de consideraciones diversas sobre objetos diversos; tampoco es un ascenso introductorio desde un aquí abajo hacia un allá arriba. Es un trazado previo del espacio de juego de tiempo que la historia del tránsito crea primeramente como su reino, para, partiendo de su legislación, decidir sobre los carentes de futuro, es decir, los que siempre son sólo “eternos” y sobre los venideros, es decir, los que son de una sola vez [die Einmaligen].

2. EL DECIR DEL ACONTECIMIENTO COMO LA PRIMERA RESPUESTA A LA PREGUNTA POR EL SER

La pregunta por el ser es la pregunta por la verdad del Ser. Llevada a cabo y concedida históricamente, deviene ella –frente a la hasta ahora habida pregunta de la filosofía que indaga por el ente ([o sea] la pregunta rectora: der Leitfrage) en la *pregunta fundamental* [Grundfrage].

La pregunta por la verdad del Ser es ciertamente la intromisión en algo que está resguardado; pues la verdad del Ser –en cuanto que [6] pensada, es el insistente saber de cómo se despliega el Ser– quizá no les incumbe ni siquiera a los dioses, sino que únicamente pertenece a lo abismático de aquella juntura, a la que se subordinan incluso los dioses.

Y no obstante: si el ente *es*, el Ser tiene que desplegarse. Pero ¿cómo se despliega el Ser? ¿*Es* acaso ente? ¿De dónde más decide aquí el pensar sino desde la verdad del Ser? De ahí que no pueda éste ser pensado más desde el ente, sino que ha de ser pensado desde él mismo.

A veces, aquellos fundadores del abismo han de ser consumidos por el fuego de lo resguardado, para hacer posible el Da-sein del hombre y, de ese modo, rescatar su consistencia en medio del ente, para que el ente mismo experimente la restitución en lo abierto de la disputa entre tierra y mundo.

En consecuencia, el ente es empujado a su *consistencia* cuando se produce el *hundimiento* de los fundadores de la verdad del Ser. Semejante hacer es promovido por el Ser mismo. Este requiere de los que se hunden, [de tal forma que] donde se vea aparecer un ente, [el Ser] ya se lo *ha apropiado* [er-eignet], se lo ha asignado. Este es el despliegue del Ser mismo, nosotros lo llamamos el *acontecimiento*. Inconmensurable y rica es la tornadiza relación del Ser con el Da-sein acontecido en él; incalculable la plenitud del apropiamiento [Ereignung]. Y sólo una ínfima cosa puede ser dicha en este minuto “del acontecimiento”, en este pensar inicial. Lo que ha de decirse ha sido preguntado y pensado en la “sugerencia” del primer inicio y del otro en forma recíproca, partiendo de la “resonancia” del Ser en el apremio del abandono del ser, para dar el “salto” en el Ser, con miras a la “fundación” de su verdad en tanto que preparación de los “venideros” “del último Dios”.

Este decir pensante es mera *indicación*. Muestra lo libre del modo de cobijarse [Bergung] de la verdad del Ser en el ente como algo necesario, sin tener que ser un mandato. Jamás un pensar semejante admitirá ser convertido en una doctrina, pues se sustrae enteramente a la contingencia del opinar; y sin embargo, es una indicación sólo para unos pocos y su saber, cuando se trata de recuperar a los hombres de la confusión en lo no-ente [Unseiende] para plegarse con todo [7] a la reservada creación del sital, que ha sido destinado al paso del último Dios.

Pero si el acontecimiento constituye el despliegue del Ser, cuán cercano está el peligro entonces de que se le rehuse el a-propiamiento y haya de rehusársele, porque el hombre ha devenido incapaz para el Da-sein, puesto que la violencia desatada por el frenesí de lo gigantesco lo ha sobrepasado bajo el disfraz de la “magnitud”.

Pero si el acontecimiento se convierte en negativa y rehusamiento, ¿es esto sólo la retirada del Ser y el retiro del ente en lo no-ente, o puede el rehusamiento (lo náutico del Ser) llegar a ser, en su ser más extremo, la más remota a-propiación, suponiendo que el hombre comprenda este acontecimiento y el espanto del recato lo reinstale en el temple fundamental de la reserva, y con esto, ya, le coloque ya, fuera, en el Da-sein?

Saber del despliegue del Ser como acontecimiento significa no sólo conocer el peligro del rehusamiento, sino estar preparado para su superación. Para esto, lo primero, ante todo, sólo puede seguir siendo: el poner en cuestión al Ser.

Nadie entiende lo que “yo” *voy pensando* aquí: permitir que el *Da-sein* surja desde *la verdad del Ser* (y esto significa, desde el despliegue de la verdad), para fundar con esto el ente en su totalidad y como tal, y sin embargo, en medio suyo, al hombre.

Nadie capta esto, porque todos tratan de explicar “mi” intento sólo a la manera de la ciencia histórica e invocan lo pretérito, que creen poder comprender, porque ellos aparentemente ya lo han dejado atrás.

Y aquel que alguna vez lo llegue a captar, no necesitará de “mi” intento; pues él mismo tendrá que haberse hecho camino hacia allá. Alguien tiene que poder pensar lo intentado, *de tal manera* que considere que ello le viene de muy lejos y que es, ante todo, lo suyo más propio, a lo cual se halla él entregado [übereignet] como alguien que es requerido y no tiene, por lo tanto, ni ganas ni la ocasión para considerarse a “sí” mismo.

De un simple *impulso* del pensar esencial tiene que ser desplazada [versetzt] la verdad del Ser del [8] primer inicio hacia el otro, para que en la sugerencia resuene la canción totalmente otra del Ser.

Y es por eso que aquí, y por doquier, es efectivamente la *historia*, la que se rehusa a lo historiográfico, ya que ella no deja aparecer lo pretérito, sino que es en todo la sobrepunanza de lo venidero [der Überschwung in das Künftige] [cfr..118, 470].

3. DEL ACONTECIMIENTO

La resonancia
La sugerencia
El salto
La fundación
Los venideros
El último Dios

La *resonancia* del Ser como el rehusamiento.

La *sugerencia* del preguntar por el Ser. La sugerencia es, en primer término, un aludir al primer inicio, para que éste ponga en juego el otro inicio y, a partir de esta sugerencia recíproca, crezca la disposición preparatoria para el salto.

El *salto* en el Ser. El salto coge en el salto [erspringt] el abismo de la hendidura y, de ese modo, ante todo, la necesidad de la fundación del Da-sein asignado desde el Ser.

La *fundación* de la verdad como la verdad del Ser (el Da-sein) [9].

4. DEL ACONTECIMIENTO

Aquí se ha puesto todo en la única *pregunta* por la verdad del Ser: en el *preguntar*. A fin de que esta tentativa se convierta en un impulso, ha de experimentarse en el acto de su ejecución el *prodigio* del preguntar y hacérsele eficaz para despertar y fortalecer la fuerza interrogativa.

El preguntar despierta inmediatamente la sospecha del hueco empecinamiento en lo inseguro, lo indeciso y lo indecible. Se presenta como una brusca devolución del “saber” a la estancada meditación. Tiene el aspecto de lo agobiante e inhibidor, si es que no acaso de lo denegador.

Y sin embargo: en el preguntar se halla el embate impulsor del Si a lo no-domeñado, la ampliación hacia lo que no habiendo sido todavía sopesado, ha de ser ponderado. Prevalece aquí el ir más allá de sí mismo, hacia lo que nos sobrepasa. Preguntar es la liberación hacia lo que constriñe [u obliga] de una manera oculta.

El preguntar es, así, en su esencia, experimentada rara vez, algo por completo diferente a lo que nos ofrece el mostrarse de su no-esencia, para así quitarle a menudo a los desanimados hasta su último aliento. Pero entonces estos tampoco pertenecen al anillo invisible, que encierra a aquellos que en el preguntar les responde la señal del Ser.

El preguntar por la verdad del Ser no puede ser calculado a partir de lo habido hasta ahora. Y si debiese preparar el inicio de una otra historia, su ejecución tiene que ser originaria. Mientras más ineludible permanece la confrontación con el primer inicio de la historia del pensar, ciertamente, tanto más ha de sopesar el preguntar mismo únicamente su propio apremio y olvidar todo lo que lo rodea.

Sólo en el salto inmediato por sobre lo “historiado” *se hace* la historia.

La pregunta por el “sentido”, esto es, por la elucidación en “Ser y tiempo”, la pregunta por la fundación del dominio proyectivo, en breve: por la verdad del Ser, es y sigue siendo *mi* pregunta y es *mi única* pregunta, puesto que vale para *lo más único*. [10] En la época de la *total falta de cuestionamiento* de todo bastaría con plantear la pregunta de todas las preguntas, al menos una vez.

En la época del requerimiento sin fin, que proviene del oculto apremio de la *falta de apremio*, esta pregunta ha de aparecer necesariamente como la más pura e inútil habladuría, de la que, por lo demás, ya se ha huido a tiempo.

Queda, no obstante, pendiente esta tarea: *La restitución del ente a partir de la verdad del Ser*.

La pregunta por el “sentido del Ser” es la pregunta de todas las preguntas. En la actualización de su despliegue se determina la esencia de aquello que allí se deno-

mina “sentido”, aquello dentro de lo cual se mantiene la pregunta en cuanto que meditación, lo que la abre como pregunta: la apertura para el ocultarse, lo que quiere decir, la verdad.

La pregunta del ser es *el* salto en el Ser, lo que lleva a cabo el hombre como buscador del Ser, en la medida que es un creador *que piensa*. Buscador del Ser es, en la excedencia más propia de la fuerza buscadora de los poetas, el que “funda” el Ser.

Pero para nosotros, los de hogaño, nos resta únicamente cumplir con el deber de preparar aquel pensador mediante la fundación de lejos anticipatoria de un seguro apronte [Bereitschaft], para lo más digno de ser preguntado.

5. PARA LOS POCOS - PARA LOS ESCASOS

Para los pocos que de vez en cuando *preguntan* una vez más, es decir, que someten a decisión nuevamente el despliegue de la verdad del Ser.

Para los escasos que traen consigo el coraje supremo para la soledad, a fin de pensar la nobleza del Ser y aducir algo acerca de su índole única [Einzigkeit].

El pensar en el otro inicio es originariamente histórico de un único modo: [como] la disposición sobre el despliegue del Ser, que se articula a sí misma.

Un proyecto del despliegue esencial del Ser en cuanto que *el acontecimiento* tiene que ser aventurado, *puesto que no* conocemos el cometido de nuestra historia [den Auftrag unserer Geschichte]. Si tan sólo fuésemos capaces de experimentar desde el fondo el despliegue de esto desconocido en su ocultarse. [11]

Lo que queríamos, sin embargo, es desplegar este saber, de tal forma que lo que se nos ha encomendado [das Aufgegebene] y nos es desconocido, deje a la voluntad en soledad, forzando así la consistencia del Da-sein a la más fuerte reserva ante lo que se oculta.

La proximidad al último Dios es el silenciamiento. Este ha de ser puesto en obra y palabras en el estilo de la reserva.

Estar en la proximidad del Dios - y sea esta proximidad la más remota distancia de lo indecible sobre la huida o llegada de los dioses -, no es algo que puede ser contado a título de “dicha” o de una “desgracia”. La consistencia del mismo Ser lleva en sí su medida, si es que precisara siquiera de una medida.

Pero ¿a quién de nosotros, de hogaño, se le habrá de conferir esta resistencia? Apenas siquiera nos resulta el *aprontamiento* para su necesidad, e incluso tan sólo la *indicación* de este aprontamiento como comienzo de una otra vía de la historia.

Las recaídas en los estancados modos de pensar de la metafísica y en sus pretensiones van a estorbar todavía por largo tiempo e impedir la claridad del camino y la determinación del decir. No obstante, el instante histórico del tránsito tiene que ser cumplido sabiendo que toda metafísica (fundada en la pregunta conductora: ¿qué es el ente?) ha quedado inhabilitada para impulsar a los hombres a las relaciones fundamentales con el ente. Y, en verdad ¿cómo habría de poder hacerlo? Ya la sola voluntad para esto no encuentra hoy eco alguno, hasta que la *verdad* del Ser y su índole única no se conviertan en un *apremio necesario*. Pero ¿cómo podría resultarle al pensador lo que antes le quedara vedado al poeta (Hölderlin)? ¿O es que sólo hemos de arrancarle al soterramiento su vía y su obra en dirección a la verdad del Ser? ¿Estaremos equipados para esto?

La verdad del Ser sólo llegará a ser un apremio a través de los que preguntan. Ellos son los únicos *creyentes*, porque se mantienen -abriendo la esencia de la verdad- con la mirada puesta en el fundamento (cfr. La fundación, 237. La fe y la verdad).

Los que preguntan - solitarios y sin la ayuda de ningún encantamiento - sitúan el rango nuevo y supremo de la insistencia [12] en medio del Ser, en el despliegue del Ser (el acontecimiento) en tanto que medianía.

Los que preguntan han depuesto toda curiosidad; su búsqueda ama el abismo en la medida que saben el fundamento más antiguo.

Si otra vez ha de sernos otorgada una historia, el exponerse creador en medio del ente, a partir de la pertenencia al ser, entonces resulta inevitable *la* determinación que sigue: *preparar* el espacio de tiempo de la última decisión –sea cierto o no, y cómo sea que experimentemos y fundemos esta pertenencia. En la base está: el fundar en forma pensada el saber del acontecimiento, a través de la fundación de la esencia de la verdad como Da-sein.

Como quiera que se tome la decisión sobre la historicidad y la falta de historia, los que preguntan, y a la vez preparan aquella decisión pensando, tienen que *existir*; soportar cada uno su soledad en la hora más grande.

¿Qué forma de decir podrá cumplirse con el supremo silenciamiento del pensar? ¿Qué proceder efectúa más tempranamente la meditación acerca del Ser? El decir de la verdad; pues ella es el Entre, para el despliegue del Ser y la entidad del ente. Este Entre funda la entidad del ente en el Ser.

Pero el Ser no es “algo temprano” - autosubsistente y en sí consistente -, sino que el acontecimiento es la simultaneidad espacio-temporal para el Ser y el ente (cfr. La sugerencia, 112. El “*a priori*”).

En la filosofía jamás pueden demostrarse proposiciones; y esto no sólo porque no haya proposiciones *supremas* de las que otras puedan ser derivadas, sino porque aquí las “proposiciones” no son en modo alguno lo verdadero, ni tampoco simplemente aquello acerca de lo cual ellas son enunciadas. Todo “demostrar” supone que aquel que comprende permanece, tal como ha llegado ante el contenido proposicional, él mismo, inalterado, después de haber ejercitado el nexo representacional demostrativo. Y recién el resultado del curso de la demostración puede requerir un cambio del modo de pensar o, más bien, la representación de algo hasta ahora inadvertido [13].

Por el contrario, en el conocimiento filosófico, con el primer paso se da comienzo a una transformación del hombre comprensor, y no en un sentido moral-“existencial”, sino según el Da-sein. Esto quiere decir que la relación con el Ser, y de antes y de siempre, con la verdad del Ser, cambia en la forma de un dislocarse hacia el Da-sein mismo [der Verrückung in das Da-sein selbst]. Puesto que en el conocimiento filosófico todo - el ser hombre en su estar en la verdad, esta misma y, por lo tanto, la relación al Ser -, todo a la vez, y en cada caso, se pone en desplazamiento [in die Verrückung kommt] y, por lo tanto, jamás es posible la representación inmediata de algo presente, el pensar de la filosofía resulta siempre extrañante.

Sobre todo en el otro inicio ha de llevarse a cabo, de inmediato -a consecuencia del preguntar por la verdad del Ser-, el salto al interior del “Entre”. El “Entre” del *Da-sein* supera el *chorismós*, no porque tienda un puente entre el Ser (de la entidad) y el ente como si fueran -dijéramos- riberas allí dadas, sino porque transforma al Ser

y al ente, a la vez, en su simultaneidad. El salto a interior del Entre coge saltando primero al *Da-sein* y no ocupa una estación previamente emplazada.

El temple fundamental del pensar en el otro inicio oscila en unos temples, que sólo de lejos se dejan nombrar como

el espanto [das Erschrecken]

la reserva [die Verhaltenheit] (cfr. Mirada preliminar, 13. La reserva) } el presentimiento
(die Ahnung)

el recato [die Scheu] (cfr. Mirada preliminar, 6. El temple fundamental).

La relación interna de éste se vuelve experimentable sólo si se piensa en su conjunto las articulaciones individuales, en las que tiene que insertarse la fundación de la verdad del Ser y el despliegue esencial de la verdad. Para la unidad de estos temples falta aún la palabra y, sin embargo, sería necesario hallar la palabra para prever la fácil mala interpretación, como si aquí todo fuese a dar en una cobarde debilidad. Así lo juzgará, acaso, el bullicioso “heroísmo” [14].

El espanto: ante todo se lo ha de venir a dilucidar en contraste con el temple fundamental del primer inicio, con el *asombro*. Pero la dilucidación de un temple no da jamás garantía, que ella realmente *atempere*, en lugar de ser sólo representado.

El espanto es el retroceso desde lo corriente y usual de la conducta confiada y familiar hacia la apertura de la pujanza de lo que se oculta, en cuya apertura lo hasta ahora corriente y familiar se muestra como extrañante y a la vez aprisionante. Pero lo más corriente y, por ello, lo más desconocido es el abandono del ser. El espanto hace retroceder al hombre ante esto: que el ente *es*, mientras que antes el ente era para él precisamente el ente: que el ente *es* y que esto - el Ser - ha abandonado a todo “ente” y se le ha retirado a todo lo que aparecía de ese modo.

Con todo, *este* espanto no es un mero retroceder, ni tampoco la desconcertada renuncia de la “voluntad”, sino, debido a que en él se abre precisamente el ocultarse del Ser, y quieren ser preservados el ente mismo y la relación a éste, se asocia a este espanto, desde él mismo, la “voluntad” suya que le es más propia, y eso es lo que aquí se llama *reserva*.

La reserva (cfr. Mirada preliminar, 13. La reserva), [es] la pre-disposición del aprontamiento para el rehusamiento como donación. En la reserva prevalece, sin querer soslayar aquel brusco retroceder [del rehusar], la vuelta hacia el reticente desdecirse como despliegue esencial del Ser. La reserva es (cfr. abajo), para el espanto y el recato, el *medio* [die Mitte]. Estos sólo caracterizan de modo más expreso lo que pertenece *originariamente* a aquella. Ella determina el estilo del pensar inicial en el otro inicio.

Pero, de acuerdo a lo dicho, *el recato* no hay que confundirlo con la timidez, ni siquiera entenderlo únicamente en semejante dirección. Tan escasamente permitido está esto, que el recato mentado aquí potencia, incluso, la “voluntad” de la reserva, y esto desde la profundidad del fundamento del temple fundamental unitario. De éste, y especialmente del recato, surge la necesidad de enmudecer [Verschweigung], y éste consiste [15] en dejar que el Ser se despliegue esencialmente como acontecimiento que atempera toda actitud en medio del ente y todo comportarse respecto del ente.

El recato es el modo de acercarse y de permanecer cerca de lo más lejano como tal (cfr. El último Dios), que, sin embargo, en su hacernos señas - cuando se lo

retiene en el recato- deviene lo más cercano y reúne en sí todas las relaciones del Ser (cfr. El salto, 115. El temple conductor del salto).

Mas ¿quién será capaz de dar el tono de este temple fundamental de la reserva espantada y recatada del hombre esencial? Y cuántos aún sabrán ponderar que *este* atemperamiento por el Ser no fundamenta ningún hacerse a un lado ante el ente, sino lo contrario: la apertura a su simplicidad y su grandeza, y la necesidad originariamente reclamada de cobijar en el ente la verdad del Ser, para así volver a dar al hombre histórico, una vez más, una meta: *llegar a ser el fundador y guardián de la verdad del Ser*, ser el Ahí como aquel fundamento que necesita de la esencia misma del Ser: *el cuidado*, [mas] no como pequeña tribulación por algo cualquiera y no como negación del júbilo y la fuerza, sino más originario que todo esto, puesto que es únicamente “*por mor del Ser*”, no del Ser del hombre, sino del Ser del ente en su totalidad.

La indicación hace mucho repetida ya, que “el cuidado” sólo ha de ser pensado en el ámbito inicial de la pregunta del ser y no como una visión arbitraria, personalmente incidental, “antropológica”, “cosmovisional” del hombre, seguirá siendo ineficaz también en el futuro, hasta que aquellos que sólo “escriben” una “crítica” de la pregunta del ser no hagan siquiera ni quieran hacer la experiencia del apremio del abandono del ser. Pues en la época de un mal y siquiera lo suficientemente ostentado “optimismo” los vocablos “cuidado” y “abandono del ser” suenan ya de por sí “pesimistas”. Pero que precisamente ahora los templos indicados por estos nombres, conjuntamente con su oposición en el campo inicial del preguntar, hayan llegado a ser, desde su base, *imposibles*, porque tienen como supuesto el pensamiento del valor (*agathón*) y las interpretaciones [16] ya pretéritas del ente y la concepción corriente del hombre, ¿quién querría meditar todo esto, para permitir, por lo menos, que llegue a ser una pregunta?

Sobre todo en el pensar inicial han de ser atravesados recintos de la verdad del Ser, para que después, cuando resplandezca el ente, vuelvan a ingresar nuevamente a la ocultación. Este andar apartado pertenece de manera esencial a la mediatez de la “eficacia” de toda filosofía.

En la filosofía, lo esencial, después de irrumpir como de golpe, y casi escondido, ha de reingresar en lo inaccesible (para los más), porque esto esencial es irrebasable, y *por eso* tiene que retirarse a la posibilitación del inicio. Pues con el Ser y su verdad siempre se ha de volver a comenzar otra vez.

Todos los inicios son en sí lo consumado irrebasable. Se sustraen a la historia no porque sean supratemporales y eternos, sino porque son más grandes que la eternidad: son *los pulsos* de la época, porque dan espacio a la apertura del ser en su ocultarse. La fundación propia de este espacio-tiempo se llama: *Da-sein*.

En la reserva, la temperada medianía de espanto y recato, el *rasgo* fundamental del temple fundamental, se atempera el *Da-sein* en la *queda* del paso del último Dios. Creando en este temple fundamental del *Da-sein*, se convierte el hombre en el *vigilante* de esta queda.

De ese modo, la meditación inicial del pensar se convierte necesariamente en un pensar genuino, lo que quiere decir: en un pensamiento que se pone una *meta*. Y no es una meta cualquiera la que es puesta ni *la* meta sin más, sino la única y, así, la singular meta de nuestra historia. Esta meta es el *buscar* mismo, la búsqueda del Ser.

Lo que acontece y es incluso el hallazgo más profundo, cuando el hombre se convierte en el guardián de la verdad del Ser, en el vigilante de aquella queda y está decidido en esa dirección.

Ser *buscador*, *guardián*, *vigilante* - esto es lo que se alude con el *cuidado* en tanto que rasgo fundamental del Dasein. En este nombre se halla reunida la definición [17] del hombre, en la medida que éste sea concebido a partir de su fundamento, es decir, desde el Da-sein; Da-sein que es acontecido, tornadizo, en el *acontecimiento* en tanto que despliegue esencial del Ser, y sólo puede llegar a ser in-sistente [inständig] en virtud de este origen como fundación del espacio-de-tiempo ("temporalidad"), a fin de transformar el apremio del abandono del ser en la necesidad de la creación como de la restitución del ente.

Y ajustándonos al ensamble [en la articulación o fuga] del Ser [Fuge des Seyns] nos ponemos a *disposición de los dioses*.

El buscar mismo es la meta. Lo que significa que: las "metas" están colocadas todavía demasiado en un primer plano y se ponen incluso aún ante el Ser - sepultando lo necesario.

A *disposición de los dioses* - ¿qué significa esto? Siendo que los dioses son lo indeciso, puesto que desde un principio les ha sido vetado lo abierto del endiosamiento. Aquel decir mienta: disposición para llegar a ser usados por la apertura de lo abierto. Y quienes son más duramente utilizados son aquellos que predisponen en primer término la apertura de *esto* abierto y que han de realizar el temple en sí mismos, en la medida que piensen [Erdenken] la esencia de la verdad y recojan la interrogante. A "disposición de los dioses" - esto quiere decir: estar lo más alejado y fuera - fuera de lo familiar del "ente" y de sus interpretaciones; pertenecer a los más lejanos, para quienes la huida de los dioses sigue siendo, en su más vasto retirarse, lo más cercano.

Nosotros nos movemos ya, si bien de una manera transitiva, primeramente, en una otra verdad (en la esencia más originariamente transformada de "verdadero" y "correcto").

La fundación de esta esencia demanda ciertamente un esfuerzo del pensar, como sólo tuvo que ser cumplido en el primer inicio del pensar occidental. Este esfuerzo es extrañante para nosotros, porque no sospechamos nada de lo que exige el domeñamiento de lo simple. Y los de hoy, que ni apartándose de ellos son todavía dignos de mencionar, permanecen excluidos del saber acerca del camino pensante; se refugian en "nuevos" contenidos y dan y se procuran [18] con el alegato de lo "político" y de lo "racial", un lustre hasta ahora desconocido a los viejos artilugios de la filosofía escolar.

Se apela a las bajas charcas de las "vivencias", siendo incapaces de mensurar la vasta ensambladura del espacio pensante y de pensar en tal apertura la profundidad y altura del Ser. Y allí donde uno se cree por sobre la "vivencia", ello ocurre apelando a una hueca agudeza.

Pero ¿de dónde ha venir el adiestramiento para el pensar esencial? De un premeditar y andar las sendas decisivas.

¿Quién, por ejemplo, camina la larga senda de la fundación de la verdad del Ser? ¿Quién sospecha algo de la *necesidad* del preguntar y del pensar de aquella necesidad, que no requiere de las muletillas del por qué ni de las cuñas del para qué?

Cuanto más necesario el decir pensante del Ser, tanto más inevitable se torna el silenciamiento de la verdad del Ser a lo largo de la *marcha* del preguntar.

Más fácilmente que otros oculta el poeta la verdad en la imagen, y la entrega, de ese modo, al resguardo de la mirada.

Pero ¿cómo cobija el pensador la verdad del Ser, si no es en la pesada lentitud de la marcha de sus pasos indagatorios y de su obligada secuencia? Inaparentemente, como en el campo solitario bajo el inmenso cielo el sembrador, con pesado tranco, interrumpido y a cada momento contenido, anda los surcos y mide y configura en el sembrar de su brazo el oculto espacio de todo crecer y madurar. ¿Quién ha de poder realizar esto en el pensar, todavía, como lo más inicial de su fuerza y como su más elevado porvenir? [cfr. “Wie wenn am Feiertage...” NdT.]

Si una pregunta pensante no es tan simple ni tan descollante como para determinar la voluntad de pensar y el estilo de pensar de centurias, al imponerles la tarea de pensar lo más elevado, entonces es preferible que permanezca sin preguntar. Pues ella sólo aumenta – meramente al repetirla – la incesante feria de [19] los variados “problemas”, de aquellas “objeciones” que no apuntan a nada y por las cuales nadie es afectado.

¿Qué pasa –visto de esta forma– con la pregunta del Ser como pregunta por la verdad del Ser, la cual cuestiona, a su vez, girando en sí misma, el Ser de la verdad? ¿Cuán largo ha de ser el camino sobre el cual, ante todo, halla de encontrarse la pregunta por la verdad?

Lo qué sea lícito llamar en lo venidero y en verdad filosofía, tiene que dar cumplimiento como lo primero y lo único con esto: hallar primeramente el lugar del preguntar pensante, de la pregunta otra vez inicial, es decir, fundarlo: *el Da-sein* (cfr. El salto).

La pregunta que piensa por la verdad del Ser es el instante que soporta y lleva la transición. Este instante no es nunca realmente definible, menos aún calculable. Fija en primer término el tiempo del acontecer [de la apropiación]. La única simplicidad de este tránsito no es nunca algo que pueda ser comprendido al modo de la ciencia histórica, porque la “historia” pública registrada habrá pasado hace mucho a su lado cuando pueda llegar a serle mediatamente mostrado. Así, le queda reservado a este instante un largo porvenir, suponiendo que otra vez deba ser roto el abandono del ser del ente.

En el Da-sein y *como* Da-sein acontece y se da en propiedad [er-eignet sich] el Ser la verdad, que él mismo pone de manifiesto como el rehusamiento, como aquel dominio de las señas y del retiro – de la queda –, en el cual recién se decide la llegada y la huida del último Dios. *A este respecto* nada hay que pueda hacer el hombre, y tanto menos si le está encomendada a él la preparación de la fundación del Da-sein, de tal modo, en efecto, que esta tarea determine y defina otra vez inicialmente la esencia del hombre.

6. EL TEMPLE FUNDAMENTAL

En el primer inicio: el asombro [el es-tupor: Er-staunen]

En el otro inicio: el pre-sentir [Er-ahnen] [20]

Mal interpretaríamos todo y fracasaríamos si quisiéramos preparar el temple fundamental y traerlo a lo libre de su poder atemperante, con la ayuda de un análisis

e incluso de una “definición”. Sólo porque lo cubierto con la palabra “temple” ha sido reprimido desde hace mucho por la “psicología”, sólo porque hoy la obsesiva manía por la “vivencia” ha llevado abruptamente a confundir todo lo que se dice acerca del temple afectivo, sin meditar en él, sólo por eso ha de decirse de vez en cuando una palabra señera “sobre” el temple.

Todo pensar esencial exige que sus pensamientos y frases sean acuñados siempre de nuevo como yacimientos a partir del temple fundamental. Si cesa el temple fundamental, entonces todo se vuelve un repiqueteo forzado de conceptos y cascarillas verbales.

Y si ya hace tiempo que la opinión sobre la “filosofía” la gobierna un concepto errado del “pensar”, entonces la representación y el enjuiciamiento del temple sólo puede ser, por ende, un vástago de la mala interpretación del pensar (temple es lo débil, lo errabundo, lo no-claro, y lo sordo, frente a la agudeza y la corrección y claridad y liviandad del “pensamiento”). A lo sumo se lo puede tolerar como adorno del pensar.

Solo que el temple fundamental da el tono, atempera al Dasein y, con ello, al *pensar* como proyecto de la verdad del Ser en la palabra y el concepto.

El temple es el destello del estremecimiento del Ser como acontecimiento en el *Da-sein*. Destello: no como un mero desaparecer y apagarse, sino al contrario, como conservación de la chispa en el sentido del claro del Ahí conforme a la hendidura plena del Ser [vollen Zerklüftung des Seyns].

El temple fundamental del otro inicio apenas si puede llegar a ser denominado alguna vez por un nombre, e incluso en el tránsito hacia él. Pero los muchos nombres no desmienten la simplicidad de este temple fundamental y sólo indican hacia lo inasible de todo lo simple. Al temple fundamental lo llamamos: el [21] espanto, la reserva, el recato, el presentimiento, el pre-sentir [Er-ahnen].

El presentir abre la vastedad del ocultamiento de lo asignado y tal vez rehusado.

El presentimiento - entendido en términos del temple fundamental - no atañe únicamente, como el presentimiento pensado habitualmente y concebido como cálculo, a la temporalidad futura y que sólo está por delante, sino que atraviesa y mide [durch misst und er-misst] toda la temporalidad: el espacio de juego de tiempo del Ahí.

El presentir es en sí el preservar el poder atemperador que se vuelve a fundarse en sí mismo, el *cobijar* el desvelamiento de lo oculto como tal, del rehusamiento; cobijar reticente, que sin embargo ya sobresale por encima de toda incertidumbre del simple opinar.

El presentimiento deposita la inicial in-sistencia [In-ständigkeit] en el Da-sein. Es en sí espanto y entusiasmo a la vez - siempre que se suponga que éste es quien afina y a-tempera [anstimmt u. be-stimmt] como temple fundamental el estremecimiento del Ser en el *Da-sein* en cuanto que *Da-sein*.

Toda denominación del temple fundamental con una sola palabra se halla establecida firmemente sobre una opinión equivocada. Cada palabra se toma siempre desde lo transmitido. Que el temple fundamental del otro inicio haya de tener muchos nombres no contraviene su simplicidad, pero confirma su riqueza y su extrañeza.

Todo meditar sobre este temple es siempre solo un preparativo paulatino para la incidencia atemperadora [stimmender Einfall] del temple fundamental, que, desde el fondo, ha de quedar como un ac-cidente [Zu-fall: caída]. Desde luego el equipamiento para tal

caso sólo puede consistir, según la esencia del temple, en la transitante acción pensadora; y esta tiene que brotar del *saber* auténtico (del resguardo de la verdad del Ser).

Pero si el Ser se despliega esencialmente como el rehusamiento y si éste mismo debe descollar [hereinragen] dentro de *su* claro y ser conservado como rehusamiento, entonces el aprontamiento para el rehusamiento sólo puede subsistir como *renuncia*. Con todo, la renuncia aquí no es el mero no-querer-tener ni el dejar-de-lado, sino que acontece como la forma más alta de la posesión, cuya excelencia [22] encuentra su carácter resolutivo [Entschiedenheit] en la franqueza de la exaltación por el inimaginado regalo del rehusamiento.

En esta resolutividad [estar-decيدido] es resistido y fundado lo abierto del tránsito -el medio a medio abismal del Entre en vista del No-más del primer inicio y su historia y en vista del Aún-no del cumplimiento del otro inicio.

En este decidirse tiene que haber puesto pie toda vigilancia del Da-sein, en la medida que el hombre, como fundador del *Da-sein*, tiene que llegar a ser el vigilante o centinela de la queda del pasar del último Dios (cfr. La fundación).

Pero esta decisión es, en cuanto que presentidora, únicamente la sobriedad de la fuerza del sufrimiento del creador, aquí, del proyectador de la verdad del Ser, la cual abre la queda hacia la violencia esencial del ente, desde la cual se hace perceptible el Ser (como acontecimiento).

7. DEL ACONTECIMIENTO

¿Cuán lejanamente lejos de nosotros está el Dios, aquél que nos designa como fundadores y creadores, porque su esencia requiere de estos.

Tan alejado está, que no podemos decidir si él se mueve hacia nosotros o se aparta de nosotros.

Y pensar plenamente *esta* lejanía misma en el despliegue de su esencia como el espacio-tiempo de la decisión suprema, eso es lo que significa preguntar por la verdad del Ser, por el acontecimiento mismo, del cual surge toda la historia venidera, si aún ha de haber historia.

Lo lejano y distante de esta indecidibilidad de lo más extremo y primero es lo clareado por el ocultarse, es el despliegue de la verdad misma como verdad del Ser.

Pues lo que se oculta de este claro, la lejanía de la indecidibilidad, no es una mera vacuidad allí presente e indiferente, sino el despliegue mismo del acontecimiento como darse esencial del acontecer [23], del reticente rehusarse, que al pertenecerse se apropia o hace suyo [sich er-eignet] al Da-sein, la detención del instante y el sitio de la primera decisión.

En la esencia de la verdad del acontecimiento se decide y se funda al mismo tiempo todo lo verdadero, el ente deviene ente, lo no-ente deslízase hacia la apariencia del Ser. Esta lejanía es, sobre todo, la más vasta y, para nosotros, primera cercanía al Dios, pero también el apremio del abandono del ser, encubierta por la falta de apremio, que se atestigua a través del rehuir ante la meditación. En el despliegue de la verdad del Ser, *en* el acontecimiento y *en cuanto que* acontecimiento, se oculta el último Dios.

La prolongada cristianización del Dios y la creciente publicidad de cada relación determinada con el ente han sepultado, de manera igualmente tenaz y recóndi-

ta, las condiciones previas, en virtud de las cuales algo está en la lejanía de la indecidibilidad sobre la huida o la llegada del Dios, cuyo despliegue, no obstante, toca a la experiencia del modo más íntimo, ciertamente que para un saber que está puesto en la verdad sólo es creador. Crear - entendido aquí en sentido amplio - significa todo cobijar de la verdad en el ente.

Si se habla de Dios y de los dioses, pensamos, conforme a un largo hábito del representar, en *la* forma que muy tempranamente aún sigue mostrándonos la palabra “trascendencia”, la que por cierto incluso tiene ya múltiples sentidos. Se mienta algo que sobrepasa a los entes allí presentes y, entre éstos, sobre todo al hombre. También allí donde se niegan modos particulares de lo trascendente y del trascender, no se deja negar empero este mismo modo de pensar. Según éste, incluso, puede obtenerse fácilmente un panorama de las “concepciones del mundo” de hoy:

1. Lo trascendente (llamado también, inexactamente, “la trascendencia”) es el Dios del cristianismo.

2. Esta “trascendencia” es negada y el “pueblo” mismo - bastante indeterminado en su esencia - es puesto como meta y finalidad de toda historia. Esta “concepción del mundo” anticristiana es sólo *aparentemente* no cristiana; pues coincide en lo *esencial* [24], sin embargo, con aquel modo de pensar que caracteriza al liberalismo.

3. Lo trascendente es aquí una “idea” o un “valor” o un “sentido”, algo por lo cual no se puede vivir o morir, pero que debe ser realizado a través de la “cultura”.

4. Cada pareja de estas trascendencias - ideas de pueblo y cristianismo, o ideas de pueblo y política cultural, o cristianismo y cultura - o también las mismas tres son mezcladas en grados diversos de determinación. Y este híbrido [Mischgebilde] es la “concepción del mundo” hoy predominante y medianera, en la cual también está todo junto implicado y ya nada puede llegar a ser decidido.

Por muy diferentes que sean ahora estas “concepciones del mundo” y por vehementemente que se combatan abierta u ocultamente - si el intrigante afanarse en lo indeciso pueda llamarse lucha todavía -, todas ellas coinciden, ante todo, sin saberlo ni pensarlo, en que el hombre es puesto como aquello que ya se conoce en su esencia, como el ente con respecto al cual y desde el cual se define toda “trascendencia”, y precisamente como aquello mismo que primeramente debe determinar al hombre. Pero esto se ha vuelto en el fondo imposible, porque el hombre ya ha sido establecido firmemente en su determinabilidad, en lugar de determinarlo en vistas de aquello que tiene que ser dis-locado [ver-rückt], sacado fuera de la forma establecida hasta ahora, para ser, de ese modo, ante todo, atemperado y definido en una determinabilidad.

Pero ¿cómo ha de ser dislocado el hombre fuera de su estancamiento, al que le es inherente ante todo el predominio de aquellas “trascendencias” y sus mezcolanzas? Si tuviera que llevarlo a cabo por sí mismo, ¿no es entonces la pretensión de dar la medida *aún* más grande que allí donde él permanecía simplemente asentado como la medida?

¿O existe la posibilidad de que esta dislocación le sobrevenga al hombre? Absolutamente. Y ese es el apremio del abandono del ser. Este apremio no requiere primeramente de un auxilio, sino que él mismo tiene que convertirse, ante todo, en lo auxiliador. Pero este apremio [25] tiene que ser, sin embargo, experimentado. ¿Y si el hombre se halla endurecido para ello, y, si según parece, de manera tan pertinaz a

como nunca antes lo fuera? Entonces tienen que venir los despertadores, los que al final piensan que han descubierto el apremio, porque saben que *padecen* este apremio.

Despertar este apremio es la primera dislocación del hombre en aquel *Entre*, en el cual asedia por igual la confusión y el Dios permanece en la huida. Pero este “Entre” no es ninguna “trascendencia” con relación al hombre, sino al contrario aquello abierto a lo cual pertenece el hombre en cuanto fundador y guardián, conforme éste acontece y es apropiado [ist er-eignet] como Da-sein desde el Ser mismo, que no se despliega de ningún otro modo más que como acontecimiento.

Si el hombre llega a instalarse mediante esta dislocación en el acontecimiento, y si permanece de modo insistente en la verdad del Ser, entonces estará dispuesto, en primer término y todavía, tan sólo, a dar el salto en la experiencia decisiva, de si en el acontecimiento la ausencia o la abrupta incidencia del Dios se decida a favor de éste o en contra éste.

Sólo cuando midamos cuán únicamente necesario es el ser y cómo [éste], sin embargo, no se despliega como el Dios mismo; sólo cuando hayamos atemperado nuestra esencia en estos abismos entre el hombre y el Ser, y el Ser y los dioses, sólo entonces empezarán a ser efectivos otra vez los “supuestos” para una “historia”. Por eso es que la meditación concierne, sólo, de manera pensante, al “acontecimiento” [de apropiación].

Por último y primeramente, el “acontecimiento que da lo propio” sólo puede ser pensado [er-dacht] (forzado a comparecer ante el pensar inicial), si el Ser mismo es concebido como el “Entre” para el paso del último Dios y para el Da-sein.

El acontecimiento transfiere el Dios a los hombres, por cuanto le asigna estos al Dios. Esta asignación que transfiere en propiedad es el Ereignis, el acontecimiento en el que la *verdad* del Ser es fundada como Da-sein (el hombre se transforma, es empujado a la decisión del Da-sein y del ser-ido [Da-sein u. Weg-sein]) y la historia toma su otro inicio desde el Ser. Pero la verdad del Ser como apertura del ocultarse es a su vez el traslado [Entrückung] [26] que pone en la decisión acerca de la lejanía y cercanía de los dioses y así la disposición que prepara para el paso del último Dios.

El acontecimiento es el Entre respecto del paso del [último] Dios y la historia del hombre. Mas no el campo intermedio indiferente, sino que la relación con el paso es el abrirse de la hendidura necesitada por el Dios (cfr. El salto, 157. y 158. La hendidura y las “modalidades”), y la relación con el hombre es el permitir que surja y acontezca propiamente la fundación del Da-sein y, por tanto, la necesidad de cobijar la verdad del Ser en el ente como una restitución del ente.

El paso [fugaz del dios] no es la historia, y la historia no es acontecimiento, y el acontecimiento no es [un] paso, y sin embargo los tres juntos (si fuera lícito en principio rebajarlos a lo numérico) pueden ser experimentados y pensados en sus relaciones, esto es, desde el mismo acontecimiento [que confiere lo propio] [Er-eignis].

La lejanía de la indecisión no es, por cierto, algo “más allá”, sino lo más cercano o próximo del aún no fundado Ahí del Da-sein, que deviene insistente en el aprontarse [o la disposición] para el rehusamiento en tanto que despliegue del Ser.

Esto más cercano está tan cercano, que todo inexorable empeño por manipular y por el vivenciar han tenido que pasar necesariamente, ya, a su lado; y por eso, jamás podrán ser retrotraídos inmediatamente a él. El acontecimiento sigue siendo lo más extraño [das Befremdlichste].

8. DEL ACONTECIMIENTO²

La huida de los dioses tiene que ser experimentada y resistida.
Esta resistencia funda la más lejana cercanía al acontecimiento.
Este acontecimiento es la verdad del Ser.

En esta verdad se abre por primera vez el apremio del abandono del ser.

Desde este apremio se torna necesaria la fundación de la verdad del ser, la fundación del *Da-sein*.

Esta necesidad se efectúa en la decisión constante, que domina de una forma cabal todo el ser del hombre histórico: si acaso el hombre en lo venidero será uno que pertenezca a la verdad del ser y, así, desde esta pertenencia y para ella, cobijará la verdad como algo verdadero en el ente, o si el comienzo del último hombre arrastra a éste a la desfigurada animalidad y le rehusa el último Dios al hombre histórico.

¿Qué sucedería si la lucha por las medidas se extinguiese, si un tal querer no deseara ninguna grandeza más, es decir, si no aflorara ya ninguna voluntad más, para la mayor diversidad de los caminos?

Si aún se prepara el otro inicio, entonces esto se halla oculto como un gran cambio, que estará tanto más oculto cuanto más grande sea el acontecer. El error consiste ciertamente en creer que una inversión esencial, una que viniera a coger todo desde el fundamento, tendría que ser concebida y sabida, de inmediato y en general por todos, y ocurrir en el ámbito público. Siempre son pocos los que están instalados en la claridad de este relámpago.

La mayoría tiene esta “suerte” de hallarse en algo presente dado, y de impulsar *de ese modo* lo suyo persiguiendo la utilidad para un conjunto.

En el otro inicio se piensa anticipadamente aquello totalmente otro que fuera llamado el dominio de decisión, en el que se gana o se pierde el auténtico Ser histórico de los pueblos.

Este ser - la historicidad - no es el mismo en cada época. Está puesto ahora ante un cambio esencial, en tanto que le sea encomendada la tarea de fundar ese dominio de decisión, ese contexto de acontecer, en virtud del cual el ente humano histórico viene ante todo a estar en sí mismo. La fundación de este dominio requiere de una exteriorización, que es lo contrario de la renuncia a sí [Selbstaufgabe]. Ella sólo puede ser llevada a cabo a partir del coraje para el des-fundamento [Ab-grund]. Este dominio, si tal caracterización es en absoluto suficiente, es el *Da-sein*, el Entre [28], que, fundándose primeramente a sí mismo, presenta confrontados y establece en reciprocidad y apropia mutuamente al hombre y al Dios. Lo que se abre en la fundación es el acontecimiento. Con ello no se mienta “algo que me enfrente”, algo intuible y una “idea”, sino las señas hechas desde allá y el mantenerse hacia allá en lo abierto del Ahí, que es precisamente el punto de cambio que se clarea y oculta en este giro.

Este giro gana su verdad solamente en cuanto es discutido como disputa entre tierra y mundo y lo verdadero es cobijado, así, en el ente. Sólo la historia que se funda en el *Da-sein* tiene la garantía de una pertenencia a la verdad del ser.

² Cfr. Mirada preliminar, 16. Filosofía.

9. MIRADA DE CONJUNTO

El Ser como acontecimiento - reticente desdecirse como (rehusamiento). Madurez: *fruto y donación*. Lo náutico en el Ser y su reverberar [Gegenschwung]; *conflictivo* (Ser o No-ser).

El Ser se despliega en la *verdad*: claro para el ocultarse.

La verdad como esencia del *fundamento*: fundamento – el *en dónde* [es] fundado (no el de dónde como causa).

El fundamento funda como *des-fondamiento*: el *apremio* como lo abierto del ocultarse (no el “vacío”, sino des-fondada inagotabilidad).

El des-fondamiento como el *espacio-tiempo*.

El espacio-tiempo el *sitial-del-instante* de la disputa (Ser o No-ser).

La disputa como la disputa de *tierra y mundo*, porque la verdad del Ser sólo [se da] en el cobijamiento, y éste como el fundador “Entre” en el ente. Separación de tierra y mundo.

Las vías y modos del cobijamiento - *el ente*. [29]

10. DEL ACONTECIMIENTO

El Ser se despliega como el acontecimiento.

El despliegue tiene su medio y amplitud en el giro. La diferencia decisiva entre disputa y confrontamiento [Streit u. Entgegnung].

El despliegue es acreditado y cobijado en la verdad.

La verdad acontece como el clareante ocultamiento.

La ensambladura fundamental de este acontecer es el espacio-tiempo que surge para él.

El espacio-tiempo es lo descollante respecto de las mediciones de la hendidura del Ser.

El espacio-tiempo es como ajuste articulado/ensamblaje de la verdad [Fügung der Wahrheit], originariamente, el sitial del instante del acontecimiento.

El sitial del instante se despliega desde éste como la disputa de tierra y mundo.

La disputación [Bestreitung] en la disputa es el *Da-sein*.

El *Da-sein* acontece en los modos del cobijamiento de la verdad a partir de la acreditación del acontecimiento clareado y oculto.

El cobijamiento de la verdad deja que venga lo verdadero como ente en lo abierto y desfigurado.

Sólo así está el ente en el Ser.

El ente es. El Ser se despliega.

El Ser (como acontecimiento) necesita al ente para que él, el Ser, se despliegue. No así requiere el ente del Ser. El ente puede “ser” aún en el abandono del ser, bajo cuyo dominio la *inmediata* disponibilidad y utilidad y servicialidad de todo tipo (todo ha de servir al pueblo, p. ej.) deciden obviamente lo *que es ente* y lo que no lo es.

Pero esta aparente autonomía del ente frente al Ser, como si éste fuese sólo un agregado del pensamiento representacional “abstracto”, no es ninguna primacía, sino solamente el signo del privilegio para la cegadora caída.

Este ente “real” es, concebido a partir de la verdad del Ser, lo no-ente el que es puesto bajo el dominio de la no-esencia [nuliformidad] de la apariencia, y cuyo origen permanece, con todo, encubierto. [30]

El *Da-sein* como fundación de la disputación en la disputa, en lo abierto por ella, es humanamente esperado y traído por la insistencia, que pertenece al acontecimiento, en donde resiste el Ahí.

El pensamiento del Ser como acontecimiento que confiere lo propio es el pensar inicial, que, como confrontación con el primer inicio, prepara el otro.

El primer inicio piensa el Ser como presencia a partir del despliegue presencial [Anwesenung], en donde se manifiesta el primer resplandor de *un* despliegue esencial del Ser.

11. EL ACONTECIMIENTO - EL DASEIN - EL HOMBRE³

1. *Acontecimiento*: la segura luz del despliegue esencial del Ser en el círculo más extremo de la visión del más íntimo apremio del hombre histórico.

2. *El Dasein*: El entre medial y abierto y, de ese modo, ocultante, entre la llegada y la huida de los dioses y del hombre que está arraigado en ellos.

3. El Dasein tiene su origen en el acontecimiento [que a-propia] y en su giro.

4. Por eso sólo ha de *fundárselo* como la verdad del Ser y en ella.

5. La fundación - no la creación- es dejar-ser-fundamento de parte del *hombre* (cfr. *los singulares, los pocos...*), que con ello vuelve recién a *sí* mismo y recupera el ser-sí-mismo.

6. El fundamento fundado es a la vez desfondamiento para la hendidura del Ser y no-fundamento del ente abandonado por el ser.

7. El temple de ánimo [tono] fundamental de la fundación es la *reserva* (cfr. allí).

8. La reserva es la relación destacada e instantánea con el acontecimiento, cuando se es llamado en su reclamo [Zuruf]. [31]

9. El Dasein es el acaecer fundamental de la historia venidera. Este acontecimiento surge del acontecimiento que confiere lo propio y se convierte en el posible sitial del instante para la decisión sobre el hombre - su historia o no-historia en cuanto que tránsito hacia su ocaso.

10. El acontecimiento y el Dasein se encuentran aún en su esencia, es decir, en su mutua pertenencia como fundamento de la historia, completamente ocultos y son, desde hace mucho ya, extraños. Faltan los puentes; los saltos no han sido consumados todavía. Aún falta la profundidad de la experiencia de la verdad y la meditación que los satisfaga a ellos: la fuerza de la alta *decisión* (cfr. allí). Por el contrario, son numerosas las ocasiones y los medios para la mala interpretación, porque falta también el saber de aquello que ha de ocurrir en el primer inicio.

12. ACONTECIMIENTO E HISTORIA

La historia, concebida aquí no como un dominio del ente entre otros, sino únicamente en vista del despliegue del Ser mismo. Así, ya en *Ser y tiempo* la historicidad del Dasein ha de ser entendida solamente a partir del propósito ontológico-fundamental y no como aporte a la filosofía de la historia vigente.

³ Cfr. La fundación.

El acontecimiento que da el ser en propiedad [Er-eignis] es la historia originaria misma, con lo cual podría estar siendo insinuado que el despliegue esencial del Ser se irá a concebir aquí, sin más, “históricamente”. Por sí solo, “históricamente”, queda bien, empero, no de modo de agarrarse de un concepto histórico, sino que *históricamente*, porque ahora el despliegue esencial del Ser no significa más, ni sólo, la presencia, sino el pleno despliegue del des-fundamento espacio-temporal y, por tanto, de la verdad. Junto con ello se da el saber acerca de la *singularidad o índole única* del Ser. Y no es que a través de esto sea, acaso, relegada la “naturaleza”, sino que es transformada con igual originariedad. En este originario concepto de la historia se gana primeramente el [32] dominio, en el que se muestra cómo y porqué la historia es “más” que [mero] hecho y voluntad. También el “destino” pertenece a la historia y no agota su esencia.

El camino hacia la esencia de la historia, concebido a partir del despliegue del Ser mismo, es preparado “*ontológico-fundamentalmente*” a través de la fundación de la historicidad en la temporalidad. Lo que quiere decir, en el sentido de la “*pregunta del ser*” que rige “*Ser y tiempo*”, lo siguiente: El tiempo, como el *espacio-tiempo* recoge en sí el despliegue de la historia; pero en la medida que sea el abismo del fundamento, esto es, de la verdad del Ser, en su exégesis de la historicidad radica la remisión hacia la esencia del ser mismo, preguntar por la cual es allí el único afán y no una teoría de la historia ni una filosofía de la historia.

13. LA RESERVA⁴

Ella es el estilo del pensar inicial sólo porque tiene que llegar a ser el estilo del ser-[del] -hombre venidero, de aquél fundado en el *Da-sein*, es decir, que atempera cabalmente y sostiene esta fundación.

La reserva -como estilo- [es] la autocerteza de la fundante donación de medida y de la enconada persistencia [Grimmbeständnis] del Dasein. Ella determina [y define] el estilo, porque es *el temple fundamental*.

El temple (cfr. el curso sobre Hölderlin⁵) es entendido aquí en el sentido de la in-sistencia: la unidad que resiste todo raptó [Berückung] y el proyecto y registro de toda dislocación [Entrückung], y *la consistencia y el cumplimiento de la verdad del ser*. Toda otra representación externa y “psicológica” del “temple” ha de ser mantenida aquí a raya. De allí que el temple no es nunca exclusivamente el cómo, que acompaña e ilumina y ensombrece todo hacer y omitir del hombre que ya estuviese establecido, sino que [33], primeramente por el temple es medida la dimensión de la dislocación del Da-sein y le es atribuida la simplicidad del raptó, en tanto que se trate de la *reserva* como el temple de ánimo fundamental [Grund-stimmung].

Ella es el temple fundamental, porque acuerda el examen a fondo [Ergründung: profundización] que se hace del fundamento del Da-sein, del acontecimiento, y, con ello, la fundación del Da-sein.

⁴ Cfr. arriba 5. Para los pocos - para los escasos, p.14 ss.; cfr. abajo: La fundación, 193. El *Da-sein* y el hombre.

⁵ Curso de semestre de invierno 1934/35: “Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rhin’” (*Gesamtausgabe*, tomo 39, p. 143).

La reserva es el aprontamiento más fuerte y, a la vez, más delicado del Dasein para el a-propiamiento [Er-eignung], el ser-yectado/arrojado en el auténtico estar-dentro [Innestehen] de la verdad del *giro en el acontecimiento que confiere lo propio* (cfr. El último dios). El predominio del último Dios concierne sólo a la reserva; la reserva le crea a éste, al predominio, y para él, el último Dios, *la gran queda*.

La reserva atempera el instante, siempre fundante, de un cobijamiento de la verdad en el *Dasein* venidero del hombre. Esta historia fundada en el Da-sein es la oculta historia de la gran queda. Unicamente en ella puede un pueblo *ser*.

Sólo esta reserva puede reunir al ser humano y a la reunión humana sobre sí misma, es decir, en la destinación de su cometido: la perseverancia [Beständnis] del último Dios.

¿Nos está definida aún, en lo venidero, una historia, lo totalmente otro de lo que hoy parece ser tenido por tal: la turbia persecución de sucesos que se devoran a sí mismos, que sólo pueden mantenerse fugazmente en virtud del barullo más fuerte?

Si aún ha de sernos otorgada una historia, es decir, un estilo del *Da-sein*, esa sólo puede ser entonces *la oculta historia de la gran queda*, en la cual y como la cual el predominio del último Dios abre y configura al ente.

Entonces tiene que venir primeramente la gran queda sobre el mundo para la tierra. Esta queda surge sólo en el callar [guardando silencio]. Y este silenciamiento [Erschweigen] crece sólo a partir de la reserva. Es ésta la que da el tono cabal a la intimidad de la disputa entre mundo y tierra y, con ello, la disputación de la irrupción repentina [Anfall] de la a-propiación. [34]

El Da-sein como disputación en la disputa tiene su esencia en el cobijamiento de la verdad del Ser, es decir, del último Dios en el *ente* (cfr. La fundación).

La reserva y el cuidado

La reserva es el fundamento del cuidado. La reserva en el *Da-sein* funda en primer lugar el cuidado como la insistencia que resiste el Ahí. Pero el cuidado - siempre hay que volver a decirlo- no significa melancolía y opresión, ni tribulación atormentada por esto o aquello. Todo esto es sólo la desfiguración del cuidado [Unwesen der Sorge], en la medida en que es traído además a otro equívoco, a saber, que él sería un “temple” y una “actitud” entre otras cosas.

En el dicho: “cuidará por el orden” - cargarse de cuidado - sale a la luz algo de la esencia del cuidado: el estar decidido por anticipado. Pero, igualmente, el cuidado no es una simple actitud de la voluntad, no se la puede en absoluto contabilizar dentro de las facultades del alma.

El cuidado es, en cuanto que resistencia [permanencia] del *Da-sein*, el decidirse anticipadamente por la verdad del Ser y, cuanto más la raigambre [Verhaftung] en el Ahí, que soporta lo asignado; el fundamento de este “cuanto más” es la reserva del *Dasein*. Esta atempera sólo en cuanto que pertenencia que hace propia [ereignete Zugehörigkeit] a la verdad del ser.

Reservacomo el origen de la queda y como norma de la reunión. La reunión en la queda y el cobijamiento de la verdad. Cobijamiento de la verdad y su desplegarse en la preocupación y el trato.

Reservacomo apertura para la cercanía silenciada del despliegue del Ser, que se atempera en el lejanísimo retemblar de señas que se acontecen desde la lejanía de lo indecible.

Reserva y búsqueda; el hallazgo supremo en el buscar mismo [es] la cercanía de la decisión. [35]

Reserva: el salto previo, que se atiende a sí mismo, en el giro del acontecimiento (por eso, ni un evadirse romántico, ni un reposo bonachón).

Reserva, silencio y habla

Quedarse uno sin habla; y esto no como un suceso ocasional, a propósito del cual se interrumpe un discurso y un enunciado, que podría ser llevado a cabo, en el cual sólo no se cumple el expresar y repetir de lo ya dicho y decible, sino originariamente. La palabra no llega en absoluto a palabra, aunque precisamente a través del atascamiento llegue ésta a flor de labios. Lo que se atasca [o deja mudos] [das Verschlagnende] es el acontecimiento que confiere lo propio como seña y [incidental] asalto del Ser.

El atascamiento es la condición inicial para la posibilidad, que se despliega a sí misma, de una nominación originaria -poetizadora- del Ser.

El habla y la gran queda, quietud, la simple cercanía de la esencia y la diáfana lejanía del ente, cuando ante todo vuelve la palabra a ser eficaz. ¿Cuándo ha de venir ese tiempo? (cfr. el pensar inicial como inconcebible).

La reserva: el resistir creador en lo des-fondado/el ab-ismo (cfr. La fundación, 238.-242. El espacio-tiempo).

14. FILOSOFÍA Y CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Filosofía es el saber inútil, pero asimismo el dominante.

Filosofía es el terrible pero escaso preguntar por la verdad del Ser.

Filosofía es la fundación de la verdad en la prescindencia simultánea de lo verdadero.

Filosofía es el querer volver al inicio de la historia y, así, querer ir más allá de sí mismo.

Por eso, la filosofía, vista desde afuera, es sólo un adorno, tal vez una pieza doctrinaria y de exhibición de la cultura, tal [36] vez una herencia, cuya razón de ser se fue perdiendo. *De ese modo han* de tomar los muchos a la filosofía, y precisamente allí y entonces, cuando y dónde ella sea, para unos pocos, un apremio.

La “concepción del mundo” ordena la experiencia en una vía determinada y su circuito, de manera tan amplia que la concepción del mundo no sea jamás cuestionada; la concepción del mundo estrecha e inhibe, por eso, la auténtica experiencia. Si se la mira desde ella misma, allí reside su fortaleza.

La filosofía *abre* la experiencia, pero es por eso, precisamente, que *no* puede fundar historia *inmediatamente*.

La concepción del mundo es siempre un final, la mayoría de las veces uno que se extiende largamente y, como tal, no sabido.

La filosofía es siempre un inicio y exige la superación de ella misma.

La concepción del mundo tiene que negarse nuevas posibilidades para poder seguir siendo ella misma.

La filosofía puede permanecer por largo tiempo marginada y en su apariencia desaparecer.

Ambas tienen sus tiempos diversos y se mantienen, dentro de la historia, en niveles muy diferentes del *Da-sein*. La distinción entre “filosofía científica [del saber]” y “filosofía de la concepción del mundo” es el último retamo de la perplejidad filosófica del siglo XIX, en cuyo transcurso la “ciencia” alcanzó una significación cultural técnica peculiar, y, por otra parte, la “concepción del mundo” del individuo como sustituto del desaparecido suelo, sin fuerzas ya, debía retener aún cohesionados los “valores” y los “ideales”.

Lo que permanece escondido como último resto genuino en el pensamiento de la filosofía “del saber” [en sentido hegeliano], (cfr. la concepción más profunda en Fichte y Hegel) es esto: fundamentar y construir lo que puede ser sabido de una manera unitariamente sistemática (matemática), sobre la base y como consecuencia de la idea del saber como certeza (autocerteza). En este propósito de [hacer] una filosofía “del saber” [o científica] vive aún un impulso de la filosofía misma, cual es salvar [37] su *asunto más propio*, frente a la arbitrariedad del opinar que proviene de una concepción del mundo, que se fuera tornando antojadizo y del modo necesariamente limitante e imperioso de la concepción del mundo en general. Pues incluso en la concepción del mundo “liberal” se esconde todavía este *ergotismo* [Rechthaberische], en el sentido de que ella exige a cada cual dejar de lado su opinión. Pero lo arbitrario es la esclavitud de lo “azaroso”.

Con todo, el asunto más propio de la filosofía pasa al olvido, siendo tergiversado por la “teoría del conocimiento”; y donde la ontología es aún comprendida (Lotze), queda, sin embargo, como *una* disciplina más entre otras. Que y cómo la antigua pregunta conductora (*tí tò ón;*) se haya salvado a lo largo de la filosofía en la época moderna y, también, modificado, no llega a saberse claramente, porque a la filosofía le falta ya la necesidad y debe su “cultivo” a su carácter de “patrimonio cultural”.

La “concepción del mundo” es, tal como el predominio de las “imágenes del mundo”, una excrecencia [Gewächs] de la modernidad, una *secuela* de la metafísica occidental. En ello reside también el motivo de que la “concepción del mundo” trate en lo sucesivo de ponerse *por encima* de la filosofía. Pues con el emerger de las “concepciones de mundo” desaparece la posibilidad de una voluntad de hacer filosofía hasta tal punto que la concepción del mundo tiene finalmente que defenderse de la filosofía. Lo que le resultara tanto más pronto, cuanto más se tuviera que sumergirse, entre tanto, la filosofía misma, hasta no poder ser otra cosa que mera erudición. Este peculiar fenómeno de predominio de las “concepciones de mundo” ha tratado -y por cierto no por casualidad- de poner a su servicio incluso a la última gran filosofía: la filosofía de Nietzsche. Esto resultó tanto más fácil, por cuanto que Nietzsche mismo negó la filosofía como “erudición” y, con ello, se puso *aparentemente* del lado de la “concepción del mundo” (como “filósofo-poeta”!).

“Concepción del mundo” es siempre “maquinación” con respecto a lo heredado por tradición, con vistas a su superación y domesticación con los medios que le son propios y que ella ha preparado, pero que no han sido llevados a una explicación -y todo ello transmitido en la “vivencia”. [38]

La filosofía, como fundación del Ser, tiene su origen en ella misma; ella misma ha de retirarse hacia lo que ella funda, y edificar [er-bauen] únicamente desde allí.

La filosofía y la concepción del mundo son tan incomparables, que no existe una imagen posible para representarnos esta distinción. Cualquier imagen dejaría a ambas, una respecto de otra, demasiado cerca.

El oculto, pero fenecido “predominio” de las iglesias, lo corriente y accesible de las “concepciones de mundo” para las masas (como sustituto del espíritu, del que se prescinde desde hace tiempo, y de la relación con las “ideas”), la prosecución indiferente del ejercicio de la filosofía como erudición escolar y, a la vez, mediata e inmediatamente como escolástica eclesial y visión de mundos, todo esto mantendrá por largo tiempo alejada a la filosofía como co-fundación creadora del Da-sein, del corriente y variable estar enterado de todo de la opinión pública. Por cierto que, todo esto no es nada de lo que habría que “lamentarse”, sino tan sólo un indicio que la filosofía se dirige y se aproxima a la genuina destinación de su ser. Y todo esta puesto de forma que nosotros no estorbemos este destino, ni siquiera que lo despreciamos mediante una “apologética” a favor de la filosofía, una maquinación que va a quedar siempre necesariamente por debajo de su rango.

No obstante, es apremiante el meditar en torno a la cercanía de este destino de la filosofía, el saber acerca de aquello que estorba y desfigura y que quisiera poner en vigencia una entidad apariencial de la filosofía. Ante todo, este saber se interpretaría mal a sí mismo si se dejara seducir a hacer de esa contrariedad objeto de refutación y de confrontación. El saber de la falsa-entidad ha seguir siendo aquí siempre un pasar de largo.

La esencia maquinadora-vivencial de la concepción de mundo obliga a que la conformación de las concepciones del mundo respectivas oscilen de un lado a otro entre las oposiciones más amplias, y, por eso, a que se consoliden, de vez en cuando, también en compensaciones. Que la “concepción de mundo” pueda ser, precisamente, el asunto más propio [39] del individuo y de su respectiva experiencia de vida y de su más peculiar forja de opinión, y que, frente a ello, en su contraparte, la “concepción de mundo” pueda presentarse como total, borrando toda opinión propia, esto pertenece a la misma esencia de la concepción de mundo en cuanto tal. Tan ilimitada es aquella en su arbitrariedad, tan rígida ésta en su carácter definitivo. No obstante, es fácil asir aquí lo opuesto y lo idéntico: lo definitivo no es más que lo único ampliado a la integridad de la validez general, y la arbitrariedad es la individuación, posible para cada cual, de algo que es definitivo sólo para él. Falta por doquier la necesidad de lo crecido, pero, con ello, también, lo abismal de lo creador.

En cada caso son la sospecha y la desconfianza frente a la filosofía tan grandes como diversas.

Toda actitud que, siendo “total”, demande la determinación y regulación de cualquier tipo de actuar y pensar, tiene inevitablemente que contabilizar entre lo hostil e incluso lo despreciable todo lo que, por encima de aquello, pudiese presentarse aún como necesidad. Pues de qué otro modo podría conseguir una concepción del mundo “total” que algo semejante fuese siquiera posible, por no decir esencial, lo que ella misma rebaja y, a la vez, enaltece, e incorpora a otras necesidades, que antes que poder serle anexadas desde fuera, surgen más bien de su oculto fundamento (por ejemplo, desde la esencia del pueblo).

De ese modo, brota, aquí, una dificultad insuperable, que no puede ser apartada por ningún tipo de compensación ni con ningún acuerdo. *La concepción del mundo total tiene que cerrarse a la apertura de su fundamento y al sondeo a fondo del reino de su “crear”; es decir, su crear no puede venir nunca a ser esencial y llegar a ser creado por sobre sí mismo, porque con ello la concepción del mundo total tendría que ponerse en cuestión a sí misma.* La consecuencia es que: el crear es reemplazado de antemano por el *emprender*, la *empresa*. Los caminos y los riesgos de la creación de otrora son ordenados y montados en lo gigantesco de la maquinación, y esto [40] maquinador es la apariencia de vitalidad de lo creador.

A la “concepción del mundo” sólo puede oponérsele el preguntar y la decisión por la cuestionabilidad. Todo intento de mediación - de cualquier lado que pudiese venir- debilita las posiciones y deja de lado la posibilidad del dominio para la lucha genuina.

Pero no debe sorprendernos que la fe política total y la fe cristiana igualmente total, a pesar de su irreconciliabilidad, admitan un equilibrio y se den a la táctica. Puesto que son de la misma esencia. Como actitudes totales lo que está a base de todas ellas es la renuncia a las decisiones esenciales. Su lucha no es una creadora, sino “propaganda” y “apologética”.

Pero no tiene la filosofía, y ella antes que todas, la pretensión de lo “total”, sobre todo si la determinamos como el saber del ente como tal *en su totalidad*? Así es de hecho, mientras la pensemos en la forma de la filosofía habida hasta ahora (la metafísica) y tomemos a ésta en su acuñación cristiana (en la sistemática del idealismo alemán). Pero, aquí, precisamente, la filosofía (moderna) está ya en camino de tornarse en “concepción del mundo” (no es nada casual que la palabra se ponga más y más en vigencia en el círculo de este “pensar”).

Solo que, conforme y tan pronto como la filosofía se reencuentre en su esencia inicial (en el otro inicio), y la pregunta por la verdad del Ser se torne el medio fundante, se pondrá al descubierto lo abismático de la filosofía, que ha de retornar a lo inicial, para traer a lo libre de su meditación, la hendidura y el [querer] ir más allá de sí, lo extrañante y lo siempre inusual. [41]

15. LA FILOSOFÍA COMO “FILOSOFÍA DE UN PUEBLO”

¿Quién querría negar que la filosofía es esto? ¿Y no podría aportarse un testimonio acaso que eliminara toda opinión contraria: el gran inicio de la filosofía occidental? ¿No es él la filosofía “del” pueblo *griego*? Y el gran final de la filosofía occidental, el “idealismo alemán” y “Nietzsche”, ¿no es la filosofía “del” pueblo *alemán*?

Pero ¿qué se dice con tales constataciones evidentes? Nada sobre la esencia de la filosofía misma. Al contrario, la filosofía de ese modo es sólo allanada en lo indiferente de un “logro”, de una “realización”, de una forma de comportamiento, que podría tener de manera ilustrativa la misma vigencia que un tipo de vestimenta o la preparación de las comidas y otras cosas semejantes. Esta evidente pertenencia al “pueblo” conduce erradamente a suponer que, con tal indicación, se va a decir también algo esencial sobre la filosofía, o incluso sobre la creación de una futura.

El giro “filosofía de un pueblo” se muestra, asimismo, muy equívoco y oscuro. Ello, dejando enteramente de lado la indeterminación del discurso sobre el “pueblo”.

¿A través de qué llega a ser pueblo un pueblo? ¿Llega un pueblo a ser solamente aquello que él *es*? De ser así, ¿qué *es* entonces? ¿Cómo se puede llegar a saber esto? 1. ¿Qué sería, en principio, un pueblo? 2. ¿Qué sería éste o aquel pueblo? 3. ¿Qué somos nosotros mismos?

Aquí fracasa todo modo de pensar platonizante, que ante-pone al cuerpo de un pueblo una idea, un sentido y valores, de acuerdo a los cuales debiera “llegar a ser”. ¿De dónde viene y cómo [es posible] este supuesto?

La meditación puesta en lo popular [das Volkshafte] es un paso esencial. Cuanto menos sea que desconozcamos esto, tanto más debe saberse que un rasgo supremo del Ser ha ser conquistado, si [es que] un “principio popular” deba ser puesto en juego, dominado, como siendo normativo para el Da-sein histórico. [42]

El pueblo sólo llega a ser pueblo cuando vienen los suyos más únicos, y cuando éstos comienzan a presentir. De esa forma llega el pueblo recién a ser libre para la ley que tiene que ganarse luchando, como aquélla de la última necesidad de su instante supremo. La filosofía de un pueblo es lo que hace al pueblo un pueblo de una filosofía, [lo] que funda históricamente a un pueblo en su Da-sein y lo destina a la vigilancia en pro de la verdad del Ser.

La filosofía de “un” pueblo es aquello libre y único que llega tanto *sobre* el pueblo como “desde” el pueblo, y sobre el que, mientras se dirija ya hacia sí mismo, se decide por el *Da-sein*.

De ahí que la filosofía de “un” pueblo no admita ser ajustada ni prescrita a partir de algunas disposiciones y capacidades; al contrario, aquí el pensar sobre la filosofía sólo es popular [volkhaft] cuando concibe que ésta ha de lograr en el salto [erspringen] su origen más propio, y que esto sólo puede lograrse cuando la filosofía, pertenece aún, sin más, a su primer inicio esencial. Sólo así puede ella empujar al “pueblo” a la verdad del Ser, en lugar de ser, a la inversa, abusada hasta la iniquidad por un pueblo que supuestamente es tal.

16. FILOSOFÍA⁶

es el saber inmediatamente inútil y sin embargo, a la vez, el que domina desde la meditación.

Meditar es preguntar por el *sentido*, es decir (cfr. “Ser y Tiempo”) por la verdad del Ser.

El preguntar por la verdad es el saltar en su esencia y, con ello, en el Ser mismo (cfr. La fundación, 227. De la esencia de la verdad).

La pregunta reza: si somos y cuándo y cómo somos pertenecientes al ser (como acontecimiento que confiere lo propio). [43]

Esta pregunta tiene que hacerse *por causa del despliegue del ser, que requiere de nosotros [uns braucht]*, y, ciertamente, no como los que precisamente estamos ahí simplemente presentes [vorhanden], sino que de nosotros en tanto [los que] resisti-

⁶ Cfr. Vorblick, 7. Del acontecimiento, pp. 23-26; Reflexiones IV, pp. 85ss.

mos el *Da-sein* in-sistentes extáticamente [ausstehend inständig bestehen], y lo fundamos como la verdad del Ser. De ahí que la meditación -el salto [Einsprung] en la verdad del ser- es necesariamente un meditativo parar mientes en sí mismo [Selbstbesinnung]. Lo que no quiere decir (cfr. La fundación): una consideración que vuelca su mirada desde nosotros como “dados”, sino fundación de la verdad del ser-sí mismo a partir de la propiedad o el carácter propio del [Eigentum] del *Da-sein*.

La pregunta de si acaso pertenecemos al ser, es, de acuerdo a lo dicho, también, la pregunta por la esencia del Ser. Esta pregunta por la pertenencia es una cuestión de decisión entre la pertenencia, que ante todo ha de ser determinada, y el abandono del ser como enrigdecimiento por lo no-ente en cuanto apariencia del ente.

Y debido a que la filosofía es tal meditación, salta anticipadamente a la decisión más extrema y cabal posible, y domina de antemano con su apertura, todo cobijamiento de la verdad en el ente y en cuanto ente. Por eso es ella el *saber dominante* por excelencia, aunque no un saber “absoluto” al modo de la filosofía del idealismo alemán.

Pero, puesto que la meditación es el meditativo parar mientes en sí mismo y, en consecuencia, nosotros entramos también en la pregunta, acerca de quiénes somos nosotros, y porque nuestro ser es histórico y éste es, por lo pronto, un ser que ha sido y es aún desde la tradición, la meditación se convierte necesariamente en pregunta por la verdad de la historia de la filosofía, meditación sobre ese primer inicio suyo que a todo se adelanta y sobre su despliegue hasta el final.

Una meditación en lo de hogaño siempre se queda corta. Esencial es aquella del inicio, que incluye, también, en trazado previo, su final y lo “de hogaño” en su transcurso terminal del final, y esto, de modo tal, que sólo a partir del inicio se hace manifiesto lo de hogaño en términos de la historia del ser (cfr. La resonancia, 57. La historia del Ser y el abandono del ser).

Y más corta se queda la alineación de la filosofía [44] con las “ciencias”, que -no por casualidad- se ha vuelto usual en las “ciencias”. A esta dirección de la pregunta -no sólo la del tipo expresamente “teórico-científica”- ha de renunciarse por completo.

La filosofía no construye nunca inmediatamente en el ente, ella prepara la verdad del ser y está pronta con las direcciones de la mirada y los horizontes que se abren con este respecto.

La filosofía es una articulación en el ente como la disposición sobre la verdad del Ser, articulada para éste.

17. LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA

Toda necesidad está arraigada en un apremio. La filosofía como aquella primera y más extrema meditación en la verdad del Ser y el Ser de la verdad, tiene su necesidad en el primero y más extremo apremio.

Este apremio es aquello que involucra [umtreibt] al hombre en el ente y lo trae, primeramente, ante el ente en su totalidad y al medio del ente y, así, lo trae hacia sí mismo, y, con ello, eventualmente, deja que empiece la historia o sucumba.

Esto que involucra [Umtreibende] es el *estar yecto* del hombre en el ente, que lo determina como yector del ser (de la verdad del Ser).

El yector yectado [geworfene Werfer] cumple su primera yección, es decir, la fundadora, como *proyecto* (cfr. La fundación, 203. El proyecto y el *Da-sein*) del ente sobre el Ser. En el primer inicio, al venir, de todas formas, el hombre a estar [puesto] *ante* el ente, el proyecto mismo y su modo y su necesidad y apremio son todavía oscuros y están encubiertos y son, sin embargo, poderosos: phýsis - alétheia - én - pân - lógos - noûs - pólemos - mè ón - díke - adikía.

La necesidad de la filosofía consiste en que ella, como meditación, no tiene que hacer a un lado aquel apremio, sino resistirlo y fundarlo, hacer de él el fundamento de la historia del hombre. [45]

No obstante, aquel apremio es diverso en los inicios y tránsitos esenciales de la historia del hombre. Pero jamás será lícito considerarlo, sacando cuentas extrínsecas y de corto alcance, como una carencia, como una penuria y cosas semejantes. Está al margen de toda evaluación “pesimista” u “optimista”. Según cuál sea la experiencia de este apremio, es el temple fundamental que atempera para la necesidad.

El temple fundamental del primer inicio es el *asombrarse* [*Er-staunen*: estupor] que lo ente sea, que el hombre, siendo él mismo, sea ente en aquello que *él* no es.

El temple fundamental del otro inicio es el *espanto* [*Er-schrecken*]. El espanto en el abandono del ser (cfr. La resonancia) y la *reserva* que se funda en tal espanto en cuanto creador.

El apremio como aquello involucrador, que primeramente urge la decisión y la separación del hombre como ente respecto del ente y en medio de éste y, otra vez, de vuelta a él mismo. Este apremio pertenece a la verdad del Ser mismo. En su modo más originario, ella es apremio del urgimiento a la necesidad de las posibilidades supremas, por cuyos caminos regresa el hombre, creando fundando, por sobre sí mismo y hacia el fundamento del ente. Donde este apremio se empina hasta lo supremo, insta [ernötigt] éste al *Da-sein* y su fundación (cfr. ahora, WS. 37/38 pág. 18 ss.)⁷.

El apremio, aquello involucrador que se despliega esencialmente - ¿qué pasaría si fuese la verdad del Ser mismo? ¿y qué ocurriría si con la fundación originaria de la verdad deviniese un despliegue mayor del Ser - en cuanto que el acontecimiento? ¿Y si así se hiciera más apremiante, más involucrador, el apremio, pero el involucrarse fuese, en esta vehemencia, sólo aquella disputa que tendría en el exceso de la intimidad del ente y del Ser su fundamento que se rehusa? [46]

18. LA IMPOTENCIA DEL PENSAR

La que parece ser manifiesta, sobre todo si como poder lo que vale es la fuerza del efecto y de la imposición inmediata. Pero ¿qué sucede si “poder” significa fundación y afianzamiento [consolidación: Festigung] en la esencia a partir de la “capacidad” para la transformación? También entonces no se ha decidido nada sobre la impotencia y el poder del pensamiento.

La impotencia del pensar, entendida en sentido habitual, tiene múltiples razones:

1. que a la sazón no se lleve a cabo ni pueda llevarse a cabo en absoluto ningún pensar esencial.

⁷ Lección del semestre de invierno 1937/38, “Cuestiones fundamentales de la filosofía. “Problemas” escogidos de la ‘Lógica” (Gesamtausgabe tomo 45, pp. 67 ss.)

2. que la maquinación y la vivencia aspiren a ser lo único eficaz y, con ello, lo “poderoso”, y no le den ningún espacio al genuino poder.

3. que nosotros, supuesto que resultase un pensar esencial, no tengamos ni siquiera la fuerza para abrimos a su verdad, porque a ello pertenece un apropiado rango del Dasein.

4. que, con el creciente embotamiento ante la simplicidad de la meditación esencial y con la falta de perseverancia en el preguntar, se desatienda toda marcha y camino, si no traen éstos ya con el primer paso un “resultado”, con lo cual haya algo que “hacer” y por medio de lo cual algo que “vivenciar”.

Por eso, la “impotencia” no es, por lo pronto, una objeción contra el “pensar”, sino solamente contra quienes lo desprecian.

Y, a su vez, el genuino poder del pensar (como pensar la verdad del Ser) no tolera ninguna constatación ni evaluación inmediata, cuanto más si el pensar tiene que desplazarse hacia el Ser y poner en juego toda la extrañeza del Ser y no puede, por ello, descansar nunca en un logro eficaz en el ente.

Está es la razón más recóndita para la soledad del preguntar pensante. La soledad del pensador, frecuentemente proclamada, es sólo una consecuencia, es decir, no surge por un retirarse, un irse..., sino que surge del hecho de que proviene desde el dominio del Ser. Por eso, tampoco puede nunca [47] suprimírsela por medio de las “influencias” y los “éxitos” de un pensador, sólo se acrecienta con éstos, en caso de que tenga algún sentido hablar aquí de incremento [Steigerung].

19. FILOSOFÍA

(Para acercarse a la cuestión sobre ¿quiénes somos nosotros?)

[Filosofía] es, en cuanto que meditación sobre el Ser, necesariamente, meditación de sí mismo. La precedente fundamentación de este nexo se distingue esencialmente de cualquier especie de aseguramiento de la “certeza-de-sí-mismo” del “Yo”, precisamente en vistas de la “certeza”, y no de la verdad *del Ser*. Pero ella retrocede también hacia un dominio aún más originario que ése que debía llevar a cabo *en tránsito* el planteamiento “ontológico-fundamental” del *Da-sein* en “Ser y Tiempo”, y que ahora mismo todavía no ha sido desplegado lo suficiente y elevado al saber de los que preguntan.

Pues, ahora bien: en la medida en que, conforme a la fundamentación originaria de la esencia de la meditación en cuanto que meditación de sí, “nosotros” mismos nos arrimamos en el dominio del preguntar, la pregunta filosófica, vista desde ese punto, puede ser traída a la forma inquisitiva: *¿quiénes somos nosotros?*

Descontando la pregunta por el quién, *¿a quién* nos referimos con el “nosotros”? (cfr. S.S.1934, Lógica⁸) ¿A nosotros mismos, justo los actualmente presentes, los de aquí y ahora? ¿Por dónde transcurre el círculo limitador? ¿O nos referimos a “el” hombre como tal? Pero “el” hombre “es” ya sólo en tanto histórico, ahistórico. ¿Nos referimos a nosotros como el propio pueblo? Pero tampoco entonces somos los

⁸ Curso del semestre de verano de 1934 sobre “Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje” (editado ya por Günter Seubold en la Edición de Obras Completas, Gesamtausgabe, tomo 38, Frankfurt /a.M. 1998).

únicos, sino un pueblo entre otros pueblos. ¿Y por medio de qué se determina la esencia de un pueblo? Al punto, se hace claro lo siguiente: el modo en que en la pregunta es puesto aquello a lo cual se pregunta [das Befragte]: “nosotros”, contiene ya una decisión sobre el quién. Esto [48] quiere decir: no podemos, no [siendo] tocados por la pregunta por el quién, poner el “nosotros” y el “a nosotros”, por decir así, como algo dado de antemano, del mismo modo que una cosa ahí presente, a la que sólo le queda la definición del quién. También en esta pregunta se halla una reverberación del giro [ein Widerschein der Kehre]. Ella no puede ser derechamente planteada ni menos respondida. Pero mientras no se conciba la esencia de la filosofía como meditación en la verdad del Ser y, con esto, haya llegado a ser efectiva la necesidad de la meditación de sí que brota desde aquí, la pregunta permanece, ya, como pregunta, expuesta a graves sospechas.

1. A pesar del “nosotros” la pregunta está, no obstante, dirigida *de vuelta* a nosotros mismos y, por tanto, es “reflejada”, ella exige una actitud que se vuelva sobre sí, que contravenga la derechura del actuar y efectuar.

2. Pero no sólo a causa de esta actitud reflexiva parece ser la pregunta un extravío, sino como pregunta sin más. Aún cuando no “reflexione”, y sólo se “ocupase con nosotros”, sería una cavilación “teórica” del hombre, que lo sustrae al actuar y efectuar y que en cada caso debilita a éstos. Ambas sospechas se cierran en una única exigencia: debemos *ser* nosotros mismos actuando y efectuando, y no hacernos preguntas y socavarnos.

3. Así también se ha insinuado que no llega a hacerse visible *para qué* ha de ser hecha esta pregunta, con la cual se liga la dificultad de resolver, *de dónde* hemos de sacar, en general, una respuesta.

También aquí la solución más comprensible parece residir en la exigencia mencionada: debemos -actuando- ser nosotros mismos, y precisamente este ser responde la pregunta de quiénes somos, antes de haber sido siquiera planteada.

La voluntad de *ser-sí-mismo* torna vana [hinfällig] la pregunta.

Esta reflexión es evidente, pero sólo porque se afana -casi sin intención- por permanecer en la superficie.

Pues ¿qué quiere decir aquí el ser-sí-mismo? Es el *hombre*, *somos* nosotros únicamente al dejarle su curso simplemente [49] a aquello que nos está adherido y dentro de lo cual permanecemos cautivos? En que sentido el hombre es, cómo *seamos* nosotros, es algo de ninguna manera claro. Tampoco basta la referencia a un actuar y un efectuar. Toda “gestión”, todo andar hurgando pone al hombre en movimiento, y queda la pregunta de si con esto ya “es”. Por cierto que no se puede negar que él sea un tipo tal de ente, pero justamente por ello se agudiza allí la pregunta, de si entonces el hombre ya “es” cuando él “es” y aparece sólo así; de si un pueblo “es” el mismo en cuanto que sólo gestiona el aumento y la disminución de su hacienda. Obviamente que hay “más” que pertenece al “ser” del pueblo, este “ser” es en sí de una relacionabilidad propia de determinaciones esenciales, cuya “unidad” queda, por lo pronto, harto oscura. ¿De dónde tendría que venir, por ejemplo, el esfuerzo de poner en “forma” al cuerpo presente del pueblo por medio de disposiciones y de “organización”? Que el hombre “consista” de cuerpo - alma - espíritu, no dice mucho. Pues la pregunta por el *ser* de esta unitaria consistencia es eludida con ello, sin considerar que estas “partes” que la componen y su aplicación como determina-

ciones del hombre presuponen unas experiencias históricas del hombre y de su relación con el ente del todo peculiares. ¿Qué [cosas] hay en “alma” - anima - *psyché*, en espíritu - animus, spiritus - *pneûma*?

Si aquí se da y se quiere dar no más el paso más próximo en dirección de una *claridad* suficiente, que vaya más allá del simple y vago uso de las palabras, surgen tareas esenciales de esclarecimiento, que finalmente no son indiferentes para la asunción y el cumplimiento del *ser*-hombre y *ser*-pueblo, sino que son, ante todo, decisivas.

Con todo, la pregunta por el “ser” del hombre, planteada de esa manera, ha de ser dejada a un lado. ¿Qué pasa, en el exigido ser-sí-mismo, con el *sí-mismo*?

Sí-mismo -¿no significa esto: que nos ponemos en el ejercicio [Einsatz] del ser, que, por lo tanto, nos tenemos ante todo “a nosotros” en la mira y bajo control, que estamos con nosotros? ¿Por qué medio y cómo está cierto el hombre de que está consigo y no sólo en una apariencia y superficie [50] de su esencia? ¿Nos conocemos a nosotros - mismos? ¿Cómo hemos de *ser* nosotros mismos, sino somos nosotros *mismos*? ¿Y cómo podemos ser [nosotros] *mismos*, sin saber *quienes* somos, para que seamos conscientes de ser *aquellos* que [nosotros] somos?

La pregunta por el quién no es, por eso ninguna pregunta que se agregue extrínsecamente, como si por medio de su respuesta se diese además noticia sobre el hombre, que es “prácticamente” superflua, sino que la pregunta por el quién plantea la pregunta por el ser-*sí-mismo* y, con ello, por la esencia de la sí-mismidad [Selbstheit].

En la pregunta “quiénes somos nosotros” está y estriba la pregunta, *si acaso* somos. Ambas preguntas son inseparables, y esta inseparabilidad sólo es, a su vez, la indicación de la esencia oculta del ser-hombre y, ciertamente, del histórico.

Se abre aquí la visión de nexos de una especie totalmente otra, que están constituidos de manera distinta a como los conoce el mero cálculo y cuidado del ser humano ahí presente, como si lo que contase en él fuese sólo una transformación por vez, como la que emprende el alfarero con la masa de arcilla.

La sí-mismidad del hombre - del histórico como del pueblo - es un dominio de acontecer en el cual éste se a-propia [er sich zu-geeignet wird] sólo si él mismo alcanza el espacio-de-tiempo abierto en que pueda acontecer una apropiación [Eignung].

El “ser” más propio del hombre se funda, por tanto, en una pertenencia a la verdad del ser como tal, y esto, a su vez, porque el despliegue del ser como tal, no el del hombre, contiene en sí el llamado [Zuruf] al hombre como un llamado que le define y determina a la historia (cfr. La fundación, 197. Da-sein - propiedad - sí-mismidad).

De aquí resulta claro que: aquella pregunta por el quién como cumplimiento de la meditación de sí no tiene nada en común con un curiosear perdido y maniático del yo, en el devanar de sus “propias” vivencias, sino que es una vía esencial de ejecución de la pregunta por lo más digno de ser preguntado, de aquella pregunta que abre, ante todo, la dignidad de lo más digno de ser preguntado, la pregunta por la verdad del ser. [51]

Sólo el que concibe que el hombre tiene que fundar históricamente su esencia a través de la fundación del Da-sein, que la in-sistencia del resistir del Da-sein no es otra cosa que el avecindar [Anwohnerschaft] en el espacio-de-tiempo de aquel acontecer que acontece como la huida de los dioses; sólo quien creadoramente retome en

la reserva, en tanto temple fundamental, la consternación y exaltación del acontecimiento [que confiere lo propio], puede presentir la esencia del ser y preparar, en tal meditación, la verdad para lo verdadero venidero.

Quien se sacrifica por esta preparación se halla parado en la transición y tiene que haber anticipado mucho, y no le es lícito esperar ninguna comprensión, a lo sumo la resistencia de los de hoy, por muy inmediato y apremiante que esto sea.

La meditación como meditación de sí, tal como se hace necesaria aquí a partir del preguntar por la esencia del Ser, está lejos de aquella *clara et distincta perceptio*, de la que nace y cobra certeza el *ego*. Debido a que la mismidad - el sitio del instante del llamado y de la pertenencia - tiene que ser puesta ante todo a decisión, no se puede concebir, en el tránsito, lo que viene al encuentro de éste.

Todo “recurrir” a lo pretérito permanece carente de creación si no surge de las decisiones más extremas, y, por el contrario, sólo sirven para eludir tales decisiones a través de la mayor cantidad posible de mixturas.

En la meditación y a través de ella acontece necesariamente lo todavía otro, que propiamente ha de ser preparado, pero que no encontraría el sitio del acontecimiento, si no hubiese un claro para lo oculto. La filosofía como meditación de sí en el modo indicado puede ser cumplida sólo y primeramente como pensar inicial del otro inicio.

Esta meditación de sí ha dejado tras de sí todo “subjetivismo”, también aquél que se esconde del modo más peligroso en el culto a la “personalidad”. Donde está presente, y corresponde a ello el genio en el arte, todo se mueve, a pesar de las declaraciones en contra, por la vía del pensamiento moderno del “yo” [52] y de la consciencia. Que la personalidad se entienda como unidad de “espíritu-alma-cuerpo” o que se invierta esta mescolanza y se afirme únicamente el cuerpo como estando en primer lugar, no cambia en nada la confusión del pensamiento aquí reinante, y que elude toda pregunta. En tal caso, el “espíritu” es tomado siempre como “razón”, como la facultad de poder-decir-yo. Incluso Kant iba aquí más lejos que este liberalismo biológico. Kant vio que la persona es más que un “yo”; se funda en la auto-legislación [Selbst-gesetzgebung]. Por cierto que también esto siguió siendo platonismo.

¿Y se querrá, quizás, fundamentar biológicamente el decir-yo? De no ser así, entonces la inversión es así un puro juego, sea lo que fuere de ella sin esto, porque aquí sigue estando supuesta y sin interrogar la oculta metafísica de “cuerpo” y “sensibilidad”, “alma” y “espíritu”.

La meditación de sí como fundamentación de la mismidad está fuera de las doctrinas mencionadas. Sabe, en todo caso, que se decide algo esencial entre ser planteada la pregunta: ¿quiénes somos nosotros? o ser no sólo retenida, sino negada, en principio, como pregunta.

No querer preguntar esta pregunta significa o bien huir ante la cuestionable verdad acerca del hombre, o bien difundir la convicción de que ya está decidido de una vez para siempre quiénes somos.

Si ocurre esto último, todas las experiencias y logros se cumplirían solamente como *expresión* de su “vida” cierta de “sí” [misma], y serían tenidas, por eso mismo, como organizables. Por principio no existe ninguna experiencia que pudiese alguna vez sacar al hombre más allá de sí mismo, a un dominio no hollado, desde el cual el

hombre habido hasta ahora pudiera tornarse cuestionable. Esto, a saber, esa seguridad de sí, es la esencia interna del “liberalismo”, que precisamente por eso puede, en apariencia, desplegarse libremente y recetarse su progreso por toda la eternidad. De ahí que “concepción del mundo”, “personalidad”, “genio” y “cultura” sean las partes ornamentales y los “valores” que han de ser de una u otra manera realizados. [53]

Aquí, de hecho, el preguntar la pregunta: ¿quiénes somos nosotros? es más peligroso que cualquier otro adversario con el que uno se haya topado alguna vez en el mismo plano de una certeza sobre el hombre (la forma final del marxismo, que en esencia no tiene nada que ver con lo judío ni mucho menos con lo ruso; si en alguna parte dormita aún un espiritualismo no desarrollado, es en el pueblo ruso; el bolchevismo es originariamente occidental, [una] posibilidad europea: el emerger de las masas, la industria, la técnica, la extinción del cristianismo; pero en la medida que el predominio de la razón como equiparación de todos es sólo la consecuencia del cristianismo y éste, en el fondo de origen judío (cfr. El pensamiento de Nietzsche sobre la rebelión de los esclavos en la moral), es el bolchevismo de hecho judío; ipero entonces también el cristianismo es en el fondo bolchevique! ¿Y qué decisiones se hacen necesarias desde aquí?)

Pero la peligrosidad de la pregunta ¿quiénes somos nosotros? es, a su vez, si con el peligro se pudiese urgir lo más elevado, el único camino para venir a nosotros mismos y, con esto, poner en curso la salvación originaria, es decir, la justificación de occidente a partir de su historia.

La peligrosidad de esta pregunta es tan esencial en sí para nosotros, que pierde el aspecto de una oposición a la nueva voluntad alemana.

Pero esta pregunta en cuanto que filosófica, tiene que ser preparada con larga anticipación y no puede pretender, en tanto se comprenda a sí misma de ese modo, querer reemplazar inmediatamente en el instante el curso necesario de su proceder, y menos siquiera querer determinarlo.

Cuánto más que, la pregunta: ¿quiénes somos nosotros? ha de permanecer pura e inserta por completo en la interrogación de la pregunta de fondo [que dice]: ¿cómo se despliega el Ser? [54]

20. EL INICIO Y EL PENSAR INICIAL⁹

El inicio es lo anticipatorio fundante de sí mismo; fundante de sí en el fundamento que ha sido pro-fundizado por él mismo; [y] anticipador en tanto que fundador y, por esto, irrebasable [unüberholbar]. Porque todo inicio es irrebasable, por esto ha de ser constantemente repetido, puesto en confrontación con la unicidad y singularidad de su inicialidad y, por tanto, con su inevitable anticipación. Esta confrontación es, entonces, originaria, si ella misma es inicial, pero esto necesariamente como otro inicio.

Sólo lo excepcional y único es re-petible. Sólo él tiene en sí el fundamento de la necesidad de que se regrese otra vez a él y se asuma su inicialidad. Re-petición no

⁹Sobre el “inicio” cfr. el curso de semestre de verano de 1932, “El inicio de la filosofía occidental” (Gesamtausgabe tomo 35); Discurso Rectoral de 1933, “La autoafirmación de la universidad alemana” (Gesamtausgabe tomo 16); Conferencia de Friburgo, de 1935, “Del origen de la obra de arte”.

mienta aquí la tonta superficialidad e imposibilidad del mero presentarse de lo *mismo* por una segunda y una tercera vez. Pues el inicio jamás puede ser concebido como el *mismo*, porque es anticipatorio y sobrecoge, así, en cada caso, lo iniciado por él, y determina, en conformidad con ello, la re-petición de sí.

Lo inicial no es nunca lo nuevo, porque es esto es sólo lo pasajero y lo de ayer. El inicio tampoco es nunca lo “eterno”, porque precisamente no puede ser establecido ni separado de la historia.

Pero ¿qué es el inicio del pensar - en la significación de la meditación de lo ente como tal y de la verdad del Ser? [55]

21. EL PENSAR INICIAL¹⁰ (proyecto)

El pensar [que se abre a] [Erdenken] [de] la verdad del Ser es esencialmente proyecto. A la esencia de un tal proyecto le corresponde que, en su ejecución y en su desarrollo, tenga que retenerse en lo abierto por él. Así puede darse la apariencia de que, donde domina el proyecto, hay arbitrariedad y un pasearse por lo infundado. Pero el proyecto se trae a sí mismo precisamente al fundamento, y se convierte él mismo así en primer término en la *necesidad*, a la cual está él, desde el principio, referido, aún cuando [esté] todavía oculto ante su realización.

El proyecto de la esencia del Ser es sólo respuesta al llamado [Antwort auf den Zuruf]. Desplegado, el proyecto pierde todo aspecto de lo autónomo [eigenmächtige], y sin embargo jamás deviene un perderse a sí mismo ni en capitulación [Hingabe]. Su ser abierto sólo tiene consistencia en la fundación que forma la historia. Lo proyectado en el proyecto se apodera [übermächtigt] de él mismo y le confiere su derecho.

El proyecto despliega al proyectante y lo captura asimismo en lo abierto por él. Esta captura que pertenece al proyecto es el inicio de la fundación de la verdad conquistada en el proyecto.

Qué y quién “sea” el proyectante se vuelve aprehensible recién a partir de la verdad del proyecto, pero también, al mismo tiempo, oculto. Pues lo más esencial es que la apertura como claro haga que acontezca el ocultarse y, de ese modo, el cobijamiento de la verdad reciba primeramente su fundamento y acicate [cfr. La fundación, 244. y 245. Verdad y cobijamiento].

22. EL PENSAR INICIAL

[El pensar inicial] es el pensar abierto de la verdad del Ser y, así, el sondeo [Ergründung] del fundamento. Sólo en el reposo sobre el fundamento se manifiesta [56] primeramente su fuerza fundante, reuniente y retentiva.

Pero ¿cómo puede el pensar [que se abre] ser un reposo? En tanto que abre lo digno de ser preguntado, lleva a cabo la dignidad y, con esto, el supremo esclarecimiento de aquello en lo cual descansa el preguntar, es decir, en lo que no *cesa*. Pues, de otro modo *éste*, el preguntar, no podría reposar en cuanto abriente.

Reposar significa que el preguntar halla su camino en el dominio de oscilación más extrema, en la pertenencia al acontecer más extremo, cual es el *giro en el acon-*

tecimiento [cfr. El último Dios, 255. El giro en el acontecimiento]. El hallar el camino ocurre en el salto que se despliega como fundación del Da-sein.

23. EL PENSAR INICIAL.

¿Por qué el pensar a partir del inicio?

¿Por qué una repetición originaria a partir del primer inicio?

¿Por qué la meditación sobre su historia?

¿Por qué la confrontación con su final?

¿Porque el otro inicio (a partir de la verdad del ser) ha devenido necesario?

¿Por qué, en general, un inicio? (Cfr. Reflexiones IV sobre inicio y tránsito).

Porque sólo el acontecer más grande, el acontecimiento íntimo es capaz aún de salvarnos del extravío en el ajetreo de los meros acaecimientos y maquinaciones. Tiene que acontecer algo tal que nos abra el ser y nos reinstale en éste y nos traiga, así, a nosotros mismos y ante la obra y la ofrenda.

Ahora que, el acontecimiento más grande es siempre el inicio, aún si éste fuera el inicio del último Dios. Pues el inicio es lo *recondito*, el origen aún no malbaratado ni abusado, que, retirándose siempre, se anticipa yendo hacia lo más lejano y, de ese modo, resguarda en sí el dominio supremo. Este desgastado poder de cierre [Verschlossenheit] de la posibilidades más puras del (57) coraje (la atemperada-sapiente voluntad para el acontecimiento) es salvación y prueba única.

El pensar *inicial* como confrontación entre el primer inicio que ante todo ha de ser recuperado y el otro inicio por desplegar es, por esta razón, necesario; y en esta necesidad obliga a la meditación más extrema y aguda y constante e impide toda huida ante las decisiones y escapes.

El pensar inicial tiene el aspecto del total apartamiento de lo inútil. Y sin embargo, si todavía se quiere pensar en una utilidad, ¿qué más útil que la salvación en el ser?

¿Qué es, pues, el *inicio*, que puede llegar a ser lo supremo de todo ente? Es el despliegue del *ser* mismo. Pero *este* inicio deviene ejecutable sólo como el *otro* en la confrontación con el *primero*. El inicio -concebido inicialmente- es el Ser mismo. Y en conformidad con él es también el *pensar* más originario que el re-presentar y el juzgar.

El *inicio* es el *Ser mismo* como acontecimiento que da lo propio, el predominio oculto del origen de la verdad del ente como tal. Y el Ser es, en cuanto acontecimiento, el inicio.

El *pensar inicial* es:

1. Permitir que descuelle el Ser en el ente a partir del decir enmudecedor de la palabra que concibe (edificar en esta serranía).

2. El aprontarse para este construir a través de la preparación del otro inicio.

3. Comenzar el otro inicio como confrontación con el primero en su repetición originaria.

4. En sí *sigético*, callándose precisamente en la meditación más expresa.

El otro inicio tiene que ser efectuado enteramente a partir del Ser como acontecimiento que hace ser lo propio y del despliegue esencial de su verdad y su historia (cfr., por ejemplo, el otro inicio en su relación con el idealismo alemán).

¹⁰ Cfr. La fundación

El pensar inicial *retrotrae lejanamente* su preguntar por la verdad del Ser al primer inicio como origen de la filosofía. Con ello se procura la garantía de venir, en su otro inicio, *desde muy lejos* y de encontrar, en la domeñada herencia, su suprema resistencia venidera y, con ello, volver sobre sí misma en una necesidad transformada (frente al primer inicio).

La característica del pensar inicial es su desplegarse dominador, por medio del cual se fuerza y ejecuta primeramente confrontación en lo más elevado y lo más simple. El pensar inicial es un saber dominador. Quien quiera volver lejos atrás -al primer inicio- ha de pensar por anticipado y soportar, en sí, un gran porvenir.

La pretensión del pensar filosófico no puede estar ir dirigida nunca a la acción subsecuente y conjunta, inmediato y común a todos. No tolera ninguna utilización. Y ya que un pensar semejante piensa lo del todo único en su extrañeza, el Ser, aquello que, por lo demás, es lo más común y corriente en la comprensión usual tenida del ser, este pensar seguirá siendo, necesariamente, escaso y extraño. Pero puesto que lleva consigo esta inutilidad, tiene que exigir y afirmar inmediatamente y de antemano a aquellos que pueden arar y cazar, manufacturar y viajar, construir y erigir. El mismo tiene que saber siempre lo que vale como esfuerzo no recompensado.

En el dominio del otro inicio no existe “ontología” ni “metafísica” en absoluto. Ninguna “ontología”, porque la pregunta conductora ya no da ni medida ni campo. Ninguna “metafísica”, porque de ningún modo se parte del ente como algo meramente presente o como objeto sabido (idealismo) y sólo desde allí se *transita* hacia algo otro (cfr. La sugerencia). Ambas no son más que nombres de paso, a fin de inducir siquiera una comprensión.

¿Cuáles son los caminos y modos de exposición y comunicación del ensamble del pensar inicial? La primera configuración cabal de la fuga o ensamble (La resonancia - El último Dios) no puede escapar al peligro de ser leída, (60) es decir, a ser entendida como un prolijo “sistema”. El realce de preguntas particulares (origen de la obra de arte) tiene que renunciar a la proporcionada apertura y a la configuración cabal de todo el dominio de articulaciones [Fugenbergereich].

Ambas cosas, en la complementación, siguen siendo sólo un camino de emergencia. Pero, ¿existen otros caminos en la época del apremio? ¡Qué logro le está reservado aquí al poeta! Signos e imágenes han de serle lo más interior, y la figura visualizable del “poema” puede instalar en sí misma, cada vez, lo esencial suyo.

Pero ¿qué sucedería en el caso de que el concepto quisiera medir la necesidad y la pregunta dirigir sus vías?

24. LA APELACIÓN EQUIVOCADA AL PENSAR INICIAL

De tal tipo es la exigencia que se deba decir inmediatamente dónde reside la decisión (sin que se haya resistido el apremio); que se deba indicar que es lo que ha de hacerse, sin que este fundado desde el fondo el lugar histórico para la historia venidera; se debe suministrar una salvación, sin que pueda referírsela a una voluntad de largo alcance dirigida a una modificadora definición de una meta [Zielsetzung].

El error en la apreciación en la toma de posición respecto del pensar es doble:

1. una sobreestimación, en la medida que se esperan respuestas inmediatas para

una actitud que quiere ahorrarse el *preguntar* (la abierta resolución a la meditación y a la exposición al apremio).

2. una subestimación, según se mida éste por el [modo de] re-presentar habitual y se desconozca en él la fuerza fundadora de espacio-tiempo, [i.e.] el carácter preparatorio.

Aquel que quiera ser maestro en el dominio del pensar inicial, tiene que poseer la reserva de poder renunciar a la “eficacia”, no ha de dejarse engañar jamás por el aparente éxito del renombre y del comentario. [60]

Pero, el obstáculo más duro lo encuentra el pensar inicial en la inexpressa concepción que de sí tiene el hombre hoy. Prescindiendo totalmente de las interpretaciones y metas particulares, el hombre se toma a sí mismo como un “ejemplar” dado del género “ser humano”. Esto se transfiere también al ser histórico como un suceso al interior de un contexto de pertenencia devenida. Donde domina esta interpretación del ser-hombre (y, por tanto, también, de un ser-pueblo), falta todo punto de partida y toda apelación a un advenimiento del Dios, no existe siquiera la apelación a la experiencia de los dioses. Justamente esta experiencia presupone que el ser humano histórico se sepa arrebatado [sich entrückt weiss] al centro abierto del ente, que está abandonado de la verdad de su ser.

Esa equivocación de las apelaciones surge del desconocimiento de la esencia de la verdad como cobijamiento clareante del Ahí, que tiene que ser resistido en la insistencia del preguntar.

Pero todo recogimiento en la pertenencia originaria *puede* estar preparado para la experiencia fundamental del *Da-sein*.

25. HISTORICIDAD DEL SER

La historicidad, concebida aquí como *una* verdad, [es un] cobijamiento clareador del ser como tal. *El pensar inicial* como pensar histórico, es decir, co-fundador de historia en la disposición que se articula a sí misma.

El dominio sobre las masas que han devenido libres (esto es, sin suelo y ávidas de independencia) tiene que ser erigido y mantenido con las cadenas de la “organización”. ¿Puede lo así “organizado”, sobre esta vía, volver a crecer hacia sus fundamentos originarios, y no sólo contener lo masivo, sino *transformarlo*? Tiene esta posibilidad siquiera una perspectiva todavía, a la vista [61] de la creciente “artificialidad” de la vida, que facilita e incluso organiza aquella “libertad” de las masas, la arbitraria accesibilidad de todo para todos? El salir al encuentro del incesante desarraigo, el poner un alto no ha de ser subestimado, pues es lo primero que tiene que ocurrir. Pero ¿garantiza esto y, por sobretodo, garantizan los medios requeridos para tal acción, a su vez, la transformación del desarraigo en un enraizamiento [Verwurzelung]?

Aquí se requiere todavía de un otro dominio, recóndito y reservado, largamente singularizado y silente. Aquí los venideros tienen que prepararse, crear los sitios en el ser mismo, desde la cual se venga a lo propio y acontezca otra vez una resistencia en la disputa de tierra y mundo.

Ambas formas dominadoras -fundamentalmente diferentes- tienen que ser querida y *a la vez* afirmadas por los que saben. Aquí hay, a la vez, una verdad, en la que

el despliegue del Ser es presentido: la hendidura abismal que se despliega en el Ser en la suprema singularidad y la vulgarización más chata.

26. FILOSOFÍA COMO SABER

Si el *saber* caracteriza, como *resguardo* de la verdad de lo verdadero (del despliegue de la verdad en el *Da-sein*), al hombre venidero (frente al animal racional habido hasta ahora), y lo eleva a la vigilancia en pro del Ser, entonces el saber supremo es aquél que se vuelve lo suficientemente fuerte como para dar origen a una renuncia. Es cierto que consideramos la renuncia como debilidad y evasión, como desconexión de la voluntad; experimentado así, la renuncia es la rendición y el desistimiento.

Pero hay una renuncia que no sólo se mantiene firme, sino que incluso batalla y sufre, esa renuncia que emana como el aprontamiento para el rehusamiento, el sujetar firme de esto extrañador, que se despliega bajo tal especie como el *Ser mismo*, aquel ínterin entre el ente y el diosamiento, que le da espacio [einräumt] al [62] abierto Entre, en cuyo espacio-de-juego-de-tiempo se baten entre sí el cobijamiento de la verdad en el ente y la huída y llegada de los dioses. El saber del rehusamiento (*Da-sein* como renuncia) se despliega como la larga preparación de la decisión sobre la verdad, de si volverá ésta una vez más a adueñarse de lo verdadero (es decir, de lo correcto), o si ella misma será medida sólo por éste y, así, por aquello que le está por debajo; de si la verdad no sea únicamente la meta del conocimiento técnico-práctico (un “valor” y una “idea”), sino que se convierta en fundación de la insurgencia del rehusamiento.

Este saber se despliega como el *preguntar* de largo alcance por el Ser, cuya cuestionabilidad constriñe todo crear en el apremio, le erige un mundo al ente y rescata lo confiable de la tierra.

27. EL PENSAR INICIAL (concepto)

“Pensar”, en su sentido habitual, desde hace largo tiempo en uso, es re-presentar algo en su *idéa* como lo *koinón*, la re-presentación de algo en términos universales.

Pero este pensar está referido, en primer término, a lo que está allí meramente dado, ya presente (una determinada interpretación del ente). Enseguida y, no obstante, es siempre *ulterior* [nachträglich], en la medida que le proporciona a lo ya interpretado sólo lo más universal que le corresponde. Este pensar predomina de diversos modos en la ciencia. La concepción de lo “universal” es doble, por cuanto la caracterización de lo pensado como *koinón* se la ve originariamente desde éste, sino desde lo “mucho”, desde el “ente” (como *mè on*). El enfoque de lo mucho y la referencia fundamental a éste son decisivos y, por lo pronto, también al interior del punto de vista de la conciencia, de tal suerte que es lo enfrentado [Gegenüber], sin estar antes propiamente determinado y fundamentado en su verdad. Esta recién debe ser procurada por [63] lo “universal”. Y así es como esa concepción del pensar se acopla luego con la fijación y obtención de “categorías” y la “forma de pensar” del enunciado es la que da la pauta.

Este pensar todavía fue una vez –en el primer inicio-, en Platón y Aristóteles, creador. Pero creó precisamente el ámbito en el cual se mantuvo, venideramente, el

representar del ente como tal, en el cual se desplegó luego el abandono del ser de manera cada vez más oculta.

El pensar inicial es el cumplimiento originario de resonancia, sugerencia, salto y fundación en su unidad. Cumplimiento quiere decir aquí que éstos –la resonancia, la sugerencia, el salto y la fundación en su unidad– sólo son, en cada caso, asumidos y soportados en términos humanos, que ellos mismos son siempre esencialmente algo otro y pertenecen al acontecimiento del Da-sein.

La agudeza [Schärfe] del decir en este pensar y la simplicidad de la palabra acuñadora se miden en una conceptualidad que desecha toda mera ingeniosidad [Scharfsinn] como vacía impertinencia. Se concibe lo que aquí únicamente y siempre ha de ser concebido, el Ser, cada vez y siempre sólo en la juntura/ajuste de aquellas articulaciones [ensambles]. El saber dominante de este pensar no se deja decir jamás en una proposición. Pero tanto menos puede quedar entregado lo que ha de saberse a un representar indeterminado y vacilante.

Concepto es aquí originariamente “*aprehensión integral*” [Inbegriff], y éste, referido primeramente y siempre a la concurrente aprehensión de conjunto del giro en el acontecimiento.

Por lo pronto, el carácter de aprehensión integral [Inbegrifflichkeit] puede indicarse mediante la relación que tiene cada concepto del ser *como concepto*, es decir, en su verdad con el Da-sein y, en ello, con la insistencia del hombre histórico. Pero en la medida que el Da-sein se funda primeramente como pertenencia al llamado en el giro del acontecimiento apropiante, lo más íntimo de la aprehensión *integral* [Inbegriff] reside en el concebir del giro mismo, en aquel saber que, resistiendo el apremio del abandono del ser, in-siste en el aprontamiento para el llamado; en aquel saber que habla en la medida que, antes, calla desde la in-sistencia resistente en el Da-sein. [64]

Aprehensión integral no es aquí jamás el incluir [Ein-begreifen] en el sentido de la comprensión [Umfassung] genérica, sino que significa el saber que proviene de la in-sistencia y eleva la intimidad del giro al cobijamiento clareador.

28. LA INCONMENSURABILIDAD DEL PENSAR INICIAL COMO PENSAR FINITO

Este pensar, y el orden desplegado por él, se sitúa fuera de la pregunta de si le pertenece a él un sistema o no. Un “sistema” sólo es posible como consecuencia de la dominación [Herrschaft] del pensar matemático (en amplio sentido) (cfr. WS. 35/6¹¹). Un pensar que se halle fuera de este dominio y de la correspondiente determinación de la verdad como certeza es, por eso, esencialmente carente de sistema, a-sistemático; pero no por ello arbitrario y confuso. A-sistemático significaría algo “confuso” y desordenado sólo si se lo mide por el sistema.

El pensamiento inicial del otro inicio tiene el *rigor* de otra índole: la libertad de la juntura de sus articulaciones. Aquí se ensambla [sich fügen] lo uno con lo otro a partir de la dominación del pertenecer interrogativo al llamado.

El rigor de la reserva es distinto al de la “*exactitud*” del “raciocinar” [Raisonieren] que se desata, pertenece a cada cual y es a todos indiferente, con sus resultados que

¹¹ Curso del semestre de invierno de 1935/6, “La pregunta por la cosa. Acerca de la doctrina kantiana de los principios trascendentales” (*Gesamtausgabe*, tomo 41)

son obligatorios ante tales pretensiones de certeza. Aquí existe algo obligatorio únicamente porque la pretensión de verdad se contenta [s. begnügt] con la *rectitud* de la derivación y el ajuste en un orden regulado y calculable. Esta suficiencia [es] el fundamento de lo obligatorio. [65]

29. EL PENSAR INICIAL¹²
(la pregunta por la esencia)

En el dominio de la pregunta conductora, la concepción de la esencia está determinada desde la entidad (*ousía* – *koinón*); y la esencialidad de la esencia reside en la máxima universalidad posible. Esto significa, [visto] en la dirección opuesta: [que] lo singular y múltiple, que cae bajo el concepto de la esencia y desde el cual es éste establecido [angesetzt], es algo arbitrario; aún más, justamente esa arbitrariedad del ente, que sin embargo y precisamente indica la pertenencia a la esencia, [le] es esencial.

Allí donde, por el contrario, el Ser es concebido como acontecimiento, la esencialidad es determinada a partir de la originariedad y la singularidad [Einzigkeit] del Ser mismo. La esencia no es lo universal o general, sino precisamente el despliegue de la respectiva singularidad y del rango del ente.

La pregunta de la esencia contiene lo decisorio [Entscheidungshafte], el que domina ahora, desde el fundamento, la pregunta por el ser.

Proyecto es establecimiento de rango y decisión.

El principio del pensar inicial reza, por ello, de manera doble: toda esencia es despliegue.

Todo despliegue se determina desde lo esencial en el sentido de lo originario-único.

30. EL PENSAR INICIAL
(como meditación)

es como cumplimiento y preparación de la resonancia y la sugerencia, esencialmente y en primer lugar, tránsito y, como tal, des-censo, marcharse [Unter-gang].

En el tránsito se cumple la meditación, y meditación es necesariamente meditación de sí. Pero esto apunta a que este pensar está, después de todo, referido a nosotros mismos y, por tanto, [66] al hombre, y exige una nueva determinación de la esencia del hombre. En la medida que ésta está fijada modernamente como conciencia y autoconciencia, la meditación transitiva parece tener que convertirse en un nuevo esclarecimiento de la autoconciencia. Y sobre todo, si no podemos sustraernos sin más al estado actual de la autoconciencia, que tiene más el carácter de un cálculo [Berechnung]. Así que la experiencia fundamental del pensar inicial es, después de todo, el ente en el sentido del hombre actual y de su situación y, por lo tanto, es la “reflexión” del hombre acerca de “sí”.

En esta consideración hay algo correcto, y sin embargo es no-verdadera. En tanto que la historia y la meditación es también meditación de sí. Sólo que la meditación que ha de llevarse a cabo en el pensar inicial no toma el ser-*sí-mismo* del

¹² Cfr. en “El salto”: el Ser de la esencia

hombre actual como dado, como [algo] que ha de ser alcanzado inmediatamente en el representar del “yo” y del nosotros y de la situación de ambos. Pues, así, justamente, no se gana la sí-mismidad, sino que se la pierde y desplaza definitivamente (cfr. La fundación, 197. Da-sein – propiedad – sí-mismidad).

Antes bien, la meditación del pensar inicial es tan originaria que primeramente pregunta cómo ha de fundarse el *sí-mismo*, en cuyo dominio “nosotros”, yo y tú, venimos, en cada caso, a nosotros *mismos*. Por lo tanto, es cuestionable si nosotros, por medio de la reflexión sobre “nosotros”, nos encontramos a nosotros *mismos*, [si encontramos] nuestro *sí-mismo*, si, por consiguiente, el proyecto del Da-sein tiene algo que ver, en general, con el esclarecimiento de la “auto”-conciencia.

Ahora bien: tampoco se ha acordado en absoluto que el sí-mismo sea jamás determinable por la vía de la representación del yo. Antes bien, cabe reconocer que la sí-mismidad se origina primeramente a partir de la fundación del Da-sein, y que ésta se cumple como a-propiación *Er-eignung* del perteneciente al llamado. Por lo tanto, la apertura y fundación del sí-mismo se origina desde la verdad del Ser y como ésta (cfr. La fundación, 197. Da-sein – propiedad – sí-mismidad). No el análisis [Zergliederung] del ser humano distintamente orientado, [67] no la indicación de otros modos de ser del hombre, -todo, tomado por sí mismo como antropología mejorada-, es lo que aquí aporta la meditación del sí-mismo, sino que la pregunta por la verdad del ser establece el dominio de la sí-mismidad, en el cual primeramente, operando y actuando históricamente, el hombre –nosotros-, configurado como pueblo, llega a su sí-mismo.

Por cierto, la *propiedad* [Eigenschaft] del Da-sein, en cuanto fundada en el ser-sí-mismo puede ser *indicada*, por lo pronto, en el tránsito desde la autoconciencia yoica pretérita, sólo a partir de ésta misma; el Da-sein como *en cada caso mío*. A este propósito cabe considerar que incluso esta autoconciencia yoica alcanzó ya, a través de Kant y del idealismo alemán, una figura enteramente distinta, en la cual está co-implicada [mitgesetzt] una referencia al “nosotros” y a lo histórico y lo absoluto. Con el Da-sein está dada al punto, completamente, la transposición [Versetzung] hacia lo abierto. Querer encontrar aquí un “subjetivismo” es, con prescindencia de lo demás, en todo caso superficial.

La meditación del pensar inicial se dirige a nosotros (mismos) y, sin embargo, no lo hace. No [se dirige] a nosotros, para extraer de allí las determinaciones normativas, pero sí [se dirige] a nosotros como ente histórico, y esto en el apremio del abandono del ser (por lo pronto, la caída de la comprensión del ser y el olvido del ser). [Se dirige] *a nosotros*, que ya estamos instalados en la exposición en medio del ente, a nosotros de esa manera, para alcanzar el ser-sí-mismo más allá de nosotros.

El carácter transitivo del pensar inicial trae consigo inevitablemente esta ambigüedad de hacer como si se tratara de una meditación antropológica existencial, en el sentido corriente. Pero, en verdad, cada paso está llevado por la pregunta por la verdad del Ser.

La mirada dirigida *a nosotros* se cumple a partir del *salto anticipatorio* [Vorsprung] *en el Da-sein*. Pero para la *primera meditación* [erste Besinnung] tenía que intentarse, de una vez, destacar, a propósito de modos de ser extremos del hombre, la distinta índole [Andersartigkeit] del Dasein por oposición a todo “vivenciar” y a toda conciencia. [68]

A pesar de todo, cercana está la tentación de restringir toda la meditación de la Primera Parte, en “Ser y Tiempo”, al ámbito de una antropología orientada de un modo distinto.

31. EL ESTILO DEL PENSAR INICIAL

Estilo: la autocerteza del Dasein en su *legislación* fundadora y en la resistencia de su encono.

El estilo *de la reserva*, porque ésta a-fina, desde el fondo, cabalmente la in-sistencia, la espera reminiscente del acontecimiento.

Esta reserva a-fina también cabalmente toda disputación de la disputa entre mundo y tierra.

Se pone al abrigo de la suave medida –acallándola- y va preñada del encono atroz, los cuales ambos –perteneciéndose- se encuentran diversamente tanto desde la tierra como desde el mundo.

El *estilo*, como certeza que está a la altura, es la ley de cumplimiento de la verdad en el sentido del cobijamiento en el ente. Puesto que el arte, por ejemplo, es el poner-*en-obra* de la verdad, y en la obra el cobijamiento viene a erigirse *en sí mismo* consigo mismo, por eso el “estilo”, aunque apenas entendido, es especialmente visible en el campo del arte. Pero aquí el pensamiento del estilo *no* se traslada [wird übertragen], ampliado, desde el arte hacia el *Da-sein* como tal.

32. EL ACONTECIMIENTO

UNA DECISIVA MIRADA DE CONJUNTO TRAS EL CUMPLIMIENTO DE LA RESONANCIA Y DE LA SUGERENCIA

De antemano, ha de tenerse a la vista la relación del ser y la verdad, y atender a cómo desde aquí son fundados *tiempo y espacio* en su pertenencia originaria a despecho de toda su extrañeza. [69]

Verdad es clareante ocultación que acontece como éxtasis y raptó [Entrückung und Berücksichtigung]. Estos, tanto en su unidad como en su exceso, donan lo abierto removido para el juego del ente, que deviene ente en el cobijamiento de su verdad como cosa, instrumento, maquinación, obra, acción, ofrenda.

Pero éxtasis y raptó pueden solidificarse en una indiferencia, y entonces se mantiene lo abierto para lo ordinariamente dado, que despierta la impresión de ser *el* ente, porque [es] lo real. Desde esta misma oculta indiferencia de la aparente falta de éxtasis y raptó, [éstos] parecen como excepciones y de un modo extraño, siendo que muestran el fondo y el despliegue de la verdad. Aquella in-diferencia es también el dominio en el cual se desarrolla todo re-presentar, opinar, toda rectitud (cfr. La fundación: sobre el *espacio*).

Pero aquella esencia de la verdad, el claro y ocultamiento extasiante-y-raptó como origen del Ahí, se despliega en su fundamento, que nosotros experimentamos como a-propiación. El acercamiento y la huida, la venida y el apartamiento [Ausrücken], o la simple falta de los dioses; para nosotros, [se manifiesta] en el ser-dueño [Herrschaft], es decir, al inicio y en el adueñarse [Herrschaftsein] de este acontecer, cuya inicial dominación final se mostrará como el último Dios. En su hacer

señas, el ser mismo, el acontecimiento como tal, se hace por primera vez visible, y este destello requiere de la fundación de la esencia de la verdad como claro y ocultamiento, y su cobijamiento *por última vez* en la figura transformada del ente.

Lo que se ha pensado en lo restante y hasta ahora sobre espacio y tiempo, que se retrotraen a este origen de la verdad, es, como ya Aristóteles mostrara detalladamente por vez primera en la *Física*, ya una consecuencia de la esencia del ente como ousía, ya firmemente establecida, y de la verdad como rectitud, y de todo aquello que desde allí resulta a título de “categorías”. Cuando Kant caracteriza a espacio y tiempo como “intuiciones”, ello sólo es, al interior de esta historia, un débil intento por rescatar en general la esencia de propia del espacio y del tiempo. Pero Kant no tiene [70] ninguna vía hacia la *esencia* [desplegarse] de espacio y tiempo. El ordenamiento [Ausrichtung] al “yo” y a la “conciencia” y el re-presentar extravían por lo demás todo camino y todo paso.

Verdad¹³

Lo que se indicó a este propósito con ocasión de las conferencias sobre la obra de arte y que se concibió como “instalación” [Einrichtung] es ya la *consecuencia* del *cobijamiento*, que, en sentido propio, resguarda lo clareado-ocultado. Precisamente este resguardo deja primeramente *ser* al ente, y, por cierto, *aquel* ente que él es y puede ser en la verdad del ser aún no alzado [ungehobenes Sein] y en el modo en que esta verdad está desplegada. (Aquello que vale como ente, lo *presencial* Anwesende, lo real-efectivo, a lo cual recién se refiere lo necesario y lo posible, el ejemplo corriente [tomado] de la historia del primer inicio.)

El *cobijamiento* mismo se lleva a cabo en y como el *Da-sein*. Y éste acontece, gana y pierde historia en la o-ocupación [Be-sorgung] in-sistente, que ante todo pertenece al acontecimiento, pero que apenas sabe de él. Ese ocuparse, no concebido desde la cotidianidad, sino desde la sí-mismidad del *Da-sein*, se mantiene en modos múltiples, que se exigen entre sí: elaboración de útiles, organización de la manipulación-maquinación (técnica), creación de obras, acción forjadora del estado, ofrenda pensante. En todos, y siempre diversamente, [está] la prefiguración y configuración del conocimiento y el saber esencial como fundación de la verdad. [La] “ciencia” [es] sólo un vástago [Ableger] lejano de un determinado abrirse paso [Durchdringung] en la elaboración de útiles, etc.; [no es] nada autónomo y [ni] *jamás* algo que pueda ponerse en conexión con el saber esencial que piensa el ser (filosofía).

Pero el cobijamiento no sólo se mantiene en los modos de la producción, sino también, originariamente, en el modo de la asunción del encuentro de lo inerte y lo viviente: piedra, planta, animal, hombre. Aquí acontece la retractación [71] hacia la tierra que se cierra. Sólo que este acontecer del *Da-sein* nunca es para sí, sino que pertenece al fervor de la disputa entre tierra y mundo, a la in-sistencia en el acontecimiento.

Filosofía: encontrar las simples vistas y las figuras íntimas y traerlas a manifestación, en lo cual el despliegue esencial del Ser es cobijado y elevado en los corazones.

Quien pudiese *ambas cosas*: la mirada más lejana en el más oculto despliegue del Ser y el más cercano atinar con la figura destellante del ente cobijador.

¹³ Cfr. La fundación

¿Cómo, saltando anticipadamente en el despliegue del Ser, le hemos de procurar a éste su afluencia en el ente, a fin de que la verdad del Ser preserve su perduración histórica como ímpetu?

Al pensar le queda sólo el decir más simple de la imagen más escueta en purísimo silenciamiento. El primer pensador venidero tiene que poder esto.

33. LA PREGUNTA DEL SER

Mientras no reconozcamos que todo cálculo de “objetivos” y “valores” se origina en una interpretación muy determinada del ente (como *idéa*); mientras no concibamos que en ella ni siquiera se sospecha la *pregunta* por el Ser, ni que decir que se la plantee; mientras no hayamos testimoniado totalmente mediante su ejecución, que estamos en conocimiento acerca de la necesidad de esta pregunta no planteada y, de esa forma, la planteemos ya; mientras todo esto permanezca *fuera* del campo visual de aquello que todavía se gesticula como “filosofía” todo intenso bullicio sobre el “Ser”, la “ontología”, la “trascendencia” y “paratrascendencia”, la “metafísica” y sobre la presunta superación del cristianismo será infundado y vacío. Y sin saberlo se ha movido uno *de todas maneras* por los carriles del neokantianismo, injuriado tan de buen grado. Pues en ninguna parte se lleva a cabo un trabajo pensante, no se consuma ningún paso de un preguntar aperiente. [72]

Precisamente quien ha concebido la pregunta del ser y ha intentado efectivamente medir la envergadura de su vía *no* puede esperar ya nada de la “Antigüedad” y de su secuela, como no sea la terrible admonición [Mahnung] de desplazar el preguntar otra vez hacia el mismo suelo de necesidad, no de aquella primeriza [erstmalige] que ya definitivamente ha sido y que sólo *de ese manera* continúa siendo. Antes bien, “repetición” quiere decir aquí *permitir* que lo *mismo*, la singularidad del Ser, vuelva *otra vez* y, por lo tanto, *a partir de una verdad originaria*, a ser apremio. “Otra vez” significa aquí, justamente: de manera enteramente otra. Pero todavía faltan oídos para esa terrible admonición y la voluntad de sacrificio, de permanecer en el tramo inmediato de la vía, apenas abierto.

En lugar de esto se engaña uno a sí mismo y a los demás con una *bulliciosa exaltación* en pro de la “Antigüedad” experimentado por Nietzsche, y saltándonos [con esto] la propia perplejidad.

¿Qué sucede, por ejemplo, en todo este trajín, con la figura y la obra de Hermann Lotze, el testigo más genuino del siglo XIX tan fácil y sobradamente vapuleado?

34. EL ACONTECIMIENTO Y LA PREGUNTA DEL SER

El acontecimiento es el medio o la medianía que de determina y se media a sí misma [s. selbst ermittelnde u. vermittelte Mitte], en regreso a la cual tiene que pensarse todo despliegue de la verdad del Ser. Y todos los conceptos del Ser tienen que ser pronunciados desde allí.

A la inversa: todo lo que, por de pronto y en el apremio, ha sido pensado sólo en el tránsito desde la desarrollada pregunta rectora hacia la pregunta de fondo sobre el Ser, y lo que se ha preguntado como camino hacia su verdad (el despliegue del *Da-sein*), todo esto no ha de ser traducido jamás a la oquedad de una “ontología” y una “doctrina de las categorías” ya pasada.

El presentimiento no-expreso del acontecimiento [Ereignis] se muestra de primer plano y simultáneamente en una reminiscencia histórica [in geschichtlicher Erinnerung] (ousía=parousía), [73] como “temporalidad” [Temporalität]: [esto es] el acontecimiento del éxtasis que resguarda lo sido y que anticipa lo venidero y esto significa, de la apertura y fundación del Ahí y, por tanto, del despliegue de la verdad.

Jamás se ha concebido la “temporalidad” como un perfeccionamiento del concepto de tiempo, como la sustitución corriente del concepto de tiempo calculístico por las “vivencias” (Bergson - Dilthey). Todo eso permanece fuera de la discernida necesidad del tránsito de la pregunta rectora concebida como tal hacia la pregunta del fundamento.

El “tiempo” es, en “*Ser y Tiempo*”, la indicación y resonancia de aquello que acontece como verdad del despliegue del Ser en la singularidad de la a-propiación.

Sólo aquí, en esta interpretación originaria del tiempo, se ha alcanzado el dominio donde el tiempo llega a la extrema diferencia con el espacio y, así, precisamente, a la intimidad de su despliegue. Esta relación [está] preparada en la exposición de la espacialidad del *Da-sein*, y no, acaso, del “sujeto” y del “yo” (cfr. La fundación, Espacio).

Dada la confusión y la indisciplina del “pensar” de hoy, se requiere una concepción casi escolar de sus caminos en la forma de “preguntas” típicas. Desde luego, en la meditación más *doctrinaria* sobre estas preguntas no reside jamás la voluntad y el estilo pensante decisivos. Pero, con fines de esclarecimiento, sobre todo contra la habladería sobre “ontología” y “ser”, conviene saber previamente lo siguiente:

El ente es.

El Ser se despliega.

“El ente” – esta palabra no nombra solamente lo real y a éste, incluso, sólo como lo allí presente, y a éste ya únicamente como objeto del conocimiento, no sólo lo real de cualquiera especie, sino también lo posible, lo necesario, lo contingente, todo lo que de algún modo está en el Ser, incluso lo nulo y la nada. El que, creyéndose muy astuto, descubre aquí inmediatamente una “contradicción”, puesto que lo no-ente no puede ser “ente”, piensa, con su no-contradictoriedad [74] como medida de la esencia del ente, a muy corto alcance.

“El Ser” no mienta solamente la realidad de lo real, ni tampoco solamente la posibilidad de lo posible, ni de ningún modo únicamente el ser a partir del ente respectivo, sino el Ser desde su despliegue originario en la plena hendidura, el despliegue o restringido a la presencialidad.

Ciertamente, el despliegue del Ser mismo y, con ello, el Ser en su singularidad del todo única no se deja experimentar al antojo ni derechamente como un ente, sino que sólo se abre en la instantaneidad del salto anticipatorio del *Da-sein* en el acontecimiento (cfr. El último Dios, 255. El giro en el acontecimiento).

Y tampoco conduce ningún camino, inmediatamente, desde el ser del ente al *Ser*, porque la mirada en el ser del ente ocurre ya fuera de la instantaneidad del *Da-sein*.

Desde aquí puede traerse a la pregunta del ser una diferenciación y un esclarecimiento [Klärung] esenciales. Ella no es jamás la contestación de la pregunta del ser, sino sólo la formulación del preguntar, estimulación y clarificación de la *fuerza* interrogativa para esta pregunta, que sólo surge, en cada caso, del apremio y el ímpetu del *Da-sein*.

Si se pregunta por el ente en tanto que ente (*ὄν ἢ ὅν*) y, por consiguiente, en *este* planteamiento y dirección, por el ser del ente, entonces el que pregunta está en

el dominio de *la* pregunta desde la cual fue guiado el inicio de la filosofía occidental y de su historia hasta su final en Nietzsche. Por eso denominamos a *esta* pregunta por el ser (del ente) la pregunta rectora. Su forma más general ha conservado en Aristóteles la acuñación *τί τὸ ὄν*; ¿qué es el ente, es decir, para él, qué es *ousía* como la entidad del ente? Ser quiere decir aquí entidad. En ello se expresa al mismo tiempo que, a pesar de desechar el carácter genérico, el ser (como entidad) es entendido siempre y solamente como lo *koinón*, lo común y, así, como lo ordinario [Gemeine: lo común] para cada ente.

Si, por el contrario, se pregunta por el Ser, entonces el planteamiento no arranca aquí del ente, es decir, eventualmente de éste y de aquél, ni [75] tampoco del ente como tal en su totalidad, sino que se cumple el salto a la *verdad* (claro y ocultamiento) del Ser mismo. Aquí se experimenta y se pregunta a la vez esto que se despliega anticipatoriamente [Voraus-wesende] (y que también yace escondido en la pregunta rectora), la *apertura para el despliegue* como tal, es decir, la *verdad*. Aquí está conjuntamente planteada la pregunta previa por la verdad. Y en la medida que el ser es experimentado como el fundamento/fondo del ente, la pregunta *así* planteada es la *pregunta fundamental o de fondo*. De la pregunta rectora a la pregunta de fondo no hay jamás un curso inmediato, unívoco, que aplique la pregunta rectora otra vez (al Ser), sino únicamente un salto, es decir, la necesidad de *otro* inicio. En cambio, a través de la superación en despliegue del planteamiento de la pregunta rectora y de sus respuestas, bien se puede y se tiene que gestar un *tránsito* que prepare el otro inicio y lo haga, en general, visualizable y susceptible de ser sospechado. A esta preparación del tránsito sirve “*Ser y Tiempo*”, es decir, ya está [puesta] propiamente en la pregunta fundamental, sin que se halle desplegada pura e inicialmente desde sí misma.

Para la pregunta rectora, la *respuesta* es el *ser* del ente, la determinación de la entidad (es decir, la indicación de las “categorías” para la *ousía*). En la ulterior historia post-griega, los diferentes dominios del ente se tornan importantes de diversas maneras, el número y la índole de las categorías y de su “sistema” cambian, pero se permanece en lo esencial dentro de este planteo, sea que haga pie en el *lógos* como enunciado, o, a consecuencia de determinadas transformaciones, en la conciencia y en el espíritu absoluto. La *pregunta rectora* determina desde los griegos hasta Nietzsche el mismo modo de la pregunta por el “ser”. El ejemplo más nítido y más grande de esta unidad de la tradición es la “*Lógica*” de Hegel.

Por el contrario para la pregunta fundamental el ser no es respuesta ni dominio de respuesta, sino lo más digno de ser preguntado. A él le corresponde la apreciación-ponderación [Würdigung] única, que salta anticipatoriamente, es decir, él mismo es abierto como *dominación* y, así, elevado a lo abierto como lo no domeñable, lo jamás domeñable. El Ser como el fundamento en el cual [76] todo ente como tal adviene primeramente a su verdad (cobijamiento e instalación y objetividad); el fundamento en que el ente se sume (abismo), en el cual se arroga también su *equi-valencia* y *obviedad* (lo infundado). Que el Ser se despliegue de este modo en términos de fondo en su desplegarse esencial, indica su singularidad y dominación. Y ésta es, a su vez, sólo la señal hacia el acontecimiento, en el cual hemos de buscar el despliegue del ser en su supremo ocultamiento. El Ser como lo más digno de ser preguntado no conoce, en sí, ninguna pregunta.

La pregunta rectora, desarrollada en su ensambladura [Gefüge], permite conocer en cada caso una *posición fundamental* con respecto al ente como tal, es decir, una

posición del [hombre] que pregunta sobre un fondo que no puede ser fundado como tal, ni en absoluto sabido desde la pregunta rectora, pero que es traído a lo abierto mediante la pregunta del *fundamento*.

Aún cuando jamás es posible un curso continuo desde la pregunta rectora a la pregunta fundamental, el desarrollo de la pregunta de fondo suministra simultáneamente, sin embargo, a la inversa, el suelo para recuperar el todo de la historia de la pregunta rectora en una posesión originaria, y no, acaso, para desecharla como algo pretérito (cfr. La sugerencia, 92. La confrontación del primer inicio y del otro).

35. EL ACONTECIMIENTO

La meditación del camino:

Lo que es el pensar *inicial*.

Cómo se cumple el otro inicio como silenciamiento.

“El acontecimiento” sería el título correcto para la “obra” que aquí sólo puede ser preparada; de allí que sólo pueda colocarse en lugar de aquello: “*Contribuciones a la filosofía*”.

La “obra”: la construcción que se ha de desarrollar en el retro-referirse al fundamento descollante. [77]

36. EL PENSAR DEL SER Y EL LENGUAJE

Con el lenguaje habitual, que hoy se desgasta y pulveriza de una manera cada vez más difundida, la verdad del ser no se deja decir. ¿Es posible acaso decirla, inmediatamente, cuando todo lenguaje es ya lenguaje del ente? ¿O es que ha de ser pensado un nuevo lenguaje para el Ser? No. Y aunque esto resultase, e incluso sin una conformación artificiosa de palabras, este lenguaje no sería ningún lenguaje decidor. Todo decir tiene que permitir que surja conjuntamente el poder-oír. Ambos deben ser del mismo origen. De modo que lo que cuenta es sólo una cosa: manifestar el lenguaje más noble crecido en su simplicidad y potencia esencial, el lenguaje del ente como lenguaje del Ser. Esta transformación del lenguaje penetra en dominios que todavía siguen estando cerrados para nosotros, porque no sabemos de la verdad del Ser. De tal manera que no se habla de la “renuncia a persecución”, del “claro del ocultamiento”, del “acontecimiento-a-propiante”, del “Da-sein”, sonsacando verdades a partir de palabras, sino que se dice la apertura de la verdad del Ser en semejante decir modificado (cfr. Mirada preliminar, 38. El silenciamiento).

37. EL SER Y SU SILENCIAMIENTO¹⁴ (la sigética)

La pregunta fundamental: ¿cómo se despliega el Ser?

El silenciamiento es la normatividad del acallar (*sigán*). El silenciamiento acallamiento es la “lógica” de la filosofía, en la medida en que ésta plantee la pre-

¹⁴ Cfr. Curso de semestre de verano de 1937, “La posición fundamental metafísica de Nietzsche en el pensar occidental. El eterno retorno de lo igual” (*Gesamtausgabe*, tomo 44), final y todo sobre el lenguaje.

gunta fundamental a partir del otro inicio. Ella busca la *verdad del despliegue* del Ser, y esta verdad es el ocultamiento resonante y que da señas (el misterio) del acontecimiento (el reticente rehusamiento). [78]

Jamás podemos decir de modo inmediato el Ser mismo, y justamente cuando es saltado con el salto. Pues todo decir [Sage] pro- viene del Ser y habla a partir de la verdad. Toda palabra y, por lo tanto, toda lógica se halla bajo la poderosa tutela del Ser. De allí que la esencia de la “Lógica” (cfr. SS. 34¹⁵) sea la sigética. En ella es concebida también y primeramente la esencia del lenguaje.

Pero, “Sigética” es sólo un rótulo para aquellos que aún piensan en “compartimentos” y que sólo entonces creen poseer un saber, cuando lo dicho ha sido ordenado.

38. EL SILENCIAMIENTO

El hablar en forma extraña de “Sigética” con el propósito de corresponder a la “Lógica” (la onto-*logía*) es mencionado sólo retrospectiva y transitivamente y de ninguna manera como una manía de reemplazar a la “Lógica”. Pues, debido a que la pregunta por el ser y el despliegue del Ser ya está planteada, es que el preguntar no puede ser encerrado y sofocado aún más originariamente, y de allí mucho menos en un compartimento. Jamás podemos decir el Ser (el acontecimiento) inmediatamente, y, por ello, tampoco, en forma mediata, en el sentido de la acrecentada “Lógica” de la dialéctica. Todo decir [Sage] habla ya desde la verdad del Ser y no puede nunca saltar inmediatamente por encima de sí mismo, hacia el Ser mismo. El silenciamiento tiene leyes más elevadas que cualquier lógica.

Pero el silenciamiento no es en absoluto una a-lógica que es ya, y quisiera ser, en primer lugar, una lógica, y que únicamente no puede serla. Frente a lo cual la voluntad y el saber del silenciamiento se hayan dirigidos de un modo totalmente diferente. E incluso, tampoco se trata de lo “irracional” y de “símbolos” y “cifras”, todo lo cual presupone ya la metafísica pretérita. Más bien, por el contrario, el silenciamiento encierra la lógica de la entidad, del mismo modo como la pregunta fundamental envuelve en sí modificada [e*inverwandelt*] la pregunta rectora.

El silenciamiento brota desde el origen desplegado del mismo lenguaje. [79]

La experiencia fundamental no es el enunciado, la proposición y, por consiguiente, el principio fundamental, sea éste “matemático” o “dialéctico”, sino el detenerse de la reserva frente al recusarse reticente en la verdad (el claro del cobijamiento) del *apremio*, que hace surgir la necesidad de la *decisión* (cfr. Mirada preliminar, 46. La decisión).

Cuando esta reserva viene a *palabra*, lo dicho es siempre el acontecimiento. Pero, entender este decir significa llevar a cabo el proyecto y el salto del saber en el acontecimiento. Fundar el decir como silenciamiento. No se trata de que su palabra sea signo para algo totalmente otro [que él]. [Sino que:] lo que se dice es lo mentado. Pero el mentar u opinar se a-propia sólo como *Da-sein* y, esto significa, de modo pensante en el preguntar.

¹⁵ Curso del semestre de verano de 1934, “Acerca de la Lógica como pregunta por el lenguaje” (*Gesamtausgabe*, tomo 38)

El silenciamiento y el preguntar: el preguntar esencial como para poner a decisión la esencia de la verdad.

¿Buscar el ser? El hallazgo originario en el buscar originario.

Buscar –[es] ya el-tenerse-en-la-verdad, en lo abierto de lo que se oculta y se retira. El buscar (originario) como relación fundamental con la *recusación* reticente [verzögernde Versagung]. El buscar como preguntar y, sin embargo, [un] silenciar-acallar.

Quién busca, ¡ya ha encontrado! Y el buscar originario es aquel asir de lo ya encontrado, a saber, de lo que se oculta como tal.

En tanto que el buscar habitual, en primer término, encuentra y ha encontrado en tanto ya ha dejado de buscar.

De allí que el hallazgo originario se oculte en el cobijamiento originario como el buscar como tal. Ponderar /apreciar lo digno de ser preguntado, persistir en el preguntar, in-sistencia.

39. EL ACONTECIMIENTO

Este es el título esencial para el intento del pensar inicial. El título *público* empero, sólo puede decir: *Contribuciones a la filosofía*. [80]

El proyecto tiene como objeto sólo aquello que puede ser querido en el intento del pensar inicial, que sabe de sí algo mínimo: ser un *ensamble o fuga* de este pensar.

Esto significa [que]:

1. En el rigor de la *ensambladura* en la construcción, ningún cabo queda suelto, como que si se tratase – y esto vale siempre en la filosofía- de lo imposible: concebir la verdad del Ser en la plenitud desplegada por entero de su fundamentada esencia.

2. Aquí sólo se permite la *disposición* de *un* camino, que un solo individuo pueda construir, renunciando a toda posibilidad de echar una ojeada a otros caminos, quizá hasta más esenciales.

3. El intento tiene que poseer la claridad [suficiente] de que ambos, ensambladura y disposición siguen siendo una *juntura* [Fügung] del Ser mismo, algo no obligatorio [ein Nichterzwingbares].

La articulación/fuga [del pensar inicial], en este triple sentido, tiene que ser intentada, para que lo más esencial y logrado, que ha de ser dado a los venideros, en donde haya un salto [Absprung], que se añada e incluya provisoriamente, sea superado.

Este llegar-a-ser-superado, cuando es uno genuino y necesario, trae por cierto lo más grande: detiene la tentativa que piensa, por primera vez, en forma histórica, en su ser-futuro, para afrontar afuera lo porvenir y lo inexorable [Unumgänglichkeit].

La fuga o ensamble [Fuge] es algo esencialmente diferente a un “sistema” (cfr. WS.35/36 y 1936¹⁶). Los “sistemas” son sólo posibles, y ante el final hasta necesarios, en el dominio de la historia de la respuesta [dada] a las preguntas rectoras.

Las seis junturas de la fuga son cada una para sí independientes, pero sólo para hacer más enfática su unidad esencial. En cada una [81] de las seis junturas se prueba

¹⁶ Curso de semestre de invierno de 1935/36, “La pregunta por la cosa. Hacia la doctrina de los principios trascendentales” (*Gesamtausgabe*, tomo 41) y curso de semestre de verano de 1936, “Schelling: Sobre la esencia de la libertad humana” (*Gesamtausgabe*, tomo 42)

decir, sobre lo mismo, respectivamente, cada vez, lo mismo, pero siempre a partir de un dominio esencial diferente de aquel que nombra el acontecimiento. En lo externo y visto en forma parcial se pueden hallar luego por doquier fácilmente “repeticiones”. Pues, el perseverar en lo mismo, cumplir puramente con este testimonio en su genuino carácter in-sistente [Inständlichkeit] del pensar inicial, conforme a sus junturas, es lo más difícil. Frente a eso, resulta fácil que el curso continuado del ordenamiento sea siempre un ofrecimiento diverso de “materias”, porque resulta dado desde sí mismo.

Cada juntura es siempre para sí independiente y, no obstante, existe un oculto oscilar mutuo y un fundar que abre el sitio de la decisión para el tránsito esencial hacia el cambio todavía posible de la historia occidental.

La *resonancia* tiene su extensión en lo sido desplegado y venidero y, con ello, su fuerza incidental en el presente mediante la sugerencia.

La *sugerencia* toma su necesidad, en primer lugar, a partir de la resonancia del apremio del abandono del ser.

Resonancia y sugerencia son suelo y campo para el primer descuelgue del pensar inicial para un *salto* en el despliegue del Ser.

El salto abre previamente las extensiones y ocultamientos no visitados de aquello hacia donde la *fundación* del *Da-sein*, vinculada al llamado del acontecimiento, ha de avanzar.

Todas estas junturas han de consistir en una unidad semejante, a partir de la insistencia en el *Da-sein*, que caracteriza el ser de los *venideros*.

Ellas asumen y resguardan la pertenencia despertada por el llamado en el acontecimiento y su giro y, de esa manera, vienen a pararse delante de las señas *del último Dios*.

El ensamble o fuga –[es] la disposición que se acopla con el llamado y, de esa forma, funda el *Da-sein*. [82]

40. LA OBRA PENSAnte EN LA ÉPOCA DEL TRÁNSITO

La obra pensante en la época del tránsito (cfr. Reflexiones IV, 90) sólo puede, y tiene que, ser una *andadura* en dirección a la ambigüedad de esta palabra: un ir un camino sobre todo, por tanto camino, que se ande por él mismo.

¿Puede configurarse algo semejante en el decir, de tal modo que pueda sacarse a la luz la simplicidad de esta tarea? ¿Corresponde el ensamble o la fuga a ello “desde el acontecimiento”? Quien quiere saberlo. Pero tan sólo por eso ya es bueno osarlo.

¿Si acaso un intento así encuentre alguna vez algún intérprete? ¿Aquél que pueda pronunciarse acerca del camino que prepara apronta y se dirige hacia lo venidero? Pero no aquél, que sólo calcula en ello lo mucho de lo contemporáneo, y lo de ese modo lo “explica” todo y lo aniquila.

41. TODO DECIR DEL SER SE MANTIENE EN PALABRAS Y DENOMINACIONES

Todo decir del Ser se mantiene en palabras y denominaciones que son comprensibles si observamos el opinar cotidiano acerca del ente y se piensan exclusivamente en esta dirección, pero son mal interpretadas como expresión del Ser. Por tanto, incluso, no se

requiere, en primer término, de una falta de la pregunta (al interior del dominio de interpretación pensante del Ser), sino que la palabra misma descubre algo (conocido) y oculta, con ello, aquello que debe ser traído a lo abierto en el decir pensante.

Esta dificultad no puede ser salvada con nada, puesto que el intento de hacerlo significa ya el desconocimiento de todo decir [que venga] del Ser. Esta dificultad tiene que ser asumida y concebida en su pertenencia esencial (al pensar del Ser).

Lo que trae como condición un proceder, que - con cierto margen - ha de salirle al encuentro siempre y en primer término al opinar cotidiano y recorrer con él un cierto trecho largo, para exigir luego en el instante adecuado el vuelco en el pensar, pero con la [84] fuerza de la misma palabra. Por ejemplo, “decisión” puede y debe ser pensada, si bien, por lo pronto, no en términos morales, sin embargo, sí, respecto de su cumplimiento, como “acto” del hombre, hasta que de súbito mencione el despliegue del Ser mismo; lo que no significa ahora que el Ser sea interpretado “antropológicamente”, sino a la inversa: que el hombre es retrotraído a la esencia de Ser y arrancado de las cadenas de la “antropología”. Sucede lo mismo con: maquinación –[que es] un tipo de comportamiento del hombre y, de pronto, y en contraste, y en sentido propio: significa la esencia (no-esencia) del Ser, en donde recién se arraiga el fundamento de posibilidad del “ajetreo” [Betriebe].

Pero este “a la inversa” no es un simple truco “formal” del cambio semántico, en meras palabras, sino *la transformación del hombre mismo*.

Con todo, el concebir correctamente esta transformación y, ante todo, su espacio de acaecimiento, lo que quiere decir, el fundar del mismo, está muy ligado internamente con el saber de la verdad del Ser.

La transformación del hombre no quiere decir aquí el tornarse un ser distinto de su naturaleza, en tanto referido a la interpretación [del hombre] tenida hasta hoy por válida (*animal rationale*), ciertamente que oculta y mal interpretada psicológicamente, co-aludiendo también a la relación con el ente, pero fundada y desplegada no como fundamento esencial. Porque esto encierra tener que preguntar por la verdad del ser y a la “metafísica”.

En el pensar onto-histórico viene a liberarse en primer término el poder esencial de lo nádico [Nicht-hafte] y de la inversión [Umkehrung].

42. DE “SER Y TIEMPO” AL “EREIGNIS”

Por esta “vía”, si es que el derrumbe y el ascender puedan llamarse así, se vendrá a plantear siempre la misma pregunta por el “sentido del Ser” y sólo ella. Y por eso, los sitios el preguntar son siempre diversos. Todo preguntar esencial tiene que modificarse, desde el fondo, toda vez que pregunte originariamente. [84] aquí no existe ningún “desarrollo” gradual. Tanto menos existe *aquella* referencia de lo temprano con lo tardío, según la cual aquella ya estuviera incluida en ésta. Y puesto que en el pensar del Ser todo se halla obligado a lo único, es que los volcamientos [Umstürze] constituyen aquí igualmente la regla! Ahora que, esto también impide el proceder histórico: desistir de lo temprano como “falso” o mostrar lo tardío como algo “ya” “mentado” en lo temprano. Las “alteraciones” son así tan esenciales, que sólo pueden ser determinadas en su envergadura [Ausmass], si se pregunta cabalmente, cada vez, la única sola pregunta desde su sitio de interrogación.

Las “alteraciones” no están condicionadas, de ninguna manera, por objeciones [que vengan] desde afuera. Pues hasta ahora no ha sido posible ninguna objeción, debido a que la *pregunta* no ha sido ni siquiera concebida. Las “alteraciones” brotan del creciente carácter abismal de la pregunta misma del Ser, por el cual se le quitado todo asidero histórico. De allí que el camino mismo se torne de cualquier forma siempre más esencial, no como “desarrollo personal” sino como el mentado esfuerzo, enteramente no biográfico del hombre, de traer a su verdad el Ser mismo en [medio] del ente.

Aquí sólo se repite sólo lo que desde finales del primer inicio de la filosofía occidental, esto es, desde finales de la metafísica, ha de acontecer siempre en forma decisiva: que el pensar del Ser no tiene que convertirse en ninguna “doctrina” y en ningún “sistema”, sino que tornarse historia auténtica y, con ello, lo más oculto.

Esto acaeció por primera vez como el pensamiento de Nietzsche; y lo que nos saliera allí al encuentro como “psicología” y como “autoanálisis” y disolución y “Ecce homo”, con todos los contemporáneos de aquel tiempo desolado, eso tiene su propia verdad como historia del pensar, que *busca* con Nietzsche todavía, en primer término, lo que ha de ser pensado, y que lo encuentra aún en el circuito del cuestionamiento *metafísico* (voluntad de poder y eterno retorno de lo igual).

En los intentos hechos desde “*Ser y Tiempo*” se ha planteado ciertamente la pregunta de un modo más originario, pero se sigue manteniendo en una medida, norma mínima, si es que sea en principio comparable. [85]

El cumplimiento de la pregunta del ser no admite ninguna imitación. Las necesidades del camino se dan aquí históricamente siempre por primera vez y son únicas. Si acaso esto sea “históricamente” “nuevo” y “de índole propia” no constituye aquí referencia alguna posible de juicio.

La dominación [Beherrschung] histórica de la historia del pensar occidental deviene cada vez más esencial, y la propagación de un saber filosófico “histórico” o “sistemático” cada vez más imposible.

Pues, lo que cuenta es no dar a conocer más nuevas representaciones del ente, sino fundar el *estar* humano en la verdad del ser, preparando esta fundación en el pensar del Ser y del Da-sein.

Esta pre-paración [Vor-bereitung] no consiste en el procurarse de conocimientos provisorios, a partir de los cuales posteriormente deberán ser resueltos los conocimientos más auténticos, sino que, pre-pararse significa aquí: *atemperar*, afinar, acordar, dar con el tono [stimmen]. Pero, por otra parte, no como si lo pensado y lo a ser pensado fuese tan sólo una ocasión indistinta para un *movimiento del pensamiento*, sino que la verdad del ser, el saber de la meditación, es todo.

Sin embargo, el camino de este pensar del Ser ya no tiene más la inscripción firme de un mapa. El país *se hace* primeramente *por medio del camino* y es en cada estadio de él desconocido e imposible de predecir.

El pensar del Ser, cuanto más genuino sea éste camino al Ser, tanto más es atemperado incondicionalmente desde el Ser mismo.

El pensar [Er-denken] no mienta el agotarse pensando [Aus-denken], ni el antojadizo inventar, sino aquel pensar que se instala cuestionando en el Ser y lo induce a atemperar cabalmente el preguntar.

Pero siempre ha de ser puesto a decisión en el pensar del Ser el ente en su totalidad, lo que, sin embargo, cada vez, sólo se logra por medio de *una* vía visual, y tanto más precariamente falta cuanto más originariamente ataña la seña del Ser.

El país que resulta, por el camino y como camino del pensar del Ser es el Entre, que acontece a-propiando el Da-sein [86] al Dios, en cuya a-propiación el hombre y el Dios se tornan, en primer término, “reconocibles”, pertenecientes a la vigilancia y urgencia del Ser.

43. EL SER Y LA DECISIÓN

Utilizados o requeridos por los dioses, destrozados por esta elevación tenemos que interrogar la esencia del Ser *como tal* dirigiéndonos a este cobijamiento. Pero no podemos explicar el Ser luego como lo aparentemente suplementario, sino que tenemos que concebirlo como el origen que de-cide y a-propia acontecederamente, en primer término, a dioses y a hombres.

Este indagar [Erfragen] del Ser lleva a cabo la apertura del espacio-de-juego-de-tiempo de su despliegue: la fundación del Da-sein.

Cuando se habla allí de de-cisión, solemos pensar en una acción del hombre, en su ejecución, en un proceso. Pero, ni lo humano de un acto ni lo relativo al proceso son aquí esenciales.

Por cierto, apenas se puede uno acercar a la esencia onto-histórica de la decisión sin tener que, no obstante, partir del hombre, de nosotros [mismos] y sin pensar con la “decisión” en la elección, la resolución; en la preferencia de lo uno y el aplazamiento de lo otro, y, al final, topar con la libertad como causa y facultad, y empujar a la pregunta por la decisión en el ámbito de lo “moral-antropológico”, y esto concebido renovadamente casi incluso con ayuda de la “decisión” en el sentido de una [decisión] “existencial” [existenziell].

El peligro que se corre de mal interpretar “*Ser y Tiempo*” en este sentido, de ver los nexos entre resolución - verdad – Dasein desde la resolución referida en forma moral, en lugar de *a la inversa* partir desde el fondo que prevalece en el Da-sein y concebir la verdad como apertura, y la re-solución [Ent-schlossenheit] como el espaciamiento del espacio de juego de tiempo del Ser, este [87] peligro está cercano y es acentuado por aquello que “Ser y Tiempo”, de varios modos, tiene de indomeñado [das vielfach Unbewältigte]. Pero la mala interpretación se abre paso, en el fondo, si bien no en la ejecutada superación, cuando la pregunta fundamental por el sentido del Ser” es mantenida al inicio firmemente como *la* única pregunta.

Luego, aquello que aquí se llama de-cisión es empujado a la medianía esencial más interna del Ser mismo [innerse Wesensmitte des Seyns selbst] y, así, ya no tiene nada en común con aquello que nosotros llamamos “tener una elección” [das Treffen einer Wahl] y cosas semejantes, sino que dice: el apartarse mismo, esto separa y recién en el separar permite a la a-propiación entrar en juego, y a ésta misma, incluso, en lo *abierto* de uno y otro como claro para lo que se oculta y aún no está decidido: la pertenencia del hombre al Ser como el fundador de su verdad y la remisión del Ser en el tiempo del último Dios.

Actualmente nos disponemos y pensamos desde nosotros [mismos] y topamos, cuando nos alejamos de nosotros al pensar, siempre únicamente con objetos. Este

habitual camino del re-presentar lo subimos y bajamos con prisa y explicamos todo en su círculo y nunca sopesamos, el que este camino pudiese admitir un descuelgue [que salte], mediante el cual saltásemos primeramente en el “espacio” del Ser, que nos hiciese saltar [er-springen] [tomar de un salto] la de-cisión.

Aun cuando podamos dejar tras de nosotros la mala interpretación “existencial” de la “decisión”, queda aún ante nosotros el peligro de otra [mala interpretación], que es arrojada hoy, de todas maneras, junto a la anterior con especial agrado.

Lo decisorio como lo “voluntario” y “adecuado al poder” podría concebirse en oposición al “sistema”, apelando a la palabra de Nietzsche que dice: “La voluntad de sistema es una falta de honestidad” (VIII, 64)¹⁷. El esclarecimiento de esta oposición es del todo necesario, porque la decisión aparece en oposición al “sistema”, pero en un sentido más esencial a como Nietzsche mismo lo hubiera visto. Pues, para él, “sistema” es, en efecto, siempre objeto de [88] “un vano construir de sistemas”, de un ulterior apilar y ordenar. Pero incluso si le concedemos a Nietzsche una concepción adecuada de la esencia del sistema, hay que decir que él no pudo concebir ni llegar a concebir la esencia, porque él mismo todavía debía afirmar, para sus preguntas, aquella concepción del “ser” (del ente) sobre cuyo fundamento y como despliegue suyo brota el “sistema”: El *carácter representacional* del ente como un unificar anticipatorio, [un] re-presentar la objetualidad del objeto [Gegenständlichkeit des Gegenstandes] (el esclarecimiento esencial en la determinación transcendental en *Kant*). “Orden” y claridad (no ordo como en el medioevo) son primeramente *secuelas* de lo “sistemático, no su esencia. Y al final, a la honestidad le pertenece precisamente el “sistema”, no sólo como su cumplimiento interno sino como su presupuesto. De todos modos, Nietzsche mienta con “honestidad” algo del todo diferente, por cuando él no penetra con el “sistema” el *despliegue esencial* de la modernidad. No basta con concebir el sistema sólo como peculiaridad de la modernidad, lo que podría estar correcto y, no obstante, ser la modernidad sólo de primer plano.

Las palabras que Nietzsche expresara sobre “el sistema” han sido también mal empleadas, con ganas, como sutiles justificaciones para la impotencia de un pensar que se escapa fuera de todo límite y es concebido en una oscura marcha. O, al menos, se ha rechazado el “sistema” como marco configurador en pro de una “sistemática” que, sin embargo, expone como filosófica sólo la supuesta forma del pensar “científico”.

Si se pone la “decisión” frente al “sistema”, ello significará luego el tránsito de la modernidad hacia el otro inicio. En la medida que el “sistema” contenga la característica esencial de la entidad moderna del ente (el carácter representacional), la decisión empero de mentar el ser para el ente y no sólo la entidad a partir del ente, entonces será la decisión, en cierto modo, más “sistemática” que cualquier sistema, es decir, una determinación originaria del ente como tal a partir del despliegue del Ser. Entonces ya no será únicamente sencillo el “vano construir de sistemas”, sino también el pensar “sistemático”, es decir, fundada en una interpretación asegurada

¹⁷ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*. In: Nietzsche's Werke (*Grossoktavaausgabe*), Bd. VIII. Leipzig (Kröner) 1919, p. 64. [trad. esp. de A. Sánchez-Pascual, en: F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid 1973, p.33].

del ente frente a la tarea del preguntar por la verdad del Ser, del pensar de la decisión.

Por lo pronto, sin embargo, pensemos la “decisión” como un acaecer al interior de una alternativa.

Y es aconsejable prepararse para la exégesis onto-histórica originaria de la decisión, a través de una indicación sobre las “decisiones” que brotan a partir de esta otra de-cisión [Ent-scheidung] como necesidades históricas.

El largo y no solamente moderno aclimatarsé a lo de primer plano del hombre (como *animal rationale*) en todo el pensar occidental, dificulta poder pronunciar palabras y conceptos, de contenido al parecer fijado antropológica y psicológicamente, a partir de una verdad enteramente otra y para la fundación de éstas, sin poder escapar a la mala interpretación antropológica y a la cómoda constatación que incluso todo sea, en efecto, “antropológico”. La justeza de esta objeción es tan ilimitada que ha que tornarse sospechosa. A la base de ella está el que al hombre, es decir, al sí mismo, no se le *quiera* jamás cuestionar, quizá porque secretamente, sin embargo, la grandiosidad antropológica del hombre no esté del todo asegurada.

44. LAS “DECISIONES”

[respecto de] si el hombre querrá seguir siendo “sujeto” o si fundará el *Da-sein* -

si con el sujeto el “*animal*” continuará perdurando como “substancia” y lo “*rationale*” como “cultura”, o si la verdad del Ser (véase abajo) en el *Da-sein* encontrará un sitio venidero -

si el ente tomará al ser como lo suyo “más general” y, con ello, lo despache y entierre en la ontología, o si [90] el Ser vendrá a decirse en su singularidad y le dará el tono al ente como algo que sucede de una sola vez -

si la verdad degenera como rectitud en la certeza del representar y la seguridad del cálculo y de la vivencia, o si ha de llegar a su fundamento el despliegue inicial infundado de la *alétheia* como el claro del ocultarse -

si el ente se consolide en lo razonable como lo evidente de todo lo mediano y pequeño y mediocre, o si lo más digno de ser preguntado constituya la prosperidad del Ser -

si el arte sea una organización de la vivencia, o la puesta-en-obra de la verdad -

si la historia se degradará a un arsenal de constataciones y provisoriidades, o si será ascendida como una sierra en cadena de la montaña, de los montes más extraños e inaccesibles -

si la naturaleza será denigrada a [una] región de explotación, del cálculo y del ajustar, en [ser] ocasión para la vivencia, o si ella portará como la tierra que se cierra en ella misma lo abierto del mundo falto de imagen -

si el desdiosamiento del ente en la cristianización de la cultura celebre sus triunfos, o si el apremio de la indecisión sobre la proximidad y lejanía de los dioses prepara un espacio [otro] de decisión -

si el hombre se atreva con el Ser y, por tanto, con el tránsito, o si se conforme con el ente -

si el hombre se atreva en absoluto todavía con la decisión, o si se halla entregado a la falta de decisión, que siente a la época como estado de la más alta “actividad”

Todas estas decisiones, que parecieran ser muchas y diversas, se reducen a una sola y única: si el Ser se retira definitivamente, o si este retirarse se torne en el rehusamiento a la verdad más primaria y se vuelva el otro inicio de la historia.

Lo más difícil y más grandioso de la decisión por el Ser se encierra en que sigue siendo algo invisible y, en caso de [91] de que se exprese, será irremediabilmente mal interpretado y de ese modo, protegido, más bien, ante todo, del manoseo del populacho -

¿Por qué han de ser tomadas, en absoluto, decisiones? Si es así, entonces, las necesidades de nuestra época no estarían determinadas sólo como éstas [que ellas son], sino en principio como decisiones.

¿Qué quiere decir aquí decisión? Ella determina su esencia a partir de la esencia del tránsito de la modernidad a lo suyo otro. ¿Determina a través de ello su esencia, o el tránsito es solamente la seña hacia su esencia? ¿Vienen las decisiones, porque un nuevo inicio ha de ocurrir? ¿Y tiene éste que ser porque la esencia del Ser mismo es de-cisión y en este despliegue esencial se dona su verdad por única vez en la historia del hombre?

Se hace necesario, y quizás incluso con todo detalle decir aquí, aquello que *no* se mienta con la palabra de *la verdad del Ser*.

La expresión no significa: la “verdad” “sobre” el Ser, algo así como una secuela de proposiciones correctas sobre el concepto del Ser o una irrefutable “doctrina” del Ser. Incluso si algo semejante pudiese ser adecuado siempre al Ser, lo que sería imposible, habría que suponer no sólo *que* existe una “verdad” sobre el Ser, sino - ante todo- de qué tipo de esencia es, en principio, esta verdad, en la que el Ser se ha puesto en pie. ¿Pero de dónde ha de poder determinarse de otro modo la esencia de *esta* verdad y, por tanto, la esencia de la verdad como tal sino desde el Ser mismo? Y esto no sólo en el sentido de una “derivación” a partir de aquella, sino en el sentido de un resultado de esta esencia por medio del Ser, de algo tal, de lo cual no podemos disponer a través de ninguna opinión “correcta” sobre el Ser, lo que pertenece, más bien, y en forma única, a los ocultos instantes de la historia del ser.

Pero la expresión tampoco quiere decir: el Ser “verdadero”, algo así como el poco claro significado que mienta al ente “verdadero”, verídico y real. Porque aquí ya se ha presupuesto nuevamente un concepto de “realidad” y se ha puesto al ser por debajo como medida norma, mientras que el Ser no sólo presta [92] al ente lo que es, sino que de antemano ha desplegado él mismo la verdad conforme a él, a partir de su [propia] esencia.

Esta verdad del Ser no es nada diferente del Ser, sino su más propia esencia y, por ello, en la historia del Ser reside el que esta verdad y ella misma, se entregue o se rehuse, y, así, en primer término, y propiamente, traiga en su historia lo abismal. La referencia a esto, el que los conceptos corrientes de “verdad” y el corriente no-distinguir entre “ser” y “ente” conduzcan a una mala interpretación de la verdad del Ser, y sobre todo que ya siempre la presupongan, bien puede todavía incluso degenerar en una equivocación si ella quisiera admitir la conclusión: de que se trataría, en ello, únicamente, de expresar los “presupuestos” no-expresados, como si *presupuestos* pudiesen ser aprehendidos sin que lo puesto *en cuanto que* uno tal estuviese ya concebido. El retroceder a “presupuestos” y “condiciones” tiene un sentido y un derecho al interior del ente y de la interpretación del ente en su entidad, en el

sentido del carácter representacional (y ya de la *idéa*), y se ha convertido por múltiples transformaciones en la forma fundamental del pensar “metafísico”, esto tanto que, incluso la superación de la metafísica no puede pasarse sin la comprensión inicial de este modo de pensar (cfr. “Ser y Tiempo” y “De la esencia del fundamento”, aquí el intento de saltar en el Ser).

En la medida en que el “Ser” sea concebido como entidad, como lo de alguna manera “general” y, por tanto, como una condición del ente anexada detrás del ente, es decir, de su carácter representacional, es decir, de su objetualidad, lo que quiere decir, finalmente, de su “ser”—en sí; en esa medida el Ser mismo es degradado a la verdad del ente, a la rectitud del re-presentar.

Porque todo esto se ha cumplido, de la manera más pura, en Kant, por esto *puede* intentarse con su obra algo aún más originario y, por tanto, algo no deducible desde él mismo, [de modo de] tratar de aclarar algo enteramente distinto, pero con el peligro que, ahora, un intento semejante sea leído otra vez de modo kantiano y mal interpretado como un “kantianismo” [93] arbitrario, volviéndolo [algo] inocuo.

La historia occidental de la metafísica occidental es la “prueba” de que la verdad del Ser no ha podido llegar a cuestionarse, y la referencia a los motivos de esta imposibilidad. El desconocimiento más basto de la verdad del Ser residiría, sin embargo, en una “Lógica” de la filosofía. Pues ésta es la re-transferencia [Rückübertragung] de la “teoría del conocimiento” hacia sí misma. Pero la “teoría del conocimiento” es sólo la forma de la perplejidad de la metafísica moderna frente a sí misma. La confusión llega a su punto álgido cuando esta “teoría del conocimiento” se vuelve a decir como “metafísica del conocimiento”; el calcular en la tabla aritmética la “aporética” y la elucidación “aporética” “en sí” de [ciertas] “orientaciones” y “frentes de problemas” dados se convierten —y, ciertamente, con pleno derecho— en *el* método de la erudición filosófica moderna. Estos son sólo los últimos recaderos del proceso mediante el cual la filosofía ha ido perdiendo su esencia y degenerando en la más basta ambigüedad, porque, lo que parece ser filosofía, *no puede* ser más, de modo unívoco, una tal para las ciencias. Y debido a esto, todos los intentos de decir lo que *no* es la verdad del ser, tienen que haberse conformado también con acarrear a lo sumo nueva alimentación a la no-científica obstinación de la prolongada mala interpretación, [y] en caso que tales aclaraciones sean de la fe que la no-filosofía pudiera ser modificada por medio de una *enseñanza* de la filosofía. Más bien, es probable que la meditación en torno a lo que la verdad del Ser *no* es, sea esencialmente en cuanto que meditación *histórica*, en la medida que pueda ayudar a hacer más nítida los movimientos fundamentales en las posiciones metafísicas de fondo del pensar occidental, y volver más urgente el ocultamiento de la historia del ser.

En todo aquello se ha dicho también conjuntamente, por cierto, que todo rechazo de la empresa filosófica, en el recto sentido de la palabra, posee tan sólo su necesidad, si ha reconocido que la meditación [94] de la verdad del Ser incluye una mutación de la actitud pensante en una pensativa, cuyo cambio, por cierto, no puede efectuarse por medio de prescripciones morales, sino que ha de transformarse previamente y, en verdad, en lo abierto de lo invisible y libre de bullicio.

¿Por qué la *verdad* del Ser no es ninguna añadidura ni ningún marco para el Ser, y tampoco ningún presupuesto, sino la esencia más interna del Ser mismo?

Porque la esencia del ser se despliega esencialmente en la a-propiación de la decisión. Pero ¿de dónde sabemos esto? No lo sabemos, sino que lo indagamos [erfragen] y le abrimos al Ser con semejante preguntar el sitio y quizás uno exigido por él, si es que la esencia del Ser deba ser el rehusamiento que siga siendo, para el exiguo preguntar, la exclusiva y adecuada cercanía.

Y, de ese modo, todo crear fundado por el Da-sein (y *sólo éste*, [y] no el sólido y cotidiano emprender del establecer en el ente), tiene que despertar, recién, después de un largo rato, la verdad del Ser como pregunta y apremio, atravesando por las huellas más decisivas, en arranques variables, en apariencia desconexos y desconocidos, dejando dispuesto para la queda del Ser, pero también decidido *contra* todo intento de confundir y disminuir, en el mero querer volver atrás, sea a las tradiciones “más valiosas”, la descuidada necesidad [Nötigung] en el apremio de la meditación.

El saber del pensar continuamente circunspecto de lo escaso pertenece a la vigilancia por el Ser, cuya esencia en cuanto que la verdad misma irradia en la oscuridad de su propio ardor.

La verdad del Ser es el Ser de la verdad - dicho de ese modo suena esto como una inversión artificiosa y forzada y, si se la extrema, como una inducción a un juego dialéctico. En tanto que, efectivamente, esta inversión es sólo un signo externo-huidizo del *giro*, que se despliega en el Ser mismo y una luz que arroja sobre lo que aquí quisiera nombrarse con la palabra decisión. [95]

45. LA “DECISIÓN”

La decisión iniciada ya hace largo tiempo en lo oculto y desfigurado es la dirigida a la historia o hacia la pérdida de la historia. Concibiendo la historia, empero, como la disputación de la lucha de tierra y mundo, asumida y cumplida a partir de la pertenencia al llamado del acontecimiento como despliegue de la verdad del Ser en la figura del último Dios.

La decisión adviene de que sea experimentada la urgencia del *cometido* más externo a partir del apremio más interno del abandono del ser, como de apoderarse-lo como poder integrador.

Pero el cometido es, a la luz y en el camino de la decisión: *el cobijamiento de la verdad del acontecimiento desde la reserva del Dasein en la gran queda del ser*.

¿Cómo es que cae la decisión? Por medio de la *donación* o la *ausencia* de esos destacados señeros que hemos llamamos “los venideros”, a diferencia de la multitud de antojadizos y de los insostenibles tardíos, que ya no tienen nada frente a sí mismos ni nada detrás de ellos.

A estos destacados pertenecen:

1. *Aquellos pocos individuos*, que fundan antes en las vías esenciales del Da-sein fundador (poesía-pensar-acción-sacrificio) los sitios e instantes, para los dominios del ente. Ellos crean, de ese modo, la posibilidad esencial para los diversos cobijamientos de la verdad, en los que se hace histórico el Da-sein.

2. *Aquellos innumerables asociados*, a los que les es dado presentir, desde el concebir de la voluntad sapiente y de las fundaciones de lo individuos, las normas de la reestructuración del ente [Umschaffung des Seienden], de la preservación de la tierra y visualizar el proyecto del mundo en su disputa.

3. *Aquellos muchos [que están] mutuamente remitidos*, según su procedencia histórica común (mundana), por medio de los cuales y para quienes gana en estabilidad la reestructuración del ente y, en ello, la fundación de la verdad del acontecimiento. [96]

4. Los individuos, los pocos, los muchos (no tomados como número, sino respecto de su destacabilidad) se hallan todavía parados en los viejos, normales y planificados ordenes. Estos son, o bien tan sólo una aparente protección de su consistencia amenazada, o bien todavía fuerzas rectoras de su querer.

La conformidad [Einverständnis] de estos individuos, pocos y muchos, se halla oculta, no está hecha, crece súbitamente y para sí. Es dominada cabalmente por cada diverso imperar del acontecimiento, en donde se prepara una recolección originaria, en la que y como la cual se hace histórico aquello que podría ser lícito denominar un *pueblo*.

5. Este pueblo es, en su origen y en su determinación, único, conforme a la unicidad singularidad del Ser mismo, cuya verdad tiene que fundarse, de una sola vez, en un único sitio y en un único instante.

¿Cómo puede prepararse esta decisión? ¿Tienen aquí saber y voluntad un espacio de disponibilidad, o aquello sería sólo una ciega intromisión al interior de ocultas necesidades?

Pero, las necesidades aparecen solamente cuando éstas apremian. Y la preparación de un apronte para la decisión está por cierto en la urgencia de acelerar, al final, tan sólo, la arrolladora falta de historia y de endurecer sus condiciones, allí, donde, no obstante, ella quiere lo otro.

Quien no sepa de *este* apremio, no sospecha ni un ápice de las decisiones que tiene puestas por delante.

La decisión cae en la silenciosa queda [fällt im Stillen]. Pero, según este modo, resulta, en primer término, certera la destrucción de la posibilidad de la decisión, por la amenazante incontención del desarraigo.

La decisión y su necesidad y, también, la disposición preparatoria, siguen siendo tanto más difícilmente perceptibles, cuanto más bullicio requieran los sucesos de las revoluciones “histórico-mundiales” y cuanto más exclusivamente todo oír y prestar-oído apelen tan sólo a lo titánico y lo sonoro, y permitan que todo aquello [97] contrapuesto, incluso la gran queda, se hunda en la nadidad [Nichtigkeit: nulidad].

Los sucesos “histórico-mundiales” no pueden nunca suponer todavía dimensiones [Ausmasse] [ya] vistas, eso habla, por lo pronto, sólo, en pro del aumento del frenesí en el dominio desatado de la manipulación y del número. Nunca [habla], de manera inmediata, en pro del aparecer de las decisiones esenciales. Pero, si al interior de estos sucesos y, en parte, por su estilo, se organizara para esto mismo una recolección del pueblo, con relación a su consistencia, ¿no podría abrirse allí un camino en la proximidad a la decisión? En efecto, pero con el sumo peligro, igualmente, de la completa falsificación de su dominio.

La decisión *tiene* que crear *aquel espacio de tiempo*, el sitio para los instantes esenciales en el que crezca el más alto rigor de la meditación a una con el más grande regocijo en la misión por una voluntad de fundar y de construir, la que tampoco se mantiene alejada de toda confusión. Sólo el Da-sein, jamás una “doctri-

na”, puede traer, desde el fondo, la transformación del ente. Semejante Da-sein como fundamento de un pueblo requiere de la más prolongada disposición procedente del *pensar* inicial; pero esto sigue siendo siempre tan sólo *un* camino en el *reconocimiento* del apremio, que se alza simultáneamente y por diversas vías.

¿Trae la decisión otra vez la fundación del *sitial* del instante para la fundación de la verdad del Ser, o se desarrolla todo tan sólo como “lucha” por las nudas condiciones del continuar viviendo y del agotarse en las dimensiones titánicas, de modo tal que “concepción del mundo” y “cultura” sean ya tan sólo apoyos y medios de lucha para esta “lucha”? ¿Qué es lo que se prepara entonces? El *tránsito hacia el animal tecnificado*, que comienza a sustituir los instintos [los] que se han tornado ya débiles y torpes por lo titánico [gigantesco] de la técnica.

Con esta orientación [dada] de la decisión no es significativa la tecnificación de la “cultura” y la imposición de una “concepción del mundo”, sino que la “cultura” y la “concepción del mundo” se convierten en medios de la técnica de lucha, para una voluntad que no quiere ninguna [98] meta más; pues la conservación del pueblo no será jamás una meta posible, sino sólo condición de un ponerse metas [Zielsetzung]. Pero si la condición llega hasta lo incondicionado, entonces toma el poder el no-querer de la meta, el cortar toda meditación escogida. Desaparece luego, por completo, la posibilidad de reconocer que “cultura” y “concepción del mundo” son ya vástagos de un orden mundial, que presuntamente han de ser superados. “Cultura” y “concepción del mundo” no pierden por su política puesta al servicio su carácter, sea que consideren ellos como valores “en sí” o como valores “para” el pueblo; la meditación se halla, cada vez, cuando se trata, en principio, de una tal, forzada al no-querer las metas originarias, es decir, de la verdad del Ser, en la que se decide primeramente sobre posibilidad y necesidad de “cultura” y “concepción del mundo”.

Sólo la decisión más extrema desde y sobre la verdad del Ser trae todavía una claridad, de no ser así se mantiene el continuo crepúsculo de renovaciones y disfraces, o bien el completo derrumbamiento.

Todas estas posibilidades tienen presumiblemente aún su larga prehistoria, en la que todavía permanecen irreconocibles y mal interpretables.

Pero ¿de dónde saca la filosofía su apremio? No ha de despertar ella por sí misma –en primera línea– este apremio? Este apremio se halla puesto más allá de tribulaciones y preocupaciones, que se giran siempre sólo en torno a algún ángulo del ente consolidado y de su “verdad”. Este apremio, por otro lado, no se deja suprimir ni mucho menos negar mediante el ordenamiento de un presunto distraerse en el “milagro” del “ente”.

Este apremio es experimentado, como fundamento de la necesidad de la filosofía, por medio del espanto en el júbilo de la pertenencia al ser, que empuja a lo abierto como una señal del abandono del ser. [99]

46. LA DECISIÓN (concepto previo)

¿Sobre qué? Sobre historia o pérdida de la historia, es decir, sobre pertenencia al Ser o abandonarse en lo no-ente.

¿Por qué decisión, es decir, a qué se debe esto? ¿Puede ser decidido algo a este respecto?

¿Qué significa en absoluto decisión? La elección; no, elegir se dirige siempre sólo a lo dado anteriormente que puedo tomar o rechazar.

De-cisión mienta aquí el fundar y crear, el disponer anticipadamente y por sobre sí mismo, respectivamente abandonarse y perder.

¿Pero no es esto, por doquier y aquí, una arrogancia y, a la vez, una imposibilidad? ¿No viene y va la historia de manera oculta, como ella va? Si y no.

La decisión cae en el más apacible silencio de la queda y tiene la historia más larga.

¿Quién decide? Cualquiera, también por la no decisión y el no querer saber acerca de ella, y evitando toda disposición preparatoria.

¿Qué se ha puesto a decisión? ¿Nosotros mismos? ¿Quiénes nosotros? En nuestra pertenencia y no-pertenencia al Ser.

La decisión está referida a la verdad del ser, no solamente referida sino que únicamente determinada por ésta.

[La] decisión, por tanto, se dice en un sentido destacado, de allí también el hablar de la decisión más extrema, que es a su vez la más interna.

Pero ¿a que se debe la decisión? Porque *ya sólo desde los fundamentos más profundos* del Ser mismo [es posible] un rescate del ente; rescate [pensado] como resguardo justificado de la ley y del cometido de occidente. ¿Tiene que ser así? ¿Hasta dónde tan sólo así un rescate? Porque el peligro ha crecido hasta lo más extremo, ya que por doquier [aparece] el desarraigo, y, lo que es aún más fatal, porque el desarraigo ya está siendo ocultado –el comienzo de la falta de historia ya se ha presentado. [100]

La decisión cae en la queda del silencio, no como un acuerdo, sino como resolutividad, que ya funda la *verdad* y esto quiere decir, que reestructura el ente y, de ese modo, es decisión creadora, respectivamente calmante.

Pero, ¿por qué y cómo [es posible] una preparación para la decisión?

La lucha contra la destrucción y el desarraigo es sólo el primer paso en la disposición preparatoria, el paso en la cercanía del auténtico espacio de la decisión.

47. LA ESENCIA DE LA DECISIÓN: SER O NO-SER¹⁸

[La esencia de la decisión] sólo puede ser determinada desde su despliegue esencial. Decisión es decisión en una alternativa. Pero con ello ya se ha anticipado entonces lo decisorio. ¿De dónde viene la alternativa? ¿De dónde viene eso de que: *sólo esto o sólo esto*? ¿De dónde vendrá lo inexorable del así o asá? ¿No sigue siendo lo tercero, la *indiferencia*? Pero aquí, en lo más extremo, no es posible.

¿Qué es aquí lo más extremo: ser o no-ser, y, por cierto, no el ser de alguno que otro ente, como el del hombre, sino el despliegue del ser, o no?

¿Por qué se llega *aquí* a la alternativa?

La indiferencia sería solo el *ser de lo no-ente*, sólo la *nada más alta*.

Pues “ser” no mienta aquí algo de por sí ahí delante presente y no-ser tampoco significa un desaparecer del todo, sino que no-ser en cuanto que modo de ser: es

¹⁸ Cfr. El salto, 146. Ser y No-ser

algo que es y, no obstante, no [lo es]; y lo mismo sucede con ser: [que resulta ser] nádico y, no obstante, efectivamente, entitativo.

Esto que se viene a retirar en el despliegue del ser, exige la visión al interior de la pertenencia de la nada con el *ser* y sólo, así, recibe la “alternativa” su agudeza y su origen.

Porque el ser tiene el carácter nádico, es que requiere para la estabilidad de su [101] verdad, la existencia del *no* y, por tanto, a la vez, lo *opuesto* a todo lo nádico, lo no-ente [Unseiende].

A partir de la nidad esencial del ser [giro] resulta que demanda y requiere de aquello que se muestra desde el Da-sein como “alternativa” de lo uno o de lo otro, y sólo ella.

El despliegue esencial de la decisión es un salto dirigido a [Zusprung] la decisión o la *indiferencia*; luego no el *retiro* ni la *destrucción*.

La indiferencia como la no-decisión el no-decidir.

La decisión va originariamente más allá, de si es decisión o no-decisión.

Pero, decisión es, enfrentarse al o-bien-esto-o-lo-otro y, con ello, ya se está frente a la *decidibilidad* [Entschiedenheit], porque aquí ya existe pertenencia al acontecimiento.

La decisión sobre la decisión (giro). Ninguna reflexión, sino lo contrario de aquello: sobre la decisión, es decir, saber ya el acontecimiento.

Decisión y pregunta; preguntar de un modo más originario: poner a decisión la esencia de la verdad. Pero, [la] *verdad* misma [es] ya lo *a decidir por antonomasia*.

48. EN QUÉ SENTIDO PERTENECE LA DECISIÓN AL SER MISMO

La decisión y el *apremio* como intriga del estar-arrojado del que arroja [Geworfenheit des Werfer].

La decisión y la disputa.

La decisión y el giro.

*

Parece como si la decisión: ser y no-ser, ya fuese siempre decidida en pro de ser, puesto que “vida” es, ya: querer ser. De modo que, aquí, no habría nada que decidir. [102]

Pero ¿qué significa aquí “vida”, y cuán lejos se ha concebido aquí la “vida”? Como *instinto de autoconservación*.

También lo común y lo chato, lo masivo y lo cómodo, y justamente éstos, tienen el instinto de conservarse. Por tanto, la cuestión por la decisión no podría ser planteada a partir de tales reflexiones.

49. ¿POR QUÉ HAN DE TOMARSE DECISIONES?

¿Por qué han de tomarse *decisiones*? ¿Qué es esto, *decisión*? La necesaria forma de realizarse de la *libertad*. En efecto, de esa forma pensamos “causalmente” y tomamos la libertad como una *facultad*.

¿No es acaso la “decisión” todavía una forma muy refinada del cálculo? ¿O bien según este parecer no sólo la oposición más extrema, sino lo *incomparable*?

La decisión como acto humano, vista procesualmente, en su secuencia.

En *ella* lo necesario [es], “lo que yace” *antes* del “acto”, lo que se aprehende saliéndose de él.

[Se trata de] concebir onto-históricamente lo *espacio-temporal* [Zeit-raum-hafte] de la decisión como hendidura del Ser mismo, no *moral - antropológicamente*. luego un espaciamento preparado, y por tanto, tampoco una reflexión ulterior, sino a la inversa.

En general: [se busca] repensar todo el ser humano, tan pronto esté fundado en el Da-sein, onto-históricamente (pero no “ontológicamente”).

II. LA RESONANCIA¹

¹ Cfr. curso de semestre de verano 1935 “Introducción a la Metafísica” (*Gesamtausgabe*, tomo 40); ahora: curso de semestre de invierno 1937/38 “Cuestiones fundamentales de la filosofía. ‘Problemas’ escogidos de la ‘Lógica’” (*Gesamtausgabe*, tomo 45, p. 151ss.); cfr. también “La fundamentación de la imagen del mundo moderno por la metafísica” (bajo el título “La época de la imagen del mundo”, en: Holzwege (*Gesamtausgabe*, tomo 5; trad. “Caminos del bosque”, Alianza, Madrid 1995, 2a. ed. 1997, pp. 75-109).

50. RESONANCIA

del despliegue del Ser
desde el abandono del ser
a través del apremiante apremio
del olvido del Ser

Sacar a relucir el olvido *en cuanto que* olvido mediante un recuerdo, en su oculto poder, y con ello, hacer que resuene el Ser. El *reconocimiento* del apremio.

El *temple rector* de la resonancia: espanto y recato, pero surgiendo siempre del *temple fundamental* de la reserva.

El apremio más extremo: *el apremio de la falta de apremio*. Dejar, primeramente, que esto resuene, en donde muchas de estas cosas habrán de quedar necesariamente incomprendidas e incuestionadas; y, no obstante, una débil señal se hace visible.

¿Qué simple trazo del decir tendría que ser elegido, aquí, si ha de bosquejarse algo sin hacer consideración secundaria alguna?

La resonancia tiene que abarcar el todo del trazado y articularse sobretodo como reflejo [Widerspiel] de lo que ha de dar juego [Zuspiel].

La resonancia, ¿para quién?, ¿hacia dónde? La resonancia del despliegue del Ser en el abandono del ser.

¿Cómo se ha de experimentar este último? ¿Qué es este abandono? Surgido él mismo de lo que no es propiamente esencial al Ser, a partir de la maquinación. ¿Y de dónde proviene ésta? No de la índole ná dica [e insignificante] del Ser; ¡al contrario!

¿Qué significa maquinación? Maquinación y constante presencia; *poíesis* - *téchne*. ¿Hacia qué conduce la maquinación? A la *vivencia*. ¿Cómo ocurre esto? (*ens creatum* - naturaleza e historia moderna - la técnica). Por el desencantamiento del ente, que le deja el espacio abierto al poder de un encantamiento que es realizado por el desencantamiento mismo. Encantamiento y vivencia.

La consolidación definitiva del abandono del ser en el olvido del ser.

La época de la total falta de cuestionamiento y la aversión ante cualquier puesta de metas. Medianía como rango.

La resonancia del rehusamiento - ¿en qué sonar?

51. LA RESONANCIA

La resonancia del Ser en cuanto que rehusamiento en el abandono de los entes por el ser -esto dice ya que, aquí no se va a describir o explicar o poner en orden algo que estuviera ahí presente. Diferente es en el otro inicio de la filosofía la carga del pensar: el pensar que se abre a lo que acontece como el acontecimiento mismo, que lleva el Ser a la verdad de su despliegue. Pero como sea que en el otro inicio el Ser se vuelva acontecimiento, la resonancia del Ser tendrá que hacerse también historia [acontecida], y tendrá que atravesar la historia en una esencial conmoción y poder saber y decir, a la vez, el instante de esta historia. (No nos referimos a una caracterización y descripción al modo de la historia de la filosofía, sino a un saber de la

historia desde el instante y como el instante de la primera resonancia de la verdad del Ser mismo).

Y, sin embargo, la cosa suena como si sólo se tratase de nombrar lo presente. Sea dicho de la *época de la total falta de cuestionamiento*, que su espacio de tiempo se extiende mucho más atrás y mucho más adelante por debajo y por encima del tiempo presente. En esta época en nada esencial –en caso de que esta determinación tenga todavía algún sentido– nada hay más imposible e inaccesible que lo esencial. Todo “es hecho” y “se deja hacer” si se tiene para ello la “voluntad”. Pero que esta “voluntad” sea precisamente la que de antemano, ha dispuesto y reducido, ya, qué es lo que puede ser posible y ante todo necesario, tal cosa se desconoce desde la partida y queda fuera de toda cuestión. Sucede así, porque esta voluntad, que todo lo hace, se ha entregado de antemano a la *maquinación*, a esa interpretación del ente como lo re-presentable y re-presentado. Re-presentable significa, por un lado: accesible a la opinión y al cálculo; y por el otro: que es pro-puesto en la pro-ducción y la ejecución. Todo lo cual, pensado desde su fundamento, significa que: el ente como tal es lo re-presentado y únicamente lo representado es ente. Lo que, aparentemente, le opondría resistencia y un límite a la maquinación, es para ella sólo materia para una elaboración posterior y el impulso para el progreso, y la oportunidad para expandirse y agrandarse. Dentro de la maquinación no hay nada que sea digno de llegar a ser cuestionado, algo que a través del preguntar como tal pudiera ser lo único dignificado y, con ello, despejado y elevado a una verdad.

Frente a esto, en la maquinación se dan, de hecho, y a lo más, “problemas” las consabidas “dificultades”, las cuales sólo están allí para ser superadas. Hay cosas que son pocos claras y que no son esclarecidas al interior de la explicación [aclaradora] re-presentadora y pro-ductora, tareas que aún no han sido resueltas. Pero esto es así sólo porque la maquinación determina la entidad del ente, y no porque ella misma pudiera admitir un límite.

Pero debido a que, de ese modo, y por la maquinación, la cuestionabilidad es desterrada y erradicada y estigmatizada como lo diabólico mismo, y puesto que esta destrucción de la cuestionabilidad no es, en el fondo, tal vez, del todo posible, ni siquiera en la época de la total falta de cuestionamiento; por eso es que precisa ésta misma aún de aquello que admite la validez de lo cuestionable maquinadoramente –a su manera, entonces– y sin embargo, lo convierte, a su vez, en algo inofensivo. Y esto es lo que significa el “vivenciar”: el que de todo se haga una “vivencia”, y una “vivencia” cada vez más grande y una cada vez más inaudita, que se exagera cada vez más. La “vivencia” –pensada aquí como el modo radical de representación de lo maquinador y del atenerse a esto– consiste en hacer público y accesible para cualquiera lo misterioso, esto es, lo estimulante, atractivo, aturdidor y encantador, lo que lo maquinador vuelve necesario.

La época de la total falta de cuestionamiento no tolera nada cuestionable y acaba con toda soledad. Por eso se tiene que difundir precisamente el dicho: que los hombres “creadores” son “solitarios” y que, por consiguiente, todo el mundo tiene que tomar conocimiento de la soledad de estos solitarios y ser aleccionados a tiempo de su quehacer por medio de la “imagen” y el “sonido”. La meditación roza aquí lo inquietante de esta época y se sabe también muy lejos de toda banal “crítica temporal” y de toda “psicología”. Pues, lo que importa saber aquí es que, en medio

de todo lo desolador y terrible resuena algo del despliegue esencial del Ser y alborrea el abandono del ente (como maquinación y vivencia) desde el Ser. Esta época de la total falta de cuestionamiento sólo puede ser resistida por una *época de la simple soledad*, en la que se prepare la disposición preparatoria para la verdad del Ser mismo.

52. EL ABANDONO DEL SER

es más fuerte allí donde éste se oculta en la forma más decidida. Esto acontece allí, cuando el ente ha llegado a ser y ha tenido que llegar a ser lo más habitual y más familiar. Esto sucedió primero en el *cristianismo* y su dogmática, en donde todo ente en su origen *quedó explicado* en cuanto que *ens creatum*, y en la cual el creador es lo máximamente cierto, y todo ente es el efecto de esta causa entitativísima que más ser posee. Pero la relación causa-efecto es la más común, la más cruda y más próxima, a la cual recurre todo cálculo y extravío en los entes, para explicar algo, lo que significa: para arrimarse a la claridad de lo habitual y familiar. Aquí, donde el ente ha de ser lo más familiar, es el Ser necesariamente ahora más lo habitual, y lo más habitual.

Y puesto que en verdad el Ser “es” lo más *in*-habitual, el Ser aquí se ha retirado totalmente y ha abandonado a los entes.

Abandono del ser del ente [significa]: que el Ser del ente se retira y el ente se convierte, de inmediato (cristianamente), en lo hecho por otro ente. El ente supremo como causa de todos los entes asumió la esencia del Ser. Este ente hecho antaño por el dios creador se convirtió luego en *hechura*, el artefacto del hombre, de modo que, ahora, el ente es sólo tomado y dominado en su objetualidad. La entidad del ente se desvanece en una “forma lógica”, en lo pensable de un pensar él mismo infundado.

El hombre se halla tan encandilado por lo objetual–maquinador, que el ente ha comenzado ya a sustraerse; y cuanto más todavía el Ser y su verdad, en la que ha de extrañar y surgir nuevamente, en primer término, todo el ente originariamente, para que con ello la acción creadora reciba sus impulsos, a saber, para la creación.

Abandono del ser [dice]: que el Ser abandona lo ente, deja a éste entregado a sí mismo, para que de esa forma se convierta en objeto de la maquinación. Todo esto no es simplemente un “caída”, sino la primera historia del Ser mismo, la historia del primer inicio y de lo que procede de él y de lo que de esa forma, necesariamente, ha quedado rezagado. Pero incluso este quedar rezagado no es nada “negativo”, sino que saca a relucir, en su final, ante todo, el abandono, supuesto que desde el otro inicio se haga la pregunta por la verdad del Ser, y se inicie así el encuentro con el primer inicio.

Entonces se ha mostrado: que el ser abandona lo ente, lo que significa: el Ser *se oculta* en la patencia del ente. Y el Ser es determinado él mismo esencialmente como esta sustrayente ocultación.

El Ser abandona ya el ente, en la medida que la *alétheia* convierta el carácter retractivo fundamental del ente y así prepare la determinación de la entidad como *idéa*. El ente permite que la entidad valga aquí sólo como un suplemento que, por cierto, tiene que convertirse en *próteron* y a priori, orientado en el nivel del ente en cuanto tal.

La prueba más dura para este despliegue oculto del Ser (para el ocultarse en la apertura del ente) no es sólo la degradación del Ser a lo más general y más vacío. La prueba es portada por toda la historia de la metafísica, para la que primeramente la entidad tiene que devenir lo más conocido, e incluso, lo más cierto del saber absoluto, y que finalmente con Nietzsche se convierte en una apariencia necesaria.

¿Seremos capaces de comprender esta gran enseñanza del primer inicio y de su historia: el despliegue del Ser como el *rehusamiento* y el supremo rehusamiento en la más grande publicidad de las maquinaciones y “vivencias”?

¿Oiremos nosotros, venideros, el sonido de la resonancia, que ha de ser llevado a resonar en la preparación del otro inicio?

El abandono del ser tiene que ser experimentado como el acontecimiento radical de nuestra historia y ser elevado a un saber –el más configurador y rector.

Y para esto, es necesario:

1. que el abandono del ser sea recordado en su larga historia, oculta y por sí misma ocultada. No basta con la referencia a lo de hoy.
2. que el abandono del ser sea experimentado igualmente como el apremio, que *se eleva por sobre el tránsito* y anima a éste como acceso a lo venidero. También el *tránsito* tiene que ser experimentado en su total extensión y sus múltiples rupturas. (cfr. para ello, Reflexiones IV, 96).

53. EL APREMIO

¿Por qué cuando nos aparece la palabra “apremio” pensamos inmediatamente en “carencia”, deficiencia y en “misericordia”, desgracia o “calamidad”, en una cosa que nos es adversa? Porque la falta del apremio es considerada como un “bien”, y esto con justa razón en todo lugar donde lo que cuenta es la beneficencia y la fortuna. Estos pueden mantenerse únicamente por el incesante acarreo de lo útil y de lo provechoso, de lo ahí ya dado ante nosotros, y que permite una multiplicación mediante el progreso. A pesar de ello, el progreso no tiene futuro, porque él sólo “sigue” promoviendo lo habido hasta ahora, por su propio cuenta.

Mas si lo que tiene validez es aquello a lo que pertenecemos, el hacia dónde somos requeridos, de una forma oculta, ¿qué pasa entonces con el “apremio”? Lo apremiante, lo que se mantiene abierto sin poder asirlo supera esencialmente todo “progreso”, porque es lo genuinamente venidero mismo, de tal manera que no encaja, en principio, con la diferencia entre desgracia y bien, y se sustrae a cualquier tipo de cálculo.

¿Puede caernos en suerte (¿a quién?) una vez más una urgencia semejante? ¿No tendría que aspirar a una transformación completa del hombre? ¿No deberíamos considerarla una minucia, como lo ineludible de lo que más nos extraña?

54. ABANDONO DEL SER

Al abandono de la verdad le es solidario el *olvido del ser* y, asimismo, la *desintegración de la verdad*.

Ambos son, en el fondo, lo mismo. No obstante, para instar el abandono del ser como apremio, ha de ser meditado cada uno de estos dos por separado, para que el

apremio mayor, *la falta de apremio en este apremio*, irrumpa y haga resonar, por vez primera, la lejana proximidad de la huida de los dioses.

Pero ¿existirá una prueba más dura del abandono del ser que ésta: que la masa humana, perdida en la búsqueda de lo gigantesco y de su instalación, no sea capaz siquiera de hallar con dignidad el trecho más corto para su aniquilación? ¿Quién iría a sospechar la resonancia de un Dios en semejante renuncio?

¿Qué pasaría, si nos quisiésemos tomar por una vez en serio y nos retiráramos de todas las áreas de aparente “actividad cultural” para llegar a la confesión de que aquí no reina *ninguna* necesidad [113]? ¿No tendría aquí que descubrirse y apoderarse de nosotros un apremio, que nos urgiese [nötigte]? Hacia dónde y para qué, es algo difícil de decir. Pero sería, empero, un apremio y un fundamento de la necesidad. ¿Por qué no tenemos ya el valor para esta retirada, y por qué se nos aparece asimismo como algo sin valor? Porque hace rato que nos hemos sosegado con la ilusión del hacer cultural y, sin ganas, hemos renunciado a ello; porque tan pronto se acoge esto, no sólo la necesidad del actuar, sino la misma acción es la que falta.

Pero quien aún es un creador, tiene que *haber* ejecutado del todo esa retirada y haberse topado con aquel apremio, para poder acoger en la experiencia más íntima, la necesidad del *tránsito* -de ser un tránsito y un sacrificio- y saber que, aquí no se trata, en efecto, de ninguna renuncia ni entrega, sino de la fuerza de una clara decisión como presagio de lo que es esencial.

55. RESONANCIA

La *resonancia* de la verdad del Ser y de su despliegue mismo, a partir del apremio del olvido del ser. Este apremio va a emerger desde lo profundo suyo como una falta de apremio. *El olvido del ser* no sabe de sí mismo, se presume junto a los “entes” y junto a lo que es “efectivo”, próximo a la “vida” y seguro del “vivenciar”. Pues éste [olvido del ser] sólo conoce el ente. Pero, de esa forma, en semejante presentarse del ente se halla éste abandonado por el Ser. *El abandono del ser* es el fundamento del olvido del ser. Pero el abandono del ser del ente hace aparecer al ente como si él mismo no fuera ahora menesteroso de ningún otro ente para manejarlo y utilizarlo. Pero el abandono del Ser es la exclusión e impedimento del acontecimiento.

La resonancia ha de sonar desde el abandono del Ser y dar comienzo con el despliegue del olvido del Ser, en el que resuena el otro inicio y, de ese modo, el Ser [114].

Abandono del ser

Lo que Nietzsche ha sido el primero en reconocer y ciertamente que en su orientación hacia el platonismo como *nihilismo* es, en verdad, visto desde la pregunta fundamental, la que resulta extraña para él, sólo el primer plano de un acontecimiento mucho más profundo del olvido del ser, el que justamente continuando la búsqueda de la respuesta a la pregunta rectora, va saliendo más y más a la superficie. Pero, incluso el olvido del ser (siempre conforme a la definición) no es el envío originario

del primer inicio, sino el abandono del ser, y que fuera ocultado y negado, quizás, al máximo por el cristianismo y sus secularizados descendientes.

Que el ente como tal pueda todavía manifestarse y que, a pesar de todo, éste ente haya abandonado la verdad del Ser; [para considerar esto] cfr. la *depotenciación* de la *physis* y del *ón* en cuanto que *idéa*.

¿Hasta dónde ha de llegar el menoscabo del ente en un manifestarse tal (objeto y “en sí”) que se olvida del ser? Nótese la obviedad el aplanamiento y lo irreconocible propiamente del Ser, en la comprensión que domina del ser.

Abandono del ser

¿Qué es lo abandonado y por quién? El ente por el Ser, que pertenece a él y sólo a él. El ente se muestra *de ese modo*, entonces, se aparece como objeto, como algo ahí pres-ente, como si el Ser no se desplegara. El ente es lo indiferente y lo impertinente, a la vez, dentro de la misma indecisión y arbitrariedad.

El abandono del Ser es en el fondo una des-composición [Ver-wesung] del Ser. La esencia ha sido alterada, perturbada y se pone sólo de tal forma en la verdad, en cuanto que rectitud o precisión de la re-presentación – *voeîn* – *dianoeîn* – *idéa*. El ente sigue siendo lo que se presenta, y lo propiamente ente es lo constantemente presente y, *de esa forma*, todo lo con-dicionante, lo in-condicionado, lo ab-soluto, *ens entium*, Deus, etc. [115]

¿Pero el acontecimiento de qué historia es este *abandono*? ¿Hay una historia del Ser? ¿Y cuán rara vez y apenas sí sale ella a la luz, de manera oculta?

El abandono del Ser le acontece al ente y ciertamente al ente en total, y con ello, también y precisamente, a aquel ente que se ubica como hombre en medio de los entes y de cuyo Ser, en ello, se olvida.

La resonancia del Ser quiere recuperar el Ser en su *pleno despliegue* en cuanto que acontecimiento a través del develamiento del abandono del ser; lo que acontece sólo cuando el ente es restituido en el Ser abierto por el salto por medio de la fundación del Da-sein.

56. EL PERDURAR DEL ABANDONO DEL SER EN EL MODO OCULTO DEL OLVIDO DEL SER

Pero este olvido del ser corresponde a la comprensión del ser dominante, es decir, que se consuma recién como tal y se cubre en sí misma por ésta. En ella es válido como intocable verdad sobre el Ser:

1. su *generalidad* (lo “máximamente” general, cfr. *idéa* – *koinón* – *gêne*);
2. su *familiaridad* (incuestionada, puesto que contiene lo más vacío y en nada cuestionable).

Con todo, aquí no se experimenta al Ser nunca como tal, sino que siempre es captado, o asido tan sólo por el campo visual de la pregunta rectora del ente: *ón he ón*, y de esa forma, en cierto modo, con todo derecho como lo *común* para todos (a saber, entonces, lo ente como lo “real efectivo” y lo ahí delante presente). La *manera* como ha de ser encontrado y asido aquí *el Ser*, en el campo visual de la pregunta rectora, le es impartida, al mismo tiempo, como *despliegue*. Y eso que esto es, aún sólo, una manera muy cuestionable de aprehensión, mediante un pre-concepto aún más cuestionable.

El fundamento más interno del desarraigo histórico es uno bien esencial y muy fundado en lo que más propio esencialmente al Ser: que el Ser [116] se sustrae al ente y, en esto, no obstante, le permite aparecer como algo “que es” e incluso “que es más”.

Y puesto que este decaer de la verdad del Ser se realiza ante todo en la figura más aprehensible de comunicar la verdad, en el conocimiento y el saber, a la inversa, el saber genuino, a saber, aquí, el saber que procede del Ser mismo, ha de devenir dominante, si es que el desarraigo ha de ser superado mediante un nuevo arraigo. Y, por tanto, una vez más, lo primero es: reconocer precisamente desde su fundamento aquel despliegue esencial del Ser, el abandono del Ser, es decir, de manera inmediata: inquirir al respecto.

Eso en lo que se anunciaría por sí mismo el abandono del ser:

1. La *total insensibilidad frente a lo que es plurívoco* respecto de aquello que es tenido como lo esencial; lo plurívoco trae como efecto la impotencia y la no-voluntad para una decisión efectiva. Por ejemplo, todo lo que se significa con la palabra “*pueblo*”: lo comunitario, lo racial, lo de abajo e inferior, lo nacional, lo restante; p. ej., todo lo que se dice “*divino*”.
2. El no-saber más qué es condición, qué lo condicionado y lo condicionante. El *idolatrar* hasta lo *incondicionado* las *condiciones* del Ser histórico, lo popular, por ejemplo, en todos sus múltiples sentidos.
3. El permanecer atrapado en el pensamiento y planteamiento de “valores” e “ideas”; en donde se quiere ver sin la mínima cuestión de seriedad, como en algo inmutable, la *forma de articulación* del Dasein histórico; a lo que también respondería un pensamiento en “cosmovisiones” (cfr. La sugerencia, p.110. La *idéa*, el platonismo y el idealismo)
4. A consecuencia de ello, todo se construye como un “operativo” cultural; las grandes decisiones, el cristianismo [p.ej.], no son expuestas desde su raíz, sino más bien evadidas.
5. El arte es sometido a una explotación cultural y desconocido en su esencia; la ceguera ante lo que resulta ser su meollo esencial, el modo de fundar la verdad.
6. Del todo característico es el sobrepasarse en la estimación respecto de lo que es adverso y negador; se lo deja simplemente a un lado como lo “malo” [117], se lo mal interpreta y, con ello, se lo reduce y, así, se lo agranda, por cierto, en su peligro.
7. Con ello se muestra –totalmente desde la distancia– el no-saber nada sobre la pertenencia del *No* [Nicht] y del nihilizar [Nichtung] al Ser en sí mismo, la ausencia de toda sospecha frente a la finitud y la singularidad del Ser.
8. A una con ello va el no-saber nada del despliegue de la verdad; que frente a todo lo verdadero, la verdad y su fundación tienen que estar ya decididas; la ciega manía por lo “verdadero” con la apariencia de la seria voluntad (cfr. Reflexiones IV, 83)
9. De allí el rechazo del auténtico saber y el miedo ante el preguntar; el evitar la meditación, la huida hacia las cosas ya dadas y hacia las maquinaciones.
10. Todo reposo y reserva se presenta como inactividad, como abandonarse y renuncia, y es quizás el desbordarse más vasto, que permite ser al ser en cuanto que acontecimiento.

11. La autocerteza del ya no dejarse llamar más por nada; el anquilosamiento ante todas las señales; la *impotencia* del esperar; sólo el calculo.
12. Todas estas cosas son sólo emisiones del intrincado y rígido desplazamiento del despliegue del Ser, particularmente, de su hendidura: el que singularidad, rareza, instantaneidad, coincidencia e incidencia, reserva y libertad, custodia y necesidad pertenezcan al Ser; que éste no es lo más vacío y universal, sino lo más rico y supremo y se da [west] sólo en el a-propiamiento acontecido, en virtud del cual el Da-sein logra la fundación de la verdad del Ser en el cobijamiento mediante lo ente.
13. La particular explicitación del abandono del ser como derrumbe de occidente; la huida de los dioses; la muerte del Dios moral cristiano; su reinterpretación (cfr. las indicaciones de Nietzsche). El encubrimiento de este desarraigo por medio del infundado auto-encontrarse del hombre (modernidad), pero que siendo supuesto es nuevamente iniciado [118]; este encubrimiento refulge y aumenta por el progreso: los descubrimientos, las invenciones, la industria, la máquina; del mismo modo, la masificación, el descuido, la propagación de la miseria, todo como disolución del fundamento y de los órdenes, des-arraigo, pero con un hondo encubrimiento del apremio, la falta de fuerza para la meditación; la impotencia de la verdad, el progresivo pasar hacia lo no-ente como creciente abandono del Ser.
14. El abandono del ser es el fundamento más interno para el apremio por la falta de apremio. ¿Cómo ha de realizarse este apremio *en tanto que* apremio? ¿No tendría alguien que dejar brillar antes la verdad del Ser – y para qué? ¿Quién de los faltos de apremio sería capaz de ver? ¿Existirá en semejante apremio, que se niega constantemente como apremio, siempre, alguna forma de escapatoria? Se requiere: querer salir. ¿Podría, aquí, el *recuerdo* de las posibilidades pasadas del Da-sein conducirnos a la meditación? ¿O acaso este apremio ha de ser impulsado por algo in-usual, y no-perceptible?
15. El abandono del ser, vuelto próximo por medio de una meditación acerca del oscurecimiento mundial y de la destrucción de la tierra, en el sentido de la *aceleración*, del *cálculo* y de la *apelación a lo masivo* (cfr. La resonancia, 57. La historia del Ser y el abandono del ser)
16. El “dominación” simultánea de la falta de poder del mero sentimiento y de la violencia del establecimiento.

57. LA HISTORIA DEL SER Y EL ABANDONO DEL SER

El abandono del ser es el fundamento y, por tanto, también, la determinación esencial y más originaria de aquello que Nietzsche reconociera por vez primera como nihilismo. Y qué poco logró éste, con sus fuerzas, al forzar al Dasein occidental a una meditación acerca de este nihilismo. Mucho menos está la esperanza de que esta época traiga una voluntad [119] para saber del fundamento del nihilismo. ¿O debería provenir de este saber recién la claridad sobre el “hecho” del nihilismo?

El abandono del ser determina una época singular en la historia de la verdad del Ser. Es la época del Ser, del largo período de tiempo, en el que la verdad se torna reticente de dar claridad a su ser más propio. El tiempo del peligroso pasar

de largo ante cualquier decisión esencial, el tiempo de la renuncia a luchar por medidas.

La falta de decisión como predominio de lo desvinculado de las maquinaciones, [es el espacio] donde lo grande se extiende hasta la desproporción de lo gigantesco y la claridad lo hace en tanto que transparencia de lo vacío.

La prolongada reticencia, vacilación de la verdad y de las decisiones es el rehusarse del la vía más corta y del instante más grande. En esta época, los “entes”, eso que se suele llamar lo “efectivo” y “la vida” y los “valores” han sido des- apropiados [enteignet] del Ser.

El abandono del ser se oculta en la creciente validación del *cálculo*, de la *aceleración* y la *apelación a lo masivo*. En este encubrimiento se oculta la persistente desfiguración del abandono del ser, y la hace in-aprehensible.

58. LO QUE SON LAS TRES OCULTACIONES DEL ABANDONO DEL SER Y COMO ELLAS SE MUESTRAN

1. *El cálculo* [die Berechnung] – se impone, en primer término, a través de la ma-
quinación de la técnica, la cual está fundada científicamente en la matemática;
que se muestra, aquí, en la poco clara comprensión de principios rectores y
reglas, y de allí provendría la seguridad en la conducción y planificación del
experimento; en cierta forma, lo incuestionable de la realización de éste; no hay
nada imposible, pues se está cierto del “ente”; no es necesario hacer más la
pregunta por la esencia de la verdad; todo ha de ser orientado por el estado
respectivo del cálculo; de allí [120] *el primado de la organización, la renuncia a
un cambio que brote libre desde el fundamento*; lo incalculable es aquí sólo lo
que aún no ha sido domeñado por el cálculo, pero que ha de ser alguna vez
capturado en sí mismo; por tanto, de ningún modo, lo *ajeno a todo cálculo*; se
acude al “destino” y la “providencia” en los momentos “sentimentales” que, en
efecto, no son raros y se hallan justamente bajo el control del “cálculo”, pero
jamás se acude a ellos de tal manera que, una fuerza configurativa pudiese salir
de aquello que allí se invoca, una fuerza a la que le fuese lícito, alguna vez,
poner los límites a esta manía por el cálculo.
El cálculo se piensa aquí como ley fundamental del comportamiento, no como mera
consideración ni mucho menos la astucia de un acción individual, que forman
parte de todo proceder humano [die zu allem menschlichen Vorgehen gehören].
2. *La aceleración* [die Schnelligkeit] – de todo tipo; el incremento mecánico de las
“velocidades” técnicas, y éstas, en definitiva, sólo, como consecuencia de esta
aceleración; la que es entendida como: el no-ser-capaz-de-resistir la quietud de
lo que crece en forma oculta y a la espera; la manía por lo que es sor-presivo,
por lo que, de un modo inmediato, nos atrae e “impresiona” una y otra vez, y de
diferentes maneras; lo huidizo como ley fundamental de la “consistencia”. La
necesidad de olvidar rápidamente y de abandonarse a lo que sigue. De allí
entonces la falsa idea que se tiene de lo elevado y “supremo” en la *des-figura-
ción de los logros máximos; incremento* meramente cuantitativo y ceguera ante
lo de verdad repentino, que no es huidizo, sino abridor de la eternidad. Sin
embargo, para la aceleración, lo eterno es la mera continuación de lo mismo, el

hueco proseguir; oculta ha permanecer aún la genuina in-quietud del combate, en su lugar aparece la inquietud del ajetreo siempre inventivo, perseguido en sí mismo por la angustia ante el aburrimiento.

3. *La irrupción de lo masivo* [Der Aufbruch des Massenhaften]. Con esto no se piensan tan sólo las “masas” en un sentido “social”, sino que éstas sobresalen, únicamente, porque lo que prevalece es sólo el número y lo calculable, es decir, lo accesible de igual manera para cualquiera. [121] Lo que es común *para muchos y a todos*, es aquello para los “muchos”, lo que éstos conocen como lo sobresaliente; de allí la demanda por el cálculo y por la aceleración, como a la inversa también son éstos los que dan, una vez más, los lineamientos y marcos a lo masivo. De aquí proviene la más dura -porque inobservable- oposición frente a lo raro y único (el despliegue del ser). En estos encubrimientos del abandono del ser se expande por doquier lo desfigurado del ente, lo no-ente, y, en verdad, dejando la impresión de un “gran” acontecimiento.

La expansión de estos encubrimientos del abandono del ser y, de este modo, precisamente, de este mismo abandono, es el más fuerte impedimento -puesto que al comienzo resulta algo difícil de notar-, para la correcta apreciación y fundación del temple fundamental de la reserva, en la que reluce, primeramente, el despliegue de la verdad, en la medida que este desplazamiento [Verrückung] acontece en el Da-sein.

Con todo, aquellos modos de permanencia en el ente y de su “dominación” se hallan en esto tan desacreditados, porque no se han dejado suprimir ni siquiera un día como formas aparentemente externas que encierran algo interno. Ellos se ponen a sí mismos en lugar de lo interno y niegan finalmente la diferencia del adentro y del afuera, ya que son lo primero y lo último. A esto le corresponde el modo cómo se llega a saber y la calculada, rápida y masiva repartición de conocimientos incomprensibles sobre muchas cosas y, en lo posible, en un breve lapso de tiempo; “la enseñanza” es una palabra que en su significado actual ha invertido justamente lo más propio o esencial de la *escuela* y de la *scholé*. Pero incluso esto es sólo un nuevo signo del *colapso*, que no puede detener el creciente desarraigo porque no llega a las raíces del ente y ni siquiera quiere llegar ahí, porque tendría que encontrarse, ahí, con su propia falta de suelo [Bodenlosigkeit]. Al cálculo, a la aceleración y a lo masivo se le une una cosa más, que respecto a los tres por igual, y de una manera enfática, asume el desplazamiento [Verstellung] y el disfrazamiento de la desintegración interna -esto es [122]:

4. *el despojamiento, la publicitación y vulgarización de cualquier temple de ánimo*. A la desolación producida de esa manera le corresponde la creciente artificialidad de cada actitud y, a una con ello, el depotenciarse de la palabra. La palabra es ya tan sólo la cáscara y el golpe amplificado, donde ya no se puede prever más un “sentido”, porque cualquier recogimiento para una posible meditación es retirado, y la misma meditación es despreciada como algo extraño y débil. Todo esto se vuelve tanto más intranquilizador, cuanto menos insistentemente se realice su juego, y cuanto más automáticamente se apodere lo cotidiano de ello, y sea encubierto igualmente por nuevas formas de organización [Einrichtung].

La consecuencia del despojamiento del temple, que es, a su vez, disfrazamiento del creciente vacío, se muestra definitivamente en la incapacidad de experimentar justamente el acontecer auténtico, el abandono del ser en tanto que apremio que atempera [desde un temple], supuesto incluso que éste pudiese mostrarse dentro de ciertos límites.

5. Todos estos signos del abandono del ser apuntan hacia el comienzo de la *época de la total falta de cuestionamiento en todas las cosas y en todas las maquinaciones*. No es que, en rigor, no se acepte ninguna forma más de ocultamiento, sino que mucho más decisivo es que el ocultarse en cuanto tal no tiene, de ninguna manera, entrada como poder determinante. Pero en la época de la total falta de cuestionamiento, efectivamente, se apilan y persiguen “problemas” en aquel tipo de “preguntas” que no son tales, porque a su respuesta no le es lícito tener nada vinculador, si ha de convertirse de inmediato, una vez más, en un problema. Lo que dice, precisamente, y de antemano, que: no hay nada indisoluble [unauflösbar] y la disolución es solamente cosa de un tiempo, un espacio y una capacidad que ya están calculadas.
6. Mas, puesto que el ente ha sido abandonado por el Ser, se da la ocasión para la más chata “sentimentalidad”. Ahora, por primera vez, viene todo a ser “vivenciado” y toda empresa y realización [122] redundante en “vivencias”. Y este “vivenciar” prueba que ahora incluso el hombre mismo como *un-ser-que-es* [ente] ha venido a perder su Ser y se ha convertido en un cazador de vivencias.

59.- LA ÉPOCA DE LA TOTAL FALTA DE CUESTIONAMIENTO Y DEL ENCANTAMIENTO

Se suele llamar a la época de la “civilización” aquella del *des-encantamiento*, y ésta parece correr por su parte exclusivamente junto a una total falta de cuestionamiento. Empero, se trata de lo contrario. Uno ha de saber solamente de dónde proviene el encantamiento. Respuesta: del ilimitado dominio de la maquinación. Cuando ésta alcance su estadio final de dominación, cuando se imponga por sobre todo, entonces no habrán más condiciones para sentir propiamente el encantamiento y cerrarse uno mismo frente a él. El embrujo por parte de la técnica y sus progresos constantemente superados es sólo *una* señal de este encantamiento, el que empuja por consiguiente todo hacia el cálculo, el provecho, la crianza, el manejo y la regulación. Incluso el “gusto” se vuelve un asunto de esta regulación, y todo es llevado a “un buen nivel”. El término medio [medianía] se torna cada vez lo mejor, y a raíz de este mejoramiento se asegura éste su dominio cada vez más irresistible y discreto.

Es engañoso creer que, cuanto más alta sea la medianía más sobresaliente ha de ser la altura de los rendimientos sobre la media. Esta misma conclusión es ya un signo delator del carácter calculador de esta postura. La pregunta que surge, empero, es si acaso en general sea aún menester un espacio para aquello que queda por sobre la media; si acaso, lo suficiente de la medianía no se haga cada vez más tranquilizador y justificador hasta convencerse a sí mismo de haber rendido, ya, y poder rendir por lo pronto a voluntad, eso que pretende ser ofrecido por *sobre* la medianía. [124]

El constante subir el nivel de la media y la difusión paralela y el ensanchamiento de los niveles hasta la *chatura* de toda operación en general, es el signo más

intranquilizador de la desaparición de los espacios de decisión, es el signo del abandono del ser.

60. ¿DE DÓNDE LA FALTA DE APREMIO EN CUANTO QUE EL MÁS ALTO APREMIO?

La falta de apremio [Not-losigkeit] se hace más grande allí donde la autocerteza se vuelve algo insuperable, donde todo es tenido por calculable, y donde ante todo se tiene decidido, sin cuestión previa alguna, quienes somos y lo que debemos; donde el saber se hubo perdido y nunca se fundara propiamente, de manera que el propio ser-[sí] mismo [Selbst-sein] acontece en el fundar por sobre sí mismo [Über-sich-hinaus-gründen] lo que exige: la fundación del espacio de su fundación y su tiempo, que demanda [a su vez]: el saber desde la esencia de la verdad en cuanto que saber de lo inexorablemente a ser sabido.

Donde, a pesar de todo, “la verdad” hace mucho que no se cuestiona y donde incluso un intento de plantear una cuestión semejante es rechazado como algo molesto y demasiado sutil, ahí el apremio del abandono del ser no tiene ya espacio temporal alguno.

Donde la posesión de lo verdadero en cuanto que correcto se halla fuera de toda cuestión y comanda todo hacer y dejar de hacer, ¿qué sentido podría tener allí la pregunta por la esencia de la verdad?

Incluso donde esta posesión de lo verdadero pudiera invocar hechos, ¿quién querría perderse allí ya en lo inútil de una cuestión esencial y exponerse [entonces] a ser el hazmerreír [de todos]?

La falta de apremio proviene del *entierro* de la esencia de la verdad [entendida ésta] como fundamento del *Da-sein* [existir] y de la fundación histórica. [125]

61. MAQUINACIÓN²

En la significación habitual: es el nombre para una “mala” forma de proceder humano y la urdimbre de uno semejante.

En el contexto con la pregunta por el ser: no se nombra con ello una conducta humana, sino un modo de despliegue del ser. También hay que mantener alejada la palabra de su tono despectivo, si bien la maquinación favorece la desfiguración del ser [Unwesen des Seins]. Pero incluso esto *in-esencial* [Unwesen] no ha de ser jamás despreciado, pues es esencial para la esencia. Más bien, el nombre debiera remitir, de manera inmediata, al *hacer* (*poíesis*, *téchne*) que reconocemos, por cierto, como comportamiento humano. Sólo que éste es únicamente posible sobre la base de una interpretación del ente, en la que se ponga de manifiesto la factibilidad [Machbarkeit] del ente y, en verdad, de tal forma que la entidad sea determinada precisamente por la constancia y la presencia [Beständigkeit u. Anwesenheit]. Que *algo se haga desde sí mismo* y, en consecuencia, que sea también factible de un proceder correlativo, el *hacerse desde sí mismo*, es la interpretación de la *physis* desplegada por la *téchne* y su campo visual, de manera que lo que se viene a resaltar ahora es lo factible y el [mismo] hacer-se [Sichmachende] (cfr. la relación entre *idéa* y

² Cfr. La resonancia, 70. y 71. Lo titánico

téchne), dicho, en una sola palabra: la maquinación. Sólo que en el tiempo del primer inicio, puesto que en él sobreviene el depotenciamiento de la *physis*, no ha salido a relucir aún la esencia completa de la *maquinación*. Permanece oculta en la presencia constante, cuya determinación en la *entelécheia* alcanza su zenit máximo en el interior del pensamiento griego inicial. El concepto medieval de *actus* encubre ya la esencia griega inicial de la interpretación de la entidad. A esto se agrega que, lo maquinador im-presione [*vor-drängt*] ahora más claramente, y que a través de la puesta en juego del pensamiento judeo-cristiano de la creación y de su representación respectiva de dios, el *ens* se convierta en *ens creatum*. Aún cuando nos neguemos a una interpretación grosera de [126] la idea de la creación, el ser-causado del ente sigue siendo, no obstante, algo esencial. La conexión causa-efecto se convierte en algo que lo domina todo (Dios como *causa sui*). Este es un distanciamiento esencial de la *physis* y, a la vez, el tránsito hacia la manifestación de la *maquinación* como esencia de la entidad en el pensamiento moderno. La forma de pensar mecanicista y la biologicista son siempre tan sólo consecuencias de la oculta interpretación maquinadora del ente.

La maquinación como despliegue de la entidad da una primera señal de la verdad del Ser mismo. Sabemos bastante poco de ella, no obstante haber dominado cabalmente a ésta a través de toda la historia del ser de la filosofía pasada occidental desde Platón hasta Nietzsche.

Parece ser una ley de la maquinación que, cuyo fundamento no se halla aún fundado el que, mientras más se despliegue ella dando la medida – como lo hiciese en la Edad Media y en la Modernidad –, tanto más tenaz y maquinadoramente habrá de ocultarse *en cuanto tal*; en la Edad Media detrás del *ordo* y de la *analogia entis*, y en la Modernidad detrás de la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] y *objetividad* [*Objektivität*], entendidas ambas como formas fundamentales de la realidad efectiva y, con ello, de la entidad.

Y junto con esta primera ley de la maquinación se asocia una segunda ley [que dice]: que cuanto más decisivamente se oculte la maquinación de esa manera, tanto más empuja [*drängt*] ella hacia el predominio de aquello que, por su esencia, pareciera ser totalmente contraria a ésta, y que sin embargo constituye su esencia: esto es la *vivencia* (cfr. en “La resonancia”, todo respecto de la *vivencia*)

De esta forma se podría incluirse una tercera ley: cuanto más indeterminado sea el vivenciar como medida [normativa] de la rectitud y de la verdad (y con ello “realidad efectiva” y constancia), tanto más inútil será la posibilidad de que se lleve a cabo a partir de allí un conocimiento de la maquinación en cuanto tal.

Cuanto más inútil sea este develar, tanto más incuestionado [se mantiene] el ente, tanto más decisiva la aversión ante toda forma de cuestionamiento del Ser. [127]

La maquinación misma, y puesto que ella es el despliegue del Ser, el Ser mismo [es el que] se sustrae.

Pero ¿qué pasaría, si de todo aquello que pareciera ser tan sólo perjudicial y fallido surgiese una mirada totalmente distinta en la esencia del Ser y el Ser mismo se llegase a develar como el rehusamiento, o sea incluso traído hacia la resonancia?

Si la maquinación y la vivencia han de ser nombradas juntas, esto indica una pertinencia esencial de ambas, del uno con el otro, oculta empero a su vez una *no*

simultaneidad igualmente esencial dentro del “tiempo” de la historia del Ser. La maquinación es la temprana desfiguración de la entidad del ente, si bien por largo tiempo aún oculta. Pero incluso cuando ella ha salido a lo público de la interpretación del ente, en determinadas figuras, como en la modernidad, no es reconocida como tal, e incluso ni siquiera concebida. Por el contrario, la difusión y consolidación de su desfiguración se realiza cuando propiamente se retira ella detrás de aquello que pareciera ser su contrapartida más extrema y, no obstante, sigue siendo total y tan sólo hechura suya. Y esto es la vivencia.

La copertenencia de ambas se concibe únicamente a partir del retroceso al interior de la no simultaneidad más amplia suya y desde la disolución de la apariencia de oposición más extrema suya. Cuando la meditación pensante (en tanto pregunta por la verdad del Ser y sólo como esto) alcanza el saber de esta copertenencia, entonces se ha concebido, ya, al mismo tiempo, el rasgo fundamental de la historia del primer inicio (la historia de la metafísica occidental) a partir del saber del otro inicio. Maquinación y vivencia es, dicho en una sola frase, la concepción originaria de la fórmula para la pregunta rectora del pensar occidental. Entidad (ser) y pensar (como con-cebir re-presentador [vor-stellendes Be-greifen]) [128].

62. EL DESPLAZAMIENTO DE SÍ MISMO QUE PERTENECE AL ABANDONO DEL SER A TRAVÉS DE LA MAQUINACIÓN Y LA “VIVENCIA”

1. La copertenencia de maquinación y vivencia.
2. La raíz común a ambas.
3. En qué medida cumplen ellas con el desplazamiento del abandono del ser.
4. Por qué el conocimiento del *nihilismo*, de Nietzsche, tuvo que permanecer inconcebido.
5. ¿Qué devela –una vez reconocido- el abandono del ser sobre el Ser mismo? El origen del abandono del ser.
6. ¿Por qué vías tiene que ser experimentado el abandono del ser en tanto que apremio?
7. ¿En qué medida se hace necesario ya para ello el tránsito hacia la superación? (Dasein)
8. ¿Por qué, por este tránsito, la poesía de Hölderlin se torna recién venidera y por tanto histórica?

63. VIVENCIAR - VIVIR [ER-LEBEN]

El ente como algo re-presentable *en sí* mismo, relacionado como el medio de la relación y de ese modo incluido en “la vida”.

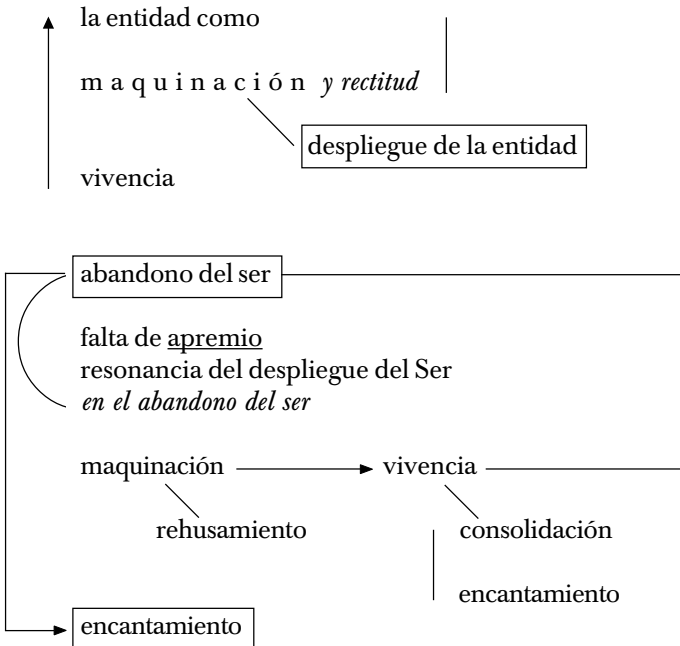
Por qué el hombre como “vida” (animal rationale) (ratio -representación!)

Sólo lo vivenciado-vivido y vivenciable, en el círculo del vivenciar-vivir primordial, lo que el hombre es capaz de traerse y llevar ante sí, puede ser considerado como “lo que es”. [129]

64. MAQUINACIÓN

ousía (téchne - poíesis - idéa)
 presencia constante
ens creatum
 Naturaleza
 Historia
 causalidad y objetualidad
re-presentaticidad [Vor-gestelltheit]
 ||
 vivencia

65. LA DESFIGURACIÓN DEL SER



66. MAQUINACIÓN Y VIVENCIA

En la esencia de ambas reside el que no conozcan límite alguno y, ante todo, ningún tipo de perplejidad/desconcierto y ni mucho menos algún recato. Muy distante de ellas se encuentra la fuerza del resguardo. En su lugar, entra con ellas la exageración y transgresión y el mero andar gritando [vociferando], en cuyo gritar se grita uno mismo y le saca el engaño al vaciamiento del ente. De acuerdo a su falta de límites y de perplejidad la maquinación y la vivencia se abren a todo y nada les resulta imposible. Ellas han de ser imaginadas en la totalidad y como algo permanente, y

por ello nada les es más corriente que lo “eterno”. Todo es “eterno”. Y lo eterno – esto eterno- ¿cómo no ha de ser entendido también como lo esencial? Pero si esto es así, ¿qué podría nombrarse todavía como algo que se opone a esto? ¿Pueden la nihilidad del ente y el abandono del ser resguardarse/preservarse de una forma más grande y mejor en la máscara de la “verdadera realidad efectiva” a como lo son a través de la maquinación y de la vivencia?

LA “VIVENCIA”

¿Qué es la vivencia?

Hasta qué punto no se halla radicada en la certeza del yo (delineada en una interpretación determinada de la entidad y de la verdad).

Cómo [es que] la aparición de la vivencia demanda y consolida el modo de pensar antropológico.

Hasta que punto el vivenciar es un final (porque confirma de manera absoluta la “maquinación”).

67. MAQUINACIÓN Y VIVENCIA

Maquinación es la dominación del hacer y de lo que es hecho. Solo que, en esto, uno no hay que pensar en la acción, el emprender humano y lo suyo emprendido, sino al contrario, en algo tal que sólo es [131] posible en su incondicionalidad y exclusividad sobre la base de la maquinación. Esta es la denominación de una verdad determinada del ente (de su entidad). Por lo pronto y de ordinario, esta entidad la solemos concebir como la objetualidad [Gegenständlichkeit] (lo ente como objeto del representar). Pero la maquinación aprende esta entidad más honda –e inicialmente, por estar referida a la téchne. En la maquinación se halla asimismo la interpretación *cristiano-bíblica* del ente como *ens creatum*, sea que asumamos esto aquí desde la fe o mundanamente.

La aparición de la esencia maquinadora del ente es históricamente muy difícil de comprender porque, en el fondo, su repercusión se haya puesta desde el primer inicio del pensamiento occidental (específicamente desde el colapso de la *alétheia*).

El paso dado por Descartes es ya una primera y la más decisiva consecuencia, el resultado de la consecuencia, por el cual la maquinación impone su dominación como verdad transformada (la exactitud), a saber, como certeza.

La esencia maquinadora en su forma de *ens* como *ens certum* es lo primero que ha de ser mostrado. En la vía de la superación de la metafísica tiene que interpretarse el *certum* en lo maquinador y, con ello, determinarlo decididamente.

Otras consecuencias: lo matemático y el sistema y a una con ello la “técnica”

La *maquinación* (*poíesis* – *téchne* – *kínesis* – *noûs*) tiene su correspondencia, que fuera por largo tiempo retenida y que ha aparecido recién al final, en la “*vivencia*”.

Ambos nombres nombran la historia de la verdad y de la entidad como la historia del primer inicio.

¿Qué se piensa con *maquinación*? Eso que se encuentra entregado a sus propias ataduras ¿Qué ataduras? El esquema de explicabilidad calculadora y general, mediante la cual cualquiera cosa se asocia con otra cualquiera, del mismo modo, y se

convierte en algo completamente extraño, más bien, en algo totalmente otro, más que ser extraño. La relación de no-relacionabilidad.

68. MAQUINACIÓN Y VIVENCIA

¿Qué asunto más extremoso y opuesto ha de ser reconocido de esta forma en su pertenecer [al Ser], en una pertinencia que en sí misma se dirige, primero, hacia Aquello que todavía *no* concebimos, porque la *verdad* de eso verdadero aún no ha sido fundada?

Sin embargo, podemos meditar sobre esto pertinente y, en esto, mantenernos siempre alejados de cualquier tipo de análisis de “situaciones” asombrosas de por sí [selbsbegafferischer].

Cómo [?] es que la maquinación y la vivencia (al principio, por largo tiempo y hasta el minuto oculta como tal) se impulsan mutuamente hacia lo más extremo y extienden, con ello, los *desplazamientos* de la entidad y del hombre en su relación con los entes, y consigo mismo, respecto a su abandono más extremo; [y cómo es] que se pueden mover mutuamente en estos desplazamientos, ahora, y crean una unidad, que oculta primeramente, lo que acontece en ella: el abandono del ente por toda verdad del Ser e incluso totalmente *por éste* mismo.

Pero este acontecimiento del abandono del ser sería interpretado erróneamente, si se quisiera ver en él tan sólo un proceso de declinar, en lugar de pensar que éste va cruzando a través de modos propios y únicos de descubrimiento del ente y de su “pura” objetivización, en un aparecer determinado y en apariencias falto de profundidad, y sin más infundado. El surgir de lo “natural”, el manifestarse de las cosas mismas, a las que pertenece, efectivamente, aquel ser-apariencial de lo sin fundamento. Esto “natural”, por cierto, no tiene ninguna relación más inmediata con la *physis*, sino que se halla instalado totalmente en lo maquinador, si bien, por contraste, sea preparado a través del predominio antiguo de lo sobrenatural. Este descubrimiento de lo “natural” (en definitiva de lo factible y controlable y de lo vivenciable) se ha de agotar un día en su propio riqueza, y consolidarse en una mezcla desoladora de las posibilidades habidas hasta ahora, y esto de tal manera que, este continuar-y seguir-imitando se conozca y pueda saberse, a su vez, cada vez menos en aquello que él es, y por tanto, mientras más se impulse éste mismo hacia su fin, más creativo ha de presentársenos.

69. LA VIVENCIA Y “LA ANTROPOLOGÍA”

Que hoy la “Antropología” se torne algo central y lo haga una vez más en la discusión escolástica de la cosmovisión de mundo, muestra de una forma mucho más penetrante que cualquier demostración historiográfica de dependencias, que uno se dispone a reinstalarse otra vez y totalmente en el suelo cartesiano. Que clase de peinado se haya puesto ahora la antropología, si acaso uno moralista-ilustrado, o acaso uno científico-natural-psicológico, si acaso uno personalista y humanista, o acaso uno cristiana o uno políticamente populista o comunitario, resulta para la pregunta crucial algo totalmente irrelevante: La pregunta, a saber, si acaso la modernidad sea concebida como un fin y se pregunte por un otro inicio, o si hemos de

insistir hasta el fin en la eternización de un declinar, que se perpetúa desde los tiempos de Platón, y que en definitiva todavía se puede seguir haciendo, si nos persuadimos de nuestra falta de visión para superar la tradición.

Con todo, iremos por buen camino, si la falta de visión [Ahnungslosigkeit] (por no mencionar la falta de responsabilidad) llegase a tal punto que, se considere uno como superador de la filosofía cartesiana, y los coetáneos no sospechen nada de este juego de falta de visión. Pero al igual que en los tiempos del neokantianismo, la auténtica historia del tiempo no se ha hecho consciente de la considerable erudición y prolijidad del trabajo, del mismo modo, aún menos será lo que el tiempo actual “de la vivencia” pueda hacer para empinarse por sobre este aburrido palmoteo de perogrulladas en su propia superficialidad.

70. LO GIGANTESCO³

Por lo pronto, tendríamos que caracterizar lo gigantesco en términos de lo que está más cerca e incluso, aún, como algo objetualmente ahí presente, con el fin de dejar que resuene el abandono del ser y, por tanto, el dominio de lo que es in-esencial a la *physis* (el dominio de la maquinación). Pero en la medida en que la maquinación, por su parte, sea concebida a partir de la historia del ser, lo gigantesco se develará como “algo” otro. Ya no es más lo objetual re-presentable de algo cuantitativo ilimitado, sino la cantidad como cualidad. Cualidad se mienta aquí como el carácter fundamental del *quale*, del Qué, de la esencia del Ser mismo.

Cantidad-cualidad, posón-poión, la conocemos como “categoría” esto es, en relación con el “juicio”.

Pero aquí no se trata de revertir una categoría por una otra, de una mediación “dialéctica” representacional de los modos de representación, sino de la historia del ser mismo.

Este “revertir” se ha dispuesto de forma tal que, la entidad es determinada a partir de la *téchne* y de la *idéa*. El re-presentar y el traer-ante-uno-mismo encierra en sí mismo el “cuán lejos” [wieweit] y “en qué medida” [inwiefern], a saber, lo que refiere la *distancia* [Abstandmässige] en relación al ente como ob-stante [Gegen-stand]; y esto, sin que se piense en determinadas cosas o relaciones espaciales.

El re-presentar en cuanto que *sistemático* convierte esta di-stancia [Ab-stand], su superación y aseguramiento en su ley fundamental para la determinación del objeto. El proyecto del re-presentar en el sentido de una *aprehensión* instauradora, planificadora y pre-ceptora de todo [vorgreifend-planend-einrichtenden *Erfassung*], antes de ser capturado en lo suyo particular e individual, este re-presentar, no encuentra en lo dado ningún límite, ni quiere encontrar límite alguno, sino que lo ilimitado es lo decisivo, pero no como lo que fluye y su mero continuar, sino aquello que no se halla ligado a ningún límite de lo *dado*, a *ninguna* cosa dada ni dable *en cuanto que límite*. En principio no existe lo “im-posible”; se “odia” [usar] esta palabra, lo que significa que: Todo es humanamente posible, siempre que Todo sea dado a calcularse, en cada uno de sus respectos y esto, cada vez, con antelación, y se cumpla con todas las condiciones.

³ Cfr. Maquinación [par. 61]

Ya desde aquí se hace claro que, no se trata de un cambio de lo “cuantitativo” hacia algo “cualitativo”, sino de reconocer la esencia originaria de lo cuantitativo y de la posibilidad de su re-presentación (la calculabilidad) en el despliegue del dominio de la *re-presentación como tal* y de la *objetivización* del ente.

A partir de aquí se torna igualmente claro que, aquellos que llevan a cabo el despliegue de la re-presentación (del mundo como imagen), por su “autoconciencia”, no saben nada de este despliegue esencial de lo cuantitativo y, por lo tanto, tampoco saben nada de la historia, que ha de disponer y consumir su dominio.

Y ni siquiera saben, que el *abandono* del ser del ente se acaba con lo gigantesco como tal, a saber, en la apariencia de aquello que permite ser más ente a todos los entes.

Lo “cuantitativo” es manejado cuantitativamente, esto es, calculado, pero se dice a la vez que se halla puesto y sujeto en sus límites por medio de determinados principios.

De allí proviene el que también todavía hoy, y hoy más que antes, no se pueda concebir espacio y tiempo de ninguna otra forma sino de modo cuantitativo, a lo sumo como *Formas* de estas cantidades. Pensar incluso el espacio-tiempo como siendo algo totalmente no-cuantitativo suena como una extraña imposición. Se suele salir de este dilema haciendo la advertencia, que el nombre “tiempo”, p. ej., ha sido transferido aquí a otra cosa.

Lo cuantitativo (*quantitas*) *puede* aparecer como categoría, porque en el fondo es la esencia (no-esencia) del Ser mismo, pero ésta viene a ser buscada, por lo pronto, solamente en la entidad del ente como lo que es presente como constante [Anwesend-Beständige].

Que lo cuantitativo se torne cualidad, quiere decir así: que, la no-esencia del Ser no es reconocida en su pertinencia esencial a la esencia del Ser, no obstante, este reconocimiento es preparado a través de un saber histórico del ser, que domina lo cuantitativo de todo ente. El que no se ponga de manifiesto, de igual modo, como el Ser se debe a que el re-presentar, donde se halla fundada la esencia de lo cuantitativo en cuanto tal, se mantiene, también, siempre, con los entes, y se cierra ante el Ser o, lo que es lo mismo, se hace “valer” a lo sumo como lo más general (del representar), como lo más vacío.

Pero, ante todo, y considerado históricamente, lo gigantesco en cuanto tal es lo incalculable, y esto como el inasible anuncio del Ser mismo, que viene aproximándose desde la cercanía más próxima, pero en la figura de la falta de apremio en el apremio.

¿Por qué lo gigantesco no conoce la *abundancia* o el exceso? Porque surge del encubrimiento de una carencia, y *este* encubrimiento es puesto bajo la apariencia de una publicidad desinhibida de una posesión. Porque lo gigantesco no conoce jamás lo ex-cesivo, lo in-agotable de lo inagotado, por ello ha de quedarle vetado también lo simple. Porque la simplicidad surge de la plenitud y de su dominio. La “simplicidad” de lo gigantesco es tan solo un brillo, que ha de esconder el vacío. Pero en el arreglo de todas estas cosas ilusorias, lo gigantesco tiene su propia esencia, y es única.

71. LO GIGANTESCO

Según la tradición (cfr. Aristóteles acerca del posón) la esencia del *quantum* reside en la divisibilidad en partes de una misma clase.

¿Qué significa entonces *quantitas*? ¿Y lo cuantitativo? ¿Y en qué medida lo gigantesco es lo cuantitativo como algo cualitativo? ¿Podemos concebir esto desde aquella determinación del *quantum*?

“*Partes de la misma clase*” y “*división*”, división y *dis-tribución* (calcular-lógos, diferenciar-reunir)

¿Se-paración en partes y *a-juste* [*Ein-richtung*]?

¿A-juste y re-presentación?

Quantum, según Hegel, es la cualidad superada que ha devenido indiferente, e incluye la mutabilidad [*Veränderlichkeit*] del Que, sin que éste sea por ello superado.

↓ Cantidad y quantum (una *magnitud* - de tal o cual tamaño)

↓ *tamaño* [*Grossheit*] - tipo de magnitud, una tal de mucho y de poco.

72. EL NIHILISMO

en sentido nietzscheano significa que todos las *metas* han desaparecido. Nietzsche se refiere aquí a las metas que crecen en el hombre y que le transforman (¿en qué?). El pensar en “metas” (el largamente malentendido télos de los griegos) presupone la idéa y el “idealismo”. Por eso es que esta interpretación moral e “idealista” del nihilismo sigue siendo, a pesar de su esencialidad, provisoria. Pero teniendo en cuenta el otro inicio, el nihilismo ha de ser concebido mucho más radicalmente como consecuencia esencial del abandono del ser. ¿Pero cómo puede hacerse consciencia de éste y conducirlo a una [toma de] decisión, si ya aquello que Nietzsche experimentó y pensó por primera vez como nihilismo, permanece hasta ahora incomprendido y, ante todo, no fuerza a ninguna reflexión? Se suele asumir su “doctrina” del “nihilismo” como una interesante psicología de la cultura, conducidos en ello por la forma en que Nietzsche mismo nos la ha comunicado, no obstante, haberse persignado previamente ante su verdad, lo que significa: respecto del cuerpo, mantenerla abierta o subrepticamente como demoníaca. Pues como reza la brillante reflexión: ¿dónde iríamos a parar si esto fuese y deviniese algo verdadero? Sin sospechar que *precisamente esta consideración* respecto de la postura que ella lleva y del comportamiento en relación con el ente, es el nihilismo más propio: nadie quiere confesarse a sí mismo la falta de metas. De allí que se “tengan” repentinamente cada vez “metas” y aunque sea sólo una que, de cualquier manera, pueda servir como un *medio* para la instauración de un objetivo y de su persecución, elevándole incluso a meta: el *pueblo* p. ej. Y por ello es que, precisamente allí donde se cree tener todavía una meta, donde se puede ser “feliz” otra vez, donde se pasa a hacer accesible a todo “el pueblo”, por igual, los “bienes culturales” (los cines y viajes a la playa) hasta ahora cerrados a la “mayoría”; incluso allí, en esa bulliciosa borrachera de vivencias, existe el más grande nihilismo, un organizado cerrar los ojos ante la falta de metas humanas, la evasión “preparada de antes” ante

cualquier toma de decisión sobre cualquier meta que se haya puesto; la angustia ante cualquier ámbito de decisiones y de su apertura. La angustia ante el Ser no había sido nunca tan grande como lo es en la actualidad. Prueba de ello es: la gigantesca organización para acallar esta angustia. La característica propia del “nihilismo” no consiste en que se destruyan iglesias y monasterios, y que los hombres sean allí colgados, que ello pueda subsistir y el cristianismo pueda seguir su rumbo, sino que lo decisivo es esto: si se sabe y si se quiere saber que, precisamente, esta tolerancia del cristianismo y éste mismo; que el hablar en general sobre la “providencia” y el “señor”, no obstante, lo sinceros que puedan ser en los individuos, son sólo pretextos y perplejidades en *ése* ámbito que no es reconocido como ámbito de las decisiones sobre el Ser o del no-Ser y que quiere permitirse valer como tal. El más funesto nihilismo consiste en dárseles de protector del cristianismo, e incluso por motivos del rendimiento social pretenda para sí mismo la cristiandad más fuerte de lo cristiano. Este nihilismo tiene toda su peligrosidad en que, se oculta totalmente y se degrada fuertemente y con razón frente a eso que podríamos llamar el crudo nihilismo (por ejemplo, el bolchevismo). Sólo que la esencia del nihilismo es tan abisal (porque pasa por lo profundo de la verdad del Ser y la decisión [sobre aquella]), que justamente estas formas contrapuestas pueden y tienen que pertenecer a él. Y es por ello, que pareciera ser que el nihilismo, calculado en lo suyo de fondo y en su totalidad, es insuperable. Si las dos formas contrapuestas más extremas del nihilismo se combaten lo más duramente posible, y en verdad que necesariamente, entonces esta lucha habrá de conducir de cualquier modo al *triunfo* del nihilismo [*Sieg des Nihilismus*], es decir, a su renovada consolidación y presuntamente en *la* figura, que uno tendría que prohibirse a sí mismo, incluso de mencionar, el que el nihilismo aún está en obra.

El Ser ha abandonado tan radicalmente al ente y remitido a éste a la maquinación y la “vivencia”, que aquellos aparentes intentos de rescate de la cultura occidental, toda “política cultural” tiene que trasformarse necesariamente en lo más ilusorio y, con ello, en la figura suprema del nihilismo. Y esto es un proceso que no se halla relacionado con individuos particulares, a sus acciones y doctrinas, sino que empuja [hinaustreibt] mucho más la esencia interna del nihilismo. La meditación a este respecto requiere ya por cierto de un punto de orientación, desde el cual *ni* sea posible el decepcionarnos a partir de todo lo “bueno” y “progresivo” y “gigantesco” que se está realizando, *ni* menos que surja una pura desesperación, que tan sólo no deje de poner atención ante la total falta de sentido. Este punto de orientación, que se funda primeramente otra vez como espacio y tiempo, es el Da-sein, sobre cuyo fundamento se hace consciente por vez primera el Ser como *rehusamiento* y, con ello, como a-propiamiento [Er-eignis]. En la experiencia fundamental: que el hombre como fundador del Da-sein es requerido [gebraucht] por la divinidad del otro dios, se abre paso la preparación para la superación del nihilismo. Pero lo más ineludible y más duro en esta superación es el *saber* del nihilismo.

Este saber no puede permitirse quedarse prendido a la palabra, ni mucho menos en la primera aclaración de lo aludido por Nietzsche, sino que tiene que reconocer como despiegue esencial el abandono del ser.

73. EL ABANDONO DEL SER Y “LA CIENCIA”⁴

En verdad, la ciencia actual y moderna no alcanza, por ninguna parte, directamente, el campo de la decisión sobre la esencia del Ser. Pero, ¿por qué pertenece sin embargo el meditar sobre “la ciencia” a la disposición de la *resonancia*?

El abandono del ser es el resultado prefigurado inicialmente de la interpretación de la entidad del ente bajo el hilo conductor del *pensar* y del derrumbe temprano de la misma *alétheia* no propiamente fundada, y que se produjera a consecuencia de esto.

Pero ya que, la verdad en la época moderna y *en cuanto que* época moderna se halla fijada en la figura de la certeza, y ésta en la forma del pensar del ente que se piensa a sí mismo de manera inmediata como objeto re-presentado y el fundamento de la modernidad consiste en esta fijación de lo fijado, y debido a que esta certeza del pensar se despliega en la instauración y persecución [Einrichtung u. Betreibung] de la “ciencia” moderna, el abandono del ser por la ciencia moderna se torna co-decisivo (y esto significa, a su vez, suprimir la *alétheia* hasta su doblegamiento en el olvido), y, por cierto, cada vez, *solo y en la medida que* la ciencia pretenda constituirse en un saber, o incluso, en *el* único saber decisivo [massgebende]. Es *por ello* que, resulta ineludible tener que realizar una meditación acerca de la ciencia moderna y de su esencia arraigada maquinadoramente, al interior de un intento que quiere señalar el abandono del ser como resonancia del Ser.

En ello radica a su vez el que: La meditación así lograda sobre la ciencia es incluso la única filosóficamente posible, supuesto que la filosofía ande ya en tránsito hacia el otro inicio. Todo tipo de fundamentación teórico-científica (trascendental) se ha hecho imposible como “dador de sentido”, a saber, que asigne a la ciencia existente -tornándola inmutable en su contenido esencial- y a su acción la puesta de objetivos político-populistas o cualquiera otro objetivo antropológico. Estas fundamentaciones se han hecho imposibles porque ellas pre-suponen necesariamente “la ciencia” y luego la omiten tan sólo con un “motivo” (que no es ninguno) y con un “sentido” (al que le falta la meditación). A través de esto, la “ciencia” y, con ello, la consolidación del abandono del ser ejercido por ella, se vuelve por primera vez definitiva, y cualquier cuestionamiento hecho por la verdad del Ser (toda filosofía) es dejado a un lado como algo innecesario, practicado sin apremio desde el ámbito de la acción. Pero justamente esta contención de la posibilidad (interna) de toda meditación del pensar como pensamiento del Ser, por ignorar su propio accionar, es forzada derechamente a revolverse en un brebaje “ideológico”, sin elección alguna, de formas, medios y regiones del pensar recogidos de la metafísica anterior, y de mejorar la filosofía pasada y en todo aquello conducirse “subversivamente”, en donde el atributo de “subversión [Umsturz]” (que es equivalente con la instauración de todos los lugares comunes) es únicamente la pujante falta de respeto frente a los grandes pensadores que merecen el apelativo de “revolucionarios”. Con la palabra respeto se piensa, ya, algo muy distinto a la mera alabanza y el dejar valer para “su” época, en caso que hubiera que apelar a algo semejante.

La meditación sobre “la ciencia”, que se halla fijada como conclusión de una serie de principios rectores tiene que desligar por lo menos una vez su nombre de la

⁴ Cfr. La resonancia, 76. Sentencias sobre “la ciencia”

indeterminación histórica, que consiste en la arbitraria equiparación suya con epistème, *scientia*, science y establecerlo sobre la esencia de la ciencia moderna. Del mismo modo, ha de ser aclarada la degeneración de la apariencia de saber (como resguardo de la verdad) establecida por la ciencia, y perseguida la ciencia hasta en sus ordenamientos, que pertenecen necesariamente a su desplegarse maquinador y a sus organismos impulsores (la actual “universidad”). Para lograr la caracterización de la esencia de esta ciencia, si es que tenemos a la vista la relación con el “ente”, resulta ser rectora la distinción corriente entre ciencias históricas y ciencias exactas o experimentales, no obstante esta distinción, del mismo modo que la surgida de ella entre ciencias naturales y ciencias espirituales, sea solo de primer plano, y en verdad oculte difícilmente la esencia unitaria de las ciencias, de apariencia muy diferentes. En general, la meditación no trata una descripción e iluminación de estas ciencias, sino la consolidación del abandono del ser llevado a cabo a través de ellas y ejecutándose en ellas, dicho brevemente: la falta de verdad de toda ciencia.

74. LA “MOVILIZACIÓN TOTAL”

COMO CONSECUENCIA DEL ABANDONO ORIGINARIO DEL SER

El mero ponerse-en-movimiento y el vaciarse de todos los contenidos anteriores de la educación todavía existente.

La primacía del *proceso* y del *ajuste* en el todo de la preparación [Bereitstellung] y de la puesta al servicio de las masas -¿para qué?

¿Qué significa esta preeminencia de la movilización? Que con eso se haga necesario un nuevo tipo/cuño de hombre, es tan sólo la consecuencia *contraria* de este acontecimiento, pero nunca su “meta”.

Pero, ¿acaso quedan aún “metas”? ¿De dónde surge el ponerse metas? Del inicio. Y ¿qué es inicio?

75. PARA ABORDAR LA MEDITACIÓN SOBRE LA CIENCIA

Existen hoy dos caminos y únicamente dos caminos para una meditación sobre “la ciencia”.

El *primero* de ellos no concibe a la ciencia como una organización ya presente, sino como *una* determinada posibilidad de despliegue y de construcción de un saber, cuya esencia misma se halla enraizada, en primer término, en una fundamentación originaria de la verdad. Esta fundamentación se lleva a cabo como confrontación única con el *inicio* del pensar occidental y se convierte de manera simultánea en el otro inicio de la historia occidental. La meditación dirigida de ese modo sobre la ciencia, *retro*-cede, asimismo, de manera decisiva, en dirección a algo sido, como recoge a todo también, en forma audaz, en lo venidero. No se mueve, de ninguna manera, dentro de una explicación de algo presente y de su puesta en obra [Bewerkstelligung] inmediata. Calculado desde el punto de vista de lo presente, esta meditación sobre la ciencia se pierde en lo ineficaz e irreal, lo que para todo cálculo significa, de igual modo, también, lo imposible (cfr. La autoafirmación de la universidad alemana⁵).

⁵ Discurso rectoral de 1933 (*Gesamtausgabe*, tomo N°16)

El *otro* camino, que será prefigurado en los siguientes principios conductores, concibe a la ciencia en su constitución efectiva actual. Esta meditación intenta concebir la esencia moderna de la ciencia, según las aspiraciones que a ella le pertenecen. Pero como meditación ella no es tampoco una mera descripción de una situación presente, sino la producción de un proceso, en la medida que éste emprende una toma de decisión sobre la verdad de la ciencia. Esta meditación se mantiene dirigida por las mismas medidas como la primera, y es sólo el reverso de aquella.

76. PRINCIPIOS SOBRE “LA CIENCIA”⁶

1. La “ciencia” ha de ser entendida siempre en el sentido moderno. La “doctrina” medieval y el “conocimiento” griego son totalmente diferentes de aquella, aunque de forma modificada y mediata co-determinen eso que hoy conocemos como “ciencia” y, por cierto, también, podamos practicarlas de acuerdo a nuestra situación histórica.
2. Según esto, “la ciencia” misma no es *ningún saber* ([cfr. infra] n. 23) en el sentido de la fundación y resguardo de una verdad esencial. La ciencia es un ajuste derivado de un saber, esto es, la muestra maquinador de un conjunto de precisiones al interior de un recinto de una verdad, casi siempre oculta y, para la ciencia, no del todo digna de ser cuestionada (por ejemplo, sobre la “naturaleza”, la “historia”, el “derecho”).
3. Lo reconocible “científicamente” es “la ciencia” *dada* siempre en una verdad nunca comprendida por la ciencia misma, acerca de la región conocida del ente. El ente se encuentra presente ahí *en cuanto que región* para la ciencia; él es un *positum*, y cada ciencia es en sí *ciencia “positiva”* (también la matemática).
4. De tal modo que, no existe casi y en ninguna parte “*la*” ciencia, algo así como lo que pasa con “el arte” y “la filosofía”, que son en sí lo que son, esencialmente y en forma plena, cuando son históricas. “La ciencia” es solo un título formal, cuya comprensión esencial exige que, la desintegración organizada de ella, la cual es inherente a la ciencia, sea pensada como ciencias *individuales*, es decir, en ciencias particulares. Luego como cada ciencia es “positiva”, ha de ser ella también ciencia “particular”.
5. La “especialización” no es un fenómeno de decadencia y degeneración “de” la ciencia, ni menos tan sólo un mal inevitable a consecuencia del progreso y de lo inabarcable de la división del trabajo, sino una consecuencia interna necesaria de su carácter como ciencia individual e inexpresable condicionamiento de su existencia, lo que significa, cada vez: de su progreso. ¿Dónde se halla propiamente la razón de su desintegración? En la entidad concebida como representatividad [Vorgestelltheit].
6. Cada ciencia, también la así llamada “descriptiva”, es *explicativa*: lo desconocido de la región es referido, según los diferentes modos y alcances del proceso, a algo conocido y comprensible. El preparar o suministrar las condiciones de la explicación es la investigación.

⁶ Cfr. La ciencia moderna

7. Como sea que esto comprensible y la exigencia de comprensibilidad determine, con anterioridad, la región de la ciencia individual, degrada el nexo del *explicar* y lo circunscribe siempre ampliamente (p. ej. La explicación de un cuadro en su aspecto físico-químico; la explicación de su objetualidad en su aspecto fisiológico-psicológico; la explicación de la "obra" en su aspecto "histórico" y la explicación en el aspecto "artístico").
8. El establecimiento de un saber (de una verdad esencial pre-empírica) (cfr. n.2) se realiza como construcción y consolidación de una interconexión de explicaciones, la cual requiere para poder realizarse de un *vínculo general* de la investigación en la región de cada disciplina respectiva y, ciertamente, dentro del punto de vista, en el que se halla dirigido. *Esta* vinculación de las ciencias como el ajuste de conexiones de precisiones constituye el *rigor* propio que las caracteriza. Cada ciencia es tan rigurosa, así como lo es de "positiva" y, desde todo punto de vista, individualizada siempre respecto de cualquier región dada.
9. La rigurosidad de una ciencia se despliega y se realiza en los modos de proceder [Vorgehen] (dependiendo del campo disciplinario respectivo) y de operar [Verfahren] (de ejecutar la investigación y la presentación), en el "método". Esta forma de proceder lleva al ámbito de objetos siempre hacia una dirección determinada de explicabilidad, lo que asegura, básicamente, ya, que siempre habrá un "resultado" (siempre algo habrá de aparecer) [146].

El modo básico de proceder de cada explicación es ir siguiendo e instalando anticipadamente las series individuales y las secuencias de consecutivas relaciones de causa y de efecto. La esencia maquinadora del ente, aunque no reconocida *en cuanto tal*, no sólo justifica, sino que requiere de una intensificación ilimitada de este pensamiento asegurador de resultados mediante "causalidades", las que tomadas rigurosamente son únicamente relaciones del tipo "si [esto], entonces [esto otro]", en la forma: "cuando [pasa esto], entonces [...]" (a donde también pertenece, por lo mismo, la "estadística" de la física moderna, la que de ningún modo supera la "causalidad", sino que pone de manifiesto únicamente su esencia maquinadora). Creer que con esta causalidad "libre" se pueda concebir mejor lo "viviente", traiciona sólo el secreto convencimiento que un día se pueda poner también a lo viviente bajo el señorío de la explicación. Este paso se halla tanto más cercano, puesto que del lado de la región opuesta a la naturaleza, en la historia, impera el método puramente "histórico" lo que significa: el "prehistórico", que piensa totalmente en forma causal y la "vida" y lo "vivenciable" lo vuelve accesible mediante cuentas hechas causalmente, y ve tan solo ahí el la forma del "saber" histórico. Que se acepten como factores codeterminantes el "azar" y el "destino" en la historia, documenta en efecto el dominio único del pensamiento causal, puesto que, claro, el "azar" y el "destino" dan cuenta tan sólo de calculadas relaciones de causa y efecto no del todo precisas e unívocas. Que el ente histórico pudiese tener en principio un modo de ser totalmente distinto (fundado en el Da-sein), es algo de lo que la historiografía no podrá nunca tener certeza, porque o si no tendría ésta que renunciar a ser sí misma (sobre la esencia de la historia; cfr. Reflexiones VI, 33ss., 68s., 74s.). Pues *como ciencia*, la historia tiene a lo evidente, de antemano, como parte del dominio en el que transcurre su curso, y que configura la medida absoluta para cualquier comprensión de termino

medio, comprensión que es promovida a partir de la esencia de la ciencia como el mecanismo de precisión al interior de la dominación y dirección de todo lo objetual, al servicio de *la utilidad y educación*.

10. En la medida que la ciencia, en la revisión cabal de su región, tenga su tarea adecuada sólo a ella, porta la ciencia misma, en sí, el *acrecentamiento* de su primacía de su proceder y su operar frente al tema regional mismo. La pregunta decisiva para la ciencia como tal *no* es cuál sea el carácter esencial que tenga el ente mismo al que subyace la región temático, sino si con éste u aquél proceder haya de esperarse un “conocimiento”, es decir, un *resultado* para la investigación. Rectora resulta ser aquí la mirada puesta en el ajuste y apronte de “resultados”. Los resultados y finalmente incluso su apropiamiento útil inmediato asegura la exactitud de la investigación, cuya exactitud científica cuenta como la verdad de un saber. Abocándose sobre los “resultados” y su utilidad ha de buscar “la” ciencia desde sí misma la constatación de su necesidad (si en ello “la ciencia” se justifique como “valor cultural” o como “servicio al pueblo” o como “ciencia política”, no hace *en lo esencial diferencia alguna*, por lo que luego todas las justificaciones y “donaciones de sentido” de este tipo se enredan unas con otras y se muestran a pesar de la aparente enemistad, siempre, cada vez más, copertenecientes). Sólo una ciencia, por completo moderna (esto es, la “liberal”), puede ser “ciencia nacional” [völkische Wissenschaft]. Sólo sobre la base de la primacía ocupada por la ciencia moderna en su proceder ante el asunto específico y la exactitud del juicio ante la verdad del ente admiten una ajustable adaptación según diferentes propósitos, y dependiendo de la necesidad (implementación del materialismo y del tecnicismo decisivo en el bolchevismo; introducción del plan de cuatro años [de Hitler, para la guerra; NdT.]; utilidad para la [148] educación política). “La” ciencia es aquí y en todos lados la *misma* y se va convirtiendo, por esta diversidad de puestas de fines, en el fondo, en una ciencia cada vez más uniforme, lo que significa: “más internacional”.

Y puesto que “la ciencia” no es ningún saber, sino un mecanismo de precisiones de una región de explicación, es por ello que “las ciencias” experimentan asimismo, necesariamente, siempre nuevos “ímpetus” a partir de las nuevas puestas de fines, con cuya ayuda se puede evitar, a su vez, cualquier posible amenaza (a saber, toda esencial) y seguir investigando con renovada “tranquilidad”. De manera que, ahora sería una cosa de unos pocos años, para que “la ciencia” se diera cuenta, que su naturaleza “liberal” y su “ideal de objetividad” no sólo son compatibles con la “orientación” político-nacional, sino que le son también indispensables. Es por ello que debemos aceptar, *en forma unánime*, ya, tanto del lado científico como del lado de la “cosmovisión”, que el discurso sobre una “crisis” de la ciencia era, en efecto, un parloteo, únicamente. La “organización” “nacional” “de” la ciencia corre por las mismas líneas a como lo hace la ciencia americana; la cuestión que se nos plantea, ahora, es: ¿de qué lado han de colocarse para su rápida y plena disposición, los medios y las potencias más grandes, para afirmar de un modo contrapuesto la esencia desde sí misma invariable e *inmodificada* de la ciencia moderna en su estadio final más extremo; una “tarea” que puede demandar todavía siglos y que excluye finalmente toda posibilidad de una “crisis” de la ciencia, es decir, de una transformación del saber y de la verdad.

11. Toda ciencia es rigurosa, pero no toda ciencia es “ciencia exacta”. El concepto de lo “exacto” es ambiguo. En general, la palabra significa: preciso, medido, cuidadoso. En este sentido, toda ciencia es, según su exigencia, “exacta”, a saber con respecto al cuidado en el manejo del método como observancia del rigor que se halla en la esencia de la ciencia. Mas si “exacto” quiere significar tanto como que algo está determinado, medido y calculado por números, entonces la exactitud es el carácter de un método mismo (ya de la entrada misma), no solamente de un tipo de manejo suyo.
12. Si “exactitud” significa el proceder medido y calculado mismo, entonces es válida la frase que dice: Una ciencia *puede* ser exacta, únicamente, porque ella tiene que ser rigurosa.
13. Pero una ciencia *tiene* de ser exacta (para seguir siendo rigurosa, esto es, ciencia) si su materia u objeto de estudio es planteado, de antemano, como un dominio accesible sólo a través de la medida y el cálculo cuantitativo, y sólo, así, garantice resultados (el concepto moderno de “naturaleza”).
14. Frente a ello, las “ciencias del espíritu” [o ciencias humanas] han de permanecer necesariamente *inexactas* para ser *rigurosas*. Lo que no es ninguna falta, sino una ventaja suya. Más aún, la ejecución del rigor de las ciencias del espíritu sigue siendo siempre algo mucho más difícil que la realización de exactitud de las ciencias “exactas”.
15. Toda ciencia siendo positiva e individual depende en rigor del saber de su objeto u sujeto-materia de estudio, de la indagación del mismo en la *empeiría* y el *experimentum*, en el más amplio sentido. Incluso la matemática necesita de la *experientia*, tomar simple conocimiento de sus objetos más sencillos y de sus determinaciones en los axiomas.
16. Toda ciencia es exploración, pero no toda ciencia puede ser “experimental” en el sentido moderno del concepto de experimento.
17. Frente a ello, la ciencia que mide (exacta) ha de ser experimental. El “experimento” es una consecuencia esencial necesaria de la exactitud y, en ningún caso, una ciencia es exacta, porque ella sea experimental (cfr. sobre *experiri*, *experimentum* y “experimento” como disposición del ensayo en el sentido moderno, La resonancia, 77.).
18. La figura moderna contraria a la ciencia experimental es la historiografía [Historie] creadora que proviene de “fuentes” y su subgénero, la “prehistoria”, donde puede llegar a aclararse de modo más enfático la esencia de *toda* historiografía, la que no llega nunca a ser historia [Geschichte].

Toda “historiografía” se nutre de la comparación y contribuye a abrir las posibilidades de la comparación. Aún cuando la comparación haya puesto la mira aparentemente en las *diferencias*, de algún modo las diferencias no se han convertido nunca, para la historiografía, en una diferenciación [Verschiedenheit] decisiva, y eso significa, en la singularidad de lo único y simple, en vista de lo cual la historiografía, si pudiese alguna vez ser llevada ante algo semejante, tendría que reconocerse a sí misma como insuficiente. La incierta sospecha de la negación amenazante en ella de lo histórico, de su propia esencia, es el motivo más interno por el cual la comparación histórica sólo concibe diferencias, para ordenarlas en un recinto más vasto e intrincado de la comparabilidad. Toda

comparación es empero un equiparar, un remitirse a un igual que, como tal, no entra de ninguna manera en el saber, sino que constituye aquello obvio desde donde nace la claridad de toda explicación y relación. Cuanto menos sean la historia misma y mucho más los hechos, las obras, los productos y las opiniones, los que sean expuestos, caracterizados y calculados, tanto más fácil podrá satisfacer la historiografía a su propia rigurosidad. Que ella se haya movido siempre en este recinto hace claramente comprensible por el tipo de “progreso” logrado en las ciencias historiográficas. Este consiste en un intercambio causado siempre por distintos modos y siempre constante de los puntos de vista rectores de la comparación. El descubrimiento del así llamado nuevo “material” es siempre la consecuencia, no el motivo del nuevo punto de vista elegido por la explicación. Más aún, pueden haber épocas que, en una aparente exclusión de toda “interpretación” y “exposición”, se limiten puramente a poner a seguro las fuentes, las cuales luego han de ser ellas mismas caracterizadas como los auténticos “hallazgos”. Pero incluso este aseguramiento de los “hallazgos” y de lo hallable pasa a ser ahora mismo, y necesariamente, una *explicación* y, en ello, la exigencia de una perspectiva rectora (la clasificación y el ordenamiento más grosero de un hallazgo en lo recién hallado es ya una explicación).

En el transcurso del desarrollo de la historiografía no sólo crece el material, que deviene más nítido y por medio de refinados ajustes se hace cada vez más veloz y confiable, más accesible, sino que ante todo se ha vuelto cada vez más consistente, es decir, más invariable al cambio de puntos de vista, bajo los cuales es puesto. El trabajo historiográfico deviene, por esto, cada vez más cómodo, porque ya sólo requiere de la aplicación de una nuevo punto de vista para interpretar el material existente. No obstante, este punto de vista para interpretar no suministra nunca la historia misma, sino que ella es sólo el reflejo de la historia presente, en la que se halla el historiador, la que *él*, empero, no puede conocer históricamente, sino al final tan sólo explicarla, una vez más, de una manera historiográfica. Con todo, sustituir los puntos de vista interpretativos es lo que garantiza luego, por un largo tiempo, de nuevo, la profusión de nuevos descubrimientos, lo que una vez más refuerza a la historiografía misma en su autofirmeza de su progreso y la consolida cada vez más en su evasión más propia e inherente ante la historia. Con todo, aún si se impusiera un determinado punto de vista para interpretar como el único decisivo, entonces la historiografía encontraría, en esa univocidad de la perspectiva rectora, por encima de todo, todavía un medio, para elevarse por sobre la historiografía pasada y sus cambiantes puntos de vista, y llevar lo consistente de su “investigación” a la por largo tiempo deseada correspondencia con las “ciencias exactas”, y propiamente para hacerla una “ciencia”; lo que vendría a anunciarse, en la medida que ella se vaya haciendo “capaz de emprender” [cosas] y de ir “formando institutos” (algo que se corresponda con los mecanismos de la Sociedad del Emperador Guillermo). Este cumplimiento y consumación de la historiografía como una “ciencia” asegurada no se contradice, de ningún modo con que su principal rendimiento se lleve a efecto de aquí a futuro en la forma de hacer informes para periódicos (el reportaje) y que los historiadores se hagan ávidos de tales exposiciones de la historia mundial. Pues se halla en desarrollo ya la

“ciencia periodística” - el periodismo -, y esto no es nada casual. Se observa en ella, todavía, un subgénero, si es que no una degradación de la historiografía; no obstante, en verdad, ella es únicamente el anticipo último de la esencia de la disciplina histórica como ciencia moderna. Es importante prestar atención el inevitable acoplamiento que se observa de esta “ciencia periodística”, en el más amplio sentido, con la industria editorial. Ambos surgen en su unidad de la esencia técnica moderna. (De allí que, tan pronto como la “facultad de filosofía” acabe de construirse de una vez, con decisión, en aquello que ya es, el periodismo y la geografía se transformarán en sus ciencias fundamentales. El desmedro interno, y por doquier evidente de estas “facultades” es únicamente la consecuencia de la falta de valor, para abandonar decididamente el aparente carácter filosófico de ellas y concederle al carácter empresarial de las futuras “ciencias humanas” todo el lugar que necesita para su establecimiento).

A pesar de que la teología se halle determinada de un modo diferente, en su “cosmovisión”, aparece siendo ampliamente mucho más avanzada que las “ciencias humanas” poniéndose al servicio de *su* determinación *como ciencia*, de un modo meramente empresarial, por lo que es perfectamente legítimo, si la facultad de teología y, por cierto, como ocurre con la de medicina y derecho, es antepuesta sin más a la de filosofía.

La historiografía, entendida siempre en su urgente carácter de ciencia moderna, es una evasión constante ante la historia. Pero incluso en este evadirse conserva ella todavía una relación con la historia, y esto conduce a la historiografía y al historiador hacia una ambigüedad.

Si la historia no es explicada en términos la [disciplina de la] historia y dada por liquidada en una imagen definida con fines determinados para formar opiniones y convicciones, la historia [Geschichte] misma se retirará tanto más a su singularidad de su carácter in-explicable y, mediante éste, cuestionará todo cambio emprendido de modo historiográfico y cada opinión y creencia surgida desde él y puesta a decisión constantemente sobre ella misma, entonces se lleva a cabo aquello que podría llamarse el genuino pensamiento histórico [Geschichtsdenken]. El pensador de la historia es asimismo alguien esencialmente diferente del historiador, como del filósofo. No le está permitido, como a ninguno, ser asociado con aquella figura aparente que se suele llamar “filosofía de la historia” [Geschichtsphilosophie]. El pensador de la historia sitúa siempre el centro de su meditar y de su exposición en el ámbito de la creación, de las decisiones, de las cimas y derrumbes al interior de la historia (sea ésta la poesía, el arte plástico, sea ésta la fundación y conducción del estado). En la medida que, la época presente y futura, aunque de una manera totalmente diferente, se desarrollen históricamente [geschichtlich] en el presente de la época moderna, en tanto la suprema historiográficamente de la historia, sin poder evitarla; en la medida que tenga que entrar mudándose en la simplicidad y dureza del ser histórico, desaparecen hoy necesariamente, mirado esto desde afuera, los límites de la figura del historiador y del pensador de la historia; y esto es así, cuanto más la historiografía -respondiendo a la creciente impronta de su carácter de ciencia periodística, a raíz de sus exposiciones de conjunto en forma de reportajes-, difunde la capciosa impresión de ser una consideración histórica ultra científica

y, de esa manera, lleva a toda la meditación histórica a una total confusión. No obstante, ésta ha sido acrecentada otra vez por la apologética cristiana de la historia ejercitada y llegada al poder en la *civitas dei*, de San Agustín, a cuyo servicio han entrado hoy también todos los no-cristianos, para quienes todo consiste en un puro rescate de lo pretérito, lo que significa: impedir cualquier forma esencial de [toma de] decisiones.

El verdadero pensamiento histórico será reconocible, por ello, sólo para unos pocos, y de estos pocos sólo escasos de entre ellos serán capaces de rescatar el saber histórico, en medio de la mezcolanza general de opiniones históricas, para aprestarse a la decisión de una especie venidera.

Aún más lejos que la historia se halla removida la naturaleza, y el bloqueo histórico ante ésta se hace tanto más completo, en la medida que el conocimiento de la naturaleza se desarrolla como observación “orgánica”, sin saber que el organismo re-presenta tan sólo el cumplimiento del “mecanismo”. De allí viene que, en una época de irrestricto “tecnicismo” pueda al mismo tiempo encontrar su auto-interpretación en una “cosmovisión orgánica del mundo”.

19. Con la creciente consolidación de la esencia técnico-maquinadora de todas las ciencias retrocede cada vez más la diferencia objetiva y metódica existente entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas. Las ciencias de la naturaleza se convierten en parte constitutiva de la técnica de máquinas y de sus operaciones; y las ciencias humanas se propagan como una comprehensiva ciencia periodística de alcance gigantesco, en la que la “vivencia” presente es interpretada continuamente, de una forma historiográfica, y en cuya interpretación se comunica su ser publico a cualquiera, lo más pronto posible y accesible como sea posible.
20. Las “universidades” como “sitios de la investigación y de la enseñanza científica” (de tal forma, son productos del siglo 19), se convertirán en instituciones meramente operativas, y cada vez “más próximas a la realidad efectiva”, en las que ya nada se decide. El último remanente de una *decoración cultural*, lo han de conservar tanto tiempo cuanto tengan que permanecer aún como instrumentos de la propaganda “político-cultural”. Algo así como un ser esencial de la “*universitas*” no se va a poder desplegar más desde éstas: por un lado, [155] porque la puesta al servicio político-nacional de algo semejante la hace superflua, pero, por el otro lado, igualmente, porque “la operación científica” misma mantiene su curso de un modo mucho más seguro y cómodo *sin* lo “universitario”, lo que dice, aquí, simplemente, *sin* la voluntad por la meditación. La filosofía, entendida aquí como una meditación pensante sobre la verdad, y esto quiere decir: la cuestionabilidad del Ser, y no como algo histórico ni “sistemas” de erudición predeterminados; ella no tiene ningún lugar en la universidad y mucho menos en la institución operativa, en la que se convertirá. Pues ella no “tiene” en ninguna parte un lugar tal, no ser aquel que ella misma funde, pero hacia el cual ningún camino, que proceda de una institución establecida, sería, de forma inmediata, capaz de conducir.
21. La precedente caracterización de la “ciencia” no surge de una oposición contra ella, porque una tal resulta imposible. La “ciencia”, en toda su expansión gigantesca del presente, su seguridad de éxito y bienestar, no halla en sí misma los

- presupuestos de un *rango esencial*, a la base de lo cual pudiera ser empujada, alguna vez, a una oposición con el saber del pensamiento. La filosofía no está ni en contra ni a favor de la ciencia, sino que la deja entregada a la propia manía de su propia utilidad, la de poner a salvo sus resultados siempre útiles, siempre manejables y rápidos, para, de esa forma, volver el uso y la necesidad siempre inextricablemente dependientes de los resultados respectivos y de sus aciertos.
22. Como sea que venga a ser reconocida la esencia predeterminada de la ciencia moderna, en su puro y servicialmente necesario carácter operacional, así como en la organización necesaria para esto, así ha de esperarse en lo venidero, también, en la perspectiva de *este* reconocimiento, un enorme progreso de las ciencias, es más, incluso tenerlo por descontado. Estos avances traerán consigo la explotación y el aprovechamiento de la tierra, la crianza y el adiestramiento del hombre en estadios hoy aún inconcebibles, cuya entrada en escena no podrá ser impedida por ningún recuerdo romántico de algo antiguo y diferente o siquiera ser retenido. Con todo, estos avances han de ser registrados, también, cada vez menos como algo sorpresivo y notorio, algo como actos culturales, sino que han de ser perseguidos y consumidos, en serie e inmediatamente, como secretos de negocios, así como de despojarlos de sus resultados. Recién cuando la ciencia haya alcanzado esta discreción operacional se hallará en el sitio, hacia donde ella misma se haya impulsada: se disuelve ella misma entonces en la disolución y a lo largo de todo el ente mismo. Con la vista puesta en este final, que ha de ser un estadio terminal de una muy larga duración, que siempre parecerá estar iniciándose, la ciencia se halla hoy puesta en su mejor comienzo. Sólo ciegos y locos hablan hoy del “final” de la ciencia.
23. La “ciencia” persigue de ese modo el poner a salvo el estado de una total falta de necesidad en el saber y se mantiene, constantemente, en la época de la total falta de cuestionamiento, siendo por esto mismo “la más moderna”. Todos los propósitos y utilidades se hallan firmemente en su lugar, todos los medios están a la mano, todo usufructo es ejecutable, sólo resta superar algunas diferencias graduales de refinamiento, y conseguir para los resultados la expansión más grande de la más simple utilidad. El objetivo oculto que apura a todo esto y lo otro, sin que se tenga la menor idea al respecto ni se pueda siquiera sospechar, es el estado de aburrimiento total (cfr. curso de 1929/30⁷) en el círculo de los éxitos más propios, los que un día no podrán ocultar más el carácter de aburrimiento, si es que para entonces quede aún un resto de fuerza en el saber, para al menos poder espantarse en tal condición y poder descubrirla a ella misma junto con el bostezante abandono del ser del ente.
24. Sólo que el mayor *espanto* proviene únicamente del *saber* esencial, que ya se haya ubicado en el otro *inicio*, jamás de la impotencia y del mero quedar perplejo. Sin embargo, el saber, consiste en la insistencia en lo digno de ser preguntado del Ser, que resguarda de ese modo su única dignidad, la que rara vez se dona lo suficiente en el rehusamiento como oculto acontecimiento del paso de la decisión acerca de la venida y huida de los dioses en lo ente. ¿Quién de los

⁷ Lección de semestre de invierno de 1929/30, “Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - finitud - soledad” (*Gesamtausgabe*, tomo 29/30).

que ha de venir fundará este instante del paso hacia el inicio de una otra “época”, lo quiere decir: de una otra historia del Ser?

La disolución y el aglomeramiento de las facultades
que sostienen a las ciencias

Las históricas ciencias humanas devendrán ciencia *periodística*. Las ciencias naturales se convertirán en ciencias mecánicas.

“Periódico” y “máquina” están pensados en un sentido esencial como los modos precursores de la objetivización última (que empuja a la modernidad a su cumplimiento y término), que absorbe en sí todo contenido efectivo de los entes, dejándoles a éstos mismos tan sólo como ocasión para la vivencia.

Por medio de esta primacía del procedimiento de ajuste y preparación, los dos grupos de ciencias concuerdan respecto de lo esencial, es decir, de su carácter *operacional*.

Este “desarrollo” de la ciencia moderna en su esencia es visible hoy sólo para unos pocos, y es rechazado por la mayoría como algo todavía no existente. Tampoco se puede demostrar mediante hechos, sino tan sólo a partir de un saber comprendido desde la historia del ser. Muchos “investigadores” se han de sentir ellos mismos aún como pertenecientes a las tradiciones ya probadas del siglo 19. Igualmente muchos han de encontrar en relación con sus objetos todavía un enriquecimiento y satisfacción novedosa, y quizá validarla aún en la enseñanza, pero todo esto no prueba nada contra el proceso en que se halla irrevocablemente inserto la organización conjunta de la “ciencia”. La ciencia no sólo no ha de poder librarse nunca de eso, sino que ante todo ni tampoco querrá su liberación, y cuanto más progrese tanto menos habrá de quererla.

Este proceso no es, empero, ante todo tampoco ningún fenómeno de la actual universidad alemana, sino que atañe, en algún lugar y minuto de tiempo, a todo lo que haya de participarse en lo futuro todavía como siendo “ciencia”.

Si formas de organización pasadas y pretéritas se han conservado en ello por largo tiempo todavía, ello solo indica que, en cierto modo, han de dejar en claro, un día, tanto más decisivamente lo que se ha producido detrás de su aparente protección.

77. *EXPERIRI - EXPERIENTIA - EXPERIMENTUM* - “EXPERIMENTO” -
EMPEIRÍA - EXPERIENCIA - ENSAYO

Para poder lograr hoy a una determinación satisfactoria del concepto de experimento científico, en el sentido de la ciencia moderna actual, se requiere de una mirada que recorra los estadios y modos del “experimentar”, en conexión de lo cual se halla el “experimento”. La larga historia de la palabra (y esto significa también, del asunto), que resuena con el nombre “experimento”, no debe inducirnos hacia allá donde se presentan el *experimentum*, el *experiri* y la *experientia*, como tampoco al saber del “experimento” [en su forma actual], o bien a querer hallar sólo los estadios previos inmediatos de esto. Cuanto más claramente se extraiga lo diferenciable, que se halla cubierto con la misma palabra, tanto más nítido se habrá de concebir también la esencia del “experimento” moderno, o al menos se podrán configurar los aspectos,

en los que por lo menos se haga visible esta esencia. Ahora estableceremos, como forma de prepararnos para una delimitación esencial del “experimento”, una graduación temática del “experimental” y lo “empírico”, sin perseguir historiográficamente la historia de la palabra.

1. “Experimental”: es encontrarse, toparse con algo y, en verdad, algo tal, que choca con uno; tener que aceptar, recibir algo tal, que a uno le atañe y le provoca algo, que nos “afecta”, que nos sale al encuentro sin nuestro [tener] que hacer.
2. ex-perimentar como *dirigirse hacia algo*, que no nos “conciérne”, de inmediato, en el sentido nombrado; el mirar a nuestro alrededor y el revisar, el explorar, averiguar, y, en verdad, sólo con la intención al respecto de saber cómo que aspecto tiene, y si en principio está ahí presente y es asequible.
3. el dirigirse anterior hacia algo, pero en el modo del *probar* qué aspecto tiene y si sigue estando presente, si se le agrega esto o aquello o si se le quita.

En 2. y 3. lo que se experimenta es siempre de alguna forma algo ya buscado, y empleando para ello cualquier medio de ayuda. El mero mirar alrededor y fijarse en se torna un observar, que *persigue* aquello que nos sale al encuentro y, por cierto, bajo las condiciones del encontrarnos y de su presentarse.

Con ello pudiera pasar que estas condiciones y su intercambio mismo sean nuevamente encontradas y esperadas. Pero también pueden haber sido, de una u otra forma, alteradas por una *intervención*. En el último caso nos procuraríamos determinadas experiencias por medio de determinadas intervenciones y con la aplicación de determinadas condiciones para el ver y determinar más preciso.

Lupa y microscopio: agudización del ver y modificación de las condiciones de la observación.

Los aparatos e instrumentos son por ello mismo, con frecuencia, cosas hechas de materiales preparados del mismo tipo, en lo esencial, que lo a ser observado.

Aquí se puede hablar ya de un “*experimentum*”, sin que haya sido dado rastro alguno de un “experimento” o de sus condiciones. [160]

Y esto cuanto más, entonces, cuando se recogen las observaciones, donde una vez más se hacen posibles dos casos: una recolección arbitraria de observaciones meramente en razón de su inabarcable multiplicidad y extrañeza; y una colección con la intención de un orden, cuyo “principio” no es sacado en absoluto de los objetos observados.

4. El experimentar entendido como un probador dirigirse-a y un observar ha puesto su mirada, de antemano, en la consecución de una regularidad [Herausstellung einer Regelmässigkeit]. Y esencial resulta ser aquí la concepción previa de lo que tiene el carácter de regular, y esto quiere decir: lo que retorna constantemente bajo las mismas condiciones.

78. *EXPERIRI* (EMPEIRÍA) – “EXPERIMENTAR”

1. *encontrarse o toparse con algo*, que choca con uno; algo choca con uno, le toca, y se lo ha de aceptar, asumir[hinnehmen]; el acertar con uno. Lo que acierta, lo concerniente, lo afectante, la impresión de sensación. Receptividad y sensibilidad y los instrumentos de los sentidos.
2. *el dirigirse hacia algo*, mirar alrededor, revisar, explorar, averiguar, tras-pasar.

3. el dirigirse hacia como *probar* [*Er-proben*], incluso que pregunta: cuando [esto], entonces [lo otro]; cómo - cuando.

En 2. y 3. existe siempre ya *algo buscado, más o menos determinado*. En 2. es indeterminado lo que me toca, lo que toco sin mi que hacer. En 3. hay una intervención, ataque o una agudización del dirigirse, un separar, aumentarlo [todo] con ciertos medios de ayuda, aparatos, instrumentos, incluso material-cósmico. Lupa, microscopio, agudización de la mirada, condicionan la observación. Acumular una pila de observaciones también acerca de “regularidades”, dentro de un orden totalmente *indeterminado*, cosas extrañas.

4. [lograr] que el dirigirse y el probar instrumental pongan la mirada en la consecución [*Herausstellung*] de una regla. Por ejemplo, un pre-concepto de regularidad, es: si hay tanto [de esto], entonces hay tanto [de esto otro]. Este “si-esto-entonces-lo-otro” es entendido como lo que se repite [161] siempre en forma constante (*ón*). Probar y hacer la prueba; Aristóteles, *Metafísica A1: empeiría, hipóleipsis*, siempre lo si-[esto] -entonces. [Pre-búsqueda [Ver-such], no únicamente “probar”, sino “dejarse tentar” por lo objetual, tenderle una trampa, llevarlo a una trampa, del que-sea esto y que-no [esto otro]! [dass-dass nicht!]
5. El dirigirse a y el probar, la intención de regular, de modo tal que, en principio, lo regulador determine, de antes, y tan sólo esto, lo *objetual* en su dominio; y que el dominio no pueda ser concebido de ninguna otra manera más que mediante el mostrarse del regular, y éste sólo por la consecución de su regulabilidad (probar las posibilidades de la regulación, ensayos con la “naturalidad” misma) y por cierto, de tal modo que, la regla sea una *semejante* a la de la *regulación de la medida* y de la medida de lo posible (espacio, tiempo). ¿Qué significa entender lo fundamental, para lo instrumental, como algo material, algo natural?

Recién ahora se hace manifiesto la posibilidad, pero también la *necesidad* del experimento moderno. Pero ¿por qué es necesario? ¿El experimento “exacto” (el que mide), el inexacto? Primero, allí donde aparece el pre-concepto acerca de lo esencial y tan sólo del dominio objetivo determinado y regulado cuantitativamente, recién ahí es posible el experimento; y, segundo: el pre-concepto lo determina así en su esencia.

experiri - experientia - intuitus (argumentum ex re)

Está *en oposición a componere scripta* de aliqua re, esto es, al modo de establecerse de las antiguas opiniones, de las autoridades, y a la discusión puramente lógica de estas opiniones, para encontrar la más inteligente, ante todo, aquella que concuerde con la doctrina de la fe, respectivamente, que no se contradiga con ella (*argumentum ex verbo*). Compárese la ciencia natural medieval, en donde se parte por completo de la *essentia* como lo real.

experiri - [es] de ese modo, en general, contrario a todo, opuesto a lo *proclamado autoritariamente*, e imposible de ser mostrado como de sacarlo a la luz [162], inaccesible para el *lumen naturale* (contrario al *verbum divinum*, a la “revelación”). Cfr. Descartes, Regula III.

Este *experiri* [es] ya [en su forma] premedieval, la *empeiría*, [la de] los médicos - Aristóteles! Cuando-entonces! *empeiría*, *téchne*, ya, una *hypólepsis* del Cuando-entonces (regla). Pero ahora por la oposición tiene una significación esencial y sobretodo si se produce el siguiente cambio esencial en el hombre: de certeza-sagrada a certeza-del-yo.

No obstante, con ello sólo hemos obtenido, primeramente, el supuesto *general* para la posibilidad del “experimento”. Y éste, no dado por sí mismo todavía como algo que ha de convertirse en un primer trozo integral de conocimiento, y uno necesario, sino que para ello es menester dar un paso fundamentalmente nuevo.

El único y especial supuesto *para aquello* es, aunque suene de lo más extraño, que la ciencia devenga racional-matemática, es decir, en un sentido muy elevado, *no experimental*. Inserción de la naturaleza en cuanto tal.

Y puesto que la “ciencia” moderna (Física) es matemática (no empírica), por ello es ella *necesariamente experimental*, en el sentido del *experimento que da medida*.

Resulta estúpido y errado decir que, la investigación experimental es [algo] germano-nórdico y que lo racional, por el contrario, extranjera! Entonces, tendríamos que decidimos ya a contar a Newton y Leibniz entre los “judíos”. Precisamente el proyecto de la naturaleza en *sentido matemático* es el supuesto para la necesidad y posibilidad del “experimento” como aquello que da la medida.

Desde ahora, el experimento *no [está] únicamente contra* el mero discurrir y la dialéctica (*sermones et scripta, argumentum ex verbo*), sino contra lo arbitrario, sólo de la curiosidad de las pesquisas conseguidas en un *dominio representado en forma indeterminada (experiri)*.

Desde ahora, el experimento es como trozo integral *necesario* de la ciencia *exacta* fundada en el proyecto cuantitativo de la naturaleza, que se construye en éste mismo.

Desde ahora, el experimento no está únicamente contra el mero *argumentum ex verbo* y contra la “especulación”, sino contra todo mero *experiri*. [163]

De allí que, *el error* y la confusión *fundamental* de las representaciones esenciales, para hablar algo al respecto (Cfr. Gerlach⁸), consiste en decir que, la ciencia moderna comienza ya con la Edad Media, porque Francis Bacon trata del *experiri* y del *experimentum* y hablaba, en esto, también de *cantidades*.

Si así fuera, entonces regresemos a la fuente de esa “modernidad” medieval: a Aristóteles, y la *empeiría*.

Ahora el experimento contra al *experiri*.

Cuyo rol en la *inserción* de la naturaleza como nexo de la “existencia” de las cosas según leyes, ha co-determinado la *harmonia mundi* y las representaciones jerárquicas, el *kósmos*, no obstante, *hallarse cada vez más en retirada*.

Las condiciones básicas de la posibilidad del experimento moderno son:

1. el proyecto matemático de la naturaleza, la objetualidad, la re-presentatividad [Vor-gestelltheit];
2. la transformación de la esencia de la realidad efectiva desde la esencialidad hacia la individualidad. Sólo bajo este supuesto puede un *resultado individual* apelar a la fuerza de la justificación y de la confirmación.

⁸ Por ejemplo, Walther Gerlach, “Theorie und Experiment in der exakten Wissenschaft”. En: M. Hartmann und W. Gerlach, Naturwissenschaftliche Erkenntnis und ihre Methoden. Berlin 1937.

79. CIENCIA EXACTA Y EXPERIMENTO

1. ¿En qué medida demanda la ciencia exacta el experimento?
2. Pregunta previa: *¿qué es un experimento?*
experiri y experimento
3. Mostrar cuán diferente es en su *carácter, al interior* de las ciencias naturales, “experimento” y “experimento”, según la objetualidad y el modo de su indagación. El experimento puramente medidor.
4. Un experimento “psicológico”.
5. Un experimento “biológico”. [164]

Un “experimento” psicológico

No para mostrar que, lo que un experimento es (esto también), sino para mostrar qué otra orientación y niveles de la objetivización [tienen lugar].

¿Hacia dónde mirar ahora?

Hechos

¿Hacia dónde no?

y

¿Qué diferencia?

leyes

¿Para qué y por qué este “experimento”?

¿En qué nexo de cuestiones se haya colocado?

80. *EXPERIRI - EXPERIENTIA - EXPERIMENTUM* – “EXPERIMENTO”

Experimentar, un toparse con algo, algo le toca o choca contra uno, he hecho mis [propias] experiencias, “malas”.

En el Medioevo y mucho antes ya, [*experiri* es] diferente del *lógoi*, diferente del *sermo* (*componere scripta de aliqua re*), y de lo meramente dicho, o comunicado, si bien, en realidad, no mostrado, frente a lo proferido *autoritariamente* y como tal *en absoluto mostrable*. Frente a ello el mirar *hacia* y el dirigirse hacia *constituyen* en ello siempre algo buscado y, según *qué* sea lo que busque, un *probar* [*testear, chequear*].

[*Experiri* tiene lugar] *con la ayuda* de una *dirección*, de un arreglo, de un *instrumentum*, o sin la misma. Por ejemplo, *probar* si el *agua está caliente o fría*, [o] de dónde sopla el viento.

[*Experiri* es] un *proceder específico* para traer *algo* como algo dado. Pero la pregunta que surge es “qué” y “cómo”, si se puede simplemente algo así o asá, *quale*, o si *haya de existir alguna relación*: [un] si [esto]... , entonces [lo otro]..., “causa-efecto”, [un] de dónde, [o] por qué? (*empleo de la lupa, el microscopio*) Y *nuevamente*, si *esta relación* está determinada cuantitativamente: si tanto - entonces tanto.

[*Experiri* es] Un pre-concepto de lo *buscado*, es decir, de *lo preguntado como tal*. De acuerdo a eso, [ha de establecerse] [la] *organización* y [el] *orden en el proceder* [*Vorgehen*]. No obstante, todo este *experiri* no es todavía el “experimento” [en su forma] moderna. [165]

Lo decisivo en el “experimento” moderno, la prueba [que se hace] como *ensayo*, no es el “aparataje” como tal, sino la conjetura [*Fragestellung*], o sea, el *concepto de naturaleza*. El “experimento” en sentido moderno es *experientia*, en el sentido de la *ciencia exacta*. Y porque exacta, de allí *experimento*.

Desde ahora, la diferencia *ya no más contra el mero discurrir* y coleccionar de *opiniones, autoridades, sobre un estado de cosas*, sino contra el *mero describir y asumir y constatar aquello que se ofrece*, sin el pre-concepto determinado que delinea el proceder.

También una *descripción* es ya una “interpretación”, algo *como* “color”, *como* “tono”, *como* “tamaño”. Interpretación e interpretación es diferente. *Interpretación física!*

¿Qué es “más seguro”: la descripción ingenua inmediata o el experimento exacto? La primera, porque supone “mucho menos” teoría!

¿Qué significa la exigencia de *repetitividad* del experimento?

1. La constancia de circunstancias y de instrumentos
2. Comunicación de la teoría respectiva y de su conjetura inicial
3. Universalidad de la demostración (universalidad y “objetividad”); el carácter representable, la rectitud y la verdad – la efectividad. [166]

III. LA SUGERENCIA¹

¹ cfr. para esto los ejercicios del verano de 1937 “La posición metafísica fundamental de Nietzsche. Ser y apariencia” y los ejercicios del semestre de invierno de 1937/38 “Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental (Metafísica)” y todos los cursos *históricos*

81. LA SUGERENCIA

La exposición de la necesidad del *otro* inicio a partir de la posición originaria del primer inicio.

El *temple rector*: el placer del alternante sobrepasamiento interrogativo de los inicios.

Respecto de esto, véase todo lo concerniente a la distinción entre la pregunta rectora y la pregunta fundamental; respuesta a la pregunta rectora y genuino desarrollo de la misma; el tránsito hacia la pregunta fundamental (*"Ser y Tiempo"*).

Todos los cursos sobre "historia" de la filosofía. La decisión acerca de toda "ontología".

82. LA SUGERENCIA

[La sugerencia] es el despliegue histórico de la esencia y un primer tendido de puente del tránsito, pero de un puente que se extiende hacia una orilla que sólo ulteriormente habrá de ser decidida.

La sugerencia que hace alusión a la historia del pensar del primer inicio no es empero ningún tipo de añadidura o dato historiográfico que complemente un "sistema" "nuevo", sino que es de por sí la preparación esencial –impulsora de transformación– del otro inicio. Por eso deberemos quizás dirigir la meditación histórica en forma aún más inaparente y más decidida sólo a los pensadores de la historia del primer inicio y –a través el diálogo interrogador de su actitud inquisitiva– implantar de pronto un cuestionamiento que algún día se encontrará expresamente enraizado en un otro inicio. Sin embargo, como esta meditación histórica en cuanto que sugerencia de los inicios fundados en sí mismos y pertenecientes cada vez en forma distinta al abismo, surge al transitar hacia el otro inicio y como, a su vez, concebir esto exige ya el salto, ella se halla supeditada en demasía al malentendido, de que sólo encuentra consideraciones acerca de obras del pensar cuya selección viene guiada por alguna arbitraria preferencia. Y sobre todo [169], dado que la forma externa de estas meditaciones históricas (cursos de "la historia de la filosofía") no se diferencia en nada de aquello que sólo representa una erudición suplementaria para una historia de por sí completa de la filosofía.

Las meditaciones históricas pueden ser usadas –y además con alguno que otro provecho– meramente como consideraciones historiográficas, consideraciones que por lo pronto son corregibles; o quizás como descubrimientos, sin que jamás se abra paso a partir de ellas la señal de la historia, de esa historia que es la del Ser mismo y que lleva en sí *las* decisiones de todas las decisiones.

Las meditaciones históricas tienen el fundamento de su realización en el *pensar* onto-histórico. Pero ¿qué pasaría si la esencia del pensamiento se hubiera perdido para nosotros y la lógica hubiese sido escogida para disponer del "pensar" siendo que ella misma no es sino un residuo tan sólo de la *impotencia* del pensar, es decir, del preguntar, carente de apoyos y de protección, que se mueve dentro del abismo de la verdad del ser? ¿Y qué pasaría si el "pensar" sólo tuviese aún validez en tanto que un inferir impecable en la correcta representación de los objetos, en tanto que *evasión* de todo preguntar?

83. LA OPINIÓN DE TODA METAFÍSICA ACERCA DEL SER

La metafísica piensa que es posible encontrar al ser en los entes, y esto de tal forma que, el pensar pasa más allá del ente [hinausgehen].

Cuanto más exclusivamente se dirija el pensar hacia el ente, y busque para sí mismo un fundamento cada vez *más entitativo* (cfr. Descartes y la modernidad), tanto más decididamente se aleja la filosofía de la verdad del Ser.

Pero, ¿cómo es posible la renuncia metafísica al ente, y esto quiere decir, la renuncia a la metafísica, sin caer presos en la “nada”?

El Da-sein es la fundación de la verdad del Ser.

Cuanto menos entitativo sea el hombre, cuanto menos se aferre a los entes [170] en los que él mismo se haya inmerso, tanto más cerca llega del Ser (¡Ningún budismo! Todo lo contrario).

84. EL ENTE

[El ente] en su *abrirse* a él mismo (Helenismo); *causado* por un ser supremo de su esencia (Época Medieval); lo adelante presente como estando frente a mi [como obstante] (Modernidad).

Cada vez se torna más embozada la verdad del Ser, cada vez más escasa la posibilidad de que esta verdad se convierta, en cuanto tal, en el poder fundante y pueda llegar siquiera a ser conocida.

85. LA ADJUDICACIÓN ORIGINARIA DEL PRIMER INICIO
SIGNIFICA ECHAR PIE EN EL OTRO INICIO

La adjudicación originaria del primer inicio (y esto significa, de su historia), significa echar pie [o estar parado ya] en el otro inicio. Esto se lleva a cabo en el tránsito de la *pregunta rectora* (¿Qué es el ente? Pregunta por la entidad, ser) a la *pregunta fundamental*: ¿Qué es la verdad del Ser? (ser y Ser son lo mismo y, sin embargo, radicalmente diferentes.)

Concebido históricamente, este tránsito es la superación, y, por cierto, la primera superación posible de toda “metafísica”. Por primera vez, la metafísica se torna recién ahora reconocible en su esencia, y en el pensar transitante se torna ambiguo todo hablar acerca de la “metafísica”. La *pregunta*: ¿Qué es metafísica?, planteada en el dominio del tránsito al otro inicio (cfr.: la conferencia en conexión con *Ser y Tiempo* y con el texto *De la esencia del fundamento*), interroga [erfragt] ya la esencia de la “metafísica” en el sentido de una primera conquista de una posición de avanzada al transitar hacia el otro inicio. En otras palabras, pregunta ya a partir de éste. Lo hecho visible por ella como determinación de la “metafísica”, ya no es más [171] metafísica, sino su superación. Lo que esta pregunta quiere alcanzar no es la aclaración, y esto significa, la conservación de la representación pasada y, por lo demás, necesariamente enredada de la “metafísica”, sino que es el impulso para el tránsito y por consiguiente hacia el saber de que *cada tipo* de metafísica ha llegado y debe de haber llegado a fin, si es que la filosofía ha de venir a ganar su otro inicio.

Si la “metafísica” ha de tornarse visible como acontecer perteneciente al *Da-sein* en cuanto tal, esto no equivale a un barato anclamiento “antropológico” de la disciplina de la metafísica en el hombre, sino que con el *Da-sein* se ha logrado aquel fundamento en el que se funda la verdad del Ser, de tal manera que ahora el Ser mismo cobra dominio originario y se ha vuelto imposible una actitud de sobrepasamiento del ente, e.d., en buenas cuentas, de arrancar desde el ente, y desde éste ciertamente como algo simplemente presente y como objeto. Y así, por primera vez, se muestra qué era la metafísica, esto es, precisamente, este sobrepasamiento del ente hacia la entidad (idea). Pero esta determinación de la “metafísica” sigue siendo inevitablemente ambigua, en la medida en que *parecería* que ella sólo fuese otra concepción del concepto pasado, una concepción de hoy, que en nada tocaría a la cosa misma. Ella es esto. Pero, como *quiera* que la concepción de la esencia de la “metafísica” se torna ante todo y plenamente una fundación del *Da-sein*, ello le bloquea a la “metafísica” todo camino a una nueva posibilidad. Concebir [algo] de un modo transitorio pensante quiere decir: trasponer lo concebido a su imposibilidad. ¿Será necesario todavía proteger expresamente esta resistencia a la metafísica de su confusión con la tendencia “antimetafísica” del positivismo (y sus variantes)? Ciertamente que no, si no perdemos de vista que el “positivismo” es la más burda de todas las maneras “metafísicas” de pensar, en la medida en que, por una parte, él contiene una decisión muy determinada acerca de la entidad del ente (sensibilidad) y que, por otra, él *sobrepasa* justamente en forma constante a este ente por medio del enfoque fundamental de una “causalidad” de índole equivalente. Para el pensar transitante, en cambio, [172] no se trata de un “antagonismo” en frente de la “metafísica” –mediante el cual [ella] volvería precisamente a instalarse de un modo renovado-, sino de una superación de la metafísica desde su fundamento. La metafísica ha terminado, no porque ella preguntara demasiado o en forma excesivamente acrítica y excesivamente obstinada, por la entidad del ente, sino porque ella, a consecuencia de su caída desde el primer inicio, no podía con esta inquisición interrogar jamás al Ser que en el fondo se buscaba, y que finalmente, en medio de la perplejidad de esta impotencia, ha caído en la “renovación” de la “ontología”.

La metafísica, en tanto que saber acerca del “ser” del ente, no pudo menos que terminar (véase Nietzsche), porque ella no se atrevió en absoluto ni se atrevió jamás a preguntar por la verdad del Ser mismo, y por ello en su propia historia tuvo que permanecer siempre en confusión e inseguridad respecto de su hilo conductor (del pensar). Precisamente por eso, al pensar que transita no le es lícito caer ahora en la tentación de dejar simplemente tras de sí aquello que él ha concebido como fin y en el fin, en lugar de *llevarlo* [consigo] en pos de sí [hinter s. bringen], es decir, de concebirlo, ahora por vez primera, en su esencia y hacerlo entrar [modificado] en el juego de la verdad del Ser. La elocución acerca del fin de la metafísica no ha de inducir a la opinión de que la filosofía haya terminado con la “metafísica”. Todo lo contrario, la “metafísica” a de dar juego, aludir a la filosofía ahora primeramente en su imposibilidad esencial, y la filosofía misma ha de ser transportada así a su otro inicio.

Si recapacitamos sobre *esta tarea* del otro inicio (sobre la pregunta por el “sentido” del Ser, en la fórmula de “Ser y Tiempo”) se nos hará también claro que todos los intentos que *reaccionan contra* la metafísica (la cual es por doquier –incluso

como positivismo- idealista), son justamente re-activos y, por ende, por principio dependientes de la metafísica y, de esta manera, siguen siendo, también, ellos, metafísica. Todo los biologismos y naturalismos que ponen a la “naturaleza” y a lo no-racional como la base sustentadora de lo cual todo proviene, como vida plenaria en la que todo borbotea, como lo nocturno frente a lo luminoso, etc., siguen estando siempre en el suelo de la metafísica y la necesitan, aunque sólo sea para [173] restregarse contra ella a fin de que brote siquiera una chispa de lo que puede ser sabido y dicho, y para estos “pensadores”, de lo que puede ser escrito.

Muchas señales, por ejemplo, el naciente predominio de la “metafísica” de Richard Wagner y [Neville]Chamberlain, apuntan a que el fin de la metafísica occidental, llevado ya a cabo creativamente únicamente por Nietzsche, se vuelve a encubrir, y que esta “resurrección” de la metafísica la vuelven a hacer provechosa para sus propósitos las iglesias cristianas.

86. LO QUE LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA SUMINISTRA COMO ALGO AÚN NO RECOGIDO
E IRRECONOCIBLE DESDE ELLA MISMA Y DE ESE MODO: LO SUGIERE

[consiste en que]:

1. la entidad es *presencia*
2. el Ser es *auto-ocultamiento* [Sichverbergen]
3. los entes tienen *primacía*
4. la entidad es el *suplemento*, y *por lo tanto* lo “a priori”.

Lo que en todo esto se ha decidido, no seremos capaces de concebirlo mientras la verdad del Ser no se nos haya transformado en una pregunta necesaria, mientras no hayamos fundado el espacio de juego de tiempo, desde cuyos extremos se pueda primeramente ponderar lo que ha acontecido en la historia de la metafísica: el preludio del a-propiamiento mismo como despliegue del Ser. Recién cuando se consigue proyectar la historia de la metafísica en aquellos extremos (1.-4.), la pensamos en su fundamento no recogido. Pero, mientras sigamos extrayendo las perspectivas desde aquello que podría y tendría que ser el saber propio de la metafísica (la doctrina de las ideas y su transformación), seremos empujados hacia lo histórico, a no ser que concibamos ya la *idéa* a partir de [los puntos.] 1.-4. [174]

87. LA HISTORIA DEL PRIMER INICIO (LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA)

[La historia del primer inicio] es la historia de la metafísica. No son las tentativas individuales con la metafísica en cuanto doctrinas las que han de decirnos algo ahora, al final de toda metafísica, sino “únicamente” la historia de la metafísica. Pero este “únicamente” no es ninguna limitación, sino la exigencia de algo originario. (Menos aún nos es lícito mal interpretar las “metafísicas” individuales como meros juegos con el objetivo de trascender). Más bien, la metafísica ha de ser asumida seriamente de tal manera que ahora, en su final, supere ella esencialmente toda percepción y transmisión de fragmentos de enseñanzas, toda renovación de puntos de vista y todo mezclar y equiparar muchas de estas cosas.

La metafísica se hace visible en su historia recién, cuando sus preguntas rectoras han sido comprendidas y el tratamiento dado a estas preguntas rectoras ha sido desarrollado. ¿En qué medida enseña la *historia*? ¿Qué queremos decir con esto?

El acontecimiento de la pregunta por el ente en cuanto tal, el inquirir por la entidad [Erfragen der Seiendheit] es en sí un determinado acontecer del abrirse al ente en cuanto tal, de tal modo que el hombre haga en ello la experiencia de su determinación esencial, que surge desde esta abertura (*homo animal rationale*). Pero ¿qué abre esta abertura del ente en la entidad y con ello en el Ser? Se precisa de una historia, lo que significa de un inicio y de sus derivaciones y progresos, para poder experimentar (en las cuestiones iniciales) que el rehusamiento pertenece a la esencia del Ser. Este saber es, ya que piensa desde abajo al nihilismo más originariamente, en el abandono del ser, la propia superación del nihilismo y, de ese modo, la historia del primer inicio es extraña totalmente desde una apariencia de infructuosidad y de mero yerro; sólo ahora llega la gran iluminación sobre toda la obra pensante habida hasta ahora. [175]

88. LOS CURSOS “HISTÓRICOS” PERTENECEN AL CÍRCULO DE ESTA TAREA

Los cursos “históricos” pertenecen al círculo de esta tarea:

Poner en evidencia la insondable variedad del planteamiento de la pregunta de *Leibniz* y, sin embargo, pensar en lugar de la monada el *Da-sein*,

rehacer los principales pasos de *Kant* y, sin embargo, superar el planteamiento “transcendental” a través del *Da-sein*,

indagar en detalle la cuestión de la libertad en *Schelling* y, no obstante, poner la pregunta por las “modalidades” sobre otro fundamento,

poner ante una mirada dominadora el sistema de *Hegely*, no obstante, pensar de un modo totalmente opuesto;

aventurar con *Nietzsche* la confrontación como lo más próximo y reconocer, con todo, que él se halla lo más alejado de la pregunta por el ser.

Estos son algunos de los caminos, independientes entre sí, pero que se copertenecen, para permitir saber siempre y solamente *lo Uno Unico*: que el despliegue del Ser requiere de la fundación de la *verdad* del Ser y que esta fundación tiene que llevarse a cabo como *Da-sein*, con lo cual todo idealismo y con ello la metafísica *pasada* y la metafísica en general ha sido superada como un desarrollo necesario del primer inicio, que sólo de esta forma se adentra de nuevo en lo oscuro, para ser comprendido en cuanto tal únicamente desde el otro inicio.

89. EL TRÁNSITO AL OTRO INICIO

Concebir a Nietzsche como el final de la metafísica occidental, no es ninguna declaración historiográfica [historisch] de algo que está puesto detrás de nosotros, sino el planteamiento *histórico* del futuro del pensamiento occidental. La pregunta por el ente tiene que ser llevada a su propio fundamento, a la pregunta por la verdad del Ser. Y lo que hasta ahora constituía el hilo conductor y la [176] configuración del horizonte de toda interpretación del ente, el pensar (como re-presentar), queda recogido en la fundación de la verdad del Ser, en el *Da-sein*. La “lógica” como doctrina del recto pensar deviene en meditación sobre la esencia del *lenguaje* como nomina-

ción instauradora de la verdad del Ser. Y no obstante, el Ser concebido desde antaño en la figura de la entidad como lo más universal y más corriente, se convierte como acontecimiento en lo más singular y extrañante.

El *tránsito* al otro inicio introduce una *cesura*, que hace mucho que no corre entre los movimientos de la filosofía (idealismo - realismo, etc) e incluso entre las posturas de las “cosmovisiones”. El tránsito separa la emergencia del Ser y la fundación de su verdad en el Dasein de cualquier ocurrir y percibir de los entes.

Lo separado está tan decisivamente separado que ya no puede prevalecer ningún sector común de diferenciación.

En esta decisividad de la transición no existe compensación alguna ni ninguna comprensión, sino más bien largas soledades y los más silenciosos arrobamientos en la hoguera del Ser, si bien esto se mantiene aún totalmente reprimido por la palidez y artificiosa apariencia de los “entes” vivenciados maquinadoramente (la “realidad más apegada a la vida”).

El tránsito al otro inicio se halla decidido y sin embargo, de igual modo *no* sabemos *hacia dónde* vamos, *cuándo* se convertirá la verdad del Ser en algo verdadero, y desde dónde ha de emprender la historia como historia del Ser su vía más corta y la más empinada.

Como uno de los que transitan esta transición tenemos que atravesar nosotros mismos por una meditación esencial acerca de la *filosofía*, a fin de que ella alcance el inicio desde el cual, y sin requerir de apoyo alguno, poder ser otra vez plenamente ella misma. (cfr. Mirada preliminar, 15. La filosofía como “filosofía de un pueblo”). [177]

90. DEL PRIMER AL OTRO INICIO. LA DENEGACIÓN

Que pocos son los que entienden y cuán escasos de éstos, que comprenden, logran concebir rara vez la “negación”. Se ve en ella, al mismo tiempo, y únicamente, el rechazo, el apartar, la degradación e incluso la disgregación. Estas figuras de la denegación no sólo se han extendido, sino que son también las que enfrentamos de manera más inmediata en la representación corriente del “No”. De modo que: falta un pensamiento en la posibilidad de que la denegación pudiese ser de una naturaleza aún más profunda que el simple “Sí”; sobretodo puesto que se toma el Sí también a su vez en el sentido de cualquier tipo de asentimiento y de un modo tan de primer plano como el No.

Pero, ¿es el afirmar y rechazar al interior del dominio del representar y del “valorar” representador la única forma del Sí y del No? ¿Es tal dominio, en absoluto, el único y esencial, o no proviene [éste] más bien como toda rectitud de una verdad más originaria? Y no es acaso al final el Sí y el No, y éste último más originario aún que aquél, una posesión esencial del *Ser* mismo?

Y ¿cómo no ha de encontrar entonces el “No” (y el Sí) su forma esencial en el Da-sein que es usado desde el Ser? El No es el gran salto (*Ab-sprung*), *desde donde* salta y hacia donde es hecho saltar el *ahí* (in dem das *Da*-ersprungen wird), en el *Da-sein*. Un salto (*Ab-sprung*) que “afirma” tanto aquello, desde donde él salta o se descuelga (*ab-springt*), pero el que también como salto él mismo no es tampoco ninguna nada. El mismo salto [des-colgado] recoge, primeramente, el impulso del

salto y, de esa forma, sobrepasa el No al Sí. Pero, por lo mismo, este No visto desde fuera: es el des-plazamiento del otro inicio frente al primero, nunca “denegación” en el sentido habitual de rechazo, ni mucho menos de degradación. Esta denegación originaria es, más bien, de aquel tipo de rehusamiento, al que se le niega el poder seguir adelante, partiendo de un saber y del reconocimiento de la singularidad de aquello que, en su final, demanda un otro inicio. [178]

Semejante denegación no se contenta ciertamente con el salto, que sólo va dejando lo suyo tras de sí, sino que se despliega ella misma, en la medida en que dejando abierto el primer inicio y su historia inicial, y preserva lo liberado en la posesión del inicio, en donde lo depone, sobre-pujando con ello ahora y en lo venidero también todo aquello que alguna vez resultara como consecuencia suya y que se convirtiera en objeto del cálculo histórico. Este elevarse de lo pujante del primer inicio es el sentido de la “destrucción” en el tránsito hacia el otro inicio.

91. DEL PRIMER INICIO AL OTRO INICIO²

El primer inicio experimenta e instala la *verdad del ente* sin preguntar por la verdad en cuanto tal, porque en ella lo desoculto en ella, el ente en cuanto ente, se superpone necesariamente a todas las cosas, porque se traga incluso a la nada y la incluye incorporándola en ella misma o la aniquila totalmente como “No” y oposición.

El otro inicio experimenta la verdad del Ser y pregunta por el Ser de la *verdad*, para fundar así primero el despliegue del Ser y dejar que surja el ente como lo verdadero de aquella verdad originaria.

En lo inicial de estos inicios y, por cierto, cada vez, de un modo totalmente diferente, todo lo académico parece imposible, siendo lo transitante la verdadera lucha. Pero siempre existe el peligro de que, allí dónde aparece un comienzo y una continuidad desde el inicio, se legitimen como algo normativo, que venga de aquello que en el inicio no sólo es despreciado, sino también interpretado.

Desde el primer inicio va comenzando a consolidarse el pensar, primero, de modo tácito y luego, concebido, propiamente, de tal forma, en la pregunta: ¿qué es lo ente? (la pregunta rectora de la “metafísica” occidental comenzada a partir de ese instante). Con todo, sería errónea la opinión que quisiera dar con esta pregunta rectora [179] en el primer inicio y como inicio. Sólo como una grosera primera instrucción podría llegar a ser caracterizado el pensar del primer inicio con ayuda de la “pregunta rectora”.

Por otro lado, lo inicial del inicio, empero, también se pierde, y esto significa, que se retrotrae en lo infundado del inicio, en la medida que la pregunta rectora se vuelve algo normativo para el pensar.

Si buscásemos la historia de la filosofía efectivamente en el *acontecer* del pensar y su primer inicio y mantuviésemos abierto este pensar en su historicidad mediante el *despliegue* de la pregunta rectora, no desarrollada por toda esta historia hasta Nietzsche, entonces podría llegar a tenerse aferrado firmemente el movimiento interno de este pensamiento, aunque solo fuera en una fórmula, y a través de pasos y estadios individuales:

² nota: cfr. El Salto, 130. El “despliegue” del Ser, 132. Ser y ente

La experiencia y la percepción y la recolección de lo ente en su verdad han sido consolidados en la pregunta por la entidad del ente, siguiendo el hilo conductor y el pre-concebir del “pensar” (enunciado perceptor).

Entidad y pensar

Esta prioridad y el carácter pre-conceptual del pensar (*lógos – ratio – intellectus*) que no fuera fundado más allá, se consolida, no obstante, en la concepción del hombre como *animal rationale*, que surgiera a partir de la experiencia inicial del ente como tal. Con lo cual se admite en adelante la posibilidad de que aquel carácter de hilo conductor del pensar, que descubrimos en relación con la interpretación del ente, se presuma [s. überhebt], ahora, más que nunca, de ser el único lugar para la decisión acerca de los entes, sobretodo, si de antes y de manera prolongada, la *ratio* y el *intellectus* han sido forzados a una relación de servicio (fe cristiana), a partir de la cual no surgiera, por cierto, ninguna interpretación nueva del ente, aunque sí el fortalecimiento importante del hombre como individuo (salvación del alma). Es por eso que se hizo posible una situación, en la que la *ratio* podía legitimar lo que para la fe era razonable, en la medida que todo fuera establecido en función de ésta y todas las posibilidades se agotaban en ella. [180]

¿Por qué no ha poder pretender la *ratio* para sí misma también *lo mismo* y, por lo pronto, todavía en alianza con la *fides*, asegurarse a sí misma y establecer esta seguridad como medida de toda consolidación y “fundación” [Be-“gründung”] (*ratio* como fundamento)? Así comienza entonces el traslado del peso del pensar hacia el auto-aseguramiento del pensar [*veritas* se convierte en *certitudo*], y que en la fórmula, por tanto, se tenga que poner ahora el pensar, primero, y, por cierto, en la alterada demanda de rendimiento. Respectivamente la determinación de la entidad del ente se transforma en la objetualidad:

Pensamiento (certeza) y objetualidad (entidad)

Por mostrar queda, cómo es que partiendo de aquí:

1. se determina el pensamiento moderno hasta Kant;
2. cómo surge desde ahí la originalidad del pensamiento kantiano;
3. cómo es que a través de un repunte de la tradición cristiana, junto con el abandono de la posición kantiana, surge el pensamiento absoluto del idealismo alemán;
4. cómo la *impotencia* para el pensar metafísico, junto con las fuerzas actuantes del siglo 19 (liberalismo – industrialización – técnica), incitan el positivismo;
5. cómo, al mismo tiempo que la tradición kantiana y la del idealismo alemán es preservada, se busca reasumir el pensamiento platónico (Lotze y su metafísica de los valores);
6. cómo por sobre todo esto, sin bien llevados y envueltos por ello, Nietzsche –en su confrontación con la formada mezcolanza (a partir de 3, 4 y 5)-, le reconoce a Schopenhauer su tarea en la superación del platonismo, sin penetrar empero en *el* dominio de la pregunta ni en *la* posición fundamental, desde las cuales esta tarea pudiera, primeramente, asegurar el liberarnos de lo habido hasta ahora. [181]

En esta historia se mantiene cada vez más y más como obvia y, por ello, como impensada, la postura frente a las preguntas rectoras en el sentido descrito por la fórmula: *pensamiento y objetualidad*.

También allí donde Nietzsche esgrime el devenir *contra* el “ser” (entidad), sucede esto bajo el supuesto que la “lógica” determina a la entidad. La huida hacia el “devenir” (“vida”) es metafísicamente sólo una salida, la *última* salida al final de la metafísica, que carga por doquier con los signos de lo que Nietzsche mismo reconociera ya temprano como su tarea: la inversión del platonismo.

Pero toda inversión es a lo más retorno y enredo en los opuestos (sensible–suprasensible), aún cuando Nietzsche presenta que también esta oposición ha de perder su sentido.

Para Nietzsche, el “ente” (lo real-efectivo) sigue siendo el devenir y el “ser”, precisamente la fijación y la inconstante consistencia [Verbeständigung].

Nietzsche quedó preso en la *metafísica*: de los entes al ser; y él ha agotado todas las posibilidades de esta posición fundamental, la cual, entretanto, como lo viera él mismo, por vez primera, y muy claramente, se ha convertido, en todas las formas posibles, en una posesión común y en “legado del pensamiento” de las concepciones de mundo de las masas.

El primer paso para una superación creadora del final de la metafísica tendría que llevarse a cabo en una dirección dentro de la que sea retenido, en un respecto, firmemente la postura pensante, pero que, a la vez, en otro respecto, sea llevada, en principio, más allá de sí misma.

El retener [Festhalten] significa: preguntar por el *ser* del *ente*. La superación empero [consistiría en]: preguntar de antemano por la *verdad* del Ser, por aquello que *jamás* fuera ni pudiese ser preguntado en la metafísica.

Este doble carácter transitivo, que la “metafísica” apresa originariamente y que de ese modo, a su vez, supera, es de principio a fin la característica de la “ontología fundamental”, es decir, de “*Ser y Tiempo*”. [182]

Este título ha sido puesto a partir de una clara comprensión de la tarea: no más ente y entidad, sino ser; no más “pensar”, sino “tiempo”; no más *pensamiento* anticipado, sino el Ser. “Tiempo” como el nombre para la “verdad” del ser, y todo esto como tarea, como [un estar] “*en camino*”; no como “doctrina” y dogmática.

La postura rectora fundamental de la metafísica occidental, entidad y pensamiento, el “pensar” [entendido como] *ratio*, razón, es cuestionado aquí como hilo conductor y concepto previo de la interpretación de la entidad, pero en ningún caso sólo de manera que, el pensar sea sustituido por el “tiempo” y todo sea mentado tan sólo “más temporalmente” y más existencialmente, y se quede igualmente en lo antiguo, sino que ahora ha de ser preguntado aquello que en el primer inicio no pudiera ser preguntado, la *verdad* misma.

Ahora es y será todo diferente. La metafísica se ha hecho imposible. Pues la verdad del Ser y el despliegue del Ser es lo primero, no el *hacia-dónde* haya de cumplirse la trascendencia.

Pero ahora no se trata tampoco, ni tan sólo, de la inversión de la metafísica pretérita, sino que, con el despliegue esencial y originario de la verdad del Ser como acontecimiento, la relación con el ente es una diferente (no más la de la *hypóthesis* y de la “condición de posibilidad” –del *koinón* y el *hypokéimenon*).

El Ser se despliega como *acontecimiento que se da en propiedad en la fundación del Ahí* [als *Ereignis der Dagründung*] y determina él mismo, de nuevo, la verdad de la esencia a partir del despliegue de la verdad.

El otro inicio es el salto que modifica al *Ser* [der das *Seyn* verwandelnde Einsprung], al interior de su verdad más originaria.

El pensamiento occidental pone el énfasis, de acuerdo a *su* inicio en la pregunta rectora, en el primado del ente por sobre el ser; el “a priori” es sólo el encubrimiento de la suplementariedad del Ser, que ha de prevalecer en la medida que el ser sea abierto –en su inmediato y primer dirigirse hacia los entes, reuniendo y percibiendo (cfr. en “El salto”: el ser y el apriori). [183]

De manera que, no es de asombrarse, sino que ha de tenerse propiamente como consecuencia, cómo el ente mismo se torne luego, a causa de una cierta interpretación, en determinante/normativo para la entidad. A pesar de ello, o más bien debido a la prioridad de la *physis* y de lo *physei ón* lo *thései ón* y lo *poioúmenon* se convierte, precisamente, en aquello que abre aquí lo comprensible para la interpretación perceptora y determina la comprensión de la entidad misma (como *hýle* – *morphé*, cfr. las conferencias de Frankfurt 1936³) (cfr. La sugerencia, 97. La *phýsis* (*téchne*)).

De allí que la *téchne* esté colocada en primer plano e inmediatamente, con Platón, de forma especialmente imperiosa, como carácter básico del conocimiento, es decir, de la relación fundamental con el ente como tal.

¿No indica todo ello acaso que, a pesar de ello, la *physis* también ha de ser interpretada según su correspondencia con lo *poioúmenon* de la *poíesis* (cfr. en definitiva, Aristóteles), que la *physis* no es lo suficientemente poderosa como para exigir ella misma su verdad por encima de la *parousía* y la *alétheia*, y cargar con su despliegue?

Pero, esto es lo que el otro inicio quiere y debe conseguir: el salto al interior de la verdad del Ser, de tal manera que esto mismo funde el ser-hombre y, por cierto, no de inmediato ni de una sola vez, sino más bien funde el ser-hombre, primeramente, como resultado de la dependencia y del estar remitido al *Da-sein* [als Folge der u. als die Angewiesenheit auf das *Da-sein*].

El primer inicio no se domina; y la verdad del ser, a pesar de su resplandor esencial, no se halla propiamente fundada. Y esto significa que: un *pre-concepto del hombre* (del enunciar, de la *téchne*, de la certeza) se vuelve normativo para la interpretación de la entidad del Ser.

Pero ahora es menester la *gran inversión*, la cual se halla más allá de toda “transvaloración de todos los valores”, aquella inversión en la cual el ente no se funda a partir del hombre, sino el ser-hombre a partir del Ser. Pero esto requiere de una fuerza superior del crear y del preguntar, si bien, asimismo, del aprontarse para padecer y decidir, íntegramente, un cambio completo en las relaciones con el ente y con el Ser. [184]

Ahora, la relación con el Ser no puede quedarse más en la correspondencia de una relación con el ente (*dianoëin* – *noëin* – *kategorein*).

Pero, debido a que aquel pre-concebir inicial expulsa e impulsa [hinaus u. hineinrückt] al hombre desde el comportamiento perceptivo (*noûs* – *ratio*) de tal

³ El origen de la obra de arte (Holzwege [Gesamtausgabe, tomo 5])

modo que, en virtud de su aprehensión, ha de pensarse un ente *supremo* como *arché* – *aítia* – *causa* – como lo incondicionado, pareciera ser como si no hubiese ninguna disminución de ser en el ser humano. Aquel precepto primigenio del pensar como hilo conductor de la interpretación del ente puede ser entendido, por cierto, desde el otro inicio como una forma del no tener dominio del aún inexperimentable *Da-sein* (cfr. La fundación, 212. Verdad como certeza).

En el *primer inicio* la verdad (en tanto que desocultamiento) es un carácter del ente como tal, y conforme se transforma la verdad en rectitud del enunciado la “verdad” se torna en determinación del ente que se ha transformado en lo objetual. (Verdad como rectitud del juicio, “objetividad”, “*efectividad*” – “ser” del ente)

En el *otro inicio* la verdad es reconocida y fundada como verdad del Ser y el Ser mismo como Ser de la verdad, es decir, como el *acontecimiento que gira en sí mismo*, y al que pertenece el interno descoyuntarse de la hendidura y, por tanto, el *ab-ismo*.

El salto dentro del otro inicio es el retroceder al primero y viceversa. Pero, retroceder al primer inicio (la “re-petición”) no es ningún traslado o desplazamiento hacia lo pasado, como si esto pudiera hacerse –en sentido ordinario- nuevamente “efectivo”. El retroceder al primer inicio es más bien y justamente distanciamiento de aquél, el referir aquella distancia que es necesaria para experimentar qué [es lo que] se inicia en aquel inicio y qué con éste. Pues *sin* este distanciamiento –y sólo la posición en *el otro* inicio es uno del todo satisfactorio- permanecemos siempre demasiado cerca del inicio, y esto de una manera engañosa, en la medida en que, a través de aquello que le ha de seguir, estamos [185] siempre todavía cubiertos y considerados, por lo que nuestra mirada permanece forzada y restringida en la esfera de la pregunta transmitida: ¿qué es el ente?, a saber, en la metafísica de todo tipo.

Recién el ponerse a distancia del primer inicio permite experimentar, que allí, y en verdad, necesariamente, sigue estando sin preguntar la pregunta por la verdad (*alétheia*) y que este no-suceder determina de antemano el pensamiento occidental para la “metafísica”.

Y, en primer término, este saber nos sugiere la necesidad de preparar el otro inicio y de experimentar, en el despliegue de este aprontamiento, el apremio más propio en su claridad plena, el abandono del ser, el que profundamente oculto es el contrajuego de aquel no-suceder, y de ningún modo puede ser explicado a partir de los inconvenientes y las omisiones de ayer y de hoy.

Si este apremio no tuviese la grandeza de la procedencia a partir del primer inicio, ¿de dónde habría de tomar entonces la fuerza para la necesaria urgencia en el aprontamiento para el otro? Y es por eso que la pregunta por la verdad es el primer paso para la preparación. Esta pregunta por la verdad, que es tan sólo *una* figura esencial de la pregunta por el Ser, mantiene a ésta, en el futuro, fuera de los sectores de la “metafísica”.

92. LA CONFRONTACIÓN DEL PRIMERO Y DEL SEGUNDO INICIO

No se trata de ningún *contra-movimiento*; pues todos los contra-movimientos y las fuerzas opositoras se hallan –en su parte esencial- co-determinadas por su *contra-qué* [Wo-gegen], aunque en la figura de una inversión de éste mismo. De allí que un *contra-movimiento* no sea suficiente como para producir un cambio *esencial* de la

historia. Los contra-movimientos se quedan enredados en su propio triunfo, y esto significa que ellos se aferran a lo conquistado. Un fundamento creador no se libera a través de él sino que es negado más bien innecesariamente.

Algo enteramente diferente es lo que ha de comenzar, que vaya más allá de las fuerzas-contrarias, impulsos-contrarios y organizaciones-contrarias. Lo que para el cambio y rescate de la historia determinada occidentalmente significa [186] que: las futuras decisiones no serán tomarán de dominios ya existentes, ámbitos (“cultura” – “concepción de mundo”) que permanecen todavía sujetos a los contra-movimientos, sino que el lugar de la decisión ha de ser primeramente fundado y, por cierto, mediante la apertura de la verdad del Ser, en la singularidad suya, que es anterior a todas las oposiciones pretéritas de la “metafísica”.

El otro inicio no es la dirección contraria al primero, sino que se halla puesto *como lo otro* fuera de la oposición y de la inmediata comparación.

Es por ello que, la confrontación no es tampoco un antagonismo, ni en el sentido del rechazo lato, ni al modo de la superación del primero en el otro. El otro inicio le proporciona al primer inicio la verdad de su historia a partir de una nueva originariedad y, con ello, su propia e inalienable heterogeneidad, la que sólo se hace fructífera en el diálogo histórico de los pensadores.

93. LAS GRANDES FILOSOFÍAS

[Las grandes filosofías] son montañas que se alzan inconquistadas e inaccesibles. Ellas resguardan, no obstante, lo más elevado del país y apuntan hacia su filón original. Están puestas como puntos de referencia y configuran siempre el campo visual; toleran la visión y el ocultamiento. ¿Cuándo son tales montañas aquello que son? Ciertamente que no cuando son ascendidas y escaladas, sino sólo cuando están *puestas delante* verdaderamente para nosotros y para el país. Pero, qué pocos son capaces de esto: de permitir que en el reposo de los cerros resalte el más vivo empinarse e instalarse en el círculo de este sobresalir. El auténtico enfrentamiento pensante tiene que aspirar únicamente a esto.

El enfrentamiento que va se-parando las grandes filosofías – como posturas metafísicas fundamentales dentro de la historia de la pregunta rectora – ha de ser dispuesto de tal modo que cada filosofía se alce esencialmente como una montaña entre otras e instaure así lo suyo esencial. [187]

Para ello ha de desplegarse siempre de nuevo la pregunta rectora (a partir de la silenciada pregunta fundamental) en su articulado pleno y en la dirección de cambio respectiva (cfr. Mirada preliminar, El pensar inicial).

94. LA CONFRONTACIÓN DEL OTRO INICIO

[La confrontación del otro inicio] con el primero no puede jamás tener el sentido de mostrar la historia pretérita de la pregunta rectora y, de esa forma, a la “metafísica” como un “error”. Con ello se habría desconocido la esencia de la verdad tanto como el despliegue del Ser, que permanecen como algo inagotable, puesto que son lo más único y singular de todo saber.

Con todo, la confrontación muestra más bien que, la pasada interpretación del ente ha ido perdiendo su necesidad, la cual no puede experimentar ni forzar apremio alguno en su “verdad”, e incluso en el modo en que ella deja de preguntar por la verdad de sí misma. Es desde Platón que no se ha investigado nunca más por la verdad de la interpretación del “ser”. La rectitud de la representación y su demostración a través de la intuición fue sólo retransferida desde el representar de los entes al representar de la “esencia”; la vez más reciente: en la “fenomenología” prehermenéutica.

95. EL PRIMER INICIO

Ante todo, tiene que ser preservada la latencia de lo inicial. Hay que evitar toda desfiguración mediante intentos de explicación, ya que todo lo que se explica no alcanza jamás el inicio, sino que sólo se retira hacia sí mismo.

[Es necesario que se muestre] Que en el primer inicio, es el “tiempo”, el que como un hacerse presente así como en una constancia (en un doble y enredoso sentido de “presente”), configura lo abierto, desde lo cual el ente como ente (el ser) tiene su verdad. A la grandeza [188] del inicio le corresponde que “el tiempo” mismo, y éste en cuanto que la verdad del ser, no sea hecho digno [gewürdigt] de cuestionarse ni de ser experimentado. E igualmente, tampoco, se planteó siquiera la pregunta, ¿por qué es que, para la verdad del ser, tenga que entrar en juego el tiempo como presente y no también como pasado y futuro? Esto que ha quedado sin ser preguntado se suele ocultar él mismo como tal, y permite de una forma única, para el pensamiento del inicio, que lo monstruoso de aquello que surge, el constante hacerse presente en la abertura (alétheia) del ente mismo, constituyan al ser en su despliegue. El despliegue que no es concebido como tal, es lo que se hace presente.

Que el tiempo reluzca como verdad del ser, en forma inmediata, a partir del primer inicio, para la meditación repetitiva, no dice que la verdad plenamente originaria del Ser pueda ser fundada sólo por el tiempo. Por lo pronto, en verdad, ha de intentarse pensar de manera originaria la esencia del tiempo (en su ser ec-stático), para que sea concebible como posible verdad para el Ser en cuanto tal. Pero ya este pensar a fondo el tiempo le lleva a la referencialidad del Ahí del Da-sein con la espacialidad del Da-sein y, en ello, con el espacio en una relación esencial (cfr. La fundación). Pero tiempo y espacio aparecen aquí, de acuerdo a la representación ordinaria que se tiene de ellos, de una forma más originaria y plena de espacio-tiempo, que no es ningún acoplamiento, sino lo más originario de su co-pertenencia. Esta, empero, apunta hacia la esencia de la verdad como clareante ocultamiento. La verdad del *Ser* no es nada menos que el *despliegue de la verdad*, concebido y fundado como clareante ocultamiento, el acontecer del Da-sein, del punto crucial del giro entendido como aperiente medio [öffnende Mitte].

96. LA INTERPRETACIÓN INICIAL DEL ENTE COMO PHYSIS

Cuán precario es el nivel de posesión de nuestra genuina capacidad de pensar, que ya ni capaces somos de ponderar siquiera la singularidad de este proyecto, [189]

más bien lo abandonamos como lo más natural, puesto que, después de todo, el pensar humano tiene, en primer término, a la “naturaleza” delante suyo.

Ni hablar siquiera, de que aquí no se trata, en absoluto, de la “naturaleza” (ni como objeto de la ciencia natural, ni como paisaje, ni como sensación), ¿cómo habremos de concebir de un modo adecuado lo extraño y único de este proyecto?

¿Por qué tuvieron que ser nombrados en lo abierto de la physis, ya muy tempranamente, el lógos tanto como el noús, como sitios fundacionales del “ser” y, de acuerdo a esto, ser organizado todo el saber?

La palabra más antigua transmitida sobre el ente: el dicho de Anaximandro (cfr. SS.1932⁴).

97. LA PHYSIS (TÉCHNE)

Tanta supremacía muestra la physis, que el noeîn y el lógos son experimentados como pertenecientes a ella; inclusive: como pertenecientes al *ente* en su entidad (concebida de manera aún no “universal” e ideal). Pero, en la medida que la experiencia, como saber originario del ente mismo, se despliegue *en* un interrogar *por* el ente, el interrogar mismo, apartándose de lo ente, tiene que concebirse, como algo diferente de aquello y, en cierto sentido, como autónomo, colocándose *ante* éste como tal, *pro*-duciéndolo [*her*-stellen]. Pero, a la vez, si ha de ser un preguntar tiene que apoderarse de un respecto de la pregunta [Fragehinsicht]. El cual sólo puede ser recogido desde lo que ha sido interrogado mismo. Pero ¿cómo puede suceder esto, si el ente sigue siendo lo primero y lo último? ¿Y si la constancia y el hacerse presente (como *surgir alétheia*) fueran experimentados y retenidos como un surgir que sale del ente mismo, oponiéndose a esto y sin el preguntar, luego, no como este [preguntar] un abrirse hacia el ente y, con esto, un estar al tanto de él, de su entidad, como una (la) téchne? Pero, puesto que la physis *no* es téchne, sino más bien hace a ésta recién visible y experimentable en cuanto que tal, es por ello que, en efecto, justamente, cuanto más interrogadora se torne la pregunta; [190] cuanto más se ponga ella ante el ente *en cuanto que tal* y, en ello, interroge a la entidad, y en la fórmula: tî tò ón; se ha de consolidar, el que la téchne tenga su valor como aquello que determina el punto de vista. physis *no* es téchne, que ahora significa: aquello que pertenece a la téchne, a la mirada previa que está al tanto del éidos y del *representar* y del anteponer el aspecto; justo esto es lo que acontece en la physis, en el ón hé ón, *desde sí mismo*. La ousía es éidos, idéa en cuanto que surge (physis) y resalta (alétheia), y no obstante, *ofreciendo un semblante* [Anblick].

Por lo demás, al hecho de que Platón pueda interpretar la entidad del ente como idéa, le pertenece no sólo la experiencia del ón en tanto que physis, sino el despliegue de la cuestión teniendo como hilo conductor la postura contraria a la téchne, forzada a su vez *por* la physis, la cual luego, efectivamente, y sobre todo, en Aristóteles, ofrece el concepto previo para la interpretación de la entidad como sýnolon de morphé e hýle, con lo cual se establece, luego, toda distinción (*forma-materia*, forma y contenido), que como punto partida y en el sentido de la pregunta rectora domi-

⁴ Curso del semestre de verano de 1932, “El inicio de la filosofía occidental (Anaximandro y Parmenides)” (*Gesamtausgabe*, tomo 35)

nante atraviesa y domina todo el pensamiento metafísico, de manera muy fuerte y segura, pero, a su vez, también, del modo más inalterable en Hegel (cfr. conferencias de Frankfurt “Del origen de la obra de arte”, 1936⁵).

98. EL PROYECTO DE LA ENTIDAD SOBRE LA PRESENCIA CONSTANTE⁶

Ente es algo que se muestra *así*, en constancia y presencia. Con este resaltar la entidad es remitida al oculto dominio del proyecto del *tiempo*. Como ha de ser entendido aquí el “tiempo” y con qué rol ha de entenderse adecuadamente el tiempo, empero, es algo que sigue siendo, por lo pronto, oscuro.

Con todo, la respuesta a estas dos preguntas reza así: el tiempo aquí es experimentado de una manera velada como temporización [Zeitigung], como un transportarse [Entrückung] y, por tanto, [191] apertura; y ésta se despliega como tal en la esencia de la verdad para la entidad.

El tiempo como lo transportador y abridor [entrückende-eröffnende] es en sí mismo, en ello, asimismo, *espaciador*, procura “espacio”. Este no es de la misma esencia que aquél, pero pertenece a él como aquél a éste.

Pero el *espacio* tiene que ser concebido aquí también como espaciamiento (como se muestra éste en la espacialidad del Da-sein [cfr. SuZ. pgr. 24], aunque no se deje concebir del todo originariamente).

Por eso hay que determinar la constancia y la presencia, en su unidad, espacio-temporalmente, y esto siempre en un doble sentido -si es que han de ser concebidos en la dirección de la verdad del ser.

Constancia es el *persistir* en el transportarse hacia lo que ha sido y lo porvenir, y la “duración” como mero perdurar es, primeramente, una consecuencia del persistir.

Presencia es el *presente* en el sentido de la reunión del persistir y conforme al modo de retirarse de los raptos [transposiciones], que son disimulados y, por lo tanto, olvidados. Es así como surge la ilusión de la *falta de tiempo* de “lo que es” propiamente.

Constancia es, entendida espacialmente, la completación y plenificación del espacio, no experimentado propiamente en sí mismo, por tanto, un *espaciamiento* [Einräumung].

Presencia es *espaciamiento* en el sentido del dar espacio para el ente que se ha reinserción en ella y, de ese modo, estabilizado.

La unidad de temporización y espaciamiento y, por cierto, a la manera del hacerse presente constituye el despliegue de la entidad, la intersección.

Pero ¿de dónde viene ahora esto notable, que al ente le sea encima dado un ser tal (eternidad) que esté falto de tiempo y de espacio, e incluso [le sea dado] tiempo y espacio?

Porque tiempo y espacio siguen estando ocultos en su esencia y toda vez que llegan a ser determinados, acontece esto por aquel camino que conduce a ellos, en la medida que ellos mismos son asumidos como un cierto ente, y por tanto como “algo presente determinado”. [192]

⁵ El origen de la obra de arte (Holzwege (*Gesamtausgabe*, tomo 5))

⁶ cfr. El Salto, 150. El origen de la distinción de qué y del que de un ente.

Pero de ese modo, espacio y tiempo se remiten a lo presente que es más de ser aprendido, al soma, a lo material y corporal, a los modos de cambio, metabolé, que siguen a tiempo y espacio, o les anteceden respectivamente.

Y mientras el dominio de la interpretación inicial del ser siga permaneciendo inquebrantable, subsistirá también esa supresión de espacio y tiempo en el ámbito de su más cercano encontrarse, y un planteamiento como el mostrado con el título “Ser y tiempo”, tendrá que seguir siendo necesariamente mal entendido, puesto que exige una transformación desde el fondo del preguntar.

99. “SER” Y “DEVENIR” EN EL PENSAR INICIAL⁷

“Devenir” como *venir a suceder* y “pasar” como un *desaparecer* –si bien todo esto pensado de modo griego y en sí mismo referido a la physis.

Devenir, entonces, pensado sin más como cambio de presencia, lo que se vuelca [Umschlag], metabolé, el concepto más amplio de kínēsis, del movimiento.

Movimiento como hacerse presente de lo mutable en cuanto tal

Aristóteles concibe, por vez primera, en griego, la esencia del movimiento desde la constancia y presencia (ousía) y debe tener en cuenta con ello, propiamente, lo kinómenon como tal.

Pero, dando por supuesto respecto de ello, ya, la interpretación del ente como éidos – idéa y con ello morphé – hýle, es decir, téchne, la cual está esencialmente referida a la physis.

De donde se sigue el movimiento como complimentación [Vollendetheit], como esencia del presentarse, como un atenerse a la fabricación y confección [Verfertigung und Fertigkeit].

El movimiento no ha de ser concebido aquí modernamente como cambio de lugar en el tiempo, la physis griega también es algo diferente. [193]

Pues, a través de esta determinación el *movimiento* es planteado desde lo movido y éste como centro de masa espacio-temporal. Mientras que, de lo que se trata, es de concebir el *movimiento* como tal como un modo del *ser* (ousía). La diferencia esencial del movimiento concebido metafísica- y físicamente se torna mucho más claro en el concepto y la esencia del *reposo*.

Físicamente, el *reposo* es detención, cese, un *haberse ido* el movimiento, y esto pensado numérica- y calculadoramente: reposo como un caso límite del movimiento con tendencia a su disminución.

Metafísicamente, empero, reposo es, en sentido propio, la suprema reunión de la movilidad, reunión *sobretudo* de las posibilidades en la disposición preparada más constante y completa.

ens “actu” es precisamente el ente en “reposo”, no en la “acción”, lo reunido en sí mismo [Insichgesammelte] y, en ese sentido, plenamente presente.

⁷ cfr. las interpretaciones de la “Física” aristotélica (Ejercicios de Marburgo); cfr. el curso del semestre de verano de 1935 “Introducción a la Metafísica” (*Gesamtausgabe*, tomo 40).

Porque estamos acostumbrados a tomar al ente desde lo que es “efectivo” en el acto [von dem “wirklichen” gewirkten Wirkenden], desatendemos siempre el carácter fundamental del *repose* en la esencia del “ente” como lo “efectivo” [o real]; una cosa, por ejemplo, en cuanto que objeto, pero que ésta *repose* y que esto sea un reposo especial ¿quién ha reparado en esto?

Debido a esta desatención del reposo “metafísico” en el ente en cuanto tal, es que la entidad no fue en absoluto concebida, conformándose con la “sustancia” y, más tarde, tomada [ella] como algo inconcebido, halló su insatisfacción y fue forzada, como todo lo demás, a una insuficiente “superación”.

¿Qué significa a este respecto el contraste inicial de *ón* como “no movido” frente al “cambio”? ¿Qué significa, visto desde esta perspectiva, la interpretación del *kinóumenon* como *mé ón*, en Platón, si bien la *kínēsis* pertenece, según el “Sofista”, al más elevado de los géneros del *ón*?

¿Qué resulta de la clarificación del movimiento con respecto a la *dynamis* y la *enérgeia*? ¿Y hacia dónde conducirá su mala interpretación no-griega posterior [194]?

100. EL PRIMER INICIO⁸

En el inicio el ente es experimentado y nombrado, por primera vez, como *physis*. La entidad como presencia constante se mantiene allí todavía oculta, *physis*: el prevaliente surgir.

Que la entidad sea *desde antaño* concebida así como presencia constante, vale para muchos, si es que efectivamente inquieran por una fundamentación, ya, como una fundamentación. Pero el carácter de lo inicial y temprano en esta interpretación del ente, no es de inmediato una fundamentación, sino que hace de esta interpretación, al contrario, algo, en primer término, problemático. Al respecto de este mismo preguntar se muestra que: por la verdad de la entidad, en general, no se pregunta. Para el pensar primigenio la interpretación no está fundamentada y ni es fundamentable y esto, con razón, si es que con ello ha de entenderse una explicación que deriva en otro ente (!), que lo explica.

De igual modo, esta interpretación del *ón* como *physis* (y más tarde como *idéa*) no es nada carente de fundamento, sino que se halla oculta respecto del fundamento (a saber, de la verdad). Se podría pensar que la experiencia de lo huidizo, del nacimiento y de lo pasajero han insinuado y promovido como postura contraria el postulado [Ansetzung] de la estabilidad y de la presencia. Pero, ¿a qué se deberá que lo que nace y perece prevalezca como lo no-ente? Si bien, sólo cuando la entidad se establece ya como estabilidad y presencia. De allí que la entidad no sea recogida desde el ente, respectivamente desde lo no-ente, sino que el ente es proyectado sobre esta entidad, para que recién en lo abierto se nos muestre este proyecto *como* el ente, o sea como no-ente.

Pero ¿de dónde y por qué el abrirse de la entidad es siempre *proyecto*? Y ¿de dónde procede, y por qué un proyecto semejante del tiempo no fue concebido por sí mismo? ¿Son ambos dependientes? (tiempo ecstático y proyecto fundado como Dasein). [195]

⁸ cfr. La sugerencia, 110. La idéa, el platonismo y el idealismo; cfr. depotenciación de la *phýsis*

Que la verdad del Ser permanezca oculta, por más que la entidad se halle puesta en ella (el “tiempo”), tiene su fundamento en la esencia del primer inicio. ¿No significará acaso este velamiento del fundamento de la verdad del ser, a la vez, que la historia de la existencia griega determinada por esta verdad fue puesta en la vía más corta y que el presente se hubo cumplido en un gran y único instante de creación?

¿Y que, por contraste, lo que sigue al primer inicio, será ser puesto en una vacilación y que tiene que resistir una negativa del ser hasta el abandono del ser?

El tránsito hacia el otro inicio ha de preparar el saber en torno a esta determinación histórica. A lo que pertenece también la confrontación con el primer inicio y su historia. Esta historia se halla bajo la soberanía del platonismo. Y el modo determinado del tratamiento de la pregunta rectora puede ser indicado por medio del título: *Ser y pensar* (cfr. curso SS. 1935⁹).

Pero para la comprensión adecuada del título ha de considerarse lo siguiente:

1. *Ser* mienta aquí entidad y no, como en “Ser y Tiempo”, el ser mismo que ha sido interrogado originariamente en su verdad; entidad como lo “general” [das Generelle] para el ente.

2. *Pensar* [es pensado en el primer inicio] en el sentido del re-presentar de algo en general, y esto como *presentización* y, por lo tanto, anticipación del ámbito en dónde el ente va a ser concebido como presencia constante, sin que el carácter temporal de esta interpretación sea, cada vez, reconocido. Lo que apenas sí acontece, ya que incluso aún después que “Ser y Tiempo”, que interpretara la *ousía* ante todo como presencia constante, que fue entendida en su carácter temporal [Zeithaftigkeit], se ha continuado hablando de la *falta de tiempo* del “presente” y de la “eternidad” y, ciertamente, debido a que seguimos aferrados al concepto común de tiempo [196], el cual cuenta sólo como marco para lo mutable y, por ello, en definitiva, no puede hacerle mella alguna a lo presente constante!

El pensar como *noein*, *lógos*, *idein*, es la razón entendida como el comportamiento desde el cual y dentro de la región donde la entidad ha de ser determinada, de una manera bastante poco fundamentada. En donde hay que distinguir el “pensar” en un sentido muy amplio, y a su vez, en primer término, el sentido por determinar aún del acto del filosofar (cfr. el pensar inicial). A este respecto, toda aprehensión y determinación (concepto) de la entidad y del Ser es [ya] un pensar. Pero la pregunta decisiva sigue siendo, con todo: ¿en qué dominio de la verdad se mueve el develamiento de la esencia del ser? En el fondo, también allí donde - como en la historia por la pregunta rectora - la entidad es concebida desde el *noein*, la *verdad* de este pensar no es lo *pensado* como tal, sino el espacio de tiempo como despliegue de la verdad, en donde ha de tenerse todo re-presentar.

El ente es inicialmente también determinado siempre como *hén*, y así, en Aristóteles, se intercambian luego *hén* y *ón*, el ente y lo *uno*. La unidad constituye a la entidad. Y unidad quiere decir, aquí: unificación, reunión originaria en la mismidad de lo que se presenta en conjunto y de lo consistente. Del mismo modo se ubica luego la determinación característica para el pensar de la entidad (unidad), la *unidad*

⁹ cfr. curso semestre de verano de 1935, “Introducción a la Metafísica” (*Gesamtausgabe*, tomo 40).

del “yo”-pienso, la *unidad de la apercepción trascendental*, la mismidad del yo; y ambas cosas se traslapan en un sentido más profundo y rico en la mónada de Leibniz.

Desde temprano y claramente ha de estar puesto bajo una luz segura...

Desde temprano y claramente ha de estar puesto bajo una luz segura la gran simplicidad del *primer* inicio del pensar de la verdad del Ser (lo que significa y lo que funda el que el *eînai* sea empujado hacia la *alétheia* del *lógos* y del *noeîn* como *physis*).

El sacar a la luz este inicio tiene que haber renunciado previamente a poner en juego, como medio de interpretación, todo aquello [197] que haya brotado en primer término desde el no-tener-dominio del inicio y del derrumbe de la *alétheia*: *noeîn* como *noûs* del *ideîn* de la *idéa*, *koinón* y *lógos* como *apóphansis* de las *kategoríai*.

Y, no obstante, en la confrontación con el primer inicio lo heredado *se convierte*, primeramente, en legado, y los venideros *se convierten*, primeramente, en herederos. Algo tal no le ocurre ni le sucede a uno meramente por accidente, llegar a ser uno de los *tardíos*.

102. EL PENSAR: EL HILO CONDUCTOR DE LA PREGUNTA RECTORA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

El pensar es, en el inicio, la toma perceptora [Ver-nehmen] y reunión [Sammlung] anticipada del desocultamiento de lo que surge y se presenta en forma constante como tal.

Pero, debido a que la *alétheia* sigue permaneciendo infundada y *sucumbe*, por ello, en la rectitud, el pensamiento se mueve también como facultad en lo “psicológico”, es decir, en una interpretación óptica. El sucumbir en la rectitud significa, empero, visto desde el inicio, ante todo, que para la rectitud misma su propio espacio de tiempo sigue permaneciendo infundado y, por tanto, siempre intranquilo, sin ser reconocido en lo que él es. La relación entre *psychê* y *alétheia* (*ón*) como *zygón*, ya *preparada* por Platón, deviene de Descartes en adelante, con creciente rigor, en la relación sujeto-objeto. El pensar se convierte en *yo-pienso*; el *yo-pienso* deviene un: yo unifico originariamente, yo pienso la unidad (anticipadamente).

El pensar es el don anticipado de la presencia como tal.

Esta relación empero es sólo la vía del pensar, en la cual preceptuando y unificando se pone la unidad de lo que sale al encuentro y de ese modo ésta se deja encontrar como el ente. El ente se convierte en el objeto.

Todo esfuerzo va dirigido de modo inexpresso, por lo pronto, a convertir esta relación misma, el pensar como pensar del yo-pienso-algo, en fundamento pleno de la entidad del ente, [198] y en verdad bajo el supuesto de la determinación inicial del ente como *ón*.

Por esta vía, la *identidad* se convierte en la determinación esencial del ente como tal. Ella proviene de la *alétheia* de la *physis*, de la presencia en cuanto que reunión desocultada en el desocultamiento.

Y recibe así en la época moderna su caracterización en el *yo*, que es de inmediato concebido como aquella destacada identidad, a saber, aquella que *se pertenece propiamente*, que precisamente *se* está sabiendo en este saber.

A partir de aquí puede recién ser concebido, por qué el *saber* mismo es el fundamento de la entidad y, con ello, el auténtico ente, por qué con Hegel el saber absoluto es la realidad absoluta.

Con esta historia se manifiesta con sumo vigor e incondicionalidad la soberanía del pensar como hilo conductor de la determinación de la entidad.

El saber como lo que se sabe a sí mismo es, según el hilo conductor ya dominante, la suprema identidad, es decir, el ente propiamente, y es a su vez condición en cuanto que este en la posibilidad, a *su* modo, como saber de toda otra *objetualidad* –y, en verdad, no sólo en el sentido respecto de lo trascendental, sino –como en Schelling– de tal modo que, lo diferente del yo mismo sea determinado como el espíritu *visible*, mediante lo cual nuevamente y al final la identidad es recogida en la absolutez de la *indiferencia*, lo que ciertamente no se piensa como simple vacío.

Un documento igualmente esencial de esta posición absoluta del hilo que conduce el pensar es la concepción de la filosofía como “doctrina de la ciencia”, como “sistema de la ciencia”, de cuyo concepto de “ciencia” ha de alejarse por completo el concepto posterior surgido en su caída (el de la “ciencia positiva del siglo 19).

Que la filosofía sea “ciencia”, no quiere decir que ella deba serlo al igual que las demás “ciencias” ahí presentes (en lugar de [ser] [199] “concepción de mundo” o “arte de vida” y “sabiduría”); significa mucho más, que el pensar, en su forma suprema, es el hilo conductor incondicional de la interpretación del ente en cuanto que tal, es decir, de la única tarea de la filosofía. De allí que para Fichte “La doctrina de la ciencia” = metafísica; y así mismo, para Hegel: la metafísica = “Ciencia de la Lógica”.

Pero en la medida que, de ese modo, la *relación pura* de la *unidad del yo pienso* (en el fondo, una tautología) se convierta en incondicional, quiere decir sólo esto: el presente *es hecho presente por sí mismo* [die sich selbst gegenwärtige Gegenwart] es la medida para toda entidad.

Como sea que se mantenga todo oculto en sus profundas relaciones, lo *único* decisivo que se muestra, en esto es: que puesto que el pensar se ha convertido de un modo incondicional, en el hilo conductor –y cuanto más auténtico lo sea –, tanto más decisiva se torna así la *presentización* [Gegenwärtigkeit] en cuanto tal, es decir, el “tiempo” se convierte en un sentido originario aquello, que garantiza la verdad de la entidad de manera totalmente oculta e incuestionada.

El saber absoluto, el pensar incondicional es ahora el normativo y, al mismo tiempo, el que fundamenta, en definitiva, a todas las cosas.

Ahora se muestra en primer término que el hilo conductor no es un medio de auxilio de la operación del acto de pensar, sino la entrega de horizonte para la interpretación de la entidad que se halla en el fondo suyo, pero ocultándose en cuanto tal. Esta entrega de horizonte, proveniente de la infundada *alétheia*, puede desplegarse en el mismo inicio, sólo, en la medida en que se configuren desde sí misma las premisas [Grundstück] de la rectitud (la relación sujeto-objeto), en sus propias posibilidades (del saberse – reflexión), y hasta lo absoluto de la identidad como tal.

Así se muestra igualmente cómo, en el saber absoluto, la “rectitud” se ha acrecentado al máximo, de manera que tiene que retornar a la *alétheia*, en cierta forma, como presente del presente y en un grado diferente, por cierto, de tal manera, que ahora finalmente cada expresa relación de ella sea impulsada en el saber e incluso en el cuestionar.

Lo poco que se ha conseguido así lo muestra la concepción nietzscheana de la verdad, para el que la verdad es una apariencia necesaria [200], que termina en la inexorable confirmación incluida en el ente mismo, que es determinado como “voluntad de poder”.

De esa manera, la metafísica occidental se ubica lo más lejanamente y, sin embargo, a la vez, lo más próximo al final de la pregunta por la *verdad* del Ser, en la medida en que prepara el tránsito hacia allá como final.

La verdad como rectitud no es capaz de reconocer su propio espacio de juego en cuanto tal, y esto significa, de fundamentarlo. Ella misma va a auxiliarse, en la medida en que ella misma se eleve [s. *aufsteigert*] hasta lo incondicionado, poniendo todo bajo su alero, para así no tener que requerir ella misma (así lo parece) del fundamento.

Para establecer la historia del “hilo conductor”, es decir, la consolidación del horizonte en el saber absoluto, es importante dar los siguientes pasos:

Del *ego cogito sum* como certeza primera, del normativo *certum = verum = ens*, hacia el *connaissance des vérités nécessaires* como condición de posibilidad de la *reflexion*, de la aprehensión del yo en cuanto que “yo”. La verdad más necesaria es la esencia de lo verdadero en cuanto que *veritas*, y esta es la entitas entis, y en cuanto que dadora de antemano (*qua Principium*) de un horizonte cierto para la aprehensión de la *perceptio* y de su *perceptum*, para la *apperceptio*, la aprehensión explícita de la monas como monas.

De allí en adelante queda indicado el camino hacia la unidad sintético- originaria de la apercepción transcendental.

De aquí al “yo” en cuanto que originaria identidad, que se sabe perteneciente y, por ello, “siente”. ($A=A$ *fundada* en el $Yo=Yo$, y no $Yo=Yo$ como caso particular de $A=A$).

Pero en la medida que el yo transcendental sea concebido como unidad del yo pienso [Ich-denke-Einheit], esta unidad originaria será a la vez incondicionada, y condicionadora de todo, y no obstante, aún no *absoluta*, porque fichteamente [pensado] lo puesto es puesto tan sólo como *No-yo*. El camino hacia la identidad absoluta [llegaría] recién con Schelling. [201]

103. PARA ABORDAR EL CONCEPTO DE IDEALISMO ALEMÁN

1. *Idealismo*:

- a) determinado a través de la interpretación del *ón* en cuanto que *idéa*, visibilidad, re-presentacionalidad, y por cierto re-presentado lo *koinón* y el *aí*; dentro de otras cosas, [la] anticipación de la interpretación del ente como objeto del representar.
- b) *El representar* como *ego* percipio, la representacionalidad como tal para el yo pienso, el cual él mismo es un *yo me pienso*, me pongo a mí delante y, de esa forma, me cercioro de mí mismo.

El origen de la preeminencia del *ego* reside en la voluntad de certeza, *de estar cierto de sí mismo*, de estar puesto en sí mismo.

- c) El “yo” pongo delante como representarse sigue siendo, de esa forma, todavía, el yo respectivo que es justamente en su ser cada vez. Lo *así representado* como fundamento del representar de la *idéa*, no corresponde aún él mismo a ésta, no es aún lo *koinón* y el *aéi*. Por ello, el representarse ha de convertirse en un *saberse* en sentido absoluto para todo saber, que sabe en ello la necesidad de la relación del objeto con el yo y del yo con el objeto.

Este saberse de esta necesidad se ha des-prendido de la unilateralidad y, de esa forma, absolutamente. Este saber absoluto, surgido del “yo me pongo delante la representación y su representado”, viene a ser equivalente *como absoluto* con el saber divino del dios cristiano, lo que se aligera por el hecho de que lo representado en la representación de este dios son las “ideas”; cfr. San Agustín, en una época en la que el idealismo aun no se ha desarrollado, esto llegará recién con Descartes.

2. *El idealismo alemán* es aquel, que –bosquejado por Leibniz, sobre la base del paso transcendental dado por Kant, por sobre Descartes- intenta pensar en forma absoluta el ego cogito de la apercepción transcendental y concibe lo absoluto, a su vez, en dirección de la dogmática cristiana, de tal manera que esta alcance en esta su auténtica verdad que le viene a sí misma y, esto quiere decir, en sentido cartesiano(!), [202] la suprema autocerteza. El extraviarse de este idealismo alemán, *si* es que, en general, pueda juzgarse de esa forma en estos ámbitos, no reside en que él estuviera muy “alejado de la vida”, sino, por el contrario, que se moviera total y absolutamente por la vía del Dasein moderno y del cristianismo, en lugar de plantear la pregunta por el ser saliendo fuera de la perspectiva del ente. El idealismo alemán *estaba muy próximo a la vida* e hizo madurar [zeitigte], en cierto modo, él mismo, la no-filosofía del positivismo que se desprende de él, la que ahora celebra su triunfo biologicista.

104. EL IDEALISMO ALEMÁN

Aquí se convierte la verdad en una confianza sin condiciones al espíritu y, de esa forma, primeramente, en una *certeza* que se despliega en su carácter absoluto como espíritu. El ente queda desplazado totalmente a su objetualidad, la cual de ninguna manera es superada por el hecho de ser “recogida”; sino, al contrario, ésta se difunde sobre el yo representador y la relación de representación del objeto y del representar de la representación. La maquinación como carácter fundamental de la entidad se empeña ahora en la forma de la dialéctica sujeto-objeto, la que en cuanto que [posibilidad] absoluta se juega [auspielt] en todas las posibilidades de todos los dominios conocidos del ente y las co-ordena. Aquí se intenta otra vez el aseguramiento contra toda inseguridad, el hacer pie finalmente en la exactitud de la certeza absoluta, e inciertamente el rehuir a la verdad del Ser. Desde aquí no se tiende ningún puente hacia el otro inicio. Pero nosotros tenemos precisamente que tener sabido este pensamiento del idealismo alemán, porque trae [consigo] el poder maquinador de la entidad a su desarrollo más extremo y absoluto (eleva la carácter de condición del ego cogito hacia lo incondicionado) y prepara el final.

La autocomprensión del ser se encuentra hoy, sistemáticamente difundida en lugar de la chatura de una evidencia inmediata, en la riqueza [203] de la historicidad del espíritu y de sus figuras.

Y entre tanto saltan impulsos individuales como los de “El tratado de la libertad humana”, de Schelling, que ante todo no pueden conducir a ninguna [toma de] decisión como lo muestra el tránsito a la “filosofía positiva”.

105. HÖLDERLIN – KIERKEGAARD – NIETZSCHE

Nadie podría ser hoy día tan desmedido y asumir como simple coincidencia, el que estos tres, cada uno a su manera, y al final, sufrieran hondamente el desarraigo, hacia el que es impelida la historia occidental, y quienes, a su vez, presintieran más íntimamente a sus dioses, y tuvieran que desaparecer tempranamente de la claridad de sus días.

¿Qué era lo que se preparaba?

¿Qué hay en esto, de que el más prematuro de estos tres, Hölderlin, haya sido quien a su vez más lejos ha poetizado anticipadamente en una época, en que el pensar trataba de conocer, una vez más, y de modo absoluto, toda la historia pretérita? (cfr. Reflexiones IV, 415ss.)

¿Qué forma de historia oculta acontece aquí del muy recurrido siglo 19? ¿Qué ley del movimiento de lo venidero se preparaba ya allí?

¿No tenemos que pensar allí en recintos y normas y modos de ser totalmente diferentes, para devenir todavía pertinentes de las urgencias que aquí irrumpen? O ¿ha de seguir siendo inaccesible la historia como fundamento del Dasein para nosotros, no porque haya pasado, sino porque aún es demasiado venidera para nosotros? [204]

106. LA DECISIÓN ACERCA DE TODA “ONTOLOGÍA” EN EL EJERCICIO DE LA CONFRONTACIÓN ENTRE EL PRIMER INICIO Y EL OTRO

En el tránsito que va de aquél a éste se hace necesaria la meditación acerca de la “ontología”, y cuanto más, porque el pensamiento de la “ontología fundamental” ha de ser pensado a fondo. Pues en él la pregunta rectora es concebida, en primer lugar, como pregunta y desplegada y hecha visible en su estructura. Un simple rechazo a la “ontología”, sin una superación hecha desde el origen no conseguiría ningún resultado, a lo sumo pondría en peligro toda voluntad de pensar. Pues todo rechazo (p. ej., en Jaspers) toma como medida un concepto muy problemático del pensar –para hallar luego que por este pensar - y lo mentado en este gran enredo es el *ente* en cuanto que tal- no se acierta con el “ser”, sino que sólo somos constreñidos al marco y los confines del concepto. Detrás de esta notoriamente aplanada “crítica” a la “ontología” (que habla por ello desde la más grande confusión de ser y ente) no encontramos nada más efectivo que la diferenciación, tampoco interrogada en su origen, de contenido y forma, la que ha sido trasladada de modo aún más “crítico” a la conciencia y al sujeto y sus “vivencias” irracionales, o sea kantianismo a la Rickert-Lask, que, por ejemplo, Jaspers, a pesar de todo, nunca rechazó.

En contraposición a una “crítica” semejante como simple rechazo de la “ontología” lo que hay que mostrar es, por qué fue ella necesaria al interior de la historia de la pregunta conductora (dominación del platonismo). Una superación de la ontología exige, por tanto, por el contrario, precisamente, en primer lugar, el desarrollo de la misma desde su inicio, a diferencia de la asunción externa de su contenido doctrinario, del computo de sus exactitudes y fallos (Nicolai Hartmann); todo lo cual sigue siendo externo, y por eso no es siquiera capaz de sospechar la voluntad pensante, que en “Ser y Tiempo” busca un camino de tránsito desde la pregunta rectora hacia la pregunta fundamental. [205]

Puesto que *toda ontología*, que se configure en tanto que una tal o como una disposición para ello, como la historia del primer inicio, pregunta por el ente *en cuanto que* ente y a *este* respecto, y sólo por él, también por el ser, se impulsa en el dominio de la *pregunta fundamental*: ¿Cómo se despliega el ser? ¿Cuál es la verdad del ser? –sin barruntar, en efecto, de esta pregunta fundamental como tal ni poder admitir tan sólo alguna vez la cuestionabilidad, singularidad y finitud, y extrañeza suprema de su ser.

[Lo que] ha de ser mostrado [es] cómo, a través de la *configuración* de la *ontología en onto-teología* (cfr. curso sobre Hegel, 1930/31¹⁰ y otros) queda sellada definitivamente la exclusión [Abdrängung] de la pregunta fundamental y de su necesidad, y cómo Nietzsche lleva a su plenitud el final creativo de esta historia.

107. LA CONTESTACIÓN A LAS PREGUNTAS RECTORAS Y LA FORMA DE LA METAFÍSICA TRADICIONAL

Conforme a la interpretación platónica del ente como tal como *eidos* – *idéa*, y ésta como *koinón*, el ser del ente se convierte, en definitiva, en *koinón*. Ser lo “más general” se convierte en *la* determinación esencial del ser. La pregunta por el *tí éstin* es siempre la pregunta por el *koinón* y por tanto, pensado en su conjunto, a cabalidad, se le ha concedido al ente como tal el marco de la especie más alto, la universalidad suprema y su *especificidad*. Los ámbitos principales del ente son efectivamente sólo *specialia* de la universalidad del ente, es decir del ser. Y así queda reflejado el carácter de la pregunta rectora en la distinción entre *metafísica generalis* y *metafísica specialis*. Donde ya no se preguntará más por la posibilidad de un acoplamiento entre *metafísica generalis* y *metafísica specialis*, puesto que fueron acopladas, precisamente, en la forma más extrema nombrada para el ente y, de un modo adecuado, en primer término, para el Ser. En la medida [206] que el desconocido fundamento de la pregunta rectora y la separación entre disciplinas sea mantenida fija desde el comienzo como algo auto-evidente, lo que ha de surgir de aquí no serán más que meras preguntas aparentes, carentes de fundamento.

La confusión aumenta del todo, si se intenta encontrar también una solución de la pregunta, con ayuda de la diferencia “ontológica” proveniente de la reflexión de la ontología fundamental. Porque esta “*diferencia*” [Differenz] es en efecto sólo un planteo inicial [Ansatz], no en dirección a la pregunta rectora, sino hacia el salto en la pregunta fundamental, [y] no para jugar además de un modo impreciso con hitos

¹⁰ Curso de semestre de invierno de 1930/31 “La Fenomenología del Espíritu (Gesamtausgabe, tomo 32).

firmes (ente y ser), sino para retroceder a la pregunta por la verdad del despliegue del Ser y, por tanto, concebir de un modo diferente la relación de Ser y ente, en especial el *ente* en cuanto tal que experimenta también una interpretación modificada (cobijamiento de la verdad del acontecimiento) y no existe ninguna posibilidad de introducir a modo de contrabando o por descuido entonces “el ente” en cuanto “objeto representado” o “lo en sí meramente presente” y cosas de esa índole.

108. LAS POSICIONES METAFÍSICAS FUNDAMENTALES AL INTERIOR DE LA HISTORIA DE LA PREGUNTA RECTORA Y LA CORRESPONDIENTE Y RESPECTIVA INTERPRETACIÓN DE ESPACIO-TIEMPO¹¹

1. ¿Cómo se experimentan, conciben y se nombran espacio y tiempo, en el primer inicio; ¿qué significa aquí interpretación “mítica” ?
2. [¿]Cómo se incluyen ambos en el dominio del ente como presencia constante y, en parte [como] μέ ὄν. [?]
3. Que el ámbito de la verdad para el ser está cerrado y permanece desconocido.
4. En qué medida es impensable retroactivamente ninguna posibilidad y ninguna necesidad, espacio y tiempo (lugar y ahora) en su origen (perteneciente a la alétheia).
5. Mediante qué se convierten entonces espacio y tiempo en el parámetro para las representaciones en el camino de su interpretación en vistas del μέγεθος. [207].
6. Cómo este planteamiento es asumido luego por el pensamiento matemático moderno.
7. Cómo en Leibniz y finalmente con Kant, la discrepancia [Zwiespältigkeit] de la esencia de espacio y de tiempo, y la relación con el “yo” y la “conciencia”, se cuentan ya entre las cosas confirmadas y establecidas [fest- und ausgemacht] en su concepto, como ocurre antaño con la interpretación del ente como ousía.

109. IDÉA

[idéa] es aquella interpretación de la alétheia, mediante la cual se prepara aquella determinación tardía de la entidad como objetualidad y se liga necesariamente la pregunta por la alétheia como tal para toda la historia de la filosofía occidental.

Recién, a partir de un preguntar inicial *otro* por el ser y su relación al Da-sein puede brotar la pregunta por aquello que el pensamiento en el primer inicio nombraba como la alétheia.

110. LA IDÉA, EL PLATONISMO Y EL IDEALISMO¹²

1. El concepto de la idéa (eidos) [como] el aspecto de algo, eso, como algo se da y lo que lo hace; eso, hacia donde algo que es ente es retrotraído, en lo que es.

¹¹ cfr. La fundación

¹² cfr. El Salto, 119. El salto en la preparación mediante e preguntar de la pregunta fundamental; cfr. curso del semestre de invierno 1937/38, “Cuestiones fundamentales de la filosofía. ‘Problemas’ escogidos de la ‘Lógica’” (*Gesamtausgabe*, tomo 45, p. 60 ss.).

Aunque idéa remita a ideîn (noeîn), la palabra así mienta así, precisamente, lo re-presentado del representar, sino, por el contrario, el *asomarse del aspecto* mismo [Aufscheinen des Aussehen selbst], que ofrece el *aspecto* [Aussicht] *para* un mirar atento. La palabra no quiere señalar justamente la referencia al “sujeto”, pensado modernamente, sino el hacerse presente, el asomarse [208] del aspecto en el aparecer y, en verdad, como aquello que, *al hacerse presente* le da, *a la vez, consistencia*. El *origen de la diferenciación* en el tí éstin (*essentia, quidditas*) y óti (*existentia*) se ubica aquí en la temporalidad de idéa (cfr. El salto). El ente es siendo en la constante presencia, idéa, lo avistado *en su visibilidad*.

2. La idéa es aquello, *hacia donde* lo aún mutable y múltiple, es reinstalado; lo *uno unificador* y por tanto ôn, [lo] *que es* = que unifica; y *como secuela* de ello, la idéa es con relación a lo mucho (hékaſta), lo koinón; y extrañamente, esta determinación de la idéa como entidad, lo koinón, se convierte entonces en determinación primera y última de la entidad (del ser), esto significa: lo “más general”! Pero esto, no es que sea extraño, más bien es necesario, puesto que desde un comienzo se ha experimentado y pensado el ser como entidad únicamente a partir del “ente”, e igualmente desde entes, a partir de lo *mucho* y vuelto sobre él [ente], y *sólo* de esa forma.
3. Una vez que se ha planteado la idéa como la entidad del ente y es concebida como koinón, entonces ha de ser pensada ella otra vez desde el mismo ente (individual), ser en éste *lo que más es* [Seiendste], lo óntos ón. La idéa sirve en primer lugar a la esencia de la entidad, a ella únicamente, y puede desde allí exigir tener su validez como lo que más es y lo propiamente ente. Lo individual y mutable se convierte en mé ón, o sea, en lo que no es satisfactorio ni nunca satisface a la entidad.
4. Cuando se concibe de ese modo el ser (siempre como entidad, koinón), [como] én, lo que más es y [como] *uno* – lo más unificador, y si las idéai mismas son [también] muchas, entonces este mucho sólo puede ser, como lo que más es, en la forma del koinón, es decir, en la koinonía entre sí. En ésta se reúne el presentarse y estabilizarse en la entidad y eso significa unidad; el géne [los géneros pensados] como unidades que se unifican y así fuentes o “especies”.
5. La interpretación del ón como ousía y ésta como idéa (koinón, géne) concibe la entidad del ente y, en ello, lo eínai del ón (el ser, pero no el Ser). En la entidad [209] (ousía) se sospecha lo eínai, el ser como lo que es de alguna manera diferente, que no se cumple todavía plenamente en la ousía. De allí que se intente, siguiendo la pista por el mismo camino, esto es, en el aprehender lo que se hace presente, pasar más allá de la entidad: epékeina tés ousías (cfr. *Las posiciones fundamentales de la metafísica del pensamiento occidental [Metafísica]. Ejercicios del semestre de invierno 1937/38*). Pero debido a que la pregunta se halla puesta sólo por el ente y su entidad, no puede jamás toparse con el Ser mismo, ni provenir desde él. Lo epékeina, por tanto, puede ser determinado sólo como algo que caracteriza a la entidad en cuanto tal a lo más en su relación con el hombre (eudaimonía), como lo agathón, lo *conveniente* [Taugliche], que funda toda *conveniencia*, así, como condición de la “vida”, de la psyché y, con ello, de su esencia misma. Con esto se ha dado el paso hacia el “valor”, hacia el “sentido”, hacia el “ideal”. La pregunta rectora por el ente como tal ha llegado a sus

límites, y, a su vez, al sitio donde [ésta] decae y no pudiendo concebir más la *entidad* originariamente, sino valorarla, de tal forma que la valoración misma sea dada como lo supremo.

6. A una con esto, las relaciones de la misma *idéa* con la *psyché* se tornan ahora también claras y normativas:

- a) como *eidos* para el *idein* y el *noein* – *noûs*
- b) como *koinón* y *koinonía* para el *dialégesthai* y el *lógos*
- c) como *agathón* – *kalón* para el *éros*

7. Puesto que la esencia del ente se reúne de ese modo en la *psyché*, es que la *psyché* misma es el *arché zoês* y *zoê* la figura fundamental del ente.

Psyché no es aquí, como tampoco lo es en Aristóteles, *sujeto*. Y de acuerdo con esto, lo que se ha puesto con esta referencia del *ón* como *ousía* es algo esencial:

- a) el ente como tal es siempre lo opuesto [Gegenüber], *ob-stante Gegen-stand*,
- b) el que al que se le opone [Wem-gegenüber] [es] lo constantemente presente y puesto delante, lo que más es y lo menos menesteroso de ser interrogado en su ser. [210]

8. Lo *epékeina tês ousías* como *arché tou óntos* tiene conforme a su manera de dar la norma/medida para la *eudamónia* el carácter del *theion* y del *theós*, cfr. *Aristóteles*. La pregunta por el ente en cuanto tal (en el sentido de la pregunta rectora), la ontología, es, por lo tanto, necesariamente *teo-logía*.

9. Con este despliegue del *primer* final del primer inicio (con la filosofía platónica-aristotélica) se ha dado la posibilidad que esta filosofía, y en *su* figura, también, en adelante la filosofía griega en general, disponga así el marco y dominio fundamentador para la fe judeo (Filón) cristiana (Agustín); y en verdad, visto incluso desde esta perspectiva, que considera a la filosofía griega como una precursora del cristianismo, o sea, como “paganismo”, podría tenérsela hasta por superada.

10. Pero no sólo el cristianismo y su interpretación “del mundo” ha encontrado aquí su marco y la indicación primera de su constitución, sino que, al interior de esta misma, también lo hace toda interpretación occidental del ente y del hombre postcristiana, anticristiana y no cristiana. Lo *epékeina tês ousías* como *agathón* (que significa: la *denegar fundamental* del preguntar originario y de cualquier otro que continúe preguntando por el ente como tal, es decir, por el ser) es el prototipo para toda interpretación del ente, su determinación y su configuración en el contexto de una “cultura”; es el aprecio por los valores culturales; es la interpretación de lo “real” en su “sentido”; es imaginar una “*idéa*”, según “*ideas*” y midiendo “*ideales*”; es la visión del ente en su totalidad, del “mundo”, es decir, una cosmovisión. Allí donde domina “una cosmovisión” y determina a los entes, se halla operando un platonismo desconocido y no debilitado; y lo hace tanto más despiadadamente, donde el platonismo ha atravesado la re-interpretación moderna de la *idéa*.

11. La primera concepción tardía y la más ponderada del platonismo (la doctrina de las ideas como entidad del ente) no es el “*idealismo*”, sino el “*realismo*”; res: el asunto, la cosa; la *realitas* como asunto [Sachheit], [211] *essentia*, el genuino “realismo” medieval; *universale* constituye al *ens qua ens*.

12. Mas, debido al nominalismo es que, se reclama como lo propiamente *realitas* [el] asunto de lo individual, [el] Esto, y conforme a ello, [se entiende] *realitas* como una caracterización de lo individual, [como] lo presente dado más próximo, aquí y ahora, la *existentia*. Lo notable es que la “realidad” se convierta ahora en el título para “existencia” [Existenz], “efectividad”, “Dasein”.
13. De manera correspondiente, y por variadas razones móviles lo individual, el alma individual y el individuo [hombre], el “yo” son experimentados como *lo que más es*, lo más real y de ese modo hacen recién posible el *ego cogito – ergo sum*; el “ser” aquí es asignado al individuo; por lo que hay que considerar que el principio mienta: la certeza de la relación matemática de *cogitare* y *esse*, el *proto-principio de la máthesis* [Mathesis].
14. La *idéa* no mienta ahora más lo *universale* como tal en el sentido griego del *eídos*, del presentarse, sino del *perceptum* concebido en el *percipere* del *ego*, “*perceptio*” en el doble sentido de nuestra palabra “re-presentación”; tomado en ese alcance, justamente también lo individual y modificable es un *perceptum*, *idéa* como *perceptum*: la idea en el *reflejarse de vuelta* [Rückstrahlung]; *idéa* como *eídos*: *la idea en el asomo de lo que se hace presente* [die Idee im Aufschein der Anwesung]. Y recién en la interpretación de la *idéa* como *perceptio* se convierte el platonismo en “idealismo”, es decir, la entidad del ente (*esse= verum esse=certum esse=ego percipio, cogito me cogitare*) se convierte en representacionalidad [Vorgestelltheit], el ente es pensado “en forma idealista” y, según eso, entonces, con Kant, se rescatarían las “ideas”, pero como representaciones y principios de la “razón” en tanto que razón humana.
De aquí al idealismo absoluto resta sólo un paso. El concepto de las “ideas” en Hegel (cfr. abajo), el absoluto auto-aparecerse del absoluto en cuanto que saber absoluto. Y, por tanto, la posibilidad de concebir otra vez a Platón y de plantear la filosofía griega como el estadio de la inmediatez. [212]
15. (cfr. sobre “idealismo”: Ejercicios del semestre de verano 1937, “La posición metafísica fundamental de Nietzsche. Ser y apariencia”; sobre nominalismo, véanse: Ejercicios del semestre de invierno 1937/38, “Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental (Metafísica)”)

*

El concepto hegeliano de idea
y la primera posibilidad de una historia *filosófica*
de la filosofía a partir de su primer final

En este concepto se encuentran originaria y plenamente contenidas todas las determinaciones esenciales de su historia:

1. Idea como aparecer [Erscheinen]
2. Idea como *la* determinación de lo sabible [Wissbare] como tal (de lo efectivo)
3. Idea como la universalidad del “concepto”
4. Idea re-presentada en el re-presentar, pensamiento del “absoluto”; Filón, San Agustín
5. Idea lo sabido en el *cogito me cogitare* (autoconciencia) (Descartes)

6. Idea como *perceptio*, el representar que se despliega gradualmente, a una con la voluntad, *perceptio* y *appetitus* (Leibniz)
7. Idea como lo incondicionado y “principio” [Prinzip] de la razón [Kant]
8. Todas estas determinaciones son unificadas originariamente en la esencia del saber absoluto mediatizador, que se sabe como consumación no sólo de cada figura de la conciencia, sino incluso de la filosofía habida hasta ahora.
9. Lo que viene *después* de Hegel es visto *filosóficamente*, por doquier, como una recaída y caída [Rückfall und Abfall] en el positivismo y en la filosofía de la vida o la ontología escolar; visto científicamente, es la difusión y la rectificación [Richtigstellung] de muchos conocimientos sobre la idea y [213] su historia; pero, con esta consideración erudita, quedan siempre todavía –si bien con frecuencia sin conocerse– puntos de vista hegelianos que son rectores, sin ser éstos capaces de desplegar su capacidad metafísica. Desde estas turbias fuentes extrae luego la “filosofía” actual sus “conceptos” de las “ideas” (cfr. La fundación, 193. El Da-sein y el hombre, especialmente p.314s.).
10. Y puesto que Hegel mediante *esta* fundamentación de la idea como efectividad de lo real [Wirklichkeit des Wirklichen] ha reunido a toda la filosofía pretérita, la preplatónica también, en una copertenencia, y este saber se concibe como absoluto autosaberse en sus estadios y secuencias graduales, logró éste la posesión de una necesidad, que brotaba de la esencia de la entidad (idea), conforme a la cual tuvieron que ajustarse gradualmente los estadios de la historia de las ideas.

En otras palabras, su historia de la filosofía vista desde su cuestionamiento fue la *primera historia filosófica* de la filosofía, la primera interrogación filosófica adecuada, pero también la última y a su vez la última posibilidad de este tipo.

Lo que viene después de esta filosofía en su totalidad es un significativo trabajo de erudición, que en el fondo, es decir, filosóficamente, no es sino un desorientado y desbaratado tartamudeo, que tiene puesta su unidad sólo en la sucesión ordenada de los filósofos y de sus escritos o “problemas”.

LO QUE PERTENECE AL CONCEPTO DE “IDEALISMO”¹³

11. *idéa* como un *hacerse presente* del Que [Was] y su *constancia* (pero esto termina cayendo incomprendido en el olvido y es interpretado malamente como *ens entium* en cuanto que *aeternum*!);
12. el *noeîn* (*lógos*), pero no consolidado aún en el “yo”, sino *psyché*, *zoé*; [214]
13. con esto queda indicado igualmente: el *perceptum*, lo re-presentado, lo que se [puede] trae[r] hacia sí, [lo] presente, de un *percipere*, lo que es *ego percipio* como *cogito me cogitare*, el co-representar-se [entendido] como eso *para él* que es re-presentado, y en *cuya* vista y semblante a-parece [er-scheint] el aspecto [Aussehen];
14. Representacionalidad como ob-jetalidad [Gegen-ständlichkeit] y “auto”-certeza-[del](yo) como fundamento de la objetualidad, es decir, de la entidad (ser y pensar).

*

¹³ Cfr. Ejercicios del semestre de verano 1937, “La postura metafísica fundamental de Nietzsche. Ser y apariencia”, fenómeno – apariencia

15. Platón jamás fue un “idealista” en el sentido históricamente estricto del concepto de “idealismo”, sino un “realista”, pero no que él no negase el mundo exterior en sí [mismo], sino que él enseñaba la idéa como la esencia del ón, como *realitas* de la res. Pero el “idealismo” es por cierto, justamente, en cuanto que moderno, *platonismo*, en la medida que también para él la entidad ha de ser concebida a partir del “representar” (noein), es decir, acoplándose con los impulsos dados por Aristóteles a partir del lógos como dianoesthai, es decir, desde el *pensar* que después de Kant es el re-presentar de algo, en general (categorías y tabla de juicios; categorías y el autosaberse de la razón en Hegel). Para toda la historia de la filosofía occidental es, absolutamente, una ley -incluyendo a Nietzsche: *ser y pensar*. Aunque Nietzsche experimentara el ente como devenir, con su interpretación como *opositor* sigue estando él dentro del marco tradicional, el ente sólo es interpretado de otra manera, pero jamás se plantea la pregunta por el ser en cuanto tal.
16. Si nos ponemos a pensar que, la soberanía del platonismo en sus diferentes figuras y orientaciones dirige, ahora, también, la concepción de la filosofía *pre-platónica* (y, en verdad, precisamente en Nietzsche), se aclarará, así, qué significado de la interpretación decisiva del ón como idéa ha de asignársele y, por tanto, la pregunta: ¿qué es lo que ha pasado aquí propiamente? [215]
17. En estas reflexiones no se trata de una historia del platonismo en el sentido de una serie de opiniones eruditas sobre las transformaciones de la doctrina platónica, sino únicamente de la historia del tratamiento de la pregunta rectora bajo la soberanía esencial del platonismo, con la tarea de hacer la sugerencia del primer inicio en el otro. Platonismo, según esto, [como] el concepto de aquella pregunta por el ser, que pregunta por la entidad del ente y que pone el ser así aprehendido en relación con el re-presentar (*pensar*). *Ser y pensar* como el título para la historia del pensamiento al interior del primer inicio y del otro.
18. Esta historia aumenta esencialmente mediante el establecimiento de la historia de la alétheia, de su derrumbamiento prematuro, de su transfiguración en homoíosis y adequatio y de allí en la *certeza*. Esta historia conduce luego al desconocimiento correspondiente de la pregunta por la verdad; finalmente en Nietzsche, tan sólo la pregunta por el *valor* de la verdad, una pregunta genuinamente *platonizante* (!). Todo esto, lo más alejado de la tarea de plantear la esencia de la verdad como tal, en íntima relación con la verdad del Ser y por tanto con el Ser mismo.
19. Partiendo de la interpretación platónica del ente se desarrolla un modo de representar que vendrá a dominar en el futuro a través de diversas figuras la historia de la pregunta rectora y, con ello, en su fundamento, a toda la filosofía occidental en su totalidad. Con el planteamiento de la idéa como koinón se ha puesto el chorismós como equivalente con el ente; y este es el origen de la “trascendencia” en sus diferentes figuras, sobretudo si se concibe epékeina como consecuencia del planteamiento de la idéa entendida como ousía. Aquí reside también la raíz para la representación de lo *a priori*.
20. Con el término “trascendencia” han sido concebidas muchas cosas, las cuales luego han vuelto, asimismo, a acoplarse, una vez más.
 - a) la [trascendencia] “óntica”: el otro ente que ha remontado aún por encima el ente, [dicho] en términos cristianos: lo que crea [216] y se remonta más allá del

ente creado, el creador; un empleo completamente confuso del término “trascendencia” la “trascendencia” (como Su Magnificencia!)= el mismo Dios, el ente *por encima* del resto de los entes, lo abarcador y, así, lo general; lo que por excederse y sobrepasarse en su confusión es denominado luego incluso el “ser”!

b) la trascendencia “ontológica”: mentado es el remontarse [Übersteigung] que reside en el koinón como tal, la entidad como lo general (géné – categorías – “por encima” y “antes” del ente, *a priori*). Donde sigue estando poco clara la relación y el tipo de distinción; donde uno se satisface con la constatación del koinón y de sus consecuencias.

c) la trascendencia “fundamental-ontológica” en “Ser y Tiempo”. En donde se le devuelve a la palabra “trascendencia” su sentido originario: el remontarse como tal, y éste es concebido como característica del Da-sein, para indicar que éste está parado siempre ya en lo abierto del ente. Con ello se determina y acopla a la vez más de cerca la “trascendencia” “ontológica”, en la medida que la trascendencia que se refiere al Da-sein, es concebida originariamente precisamente como *comprensión del ser*. Pero puesto que la comprensión aquí se entiende, a su vez, como proyecto yectado, trascendencia quiere decir: estar parado en la verdad del Ser, ciertamente y, por lo pronto, sin saber e interrogar acerca de ello.

Pero ya que el Da-sein en cuanto que Da-sein consiste originariamente en ser lo abierto del ocultamiento, tomado estrictamente no podría hablarse de una trascendencia del Da-sein; en el círculo de este planteamiento tiene que *desaparecer* la representación de una “trascendencia” en *todo* sentido.

d) Un empleo frecuente encuentra esta representación asimismo también en la consideración “gnoseológica” [erkenntnis-theoretisch], la que iniciándose con Descartes le impide al “sujeto”, por lo pronto, el remontar y trascender hacia el “objeto”, y con este respecto, torna dudosa esta relación. También este tipo de “trascendencia” [217] se ha superado con el planteamiento del Da-sein, en la medida que se pasa de antemano sin reparar en ella.

e) La “trascendencia” incluye siempre en ella el salirse de aquello que conocemos y tenemos familiarmente como el “ente”, en una forma de escape [Hinausgang], que sale de alguna forma fuera de sí mismo. Visto desde el lado de la pregunta fundamental por la verdad del Ser, habría en ello un quedarse clavado en un modo de plantear la pregunta rectora, es decir, en la *metafísica*.

Pero con el tránsito hacia la pregunta fundamental se ha superado toda metafísica.

Este tránsito, sin embargo, tiene que recordar por ello, de manera muy clara, las inevitables formas de platonismo que le rodean, aunque sólo sea para defenderse de las que aún le determinan.

21. Los últimos vástagos y secuelas del platonismo en el presente [se hallan en]:
 - a) todo lo que se denomina “ontología” y quiere o no cosas semejantes; también el antagonismo, como el que existe en el suelo de un kantianismo [Cassirer NdT.] sigue estando en el mismo ámbito de las condiciones para las “ontologías”.
 - b) toda metafísica cristiana y no cristiana.
 - c) todas las doctrinas que apuntan a “valores”, al “sentido”, a “ideas” e ideales; y de modo correspondiente, las doctrinas que niegan a aquellas, el positivismo y el biologismo.

- d) todo tipo de filosofía de la “vida”, a la que le siga siendo extraña la pregunta por el ser incluso en la genuina figura de la pregunta rectora habida hasta ahora (Dilthey).
- e) totalmente, en aquellas direcciones que mezclan todo lo anteriormente dicho, que enseñan ideas y valores y asimismo acentúan filosóficamente “de un modo vital” la “existencia” [Existenz]. Donde ya se ha vuelto principio la confusión más extrema y abandonado toda forma de pensamiento y pregunta.
- f) finalmente, en la filosofía de Nietzsche concebida precisamente como *inversión* del platonismo, y porque en éste se cae, igualmente, por la puerta de atrás. También allí, donde [218] Nietzsche, siendo el pensador que transita, es pensado [herausgedreht], finalmente, desde el platonismo y su inversión, no aparece nunca en él un cuestionarse originario superador que pregunte por la verdad del Ser y por la esencia de la verdad.
22. Por otro lado, Nietzsche es aquél que hubo reconocido por vez primera la posición clave de Platón y el alcance del platonismo para la historia de occidente (advenimiento del nihilismo). En forma más precisa: él sospechó la posición clave de Platón; pues la posición de Platón, entre la filosofía pre- y postplatónica se hace patente recién, cuando la preplatónica es concebida en el inicio desde sí misma y no como en Nietzsche interpretada platónicamente. Nietzsche permanece pegado en esta interpretación, porque no pudo reconocer la pregunta rectora como tal, ni llevara a cabo el tránsito hacia la pregunta fundamental. Nietzsche ha rastreado empero, y eso pesa por lo pronto más, al platonismo y sus formas encubiertas: el cristianismo y sus mundanizaciones son por doquier “platonismo para el pueblo”.
23. En su abierta y oculta dominación, el platonismo ha empujado al ente en su totalidad a una determinada constitución, como fuera considerada e imaginada en el transcurso de la historia occidental, e hizo de determinadas direcciones del representar modos evidentes del “preguntar” (cfr. arriba, la “trascendencia”). Y este es el auténtico impedimento para la experiencia y el salto en el Da-sein, tanto que sobre todo una necesidad de su fundamentación no aparece siendo vislumbrada, debido a que falta el apremio para una semejante necesidad. Con todo, esta falta se funda en el *abandono del ser* como el secreto más profundo de la historia reciente del hombre occidental.
24. Para lograr crear una disposición preparatoria para el salto [Einsprung] en el Da-sein se hace inevitable, por tanto, encauzar la tarea [219] de la superación del platonismo mediante el saber originario en torno a la esencia.
25. Según esto, tendríamos que preguntar:
- a) ¿en qué experiencia e interpretación se haya fundada el planteamiento del ente como *idéa*?
 - b) ¿En qué *verdad* se halla puesta (cuál esencia) la determinación de la entidad (*ousía*) del ente, ón, en cuanto que *idéa*?
 - c) Si esta verdad permanece indeterminada, y lo hace ¿por qué no se ha preguntado por ella?
 - d) Si no se hiciese valer ninguna necesidad para tales preguntas ¿en qué residiría la razón para ello? Sólo puede deberse a que la interpretación de la entidad como *idéa* satisfizo del todo la pregunta por el ente, devorando, con antelación,

cualquier otro preguntar. Y esto ha de ser fundamentado, otra vez, en la índole singular de la interpretación del ente.

e) Esta interpretación proyecta a los entes en una presencia constante. La *idéa* se despliega como tal, y hace que todo paso que se más allá de ella sea imposible; pues, con esto, se da el ser en el despliegue, de una manera en que el ente hallaría todo pleno. El despliegue como presencia y constancia no deja espacio alguno para una in-satisfacción [Un-genügen] y, por tanto, tampoco es un motivo profundo que vaya a cuestionar la *verdad* de esta interpretación; el despliegue se constata a sí mismo como el ente que lo es todo, como lo que es constatado en cuanto tal [als solches Bestätigendes]. La entidad como *idéa* es, por tanto, desde sí misma el ente, *ón*, *verdadero* (*alethôs*).

f) A través de esta interpretación de los entes se le consigna al hombre, en adelante, según su ser, un lugar inequívoco: como presencia constante, el ente *verdadero* es siempre lo *opuesto* [Gegenüber], el aspecto que se halla puesto en lo visto [Angesicht]; el hombre [es] aquel acaecer, que está referido a esta oposición e incluido él mismo en ella; puede incluso ser él mismo la oposición en la reflexión; lo que prepara el posterior despliegue de conciencia, objeto y “auto”-conciencia. [220]

g) Igualmente queda claro que la *alétheia*, con la interpretación inicial del *ón* como *physis*, era experimentable y visible. Y, según eso, lo del primer inicio es más de lo que hallamos en la interpretación platónica. Y por eso el primer inicio tiene que ser reinstalado en su inequívoca grandeza y singularidad [Einzigkeit]; la presentación no le recoge sino que funda en primer lugar su necesidad para el otro [inicio].

26. La superación en esa dirección y de ese modo del platonismo, es una decisión histórica a gran escala y, a la vez, la fundamentación de una historia *filosófica* de la filosofía –frente a la hegeliana - de forma distinta. (Lo que se despliega en “Ser y Tiempo” como “destrucción” no piensa la desconstrucción [Abbau] como destrucción, sino como *purificación*, en el sentido de librarse de las posiciones metafísicas fundamentales. Pero todo esto es tan sólo un preludio con miras a la ejecución de la resonancia y la sugerencia).

27. El permanecer oculto de la verdad del ser y del fundamento de esta verdad en el primer inicio y en su historia exige el replantear [Wiederfragen] originario de la pregunta por el ser, el transitar hacia la *pregunta fundamental* [Grund-frage]: ¿cómo se despliega el Ser? Y a partir de allí recién y renovada la pregunta: ¿qué [es] lo ente?

El vástago más extremo y más equívoco, a su vez, del “idealismo” se ha de mostrar allí, donde abandonado en apariencia es incluso combatido [bekämpft] (cuando se discute, por ejemplo, en el idealismo alemán por su proximidad con la vida). Este idealismo tiene la forma del *biologismo*, el que según su esencia es y quiere por necesidad ser ambiguo. Pues, con el planteamiento de la “vida” como realidad fundamental (“vida” como vida total y, al mismo tiempo, “vida” humana) se puede establecer algo igualmente doble:

Vida como un hacer y actuar es un continuar y un pro-ceder y, de ese modo, dirigirse por sobre algo en busca del “sentido” y del “valor”, luego “idealismo”; pero, se podría igualmente argumentar, no en la forma de vida [Lebensform] del

representar y de la “conciencia”, sino del *vivenciar* [Er-leben] y del actuar, *vivir* y *vivenciar*; todo lo cual [221] suena bastante “realista”, y si fuese necesario, podría, en verdad, hasta lograr ser validado, también, y precisamente, como el idealismo supremo.

Estas ambigüedades dan la impresión de amplitud y profundidad, pero sólo son las consecuencias de una absoluta falta de fundamento de este “pensar”, que falsea lo tangible -que se encuentra por completo de primer plano, y que resulta intencionalmente ciego a su origen histórico-, con la dudosa ventaja de encontrar una aprobación inmediata.

111. EL “A PRIORI” Y LA *PHYSIS*

es decir, *tò próteron tē physei*. *Physis* decisiva y [vista como] lo “más temprano que”, procedencia, origen.

Lo más temprano, lo que primero se presenta, el hacerse presente es la *physis* misma, empero, muy pronto, encubierta a una con la *alétheia*, por la *idéa*.

¿Cómo es que llegamos a plantearnos una tal pregunta, por el *próteron*? A raíz de la *idéa* entendida como *óntos ón*.

Lo más tempranero en el despliegue es este mismo como despliegue del ser.

a priori – que viene de lo pre-cedente; *a priori*, donde hay pregunta rectora, metafísica.

Pero, en el *tránsito*, lo “*a priori*” es sólo *aparentemente* aún un “problema”: la relación entre ser y ente es concebida de un modo completamente distinto desde el acontecimiento.

112. LO “A-PRIORI”

lo *a priori* [aparece] propia- y primeramente allí, donde existe la *idéa* y, con ello, se significa que la *entidad* (*koinón*) en cuanto que *óntos ón* es más ente y, por tanto, *primeramente* ente.

Lo *a priori* piensa siempre venideramente en la metafísica, corresponde al planteamiento en Platón, a la precedencia de la entidad ante el ente. [222]

Lo *a priori* se transforma con la *idéa* en *perceptio*, es decir, lo *a priori* se convierte en el *ego* percipio y con ello remitido al “sujeto”; viene a pre-ceder *el re-presentar*.

Lo que en “Ser y Tiempo” se hubo planteado como “*comprensión del ser*” parece ser sólo la continuación de este representar precedente y, no obstante, (comprensión como pro-yecto – Da-sein) es algo totalmente diferente; pero como *tránsito*, lo retrotrae a la metafísica. La verdad del Ser y del despliegue del Ser no es ni lo temprano prematuro ni lo tardío.

El Da-sein es la simultaneidad del espacio de tiempo con lo verdadero en cuanto que [siendo] el ente, se despliega como el fundamento *fundador*, como el “Entre” y el “centro” [Mitte] del ente mismo.

113. IDÉA Y OUSÍA

Se trata de mostrar cómo todas las determinaciones esenciales del ente, han sido obtenidas desde la determinación fundamental del ente, de la entidad en cuanto que *presencia constante*, más bien: con ella como el plano de fondo determinante.

Según esto, lo-que-es es aquella determinación fundamental que es *de una forma simultánea* [zugleich], lo que consume la posibilidad de la *Simultaneidad* [Zugleich]. Desde la simultaneidad se determina la contigüidad [Nacheinander], el antecedente y el consecuente (más tarde: la causa y el efecto); considérese la interpretación kantiana de ser causa.

Para el período que continúa a la metafísica es característico que, por cierto, la designación temporal sea utilizada para la diferenciación de los entes respectivos, y que, a pesar de todo, aquí, ya, el tiempo es usado solamente como el *número* de lo que es mutable, contabilizable, es decir, una forma ordenada de lo mismo, luego: el tiempo como marco. En otras palabras, La esencia originaria del tiempo no es experimentada en absoluto, mucho menos aquella del espacio. La ousía como “sustancia” es planteada, así, igualmente como libre de tiempo, para ser determinada según sea el caso luego como “eterno” (infinito) o “temporal”, finita. A la metafísica le resulta imposible ir más allá de este marco [223]. “Ser y tiempo” pareciera ser algo del todo evidente!

114. A PROPÓSITO DE LA POSTURA METAFÍSICA FUNDAMENTAL EN NIETZSCHE¹⁴

Agréguese a ello la pregunta por la jerarquía y, ciertamente, no de los “valores” en general y en sí, sino del *ser-hombre*: del amo y del esclavo.

¿De qué manera depende esta pregunta de la metafísica y de la postura metafísica fundamental? Cfr. para ello el despliegue de la pregunta rectora:

El hombre y el ser-hombre como preguntador, fundador de la verdad.

¿Cuándo y cómo se hizo posible la “verdad” propiamente, lo que significa, a la vez, su superación y transformación, y se le confirió su “nobleza”?

La verdad como consolidación y, en tanto que equivalencia, es siempre necesaria para aquellos que miran de abajo para arriba, pero no para los que tienen la mirada inversa.

La pregunta por la jerarquía es en este sentido, en tanto *pregunta transitiva*, la necesidad de la caracterización y singularidad, para realizar la apertura del ser.

Pero más originaria que esta pregunta ha de ser aquella por el espacio de tiempo, es decir, la *pregunta por la verdad* como pregunta inicial por la esencia de lo verdadero (cfr. 37/38¹⁵).

¹⁴ cfr. acerca de la voluntad de poder, el curso de semestre de invierno de 1936/37, “Nietzsche: La voluntad de poder como arte” (Gesamtausgabe tomo 43); acerca del eterno retorno, el curso de semestre de verano de 1937, “La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental. El eterno retorno de lo igual” (Gesamtausgabe tomo 44); cfr. acerca de esas cosas los ejercicios del semestre de verano de 1937, Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” escogidos de la “Lógica” (Gesamtausgabe tomo 45).

¹⁵ Curso de semestre de invierno de 1937/38, Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” escogidos de la “Lógica” (Gesamtausgabe tomo 45).

IV. EL SALTO¹

¹ sobre “El Ser” cfr. Reflexiones II, IV, V, VI, VII.

El salto, lo más arriesgado en el proceso del pensar inicial, deja y arroja tras de sí cuanto hay de familiar, sin esperar inmediatamente nada del ente, sino que deja que surja [erspringt], ante todo, la pertenencia al Ser en su pleno despliegue como *Ereignis*. De esa forma, el salto se muestra aparentemente como lo más poco considerado y, no obstante, se halla atemperado precisamente por aquel *recato* (cfr. Mirada Preliminar, 5. Para los pocos - para los escasos, p.14ss.), en el cual la voluntad de la reserva se excede ella misma hasta la insistencia, soportando la más lejana proximidad del reticente rehusamiento [Versagung].

El salto es el riesgo de una primera entrada en el ámbito de la *historia del ser*.

116. LA HISTORIA DEL SER

Con el asomarse de la disposición a transitar desde el final del primer inicio al otro inicio, el hombre no entra tan sólo en un “período” todavía no sido, sino en un dominio totalmente diferente de la historia. El final del primer inicio se prolongará aún por largo tiempo, penetrando en la transición, e incluso en el otro inicio.

La transición misma seguirá siendo lo más cuestionable y sobre todo lo menos reconocible, sabiendo con certeza que la historia final seguirá su curso –si se la mide por sus “acontecimientos”- con mayor “vivacidad” y “más rauda” y enmarañada que nunca. Los hombres, esto es: unos pocos, y que no se conocen entre sí, se prepararán para el espacio de juego del tiempo, que es el Da-sein, y se reunirán en una cercanía con el Ser, que ha de resultar algo extraña para los que son muy “apegados a la vida” [Lebensnahe]. La historia del ser, a lo largo de sus períodos de tiempo, que para ella son meros instantes, conoce muy escasos acontecimientos. Acontecimientos como tales son: la asignación de la verdad del Ser, el derrumbamiento de la verdad [227], la consolidación de la no-esencia (la rectitud), el abandono que hace el ser de los entes, el ingreso o entrada del Ser en su verdad, el atizar la hoguera (de la verdad del Ser) como solitario sitial para el paso del último Dios, el destello de la singularidad única [einmalige Einzigkeit] del Ser. Mientras la destrucción del mundo habido hasta ahora proclama sus triunfos en el vacío, el despliegue del Ser se repliega a su vocación suprema: como a-propiamiento, que asigna y hace suyo propiamente el ámbito que ha de decidir acerca de la divinidad de los dioses; el fundamento y el espacio de juego del tiempo, es decir, el Da-sein.

El Ser como a-propiamiento que acontece [Er-eignis] es el triunfo de lo ineludible en el atestiguamiento de dios. Pero ¿se plegará el ente acaso a la fuga y ensamble del Ser? ¿le será garantizado al ser humano, en lugar de una desolación de una continuidad progresiva, la unicidad del ocaso? El ocaso es la reunión de toda grandeza en el instante que se apronta para la verdad de la singularidad y unicidad del Ser. El ocaso es la más íntima cercanía al rehusamiento, en donde se obsequia el Ereignis al hombre.

La entrada del hombre en la historia del ser es algo incalculable e independiente de todo progreso o decadencia de la “cultura”, como quiera que la “cultura” significa la consolidación del abandono del ser de los entes, y apura el creciente enmara-

ñamiento del ser humano en su “antropologismo”, o empuja incluso al hombre nuevamente hacia atrás, hacia el desconocimiento cristiano de toda verdad del Ser.

117. EL SALTO

La meditación “ontológica-fundamental” (la fundamentación de la *ontología* como su superación) es el *tránsito* desde el final del primer inicio hacia el otro inicio. Este tránsito empero, es a la vez el arranque para el Salto, mediante el cual [228] sólo puede iniciarse un inicio y de vez en cuando el otro inicio, como siendo superado siempre por el primero.

Aquí, en la transición, se prepara la decisión más originaria y, por ello, histórica, aquella “alternativa” a la que no le quedan más escondites y ámbitos que evitar: “o bien” se queda pegado en el final y su transcurso y esto quiere decir, en renovadas transformaciones de la “metafísica”, que se vuelven cada vez más faltas de metas, más bastas y sin fundamentos (el nuevo biologismo y otros semejantes), “o bien” se da inicio al otro inicio, esto es, se está decidido a su larga preparación.

Pero ahora, puesto que el inicio acontece solamente en el salto, esta preparación ha de ser ya también un salto y en cuanto que preparatorio proviene y se desprende, a la vez, de la confrontación (sugerencia) con el primer inicio y su historia.

Lo enteramente diferente del otro inicio frente al primero se puede aclarar mediante un decir, que juega en su apariencia sólo con una *inversión*, en tanto que, en verdad, todo se ha modificado.

En el primer inicio el ser (la entidad) es pensado (mediante el *noein* y el *légein*), avistado y puesto en lo abierto de su imperar, para que se muestre el ente mismo. A consecuencia de este inicio se transforma el ser (la entidad) luego en la *hypóthesis*, dicho más exactamente, en lo *anypózeton*, en cuya luz se hace presente todo lo ente y lo no-ente. Y de esa forma reina el Ser por mor del ente. Pero, esta relación fundamental experimenta dos interpretaciones que, se mezclan y acoplan posteriormente: el “ser” entendido como *summum ens* se convierte en *causa prima* de los entes en cuanto que *ens creatum*; y el ser como *essentia*, *idéa* se convierte en el *a priori* de la objetualidad de los objetos.

El ser se transforma en lo más general y más vacío y más conocido, y a la vez en lo más ente en cuanto que aquella causa, en “lo absoluto”.

En todas las modificaciones y mundanizaciones de la metafísica occidental se puede reconocer esto cada vez: el ser al servicio del ente, incluso cuando tiene aparentemente su señorío en tanto que causa. [229]

118. EL SALTO

[El salto] es el proyecto máximo del despliegue esencial del Ser, de forma tal que nosotros (mismos) nos instalemos en lo así abierto, nos hacemos insistentes y llegamos a ser nosotros mismos recién a través de la apropiación [Ereignung]. ¿Pero acaso no es menester un ente que siga siendo *rector* en la determinación esencial [230] del Ser? ¿Y qué significa ahora rector? Que de un ente dado destaquemos el ser como aquello suyo más general, eso sería sólo un *suplemento* en la aprehensión. La pregunta seguiría siendo, por qué el ente es “lo que es” para nosotros y en qué

sentido. Siempre existe con antelación un proyecto, y la pregunta que resta es, si acaso el que se proyecta en cuanto que yectante mismo salta adentro [ein-springt] o no, en la vía que se abre con la yección (cfr. La sugerencia, El primer inicio); si acaso el proyecto mismo como suceso es experimentado y sostenido a partir del acontecimiento, o si lo que brilla en el proyecto como aquello que surge (physis – idéa) es restablecido en el presente que se desprende de él.

Pero ¿de dónde proviene el fundamento de la decisión acerca de la dirección y del alcance que toma el proyecto? ¿Es arbitraria la determinación del despliegue del Ser o una suprema necesidad y, por tanto, un *apremio*? El apremio, empero, [es] siempre diferente, según la época del ser y su historia; el ocultamiento de la historia del ser (cfr. La resonancia, 57. La historia del Ser y el abandono del ser).

En el otro inicio se trata de dar un salto en el centro que se hunde en el giro del acontecimiento, para así preparar de una forma sapiente, inquisidora y tranquila: el Ahí con respecto a su fundación.

Jamás entenderemos al ente a través de una explicación y deducción a partir de otro ente. Sólo podemos conocerle o saberlo a partir de su fundación en la verdad del Ser.

Pero, cuán raro sucede este empeño del hombre en pro de la verdad; cuán fácil y pronto se las arregla él con los entes y queda así des-apropiado por el ser. Cuán forzoso luce el estado de privación de la verdad del ser. [231]

119. EL SALTO EN LA PREPARACIÓN MEDIANTE EL PREGUNTAR DE LA PREGUNTA FUNDAMENTAL²

Para ello es menester el conocimiento acerca de la pregunta rectora y de la transición. La pregunta rectora misma es conocida sólo en su historia oculta ya pretérita (cfr. La sugerencia, 110. La idéa, el platonismo y el idealismo).

1. El primer inicio y su final abarcan toda la historia de la pregunta rectora desde Anaximandro hasta Nietzsche.
2. La pregunta rectora se plantea inicialmente no como una pregunta expresamente concebida, aunque, por ello, es asida más originariamente y respondida de un modo más adecuado: el surgir del ente, presentarse del ser como tal en su verdad; ésta se funda en el lógos (reunión) y el noeîn (per-cepción).
3. El camino desde aquí hacia la primera y, en adelante, rectora concepción de la pregunta en Aristóteles; la preparación esencial por Platón; [y así] la confrontación aristotélica con el primer inicio, el que mediante esto, a su vez, alcanza una interpretación firme para la posteridad.
4. El efecto de la comprensión de la pregunta (doctrina de las categorías; teología), que reincide una vez más, y que, no obstante, domina en todos los resultados y vías (doctrina de las categorías; teo-logía); la reconstrucción de todo por la teología cristiana; y de *esta* forma, entonces, el primer inicio sigue siendo solamente histórico, incluso en Nietzsche, a pesar de su descubrimiento de los pensadores iniciales como hombres de rango.

² cfr. La sugerencia

- 5 De Descartes a Hegel se produce una renovada reformulación, pero ningún cambio esencial; un replegarse en la conciencia y la certeza absoluta; en Hegel se lleva a cabo, por primera vez, un intento *filosófico* de una historia de la pregunta por el ente, a partir de la posición fundamental conseguida en el saber absoluto [232].
6. Lo que queda entre Hegel y Nietzsche alcanza múltiples figuras, y no es de ningún modo originario en lo metafísico, tampoco lo fue Kierkegaard.

*

A diferencia de la pregunta rectora, la pregunta fundamental comienza en tanto que pregunta *concebida* con la concepción misma de la pregunta [Frage-fassung selbst], para saliendo fuera de ella dar un salto hacia atrás, en la experiencia fundamental del pensamiento de la verdad del Ser.

Con todo, la pregunta fundamental tiene también en cuanto que pregunta *concebida*, un carácter totalmente distinto. No se trata de la continuación de la concepción de la pregunta rectora de Aristóteles. Puesto que surge de un modo inmediato a partir de una necesidad del apremio por el *abandono del ser*, de aquel acontecimiento que es, en esencia, co-determinado por la historia de la pregunta rectora y su desconocimiento.

El desplazamiento a la esencia del Ser y, con esto, el plantear la cuestión previa (esencia de la verdad) es distinto de cualquier objetivización del ente y de todo acceso inmediato sobre éste; con esto, o bien se olvida por completo al hombre, o bien el ente es remitido al “yo” y a la conciencia como algo cierto. Por el contrario: la *verdad* del Ser y con ello la esencia de la verdad se despliega sólo con la insistencia en el Da-sein, con la experiencia del ser yectado en el Ahí, a partir de la pertenencia al llamado del acontecimiento.

*

Sin embargo, para que este preguntar, que es uno enteramente diferente, se disponga, en principio, como consistencia del Da-sein, como una posibilidad decisiva, ha de intentarse procurar, por lo pronto, un tránsito, que parta de la pregunta rectora y mediante el despliegue completo suyo, se consiga saltar en dirección a la pregunta fundamental; tiene que hacerse visible el que y por qué en la pregunta rectora sigue estando sin plantearse la pregunta por la verdad (sentido) del Ser. Esta pregunta no planteada es la pregunta fundamental, *vista* [233] dentro de la perspectiva del camino de la pregunta rectora, y visto sólo de manera indicadora; el tiempo como verdad del Ser; y esto experimentado primero, e inicialmente, como el presentarse de las distintas figuras [del ser del ente].

“Ser y Tiempo” es el *tránsito* hacia el salto (hacer la pregunta fundamental). Sólo que, mientras esta tentativa continúe explicada como “filosofía existencial” quedará todo sin ser comprendido.

El “tiempo” como temporalidad que mienta la unidad originaria del rapto que se vela y despeja en sí mismo [sich lichtend-verbergenden Entrückung], dona el

fundamento próximo para la fundación del Da-sein. Con este planteamiento no debe consolidarse la forma pretérita del responder, ni siquiera buscar su reemplazo, como ser en vez de las “ideas”, y en relación con esto su mala interpretación en el siglo 19, o en vez de los “valores” estar expuestos a otros “valores” o incluso, a ninguno. En verdad, el “tiempo”, aquí, tiene una significación de índole por completo diferente, y en relación con esto, todo lo que sea comprendido con el nombre genérico de “existencia”: a saber, la de fundación del sitio abierto de la instantaneidad para un existir histórico del hombre. Y puesto que todas las decisiones, dadas hasta ahora en el ámbito de las “ideas” y del “ideal” (cosmovisiones, ideas culturales y cosas semejantes), no son más decisiones, porque ellas no cuestionan en absoluto su *espacio* de decisión [Entscheidungsraum] ni tampoco se plantean la verdad misma en cuanto que verdad del Ser, por ello es que la meditación ha de dirigirse ante todo a la fundación de un espacio de decisión, es decir, hay que experimentar previamente el apremio de la falta de apremio, el abandono del ser. Pero allí donde, en el sentido anterior y aunque se apoyase en extremo en la “filosofía de la existencia”, todo permaneciera en el ámbito de la “cultura” y de la “idea”, del “valor” y del “sentido”, desde allí se ve otra vez consolidado *onto-históricamente* [seinsgeschichtlich] y por el pensar inicial el abandono del ser, e instaurándose asimismo como principio la falta de apremio.

Nada se sabe aquí de la *imposibilidad de comparar* la posición fundamental del otro inicio. Que el salto conduzca al hombre, en tanto que pregunta por la esencia de la verdad misma, ante todo, al espacio de juego de incidencia y ausencia de la llegada y huida de los dioses. Sólo esto puede querer [234] el otro inicio. Visto desde lo anterior, esto significaría la *renuncia* a una valoración y utilización en el sentido de una “cosmovisión” y “doctrina” y proclamación.

Pero no se trata de una proclamación de nuevas doctrinas de una empresa humana detenida, sino de un desplazamiento del hombre desde una falta de apremio hacia el apremio por la falta de apremio como el apremio más extremo.

120. EL SALTO

Si conociésemos la ley acerca de la venida y huida de los dioses, entonces comprenderíamos algo de la incidencia y de la falta de la verdad y, por lo tanto, del despliegue del Ser.

Ser no es, como piensa la representación hace mucho familiar al ámbito de la caída desde el primer inicio, la propiedad general y con ello la más vacía determinación del ente, como si ya conociésemos “el ente”, y se trataría tan sólo de extraer aquello “general”.

Ser tampoco es el ente hipergrande, causa supuesta de todo lo demás, de todo “ente” conocido y que lo concibiese todo de esa forma.

El Ser se despliega como la verdad del ente. Sobre esto se decide siempre ya con el despliegue del Ser concebido aún cruda y desviadamente. Así se toma la decisión acerca de la verdad conforme cada respecto del salto en el despliegue del Ser.

Y ¿a qué se alude aquí con esta palabra “salto”, tan equívoca como cualquier otra?

El salto es un impulso Er-sprung que se apresta a la pertenencia en el acontecimiento que apropia a ambos. Incidencia y ausencia de la llegada y huida de los

dioses, el Ereignis, no es algo que pueda ser forzado mediante el pensamiento, sino, al contrario, lo que suministra lo abierto para el pensar y vuelve accesible y consistente en el Da-sein la hendidura del Ser en cuanto que espacio-tiempo (sitial del instante). Sólo aparentemente es cumplido el acontecimiento por el hombre, en verdad el ser-hombre acaece como algo histórico por la apropiación [235] promovida por el Da-sein de una u otra forma. La incidencia del Ser [Anfall des Seyns], que le está destinada al hombre histórico, no se le notifica a éste jamás inmediatamente, sino en forma oculta en los modos de cobijarse de la verdad. Pero la incidencia del Ser, en si misma rara y escasa, proviene siempre de la *ausencia* del Ser [Ausbleib des Seyns], cuyo ímpetu y durabilidad no es menos importante que el de la incidencia.

El Ser no es, por ello, y en tanto que despliegue del acontecimiento, un mar vacío e indeterminado de lo que puede ser determinado, en el que saltamos desde cualquier parte ya “siendo” [seiend], sino que el salto permite que surja recién el Ahí en tanto que acontecer que pertenece al llamado y en tanto que sitial del instante para cualquier lugar y cuando.

Toda la hendidura del Ser se halla ya co-decida por tanto en la dirección de su patencia y encubrimiento inicial. Y podría suceder que también el otro inicio reten-ga el acontecimiento nuevamente, sólo, en un único resplandor, y lo oculte como claro, y al igual que en el primer inicio sólo la *physis* aparezca por un instante y casi apenas en la reunión (lógos).

Al salto llegan sólo unos pocos, y estos por diferentes senderos. Ocurre que siempre son los que fundan el Da-sein con sacrificio y creatividad, y en cuyo espacio de tiempo el ente es resguardado como ente y, por tanto, se oculta la verdad del Ser. Pero esto ocurre siempre en el más extremo ocultamiento, el transportarse a lo in-calculable y único, al picacho más agudo y alto, que configura el a lo largo en el ab-ismo de la nada, e incluso el abismo que ella misma funda.

Al claro y al ocultamiento, que constituyen el despliegue de la verdad, no les es lícito jamás, por ello, ser tomados como un transcurrir vacío y como objeto del “conocimiento”, como una representación. Claro y ocultamiento son en la medida que transportan-encantando [entrückend-berückend] el acontecimiento mismo.

Y dónde parezca y en la medida que se tenga la impresión de que hay una apertura ejecutada en sí misma y vacía de accesibilidad inmediata a un ente, allí ha de hallarse el hombre entonces sólo [236] en la jamás concebida y no más concebida antesala del abandono, que es admitida y conservada como sobra y de ese modo como resto desde una huida de los dioses.

El salto más lejano y propio es el del *pensar*. No como si a partir del *pensar* (enunciado) fuese determinable el despliegue del Ser, sino porque aquí, en el *saber* acerca del Ereignis, se puede entrar al máximo por la hendidura del Ser y pueden llegar a ponderarse al máximo las posibilidades de la verdad en los entes.

El pensar, en tanto que inicial, funda el espacio de tiempo en su ensamblaje de fascinación y raptó, y ir pasando por la hendidura del Ser en la singularidad, libertad, casualidad, necesidad, posibilidad y efectividad de su despliegue.

Pero la fundación del espacio temporal no proyecta ninguna vacía tabla categorial, sino que es en tanto que pensar *inicial*, en el fondo, histórico, es decir, determinado desde el apremio de la falta de apremio, se anticipa en las necesidades de los cobijamientos esenciales de la verdad y del saber rector en torno a ella.

El apremio por la falta de apremio -cuando acaece – choca con la ausencia de la llegada y huida de los dioses. Este permanecer ausente es tanto más misterioso, mientras más tiempo y en forma aún aparentemente consistente, se conserven iglesias y formas de servicio de un Dios y, en ello, sean impotentes para fundar aún una verdad originaria.

El salto es un saltar sapiente [wissender Ein-sprung] en la instantaneidad del sitio de la incidencia, aquella primogeneidad que salta en el cobijamiento del apropiamiento, en la palabra indicativa (cfr. el despliegue del Ser).

121. EL SER Y EL ENTE

Póngase en un plato de la balanza a todas las cosas y lo meramente presente, y agréguese a ello las maquinaciones, en las que se ha consolidado su rigidez; y póngase en el otro plato el proyecto del Ser, junto con el peso de ser yectado del proyecto, ¿hacia dónde ha de inclinarse [237] la balanza? Hacia el lado de lo meramente presente, dejando que la impotencia del proyecto desaparezca rápido como algo inefectivo.

Pero, en verdad, ¿quién es el pesista de esta balanza y qué lo meramente presente, y qué es lo que se embravece por manipular? Todo esto no alcanza jamás la verdad del Ser, sino que sólo se da el aspecto de un fundamento y de lo inevitable, en la medida que se sustrae a la verdad y quisiera negar su ser primerizo, el ser meramente presente como algo nulo [Nichtiges].

¿Quién pidió semejante balanza del mercado y quién pretende que sólo en ella hayan de ser pesadas todas las cosas?

¿Quién podrá sortear este pesaje y lograr aventurar lo incierto [Unwägbare], y restablecer lo ente en el Ser?

Y ¿dónde está el espacio para realizar esto? ¿No tiene que existir acaso primero lo riesgoso [Wägbare], para que pueda desplegarse la verdad; no ha de sopesarse y correrse el riesgo de lo incierto tan sólo en la balanza y nada más que en ella?

En aquello que es cercano, ordinario y continuo, el ente ha solido siempre superar y ahuyentar al Ser. Y esto, no cuando el ente, reunido en sí mismo, se despliega, sino cuando el ente se ha convertido en objeto y en un estado de la simulada maquinación y se disuelve en lo no-ente. De lo que se trata, aquí, es del derroche más extremo del Ser, en la apertura pública más habitual de los entes, los que se han vuelto todos indiferentes.

¿Ponderaremos desde este lugar la no-verdad, en la que ha de caer el Ser? ¿Apreciaremos su verdad, que se despliega a contrapelo del derroche, como el simple rehusamiento, que retiene la singularidad para sí y su total extrañeza?

Hay que encontrar los trechos y senderos más empinados y tranquilos, para salirse fuera de lo ordinario que ya se prolonga demasiado y del desgaste del Ser, y fundar en éste el sitio de su despliegue en aquello que acontece y es apropiado él mismo como Ereignis, en el Da-sein. [238]

122. EL SALTO (EL PROYECTO YECTADO)

[El salto (el proyecto yectado)] es la ejecución del proyecto de la verdad del Ser en el sentido de la inserción en lo abierto, de tal manera que el yectante en el proyecto se experimente como yectado, es decir, acontezca y sea a-propiado por el Ser. La apertura a través del proyecto es sólo una tal, si acontece como experiencia del ser yectado y, por lo tanto, de la pertenencia al Ser. Esta es la diferencia básica frente a todo tipo de conocimiento que sea *transcendental* únicamente respecto de las condiciones de su posibilidad (cfr. El salto, 134. La relación de Da-sein y Ser).

Pero, de la condición de yectado dan testimonio, sólo, los acontecimientos fundamentales de la historia oculta del Ser y, por cierto, para nosotros tanto más en el apremio del abandono del ser y en la necesidad de la decisión.

En la medida que el yectante proyecta –piensa “desde el acontecimiento”–, se descubre que él mismo: cuanto más proyectante se haga, tanto más yectado es, ya, el yectado.

En la apertura del despliegue del Ser se hace evidente que, el Da-sein no efectúa nada como no sea retener y captar la reverberación del a-propiamiento, es decir, incluirse en éste y, así, como primero, en él, llegar a ser esto mismo: el guardián del yectado proyecto, *el fundado fundador del fundamento*.

123. EL SER

Aventuremos estas palabras inmediatas:

El Ser es el estremecimiento del diosear [Göttern] (del eco previo a la decisión de los dioses acerca de su dios).

Este estremecimiento ensancha el espacio de juego de tiempo, en el que ellos mismos vienen como rehusamiento a lo abierto. De ese modo, el Ser “es” el acontecer que confiere lo propio del Ahí, aquello abierto, donde esto mismo se estremece. [239]

En esta forma extrema ha de ser pensado el Ser. Pero, de esta forma se lo despeja como lo más finito y más rico, *lo más abismal* de su propia intimidad. Pues, el Ser no es jamás una determinación del dios mismo, sino el Ser es aquello que precisa del diosamiento del dios [Götterung s G.], para permanecer empero enteramente diferente de ello. El ser no es (como la entidad de la metafísica) ni la más elevada y pura determinación del *theïon* y *deus* y del “absoluto”, ni es tampoco lo que pertenece a esta interpretación, el techo más general y vacío para aquello que tampoco no “es”.

Sin embargo, como rehusamiento, el Ser no es el simple retraerse e irse, sino al contrario: rehusamiento es intimidad de una asignación [Zuweisung]. Lo que es asignado en el estremecimiento es el claro del Ahí en su ser abismal [Abgründigkeit]; el Ahí es asignado como lo que ha de ser fundado, como Da-sein.

De esta forma, el hombre es interpelado por la verdad del Ser (pues eso significa este asignado claro) originariamente y de modo diferente. Por medio de esta apelación [An-spruch] misma del Ser el hombre es nombrado guardián de la verdad del Ser (ser-hombre como “cuidado”, fundado en el Da-sein).

El rehusamiento es el más íntimo urgimiento del apremio, más originario y otra vez inicial, en la necesidad de evitar el apremio [Not-wehr].

La defensa más propia y esencial [die wesentliche Notwehr] no debe evitar el apremio para echarlo a un lado, sino que, más bien, para librarse de él, precisamente, ha de conservarlo y distenderlo en la decisión [in den Austrag ausspannen] en relación con la amplitud del estremecimiento.

De esa forma, el Ser en cuanto que asignado rehusamiento es el acontecer del apropiamiento del Da-sein.

Este apropiamiento, empero, es trazado en propiedad en tanto que temblor del diosear, el que requiere del espacio de juego de tiempo para su propia decisión.

Con todo, la vigilancia [Wächterschaft] del hombre es fundamento de una historia distinta. Pues ésta no se cumple como simple tener a la vista lo dado ahí delante, sino que este vigilar es [240] uno fundador. Tiene que establecer la verdad del Ser y cobijarla en el “ente” mismo, que sólo así despliega otra vez –adentrándose en el Ser y su extrañeza - la raptora simplicidad de su esencia, pasa de largo ante cualquier maquinación, se ha sustraído a la vivencia en la instauración de una soberanía distinta, es decir, de su dominio en el que se ha acontecido y dado en propiedad el último dios.

Sólo a través de grandes derrumbes y caídas del ente acaece que el ente ya rigidizado por la maquinación y la vivencia, y obligado a desfigurarse en su ser, ceda lugar ante el Ser [ins Weichen kommen vor dem Seyn] y, con esto, a su verdad.

Cualquier mediar y rescatar débiles sólo sirve para confundir al ente más todavía en el abandono del ser y transformar el olvido del ser en la única forma de verdad, a saber, en la no verdad del Ser.

¿Cómo habría de conquistar el más mínimo espacio aquí la sospecha, entonces, *de que el rehusamiento es la primera donación suprema del Ser, en verdad, de su despliegue inicial mismo*. Ella acontece como un sustraer, que incorpora en la quietud, al interior de la cual la verdad, conforme a su esencia, viene a ser puesta otra vez en la decisión, de si pueda ella llegar a ser fundada como el claro para el ocultarse. Este [auto] ocultamiento es el descubrir del rehusamiento, el permitir la pertenencia en lo extraño de un otro inicio.

124. EL SALTO

Llegar a concebir expresamente el despliegue del Ser, ¿qué riesgo no ha de correr semejante proyecto?

Este saber, semejante inaparente osadía puede ser soportada únicamente en el temple fundamental de la reserva. Pero también se sabe que todo intento de fundar y explicar el riesgo desde afuera y, por tanto, no desde aquello que corre el riesgo, se queda rezagado detrás de lo arriesgado y lo [242] sepulta. Pero ¿no ha de quedarse todo esto en una pura arbitrariedad? Ciertamente, sólo que resta aún la pregunta, si acaso esta arbitrariedad no sea la necesidad suprema de un urgente apremio, de aquel apremio que constriñe al decir pensante a decir la palabra desde el ser.

125. SER Y TIEMPO

El “tiempo” debería ser experimentado como el espacio de juego “ec-stático” de la verdad del Ser. El trans-portarse [Ent-rückung] hacia lo despejado debería fundar el claro mismo como lo abierto, conforme el Ser se recoja en su esencia. Tal esencia no

puede ser mostrada como algo dado ahí presente, sino que su despliegue ha de ser esperado como un empuje. Lo primero y duradero al final sigue siendo: poder esperar en este claro hasta que las señas aparezcan. Pues el pensar no cuenta más con el favor del “sistema”, sino que es histórico en el único sentido de que, el Ser mismo en cuanto que acontecimiento que confiere lo propio sustenta [trägt], en primer lugar, toda la historia y, por tanto, no puede ser nunca calculado. En el lugar de la sistemática y de la deducción aparece el histórico aprontamiento para la verdad del Ser.

Y esto requiere ante todo que esta misma verdad cree, con todo, ya, y a partir de su esencia apenas resonante, los rasgos fundamentales de su sitial (el Da-sein), y el sujeto en el hombre deba transformarse en su constructor y vigía.

En la pregunta por el ser [Seinsfrage] de lo que se trata nada más, es de la realización de esta preparación de nuestra historia. Todos los “contenidos” y “opiniones” y “caminos” –y de manera especial, la primera tentativa hecha desde “Ser y Tiempo”– son accidentales y pueden desaparecer.

Mas lo que ha de ser mantenido es la extensión en el espacio de juego de tiempo del Ser. Esta extensión coge a cualquiera que sea lo bastante fuerte como para pensar a fondo las primeras decisiones, al interior de cuyo dominio terminamos siendo apropiados [eingeegnet] con la época, y que [co]presenta una sabida seriedad, que no choca más con lo bueno o lo malo, en la incidencia y el rescate de la tradición, en la buena voluntad y el atropello, la que sólo ve y aprehende lo que *es*, [242] para que partiendo del ente, donde impera la esencia desfigurada como algo esencial, salir en auxilio del Ser y llevar a la historia a un fundamento crecido en su propio ser.

“Ser y Tiempo” no es por tanto ningún “ideal” ni “programa”, sino el inicio preparatorio del despliegue del Ser mismo, no lo que *nosotros* inventamos, sino lo que *nos* [piensa o inventa], suponiendo que hayamos madurado lo suficiente y que estemos forzados por un pensar, que no nos entrega doctrina alguna ni da lugar a una acción moral, ni nos asegura la “existencia”, sino que funda tan sólo la verdad como espacio de juego de tiempo, en donde el ente puede llegar a ser nuevamente lo que es, es decir, resguarda el Ser.

Y puesto que estos resguardos requieren a más de alguno o un ser destacado, para permitir en general que el ente se pare en sí mismo, el arte ha de ser quien en su *obra* ponga la verdad.

126. EL SER Y EL ENTE Y LOS DIOSES

Aconteció una vez que la entidad se convirtió en lo más entitativo (óntos ón), y esto trajo como consecuencia que, el Ser se convirtiera en la esencia del Dios mismo, en donde Dios fue concebido como la causa culminante [verfertigende Ursache] de todo ente (la fuente del “ser” y de allí por necesidad, él mismo, el supremo “Ser”, lo más entitativo).

Esto da la impresión de que es el Ser (al ser desfasado en lo más entitativo) lo máximamente apreciado y, por tanto, también, lo tocado en su esencia. Y, no obstante, este es el desconocimiento del Ser y la evasión ante la pregunta por él.

El Ser alcanza recién su grandeza, cuando es reconocido como aquello que el dios de los dioses y todo diosear requieren. Lo “requerido” se contrapone a toda utilidad. Pues, se trata del acontecimiento de la a-propiación del Da-sein, en donde

se funda como el despliegue de la verdad el sitio quedo, el espacio de juego temporal del rápido paso del último dios, el desprotegido En-medio, que desata la tormenta del apropiamiento. [243]

El Ser no es nunca ni jamás algo más ente que lo ente, pero tampoco menos ente que los dioses, puesto que ellos no “son” en absoluto. El Ser “es” el Entre en medio de lo ente y los dioses y, completamente y en todo respecto, incomparable; *requerido* por éstos y sustraído de aquél.

Y de allí, que se enriquezca y logre sólo por el salto al interior del abandono del ser en tanto que diosamiento (rehusamiento).

127. LA HENDIDURA

Ella es el despliegue mantenido en sí mismo de la intimidad del mismo Ser, con tal que le “experimentemos” como el rehusamiento y lo que viene a rehusarse [Umweigerung]. Pero, si se quisiera intentar empero hacer lo imposible y captar la esencia del Ser con ayuda de las “modalidades” “metafísicas”, entonces hay que decir que: El rehusamiento (el despliegue del Ser) es la suprema realidad efectiva, lo supremamente posible en la medida de lo posible y, por lo tanto, la primera necesidad, pero dando por descontando la procedencia de las “modalidades” a partir de la ousía. Esta “dilucidación” del Ser lo saca fuera de su verdad (el claro del Da-sein) y lo degrada a algo meramente dado, presente en sí, a la devastación más desoladora que pudiera caer sobre el ente. Y [qué] si ella no fuera en absoluto transferida al Ser mismo. Más bien tendríamos que intentar pensar la hendidura a partir de la esencia fundamental del Ser, en razón de la cual ella es el ámbito de decisión para la lucha de los dioses. Esta lucha se juega por su venida o huida, por cuya lucha los dioses se tornan recién dioses [göttern: se divinizan] y [así] ponen el dios a decisión.

El Ser es el estremecimiento de este volverse dioses, el estremecerse como el ensanchamiento del espacio de juego de tiempo, en el que él mismo como rehusamiento se da propiamente y acontece [s. er-eignet] en el acontecimiento de su claro.

La intimidad de este estremecimiento requiere de la hendidura más abismal, y en ésta se deja inventar presumiblemente la inagotabilidad del Ser. [244]

128. EL SER Y EL HOMBRE

¿De dónde le vendrá al hombre el presentimiento y la representación del Ser? De la experiencia del ente, suele responderse. Pero, ¿cómo se ha de pensarse esto? ¿No se mantendrá la experiencia del ente tan sólo como una ocasión, *la* ocasión para el representar del Ser, o captamos el Ser en cuanto que entidad de forma inmediata “junto a” los entes y “en” ellos? A ello hay que agregar, a su vez, la pregunta que se nos suele anteponer, con frecuencia: ¿Cómo podría uno experimentar el ente en cuanto que ente sin saber antes del Ser?

¿O es que, el presentimiento del Ser no le viene al hombre precisamente desde el ente, sino de aquello que es todavía de igual rango que el Ser, porque le pertenece a él, de la nada? Y ¿cómo hemos de entender, aquí, la nada? (cfr. El salto, 129. La

nada) *Como la excedencia del puro rehusamiento. Cuanto más rica la “nada”, tanto más simple [se da] el Ser.*

De lo primero que se trata, sin embargo, es de fundar la *verdad* del Ser. Sólo entonces podremos tomar de la insidiosa palabra “nada” la nulidad y concederle la fuerza de apuntar hacia lo *ab-ismático* del Ser.

¿Le adviene sólo al hombre el presentimiento del Ser? ¿De dónde sabemos esto finalmente? ¿Y es este presentimiento del Ser la primera respuesta esencial a la pregunta, por *lo* que sea el hombre? Puesto que la primera respuesta a la pregunta es la modificación de esta pregunta a la forma: *quién* sea el hombre.

El hombre presente el Ser, es el presentidor del Ser [Ahnende des Seyns], porque el Ser acontece en propiedad en él y, ciertamente, de tal modo que la a-propiación necesita, en primer término, un ser que sea propio [Sich-eigenes], un *sí-mismo*, cuya mismidad el hombre tiene que sostener en *la* insistencia, la cual estando puesta dentro del Da-sein deje ser al hombre *aquel* ente que solo entonces podrá ser tocado por la cuestión del quién. [245]

129. LA NADA

El Ser “es”, si se lo observa desde el ente, *no* el ente: lo No-ente [Nichtseiende] y, de ese modo, según el concepto corriente, la nada. Frente a esta explicación no existe objeción alguna que hacer, sobre todo si el ente es tomado como lo objetual y lo meramente presente y la nada, del igual modo, como la completa negación del ente así pensado. En donde, el negar mismo tiene el carácter del enunciado objetual [gegenständliche Aussage].

Esta determinación “negativa” de la “nada”, referida así al concepto del objeto más universal y vacío del “ser”, es ante todo lo “más nulo” [Nichtigste], lo que ahora mismo, y de fácil manera, termina por desfavorecer a cualquiera. Si a nuestro interrogar le concerniera solamente esa aceptada (si bien, igualmente, aún no comprendida) nihilidad [Nichtigkeit], entonces no le sería lícito pretender cuestionar a la metafísica y definir la copertenencia del Ser y la nada más originariamente.

¿Qué pasaría, empero, si el Ser mismo fuese lo que se sustrae y se desplega como el rehusamiento? ¿Es esto una insignificancia o la donación más alta? ¿No estará la “nada” acaso, primero, y a raíz de ese carácter de *nulo* [Nichtthaftigkeit] del mismo Ser, llena de aquel *asignado* “poder”, de cuya consistencia surge todo “crear” (el devenir más ente del ente)?

Y si el abandono del ser pertenece ahora al “ente” de la maquinación y de la vivencia, ¿ha de sorprendernos acaso, el que la “nada” sea mal interpretada como la mera nulidad?

Y si el Si del “hacer” y del “vivir” determinara, de esa manera, finalmente la realidad de lo real, ¡cuán condenable resultará, entonces, todo No y [reducir a] lo nulo [Nein und Nicht]! Porque siempre queda la decisión sobre lo nulo y el No en el modo en que esto se acrecienta, de inmediato y sin ningún reparo, en el Si corriente con respecto de *aquel* Si que le concede a todo No su medida.

Pero, la afirmación esencial y “creadora” es más difícil y más rara de lo que el asentimiento habitual de lo viable, concebible y satisfactorio pudiera creer. Por ello, [246] los temerosos y despreciadores del No han de ser interrogados siempre, pri-

meramente, por su “Si”. Y luego se muestra frecuentemente que ni siquiera ellos mismos está seguro de su Si. ¿Será esté la razón que los muestra a ellos como los eventuales valientes refutadores de la “nada”?

Y finalmente, el Si y el No, ¿qué origen pueden tener ambos conforme a su diferencia y oposición? O dicho de otro modo: ¿Quién instauró la diferencia entre la afirmación y negación, el Y de lo afirmable y lo negable? Aquí es donde fracasa toda “Lógica” y aparece recién con todo derecho la metafísica, ya que ella concibe la entidad sólo a partir del pensar.

Lo que va a contracorriente [Gegenwendige] ha de residir en el despliegue mismo del Ser, y el fundamento es el a-propiamiento que acontece como rehusamiento, que es una asignación. Entonces, incluso lo nulo y el No serían aquello originario que bulle o salta [das Ur-sprünglichere] en el Ser.

130. EL “DESPLIEGUE” DEL SER

Si hemos de dar nombre a este despliegue en pocas palabras, entonces esto podría conseguirse mediante el giro:

El Ser se despliega como el *acontecimiento de la fundación del Ahí*, dicho brevemente: como *Ereignis*. Pero, con esto, queda todo aquí atestado de falsas interpretaciones; y aunque éstas fuesen rechazadas, siempre habría que tener presente que, ninguna fórmula dice lo esencial, porque cada fórmula suele ser pensada y dicha siempre en un único plano y punto de vista. No obstante, una primera aclaración podría servir de ayuda, para salvar este carácter-de-fórmula.

El acontecimiento *de* la fundación del Ahí quiere que se lo piense como un *genetivus obiectivus*, el Ahí, el despliegue de la verdad es dado propiamente [er-eignet] en su fundación (lo más originario del *Da-sein*) y la fundación misma *despeja el mismo ocultarse*, el Ereignis. [Esto es:] *El giro* y la pertenencia de la verdad (el claro del ocultarse) en el despliegue esencial del Ser. [247]

A partir del despliegue originario de la verdad se determina, en primer término, lo verdadero y, por tanto, el ente y, por cierto, de forma tal que el ente ya no *es*, sino que el *Ser* salta hacia el “ente”. Por eso es que, en el otro inicio del pensar el Ser es experimentado como acontecimiento, de manera tal, en verdad, que esta experiencia en tanto que salto modifique todas las relaciones con el “ente”. A continuación, el hombre, es decir, aquel que es esencial y los pocos de su tipo, tiene que construir su historia a partir del *Da-sein* y esto significa, antes que nada, producir el “ente” desde el *Ser* hacia lo ente. Pero, no solamente, como antes, haciendo que el ser sea una cosa olvidada, que fuera mencionada de manera inevitable, sino de tal modo que el Ser, su *verdad*, porte propiamente toda relación con el ente.

Esto exige la reserva como temple fundamental, que atraviesa y determina aquella vigilancia en el espacio de tiempo para el paso fugaz del último dios.

Que resulte esta transfiguración [Umwerfung] del hombre pasado, es decir, previamente, la fundación de la verdad más originaria en el ente de una nueva historia, no es algo que pueda ser calculado, sino [antes bien] [es] don o retiro del apropiamiento mismo, incluso allí aún cuando el despliegue del Ser ya ha sido anticipado en la actual meditación y se lo conoce en sus rasgos fundamentales.

El a-propiamiento de la fundación del Ahí reclama, por cierto, un venir al encuentro por parte del hombre, lo que significa ante todo algo esencial y quizá para el hombre actual algo ya imposible. Pues éste debe salirse del estadio actual de [búsqueda de] fundamentación, que encierra en sí nada menos que la negación de toda historia.

El *venir al encuentro* [Entgegenkunft] del hombre demanda previamente la preparación más profunda para la *verdad*, para preguntar por la esencia de lo verdadero bajo renuncia hecha de todo apoyo en lo correcto y lo bien hecho de la maquinación.

En el otro inicio, un ente, esto es, un ámbito y región determinada, ni mucho menos el ente como tal, no puede convertirse más en medida para el Ser. Aquí uno ha de pensar tan lejos afuera [248], o mejor: tan lejos en lo de adentro, en el Ahí, de suerte que reluzca la verdad del Ser.

El Ser se convierte en lo extraño y, en verdad, de modo tal que, la fundación de su verdad incrementa la extrañeza y, por lo tanto, preserva todo ente de *este* Ser en su extrañar. Recién ahí se completa la singularidad entera del acontecimiento que confiere lo propio y de toda su consignada instantaneidad en el Da-sein. Recién entonces se libera como creador y desde su fundamento el deseo más profundo que se conserva en una callada reserva antes de degenerar en un mero e insatisfactorio impulso emprendido a ciegas.

131. LA EXCEDENCIA EN EL DESPLIEGUE DEL SER (EL OCULTARSE)

La ex-cedencia [Über-mass], no es el mero "demás" de una cantidad mayor, sino el sustraerse a toda apreciación y ponderación. Pero en este sustraerse (*ocultarse*) tiene el Ser su más próxima cercanía en el claro del Ahí, en la medida que éste acontezca–apropiando el Da-sein.

La ex-cedencia de la acontecer que apropia pertenece a ésta misma, pero no como una propiedad, como si el apropiamiento que acontece pudiera ser sin la ex-cedencia.

La ex-cedencia no es, tampoco, por cierto, lo de más allá de algo supra-sensible, sino como a-propiamiento la forzosidad del ente.

La ex-cedencia es el sustraerse a la *ponderación*, porque esto permite que surja y se mantenga abierto, primero, la *disputa* y, asimismo, el espacio de la disputa y todo lo distanciado [Abständige].

La disputa del Ser frente al ente es, sin embargo, este *ocultarse* de la reserva en una pertenencia más originaria.

Así, el apropiamiento tiene, en su forma de retirarse donándose, siempre, la esencia del *ocultarse*, de aquello que para ser desplegado precisa del más amplio claro. [249]

132. SER Y ENTE

Esta diferenciación ha sido entendida desde "Ser y Tiempo" como la "diferencia ontológica", y esto con la intención de dejar asegurada la pregunta por la verdad del Ser frente a cualquier mezcolanza. Pero, esta diferenciación se halla asimismo constreñida al

camino del cual proviene. Pues, aquí se ha hecho prevalecer la entidad como la *ousía*, *idéa*, y, en consecuencia, la objetualidad como *condición de posibilidad* del objeto. De allí que, al querer superar el primer planteamiento de la pregunta por el ser, en “Ser y Tiempo” y sus irradiaciones (“De la esencia del fundamento” y el libro sobre Kant³), se precisó de varios intentos, para tratar de adueñarse de la “diferencia ontológica” y aprehender su origen mismo, lo que significa: su genuina *unidad*. De allí que, fue necesario hacer el esfuerzo para liberarse de la “condición de posibilidad” entendida como un mero regreso “matemático” y aprehender la verdad del Ser a partir de su *propio* despliegue esencial (Ereignis). Y de allí lo desagradable y discrepante de esta diferenciación. Pues, cuanto más necesaria sea ésta -si se lo piensa desde la tradición- para conseguir en general una primera perspectiva para la cuestión del Ser, más desastrosa seguirá siendo esta diferenciación. Porque la diferenciación surge precisamente para un preguntar por el ente como tal (por la entidad). Pero, por estos caminos, no se alcanzará jamás, de un modo inmediato, la cuestión del Ser [Seynsfrage]. Dicho en otras palabras, esta diferenciación se torna precisamente en la auténtica barrera que impide [verlegt] hacer la pregunta por el Ser, en la medida que intenta – al dar por supuesta la diferencia de éste, seguir preguntando por su unidad. Esta unidad sólo puede seguir siendo siempre el reflejo de la diferencia y no conduce nunca al origen, desde donde esta diferenciación pueda ser avistada como una que no es más originaria.

Por lo tanto, no se trata de remontar o sobrepasar el ente (trascendencia), sino de sortear esta diferencia y, con esto, la *trascendencia* [250] y preguntar, de modo inicial, a partir del Ser y de la verdad.

No obstante, en el pensar transitivo hemos que soportar esta discrepancia: *la primera vez*, para empezar con esta diferenciación el primer esclarecimiento, y *luego* en efecto, precisamente, para saltarse esta diferenciación. Pero, este sortear acontece mediante el *salto* en tanto que pro-fundización del fundamento de la verdad del Ser, mediante un salto dentro del Ereignis del Da-sein.

133. EL DESPLIEGUE DEL SER⁴

El Ser requiere y necesita al hombre para su despliegue y el hombre pertenece al Ser, en él que consume su determinación más extrema como Da-sein.

Pero, ¿no devendrá *dependiente* de algo otro el Ser, si este requerimiento [Brauchen] ha de constituir incluso su esencia y no ser sólo una consecuencia esencial?

Es lícito hablar, entonces, de in-dependencia, allí, donde es justamente esta necesidad la que conforma lo requerido en su fundamento y lo somete, en primer lugar, a su mismidad.

¿Y cómo podrá el hombre, a la inversa, poner al ser bajo su señorío, si ha de entregarse, con todo, precisamente, a su olvido en el ente, para convertirse en quien es el a-propiado y el que pertenece al Ser?

Este reverberar de necesidad y pertenencia constituye al Ser en cuanto que acontecimiento; y la primera cosa que ha de incumbirnos en el pensar, es elevar la vibración de esta reverberación a la simpleza de un saber, y fundarlo en su verdad.

³ Kant y el Problema de la Metafísica (Gesamtausgabe, tomo 3).

⁴ cfr. El salto, 166. Despliegue y esencia.

Pero para ello tenemos que deshacernos del hábito de querer poner a salvo este despliegue del Ser como algo que es, en todo momento, para cualquiera, y de una manera arbitraria, representable [251].

Más bien, la singularidad de la vibración la hemos de conquistar cada vez sólo en su puro ocultarse en el salto originario [Einsprung], sabiendo que ahí no conseguiremos “lo último”, sino el despliegue esencial de la queda, lo más finito y único como sitio del instante de la gran decisión sobre la ausencia y llegada de los dioses y, *con ello*, primeramente, la queda de la guardia para el paso del último dios.

La *singularidad* del Ser (como Ereignis), la *irrepresentabilidad* (ningún objeto), la suprema *extrañeza* y el esencial *ocultarse* [a sí mismo], todas éstas son indicaciones que hemos de seguir si hemos de prepararnos, primeramente, para presentir lo más raro frente a lo auto-evidente del Ser, y en cuya apertura estamos parados, aún cuando nuestro ser hombre practique la mayoría de las veces el estar-ido [Weg-sein].

Aquellas indicaciones nos interpelan, solamente, *cuanto más soportamos* el apremio del abandono del ser y nos *ponemos* ante la decisión acerca de la falta y la llegada de los dioses.

Hasta qué punto las indicaciones tienen como efecto el temple fundamental de la reserva y en qué medida la reserva se da el tono en la ductilidad frente a aquellas indicaciones [es algo que ha de quedar abierto].

134. LA RELACIÓN DE DA-SEIN Y SER

En “Ser y Tiempo” fue concebida, primeramente, como “comprensión del ser”, en donde comprender hay que entenderlo como proyecto y la proyección como *yectada*, lo que significa: que ella pertenece al a-propiamiento a través del Ser mismo.

Pero, si desconocemos de antemano la extrañeza y la *singularidad* (lo incomparable) del Ser y, a una con esto, la esencia del Da-sein, entonces caeremos demasiado fácilmente en la opinión, de que esta “relación” tiene que corresponderse o incluso ser equivalente con aquella que existe entre sujeto y objeto. Pero, el Da-sein ha superado toda subjetividad y Ser no es jamás objeto ni ob-stante, algo re-presentable; lo que puede confrontarse es siempre sólo un ente, y tampoco aquí uno cualquiera. [252]

¿Qué sucedería empero, si la “subjetividad” fuese concebida como en Kant, como *trascendental* y, con esto, también la relación con la *objetualidad* del objeto; y si por sobre esto, el objeto, la “naturaleza”, se lo hiciese valer como el único ente experimentable y, de ese modo, la objetualidad se cubriera con la entidad, ¿no se daría allí una oportunidad y, en verdad, una posición histórica fundamental y única, en la que –*a pesar de todas las diferencias esenciales*– se pueda, en primer lugar, acercar más a los hombres de hoy aquella relación del Da-sein con el Ser, a partir de lo ya habido hasta aquí? Y eso era lo que intentaba el “libro sobre Kant”; que empero sólo fue posible, en la medida que se ejerció violencia frente a Kant, en una dirección más originaria que el proyecto *trascendental* en su unidad, al *resaltar la imaginación trascendental*. Esta interpretación de Kant es, en efecto, “*historiográficamente*” incorrecta, no obstante, es *histórica*, es decir, se halla referida a la preparación del pensar venidero y referida sólo así, es esencialmente una indicación histórica hacia algo totalmente diferente.

Pero, tan seguro como que fuera mal interpretada la obra de Kant mediante semejante exégesis historiográfica, se ha de mal interpretar, de nuevo, aquí, también, aquello que debe acercárenos como lo otro, como lo venidero: que no parece ser nada más que un “kantianismo” “existencial”, o alguno que otro modernizado. Pero, en la medida que se sostenga -y con razón- que Kant ha sido desdibujado allí historiográficamente, se tendrá que renunciar, por tanto, también a presentar la posición fundamental, desde la cual y sobre la cual se ha conseguido la distorsión como “kantianismo”. En otras palabras, un error semejante comparado historiográficamente no da cuenta de lo esencial. La ex-posición histórica (cfr. La sugerencia) es, en efecto, un proceder que reinstala tanto la historia temprana en su oculta grandeza, y contrapone, a la vez, y sólo así, el *otro cuestionar*, que viene a ejecutar no por la comparación, sino como ductilidad frente a aquella grandeza y a sus necesidades.

Y de ese modo, el “libro sobre Kant es de comienzo a fin, necesariamente, ambiguo y, sin embargo, no una comunicación casual, ya que Kant [253] sigue siendo el único que conduce la interpretación de la *entidad* (*ousía*), desde los griegos, a una determinada relación con el “tiempo” y, con ello, se hace testigo del oculto imperar del nexo entre entidad y tiempo.

A pesar de ello, el pensar (*lógos* – formas del juicio – categorías – razón) conserva para Kant, como ya en los griegos, la prioridad en el establecimiento del horizonte de la interpretación del ente en cuanto tal. Además entra a predominar, a consecuencia del proceder cartesiano, el pensar como “pensar”, y el ente mismo se convierte, por la misma razón histórica, en *perceptum* (lo representado), en *objeto*. Por eso es que no puede lograrse una fundación del Da-sein, es decir, que la pregunta por la verdad del Ser no llega aquí siquiera a plantearse.

135. EL DESPLIEGUE DEL SER COMO ACONTECIMIENTO (LA RELACIÓN DE DA-SEIN Y SER)

[El despliegue del Ser como Ereignis] encierra en sí el a-propiamiento del Da-sein. Según esto, y en sentido estricto, hablar de una relación de Da-sein y Ser puede inducirnos a un error, en la medida que nos veamos cercados por la opinión, que el Ser se despliega “para sí” y el Da-sein asume la relación con el Ser.

La relación del Da-sein con el Ser pertenece al despliegue del Ser mismo, lo que puede expresarse también diciendo: el Ser requiere [braucht] del Da-sein, es más: [su esencia] no puede desplegarse sin que ocurra este apropiamiento.

Tan extrañante es el Er-ignis, que recién *por medio* de la relación con lo otro parece llegar a completarse [er-gänzt], y donde, en el fondo, de otro modo nada otro se despliega.

Hablar de una relación del Da-sein con el Ser torna al Ser ambiguo, lo hace un oponente [Gegenüber] que éste no es, puesto que aquello para quien ha de desplegarse como oponente, debe ser él mismo, primeramente, a-propiado. De allí que esta relación no sea, en absoluto, tampoco, comparable con la relación sujeto-objeto. [254]

136. EL SER⁵

Ser – la errada como marcada creencia, que el Ser tendría que “ser” siempre y cuanto más estable y duradero lo sea, tanto “más ente” será.

Pero, no es el caso que el Ser “sea”, sino que se despliega.

Y entonces el Ser es lo más raro, porque es lo más singular y único, y nadie aprecia los pocos instantes en los que se funda y despliega un sitio.

¿En qué radica el que el hombre se equivoque tanto con el Ser? En que, para experimentar la verdad del ser, ha de estar expuesto a los entes. En este exponerse es el ente lo verdadero, lo abierto y esto, porque el Ser se despliega como lo que se oculta por sí mismo.

Así es como el hombre se detiene en el ente y se sirve de él y recae en el olvido del Ser y, en verdad, todo esto *con la ilusión* de estar haciendo lo propio y permaneciendo próximo al Ser.

Sólo allí, donde el Ser se retiene como lo que se oculta por sí mismo puede aparecer el ente y dominar aparentemente todo, y presentarse como único límite ante la nada. Y, no obstante, todo esto se funda en la verdad del Ser. Mas entonces lo que queda así como única y más próxima conclusión es dejar al Ser sumido en su latencia y olvidarlo sin más. Con todo: dejar al Ser sumido en el ocultamiento de la latencia y hacer la experiencia de lo que se nos oculta son cosas radicalmente diferentes. La experiencia del Ser, sostener su verdad reduce al ente ante todo a sus límites y le quita la aparente singularidad de su preeminencia. De esa forma, empero, no se torna menos ente, sino, por e contrario, es más ente, esto es, deviene más esencial en el despliegue del Ser.

Cuántos (todos) hablan hoy de “ser” y mientan siempre sólo a un ente, y quizá aquél que les procura la ocasión para evadirse y tranquilizarse. [255]

Si hablamos de la relación del hombre con el Ser y, a la inversa, del Ser al hombre, entonces esto suena fácilmente, de un modo tal, como si el Ser se desplegara para el hombre como un *oponente* y un objeto.

Pero, el hombre se acontece y da propiamente como Da-sein, que proviene del Ser en cuanto que Ereignis y, así pertenece al Ereignis mismo.

El Ser ni “es” en torno al hombre, ni oscila tampoco como algo que existe por ahí solamente por él. El ser más bien [le pasa o] le acontece al Da-sein y, de ese modo, se despliega recién *como Ereignis*.

Por ningún motivo puede aquí el acontecimiento ser re-presentado siquiera anticipadamente [*vor-gestellt*] como un “dato” y una “novedad”. Su verdad, es decir, *la* verdad misma, se despliega sólo en el cobijamiento como arte, pensar, poetizar, acto, y exige por lo mismo la insistencia del Da-sein, que se rechace cualquier aparente inmediatez en la re-presentación.

El ser se despliega como el acontecimiento. Este es el fundamento y abismo de la disposición del dios sobre los hombres y tornadizamente [*kehrig*] del hombre para con el dios. Pero esta disposición sólo es soportada en el Da-sein.

(Si el Ser no puede ser determinado como lo “más general” y “más vacío” y “más abstracto”, porque sigue siendo inaccesible a cualquier re-presentación, enton-

⁵ cfr. Reflexiones V, 17s., 34, 51s.

ces tampoco admitirá ser considerado y, en verdad, por idéntica razón, como lo “más concreto”, y menos aún ser concebido como las interpretaciones en sí insuficientes del acoplamiento de ambos.)

La disposición tornadiza es puesta a tono en el Da-sein mediante el temple fundamental de la reserva y lo atemperador es el acontecimiento. Pero, si interpretamos el temple de acuerdo a nuestra representación del “sentimiento”, entonces se nos irá a decir aquí simplemente que el ser ha sido referido, ahora, en lugar de al “pensar” al “sentimiento”. Pero, cuán superficial y sentimentalmente pensamos allí los “sentimientos” como “capacidades” y “manifestaciones” de un “alma”; y cuán lejos nos hallamos de la esencia del temple, lo que significa aquí: del *Da-sein*. [256]

En caso que aún nos sea lícito caracterizar la inmediata comprensión del Ser a partir del ente, entonces habría que apelar a la realidad efectiva como lo propiamente ente. Nuestro conocimiento de la realidad efectiva está dado por lo presente y estable.

Pero en el otro inicio el ente no es nunca la realidad efectiva en el sentido de esta “presentización” [Gegenwärtigen]. También allí donde este ente sale al encuentro como lo constante es, para el proyecto originario de la verdad del Ser, lo más huido.

Real efectivo, a saber, que es, primeramente, lo recordado y, también, lo preparado [Bereite]. Recuerdo y preparación abren el espacio de juego de tiempo del Ser, que le ha de denegar la “presentización” al pensar como su primera y única determinación. (Puesto que en esto reside el campo decisional más próximo sobre la verdad del Ser, por ello tuvo que intentarse el arranque hacia el otro inicio a la manera de “Ser y Tiempo”.) A pesar de ello, se querría dejar de lado en la habitual concepción del tiempo (desde Aristóteles – Platón) la primacía del *nûn* [ahora] y derivar recién en su cambio el pasado y futuro, sobretudo puesto que el recuerdo sólo puede recordar desde y en la apelación sobre una cosa presente y que hubo sido presente, ya que algo venidero tiene tan sólo la determinación de devenir presente.

Aún cuando lo que se ha hecho presente no es nunca lo nulo y participa en la fundación del recuerdo y la preparación, todo ello se debe, únicamente, a que el presentizar de lo que siempre está presente es atravesado y sustentado ya por el recuerdo y la preparación, en cuya intimidad fulgura siempre solamente el presente. Hacer la experiencia original de este presente, no le es posible hacerla no por lo huido de ésta, sino por su *singularidad*. Esta última es el contenido esencial y nuevo de la consistencia y del hacerse presente que se han de determinar a partir del recuerdo y la preparación. [257]

137. EL SER

En el otro inicio se ha de ser alcanzado como esto inicial el despliegue mismo del Ser en su total extrañeza frente al ente. Este mismo no es más lo familiar, a partir del cual el Ser podría ser recogido sólo como una evaporada sobra, como si el Ser fuera tan sólo la determinación más general del ente ya conocido, que aún no ha sido aprehendida.

En el otro inicio se realiza la trasposición más extrema venido desde lo “ente” como *aquello que* presuntamente *da la medida*, sin importar cuanto más pueda predominar aún cualquier [forma de] pensar (cfr. el abandono del ser).

El Ser no es aquí un género suplementario, ni una causa adicional, ni algo que este abarcándolo al ente por detrás y por encima suyo. De ese modo, el Ser sería degradado a ser un suplemento, cuyo carácter suplementario no permite retroceder más hacia ningún aumento de la “trascendencia”.

El Ser es mucho más: el despliegue, a partir del cual, se devela y cobija, en primer término, el ente en cuanto que ente (cfr. La fundación, sobre verdad).

La pregunta por la diferencia de Ser y ente tiene aquí un carácter totalmente distinto al del ámbito de preguntas de la pregunta rectora (de la ontología). El concepto de “diferencia ontológica” [es] únicamente preparatorio como tránsito de la pregunta rectora a la pregunta fundamental.

La verdad del Ser, el en dónde y como qué se oculte su despliegue abridor, es el Ereignis. Y éste es al mismo tiempo el despliegue de la verdad como tal. En el giro del Ereignis, el despliegue de la verdad es, al mismo tiempo, la verdad del despliegue. Y este contra-giro mismo pertenece al Ser como tal.

La pregunta: ¿*Por qué* hay, en general, verdad como clareante ocultación?, presupone la verdad del Por qué. Pero ambas, verdad y Por qué (el reclamo por la fundación), son lo mismo. [258]

El despliegue es la verdad misma que pertenece al Ser y surge de él.

Sólo allí donde, al igual que en el primer inicio, el despliegue aparece sólo como un hacerse presente, lo hace *de inmediato para separar* entre el ente y su “esencia”, cual es, en efecto, el despliegue del Ser como presencia. Aquí ha de quedar necesariamente sin ser planteada ni experimentada la pregunta por el Ser en cuanto tal, a saber, por la verdad.

138. LA VERDAD DEL SER Y LA COMPRESIÓN DEL SER

Advertencia: Si se va a tomar el comprender como un tipo de conocimiento confirmador de las “vivencias” internas de un “sujeto” y al ser que comprende respectivamente como un yo-sujeto, sin prestar oído antes a lo que se hubo dicho sobre la comprensión del ser, en “Ser y Tiempo”, entonces toda conceptualización de eso que se alude con el término comprensión del ser se convierte en algo inútil. Así se suceden luego las más groseras y falsas interpretaciones, como [por ejemplo] que a través de la comprensión del ser el Ser (se mienta además todavía al ente) se torna “dependiente” del sujeto y todo se convierte en un “idealismo”, cuyo concepto permanece además oscuro.

Frente a esto hay que remitirse a la determinación radical del *comprender* como proyecto. En éste reside: un abrir y un yectarse e instalarse afuera en lo abierto, donde el que comprende cae recién en sí mismo como una mismidad.

Además, el comprender es en cuanto que proyecto uno yectado, el venir a lo abierto (verdad), que se encuentra ya en medio del ente abierto, arraigado en la tierra, [y] sobresaliendo en un mundo. Así, este comprender [Ver-stehen] del Ser como fundación de su verdad es lo contrario a una “subjektivización”, pues es la superación de toda subjetividad y de los modos de pensar determinados a partir de aquí.

En el comprender como proyecto yectado se ubica, conforme al origen del Dasein, necesariamente, el giro; el yectante del proyecto es uno yectado, mas lo es, recién, en la yección y mediante ella. [259]

Comprender es la realización y asunción de la resistida insistencia, [del] *Da-sein*; asunción [empero] como un padecer [Er-leiden], en donde lo que se cierra [por sí mismo] se abre como algo sustentador y vinculante.

139. EL DESPLIEGUE DEL SER: VERDAD Y ESPACIO-TIEMPO⁶

El Ser se despliega; el ente es.

El Ser se despliega como el acontecimiento. A éste le pertenece la unicidad y la singularidad, y la extrañeza del sitio del instante; sitio inesperadamente incidental que, de ese modo, recién, se amplía [sich erbreitend]. En la figura con se establezca y resguarde, por primera vez, la incidencia del Ser, ha de entregarse el bosquejo previo del dominio, para el cobijamiento de la verdad del dios huido que ha de venir.

Hasta que punto aquello que hace mucho ha devenido sin fundamento y que todavía continua resistiendo, y que es lo usual, pueda ser dispuesto siempre aún para un apronte incidental [Anfallbereitschaft], eso se decide con el posible dominio de erupción de la verdad del Ser.

El Ser se despliega como el acontecimiento. Este no es ningún principio, sino el inconcebible enmudecer de la esencia, que se abre solamente a la plena ejecución histórica del pensar inicial. De la verdad del Ser surge en primer término históricamente el ente, y la verdad del Ser es cobijada en la insistencia del *Da-sein*. De allí que el Ser, y no importa lo general que pueda sonarles a muchos el nombre, no puede jamás volverse algo *común*. Y, no obstante, se despliega, allí donde y cuando lo hace, más cercano e íntimo que cualquier ente. Aquí se piensa y ejecuta la plena otredad [Andersartigkeit] de la relación con el Ser; y [...] esto acaeció en el espacio de tiempo que surgió a partir del rapto y la fascinación de la verdad misma. El espacio de tiempo [es] él mismo, una región litigiosa de disputa [strittiger Streitbezirk]. En el primer inicio, se torno asible y normativo únicamente el *hacerse presente*, a partir del asalto inmediato sobre el ente en cuanto que tal [260] (*physis*, *idéa*, *ousía*), confirmandose para toda interpretación del ente. El tiempo [es] por ello [entendido] como presente y espacio, es decir, el *lugar del aquí* y del *ahora*, al interior de la presencia y perteneciendo en ella. Pero en verdad el espacio no tiene ni *presencia* ni mucho menos ausencia.

Espaciamiento temporal [zeitigendes Räumen] – temporización espaciada [räumende Zeitigung] (cfr. Disputación de la disputa) como zona de unión más próxima para la verdad del Ser, pero sin recaer en los conceptos formales y comunes de tiempo y espacio (!), sino retomando la *disputa*, [entre] mundo y tierra – [como] Ereignis.

140. EL DESPLIEGUE DEL SER

Cuando no se recurre a una aclaración del ser (de la entidad) mediante el recurso de la primera causa de todos los entes, que es causa de sí misma; y no se diluye el ente

⁶ cfr. El salto y La fundación

⁷ [aquí se perdió un trozo de texto, según el editor Fr.-W. von Herrmann; véase Epílogo p. 309; p. 516 del original].

como tal en la objetualidad y se explicita, ahora, nuevamente, la entidad a partir de la re-presentación del objeto y de su a priori; si tuviese que desplegarse el Ser mismo y, no obstante, ser mantenido alejado de todo tipo de ente en sí, entonces sólo podría lograrse esto a partir de una necesaria meditación (que resista el abandono del ser como apremio), que sea capaz de visualizar lo siguiente:

La verdad del ser y así esta misma se despliega, únicamente, donde y cuando [hay] Da-sein.

Da-sein “es” solamente, donde y cuando [hay] el ser de la verdad.

Un, más bien, *el* giro que anuncie, precisamente, la esencia del ser como el acontecimiento que se contrabalancea en sí [mismo].

El acontecimiento funda en sí al Da-sein (I.)

El Da-sein funda el acontecimiento (II.)

Fundar es aquí tornadizo: I. portador-descollante, II. fundante-proyectante (cfr. El salto, 144. El Ser y la disputa originaria, pág. 265). [261]

141. EL DESPLIEGUE ESENCIAL DEL SER⁸

El a-propiamiento del Da-sein por el Ser y la fundación de la verdad del ser en el Da-sein – el giro en el acontecimiento no se ha decidido cada vez solo, ni en el llamado (ausencia), ni en la pertenencia (abandono del ser), ni en ambos juntos. Pues este juntos y ambos en sí mismos son sacudidos primeramente en el acontecimiento. En el acontecimiento, éste mismo vibra en la reverberación.

El estremecimiento provocado por esta sacudida [Erschwingung] en el giro del acontecimiento, es el despliegue más recóndito del Ser. Este ocultamiento se despeja como ocultamiento únicamente en el claro profundo del sitio del instante. El Ser “requiere” del Da-sein para desplegarse en esa rareza y singularidad, y éste funda el ser-[del]-hombre, es su fundamento, en la medida que el hombre lo funde resistiendo insistentemente.

142. EL DESPLIEGUE ESENCIAL DEL SER

El estremecimiento provocado por la sacudida en el giro, la apropiación del Dasein cobijador - fundador y pertinente con la señal, este despliegue del Ser no es él mismo el último dios, sino que el despliegue del ser funda el cobijar y, por tanto, la lograda custodia del dios, él que atraviesa el Ser con su *diosear* cada vez sólo en la obra y el sacrificio, en el acto y el pensar.

De manera que el pensamiento también puede, en tanto que pensar inicial del otro inicio, venir desde la lejana cercanía del último dios.

Y viene a ella por y en su historia auto fundante, aunque jamás en la forma de un resultado, de un modo establecido de representación, que cobije el dios. Todas las demandas semejantes, en apariencia supremas, son una pequeñez y constituyen una degradación del Ser! (cfr. La fundación, 230. Verdad y rectitud) [262]

El acontecimiento que confiere lo propio y su ensamblamiento [Erfügung] en lo abisal del espacio-de-tiempo es la red, en la que se engancha [sich hängt] el mismo

⁸ cfr. La fundación, La esencia de la verdad

último dios, para desgarrarla y poder culminar en su singularidad, divina y tan rara, y la más extraña en cada ente.

El súbito apagarse del gran fuego, que se repliega, que no es ni día ni noche, que nadie capta y en donde el hombre que ha llegado a su fin aún se da vueltas, sólo para seguir aturdiéndose con las hechuras de sus maquinaciones, pretendiendo, que lo hecho es para la eternidad, quizá para aquel etcétera que no es ni día ni noche.

143. EL SER

[El Ser] como acontecimiento que confiere lo propio. El a-propiamiento define al hombre como una propiedad del Ser.

De manera que, ¿es el Ser, pues, aún, algo distinto del acontecimiento? No, pues propiedad significa pertenencia al a-propiamiento, y éste mismo el Ser.

Por cierto que, el Ereignis no puede nunca re-presentarse inmediatamente en forma objetiva. El apropiamiento es la reverberación [que se da] entre el hombre y los dioses, y precisamente este mismo Entre y su despliegue, que es fundado por el Da-sein en aquél.

El dios no está ni “siendo” ni “no-siendo”, ni tampoco es equiparable con el *Ser*, sino que el *Ser* se despliega espacio-temporalmente como aquel “Entre”, que jamás podrá ser fundado en el dios, pero que tampoco puede serlo en el hombre como algo [ente] dado ahí presente y viviente, sino en el *Da-sein*.

El *Ser* y el despliegue de su verdad es del hombre, en la medida que éste se torne insistente en cuanto que Da-sein. Lo que significa, a la vez, que: el Ser no se da por la gracia del hombre, la cual sólo se le presenta a éste. [263]

El Ser “es” del hombre, de tal modo, por cierto, que éste es requerido por el mismo Ser como salvaguarda del sitio del instante de la huida y llegada de los dioses.

Querer extraer el *Ser* de un ente cualquiera sacado de por ahí es imposible, sobre todo porque “un ente cualquiera”, si se lo experimenta como algo verdadero, es siempre ya lo otro que él mismo, no *una cosa otra cualquiera*, cuya contraparte le pertenece, sino que *lo otro* mienta aquello, que permite que el ente sea un ente como cobijamiento de la verdad del Ser.

144. EL SER Y LA DISPUTA ORIGINARIA⁹ (SER O NO-SER EN EL DESPLIEGUE DEL SER MISMO)

El origen de la disputa parte de la intimidad del *No en el Ser!* Acontecimiento.

La intimidad del No en el Ser: pertenece, en primer lugar, a su despliegue. ¿Por qué? ¿Puede preguntarse de ese modo todavía? Y si no, ¿por qué no?

La intimidad del No y lo litigioso en el ser, ¿no es esto acaso la negatividad de Hegel? No. Si bien éste tiene que haber experimentado, en efecto, algo esencial, como ya “El Sofista” de Platón y, antes, Heráclito, sólo que más esencialmente y, no obstante, nuevamente, de otra forma, aunque subsumido en el saber absoluto; la negatividad únicamente para hacerla desaparecer y mantener en marcha el movimiento de la superación.

⁹ cfr. Ser y No-ser – la Decisión.

Precisamente esto no es el despliegue. Y ¿por qué no? Porque el ser como entidad (efectividad real) [es puesto] desde el pensamiento (saber absoluto). Lo que cuenta, aquí, no es que por encima de todo y exclusivamente también su contraparte “sea” y que ambos se co-pertenezcan, sino que si la contra se da ya como reverberación, lo hace también como Ereignis. Anteriormente había solamente el subsumir y reunir (*lógos*), ahora, sin embargo, liberación y abismo y el total *despliegue* en el espacio de tiempo de la verdad originaria. [264]

Por ahora no el *noein*, sino la *insistencia cobijadora*. La *disputa* como despliegue del “Entre”, no como el permitir que prevalezca lo adverso.

Es verdad que en el dicho del *pólemos* heracliteano hallamos una de las intuiciones más grandes de la filosofía occidental y, sin embargo, no pudo ser desarrollada ni para plantear la pregunta por la verdad, ni menos para la del ser (WS 1933/34)¹⁰.

Pero ¿de dónde sale la *intimidad* del No, en el Ser? ¿De dónde semejante despliegue del Ser? Siempre ha de pararse el preguntar, una y otra vez en este punto; se trata de la pregunta por el fundamento de la verdad del Ser.

Con todo [la] verdad misma [es] el fundamento, pero ¿y ésta? ¡Surge en el mantenerse en la verdad [Sich-in-der-Wahrheit-halten]! Pero, ¿cómo es este origen? Manteniéndose en la verdad, [es admitir] nuestra irrupción y voluntad a partir de nuestro apremio, porque nosotros nos entregamos y nos transferimos – ¿nosotros? ¿Quiénes somos nosotros *mismos*?

Pero pensemos no en *lo que es nuestro*, sino que nosotros mismos somos la mismidad que se abre, y en la mismidad (cfr. La fundación) el hacia sí [Zu-sich] y, por tanto, el Ser como acontecimiento se abre ocultándose.

Y no obstante no el “nosotros” de una salida, sino “nosotros”: como ser expuesto y desplazado, pero en el olvido de este desplazamiento.

Cuando el acontecimiento asoma de esa forma en la mismidad, hallase entonces en ello la indicación hacia la *intimidad*.

Cuanto más originariamente seamos nosotros mismos, tanto más seremos impelidos ya hacia el despliegue del Ser y viceversa (cfr. el despliegue del Ser – la fundación tornadiza de ser y Da-sein).

Sólo cuando se asuma aquí el nadir [Fusspunkt] del preguntar, será abierto el “fondo” de la intimidad. Este punto [es] lo decisivo [Entscheidungshafte]. El Ser no es nada “humano”, algo como la hechura nuestra [Gemächte], y sin embargo, el despliegue del Ser requiere del Da-sein y, así, de la insistencia del hombre. [265]

145. EL SER Y LA NADA

En toda la historia de la metafísica, es decir, en todo el pensamiento anterior habido hasta aquí, se concibe al “ser” siempre como la entidad del ente y, de esa forma, es captado como estos mismos entes. Incluso hoy mismo antecede en todos los “pensadores”, de igual manera, la equiparación entre ser y ente y, por cierto, a raíz de una incapacidad de diferenciación de toda filosofía.

¹⁰ Curso del semestre de invierno 1933/34, “De la esencia de la verdad” (Gesamtausgabe, tomo 36/37).

Al respecto de esto, la nada será captada siempre como lo No-ente y, por lo tanto, como un negativo [Negativum]. Incluso si se pone a la “nada” como meta en este sentido, se acaba en un “nihilismo pesimista” y queda legitimado el desprecio por una débil “filosofía de la nada”, pero ante todo: estamos libres de aquel preguntar, cuya carga es la distingue a los “pensadores heroicos”.

Mi preguntar por la nada, que surge a partir de la pregunta por la verdad del Ser, no tiene lo más mínimo en común con todo aquello. La nada no es ni negativa, ni una “meta”, sino el estremecimiento esencial del Ser mismo y, por lo tanto, tiene *más ser* que cualquier ente.

Cuando en “¿Qué es metafísica?” se menciona la frase hegeliana: “El ser y la nada son lo mismo” significa, y sólo puede significar, una correspondencia para poner juntos al ser y la nada, en general. Pero justamente para Hegel, no es sólo el “Ser” un primer grado de aquello que en el futuro ha de ser pensado como Ser, sino que esto primero es lo *in*-determinado, lo *in*-mediato incluso, ya, la negatividad pura de la objetualidad y del pensar (entidad y pensar).

Tan difícil será en el futuro desprenderse del pensar de la “metafísica”, tan inaccesible ha de quedarle, por lo pronto, la “nada”, que se halla más elevada que la suma de cualquier cosa “positiva” y “negativa” del ente.

El preguntar pensante tiene que haber alcanzado, en primer lugar, una cierta originariedad en la fuerza afirmadora [Ja-sagender Kraft], la que se halla ubicada esencialmente por sobre cualquier [266] optimismo de cualquiera tipo de fuerza y de todo heroísmo programático, para ser lo suficientemente fuerte como para hacer la experiencia de lo nihilizante [Nichtende] en el Ser mismo, de lo que, por vez primera, nos *des-plaza* [ent-setzt] propiamente en el Ser y su verdad, como el don más recóndito. Entonces se reconoce ciertamente que la nada no puede ser jamás computada ni descontada *frente* al Ser, algo así como si fuera lo por desvanecerse y lo por denegar, ya que el Ser (y esto quiere decir, la nada) es el interin, el En-medio para el ente y el diosear, y jamás puede devenir un “objetivo”.

146. SER Y NO-SER¹¹

Puesto que a la esencia del Ser le pertenece la nada (la maduración como giro en el acontecimiento; cfr. El último dios), a la nada pertenece el Ser; es decir, lo propiamente nulo es lo nádico [Nichthafte] y de ningún modo la mera “nada”, tal como es representada por la negación representadora de algo, a raíz de lo cual puede decirse: la nada no “es”. Pero el *No-Ser se despliega* y el Ser se despliega, *el No-ser se despliega en la no esencia, el Ser se despliega como nádico*.

Sólo porque el Ser se despliega nadificando [nichthaft west], tiene al No-ser como lo otro suyo. Pues esto otro es lo otro de él mismo.

Desplegándose en forma nádica posibilita y fuerza, a su vez, la otredad.

Pero, ¿de dónde proviene, aquí, el delimitarse extremo a lo uno y a lo otro y, de esta forma, la alternativa [de uno y otro] [Entweder – Oder].

¹¹ cfr. El salto, 144. El Ser y la disputa originaria; cfr. Mirada preliminar, 47. La esencia de la decisión

De la singularidad del Ser resulta la singularidad del No que le pertenece al Ser y, por tanto, de lo otro.

Lo uno y lo otro impelen por sí mismos como primera cosa la alternativa.

Pero con esta diferenciación aparentemente la más general y vacía se trata de saber que ella es solamente una tal para la interpretación [267] de la entidad como *idéa* (ser y pensar!): Algo (antojadizo y absoluto) y el No-Algo (la nada); del mismo modo, el No: es en su representación, lo sin fundamento y vacío.

Pero esta diferenciación aparentemente más general y vacía, es la decisión más única y plena y, por ello, no puede presuponer jamás una representación indeterminada del “Ser”, tal como éste se da, sin autoengañarse; [se da] mucho más el Ser como acontecimiento.

El acontecimiento como la *reticente recusación* y, en esto, la madurez del “tiempo”, la potencia del fruto y la grandeza de la donación, pero entendiendo la *verdad* como el *claro* para el *ocultarse* [Sichverbergen].

La madurez esta pregnada del “No” originario, maduración no *aún* donación, *no más* ambos en la reverberación, rehusada incluso en la cavilación y, de esa forma, el transporte en la fascinación [die Berückung in der Entrückung]. Por vez primera, aquí, lo nádico del Ser se da esencialmente como acontecimiento.

147. EL DESPLIEGUE DEL SER (SU FINITUD)

¿Qué significa que: el ser “es” in-finito? La pregunta no puede ser respondida si la esencia del Ser no se halla incluida con la pregunta.

Y lo mismo es válido de la proposición: el ser es infinito, si in-finitud y finitud son tomados como conceptos grandes ahí presentes. ¿O acaso se menciona con ello una *cualidad*, y ¿cuál?

La pregunta por el despliegue del Ser se halla al final, fuera de la polémica [Streit] entre aquellas proposiciones; y de la proposición que dice: el Ser es infinito, y que es mentado sólo como resistencia transitoria al “idealismo” de todo tipo.

Si nos movemos empero en la polémica de aquellas proposiciones, entonces habría que decir: Si el ser es puesto como uno infinito, luego está precisamente [268] *determinado*. Si se lo pone como uno finito, entonces se afirma su carácter abismático [i.e. infundado]. Pues lo in-finito no puede ser mencionado como lo sin fin que se escurre, y que sólo transcurre, sino como el *círculo* cerrado! ¡Frente a esto se halla el Ereignis en su “giro”! [strittig: litigioso]

148. EL ENTE ES

Esta “proposición” no dice nada directamente. Pues repite solamente lo ya dicho con el término “el ente”. La proposición no dice nada, mientras se la entienda de manera inmediata, en la medida que esto sea posible, es decir, mientras sea pensada sin pensamientos.

Por el contrario, si la proposición se mueve ahora mismo al dominio de la verdad: donde el ser se despliega, ésta ha de decir entonces: *el ente pertenece al despliegue del Ser*. Y así se habrá trasladado la proposición desde una auto-evidente

falta de pensamientos hacia lo problemático [Fragwürdigkeit].

Lo que muestra que: la proposición no es algo último en su decibilidad, sino lo más provisorio en la cuestionabilidad [Fragbarkeit].

¿Qué quiere decir esto: pertenecer al despliegue del Ser? Y ahora mismo también se plantea la pregunta: el ente, ¿cuál? ¿qué es para nosotros el ente? ¿lo que nos enfrenta o se nos opone? ¿Lo dejado de lado, que lo dejamos in-stalado en cuanto que objeto? ¿El ente del encuentro como “un ente”, y por qué *encuentro*? ¿Cuándo nos encontramos y cómo? ¿Para la re-presentación?

¿O acaso es el “ente” la *caída* [Ausfall] *del despliegue del Ser*?

¿O no podrá decirse nada de esto aquí, en la medida que “el ente” siga siendo tomado así, en general, *en* la representación, puesto que, “lo que es”, le pertenece a su modo siempre al Ser desde un *cobijamiento*? ¿Sobretudo cuanto que esto mismo es también histórico y es, por primera vez, él mismo, el acontecimiento?

No seguimos quedándonos nuevamente siempre demasiado ocultos en los carriles habituales de la representación, sobre todo en aquella manía por el ente y, en general, de forma tal que aún es muy poco, y precariamente, lo que alcanzamos a divisar de aquello que [269] la singularidad del Ser encierra en sí para la pregunta por el ser, una vez que ésta ha sido concebida.

149. LA ENTIDAD DEL ENTE DIFERENCIADA SEGÚN TÍ ESTIN Y HÓTI ÉSTIN.

Esta diferenciación al interior del primer preguntar, por lo tanto, que aparece en la historia de la pregunta conductora, ha de estar asociada con la interpretación aquí rectora del ente en cuanto tal.

Llamamos, en cierto modo, de manera arbitraria, el tí estin, la *constitución* (queidad; *essentia*) y el hóti éstin, el “modo” (Que-es y cómo-es, *existentia*). Más importante que los nombres es el asunto y, con ello, la pregunta del cómo surge esta diferenciación del ente y, por lo tanto, cómo pertenece ella al despliegue del Ser.

La representación inmediata de esta diferencia y de los diferenciados conduce a un callejón sin salida, en el cual nos encontramos hace largo tiempo habituados. La “puerta” tiene su Qué [Was-sein], del mismo modo que “el reloj” y el “pájaro” y tienen ellos cada uno su Que-es y Cómo-es [Dass- und Wie-sein].

¿Se concibe a través de ellos la “realidad efectiva”, o incluso, la posibilidad y necesidad? ¿Son estas “modalidades”, modalidades de la *realidad efectiva*? ¿Es ésta misma siempre una entre otras? Y entonces ¿de dónde *modalidades*?

¿Bastará con la indicación de la diferencia entre presencia y ausencia, algo así como lo ahí delante presente y lo a la mano, por lo pronto, en el sentido y el horizonte de la pregunta conductora?

De todos modos, a partir del “pensamiento” inmediato de esta diferencia no se muestra nada que lo determine como horizonte y verdad, si seguimos persistiendo en este pensar como primero y último.

Una discusión meramente formal, es decir, que toma la diferencia como dada simplemente y caída del cielo –una dilucidación tomada dialécticamente de la relación entre *essentia* y *existentia* sigue siendo hueca escolástica, la cual se caracteriza justamente porque sigue permaneciendo en un amplio sentido sin un horizonte [270], ni una meditación de la verdad relativa a los conceptos de la entidad. Luego la

salida ha de ser entonces el explicación del “ser” a partir de ente supremo en cuanto que hecho y pensado desde él.

Solo que, sigue quedando el hecho de que el tratamiento de la pregunta conductora se ha topado ya tempranamente con esta diferenciación en la misma entidad! ¿Cuándo? Por entonces, cuando el ente fue interpretado a la luz de la *idéa*, de la *ousía*. ¿Por qué aquí y por entonces? (cfr. La sugerencia, 110. La *idéa*, el platonismo y el idealismo) Formalmente podría decirse que: toda “constitución” tiene su modo y cada modo es uno de una constitución. De manera que ambos se copertenecen. Y, con ello [aparece] la indicación acerca de un despliegue oculto esencial enriquecedor y unificador de la entidad.

No es que la *essentia* y la *existentia* sean lo enriquecedor y el resultado de una cosa simple sino, al contrario, de un determinado empobrecimiento de un despliegue del Ser en sí mismo enriquecedor y de su verdad (su espacialidad temporal como el abismo).

El paso siguiente que de ejecutarse en la exposición, es: *el pensamiento* de la *ousía* como representación, *noein*, abrirlo en su horizonte y fundamento, y sacar a la luz la caracterización de la *ousía* como presencia constante. Hoy en día se actúa como si esto se lo hubiese sabido desde siempre. Esto es correcto y sin embargo, incorrecto; correcto en la medida que constancia y presencia han sido mentadas y prefiguradas tácitamente; y, sin embargo, incorrecto, en la medida que éstas dos no han sido incluidas en el saber en cuanto que *tales* y concebidas como caracteres “temporales” de un tiempo más originario (del espacio de tiempo) y, lo que es más esencial, transformarlos, por primera vez, desde allí, en un problema.

150. EL ORIGEN DE LA DIFERENCIACIÓN DEL QUÉ Y QUE-ES DE UN ENTE¹²

El ente está, a su vez, ya determinado en su entidad y, por cierto, como *idéa*, el *aspecto*, siempre él mismo cada vez como *presencia constante*. ¿Hasta que punto se encuentran en la *idéa* ambas determinaciones espacio-temporales?

<i>presentarse</i> (temp.)	como <i>reunión</i> de lo que comparece, del aspecto – <i>qué</i> .
<i>constancia</i> (temp.)	como <i>persistir</i> y perdurar – <i>que</i> no deja ausente el aspecto.
<i>constancia</i> (espacial)	lo <i>que se completa</i> , <i>que</i> da consistencia.
<i>presentarse</i> (espacial)	dar espacio, el dónde del posponer, el <i>que</i> consiste.

En cada determinación -presentación y constancia-, aquella diferenciación que aparece siendo como la más familiar y que no presentaría problema alguno en su Qué y su Que-es, es especialmente temporal y espacial y esto siempre, sea que provenga de la temporalidad o lo haga desde la espacialidad.

Pero ¿de dónde proviene lo duplicado de la temporización y espaciación [Zeitigung und Räumung]? Del radical despliegue del raptó y del trasponerse, y esto arraigado en la esencia de la verdad (cfr. La fundación, 242. El espacio de tiempo como el ab-ismo).

¹² cfr. La sugerencia, 98. El proyecto de entidad en la presencia constante; 110. La *idéa*, el platonismo y el idealismo; cfr. curso de semestre de verano 1927 “Los problemas fundamentales de la fenomenología” (Gesamtausgabe, tomo 24).

Si no llegan a ser interrogados el *Qué* y el *Que-es* como determinaciones de la *entidad* [dadas] con ésta en su verdad (espacio-temporal), entonces todas las discusiones sobre *essentia* y *existentia* seguirán siendo un hueco acarreo de desarraigados conceptos, como se observa ya desde el Medioevo.

Pero la entidad se halla fundada ya en la “diferenciación” oculta e indomeñada entre Ser y ente. [272]

151. SER Y ENTE¹³

Esta diferenciación procede inicialmente de la pregunta rectora por la entidad, y sigue permaneciendo oculta allí (cfr. La sugerencia, 110. La *idéa*, el platonismo y el idealismo). Con todo, esta diferenciación también tiene su verdad en el otro inicio, en verdad, la gana recién ahora. Puesto que ahora no se trata de hacer más la pregunta por la entidad desde el “pensar” (no entidad y pensar, sino “Ser y tiempo”, entendidos de un modo transitivo), la “diferenciación” nombra aquí aquel dominio del acontecimiento del despliegue del ser en su verdad, es decir, en su cobijamiento, por medio del cual el ente como tal se inserta recién en el Ahí (cfr. La fundación, 227. De la esencia de la verdad, p. 353).

El Ahí es el sitio del instante de cambio [Wendungsaugenblicksstätte], que sucede, acontece y *se da propiamente* para el claro del ente en la apropiación. La diferenciación no tiene ya nada que hacer con lo mentado y precisado meramente de manera trascendental, lógico-categorialmente, que se halla falto de fundamento. La mera representación de ser y ente como lo diferenciado no es ahora nada decidora sino equívoca, en la medida que se mantiene firme en la mera representación.

Lo que en ella se abre meditativamente puede ser pensado integralmente, en principio, solamente, en el ensamble total del proyecto del Da-sein.

152. LOS GRADOS DEL SER¹⁴

¿De dónde esta serie de grados? Ya a raíz de la *idéa* y de la cercanía a ella, cfr. p. ej., “La República” de Platón; pero se trata aquí de los grados del ente respectivamente, que van desde lo no-ente hacia lo ente, hacia el *óntos ón*.

Luego, ante todo, el escalafón *neoplatónico*!

La teología *cristiana* – *ens creatum* y *analogía entis*. [273]

Por doquier, donde haya un *summum ens*. En Leibniz: mónadas dormidas ↔ mónada central. Todo esto se hallará en una forma de sistemática *neoplatónica* nueva en el idealismo alemán. ¿Hasta qué punto no se puede retrotraer todo esto a Platón y es puro platonismo, siempre y solamente grados del ente como diferentes completaciones de la entidad suprema.

¿Existen, si se pregunta desde la verdad del ser, en general, grados de este tipo e incluso grados del Ser?

Si nos detenemos a pensar un poco la diferenciación de Ser y ente como apropiación del Da-sein y cobijamiento del ente, y consideramos que todo aquí es de un

¹³ cfr. El salto, 152. Los grados del Ser.

¹⁴ cfr. el salto, 132. Ser y ente, 154. “La vida”.

lado a otro histórico y que una sistemática idealista-platónica se ha hecho imposible por lo insuficiente que resulta, entonces queda la pregunta de cómo han de ser ordenados [en un cierto rango] lo viviente, la “naturaleza” y lo no animado suyo como son instrumento, maquinación, obra, acto, sacrificio y el poder de verdad de estos (originariedad cobijadora de la verdad y, con esto, el desplegarse del acontecimiento). Todo ordenamiento calculado y factible de ser representado es aquí algo superficial; esencial es sólo la necesidad histórica en la *historia* de la verdad del Ser, cuya época se está iniciando.

Y ¿qué pasa con la “maquinación” (técnica)? ¿cómo se reúne en ella todo cobijamiento? y al respecto, sobretodo: ¿cómo se ha consolidado en ella el avance del abandono del ser?

La fuerza histórica del cobijamiento que funda al Da-sein es esencial, como la decisión frente a ella y su alcance para la consistencia del acontecimiento.

Pero, ¿no queda a pesar de todo una vía provisoria, al menos, para crear de manera similar al tipo de “ontologías” de los diversos “dominios” (naturaleza, historia) un horizonte de proyecto conforme al ser y, así, permitir experimentar los dominios otra vez? Algo tal podría llegar a hacerse necesario como *tránsito*; pero, es algo que se mantiene como algo engañoso, en la medida que de allí se nos haga resbalar fácilmente a una sistemática de viejo estilo.

Pero si el ordenamiento fuese una unión, con la que estuviera subordinada la formación de la historia y el sobrellevar su secreto, [274] entonces esta ensambladura podría -más bien- tendría que tener por sí misma, sin embargo, un dominio y un camino; pero no cualquier camino de cobijamiento (p. ej., la técnica) puede ser elegido, en forma arbitraria, en la meditación.

Aquí hay que recordar que cobijamiento quiere decir siempre: la disputación de la disputa entre mundo y tierra, que éstos dos se cruzan, sobrepasándose en forma recíproca, en su ir a contracorriente, y que primeramente y ante todo lo que se pone en juego [sich abspielt] es el cobijamiento de la verdad.

Mundo es “terrenal” (de la tierra). Tierra es mundana. La tierra es en cierto respecto *más originaria* que la naturaleza, porque está referida históricamente. Mundo es algo más alto que lo únicamente “creado”, porque es *configurador de historia* y así está lo más cerca del acontecimiento.

Según esto, ¿tiene grados el Ser? No, propiamente; pero tampoco lo ente. ¿De dónde entonces y qué sentido tiene la multiplicidad del *cobijamiento*? Esto no admite explicación alguna ni puede ser deducido por un cálculo en un plan previsor. Con todo, tampoco vale el mero acoger de una forma representadora, sino la *decisión* por las necesidades históricas a partir en la época de la historia del ser.

¿Qué ha de ser la técnica? No en el sentido de un *ideal*, sino: ¿cómo se halla puesta ésta frente a la necesidad de superar el abandono del ser? y en este sentido, en el fondo: ¿cómo se zanja la decisión ante este abandono? ¿Es la técnica el camino histórico hacia el *final*, hacia la *recaída del último hombre en el animal tecnificado*, que *pierde con esto incluso también la animalidad originaria del animal inserto*, o puede la decisión ser *asumida de antemano como cobijamiento*, ser *incluida en la fundación del Da-sein*?

Y, de esa forma, la decisión por cualquier tipo de cobijamiento se mantiene reservada por un instante, y hacerlo respecto de Aquello, ante lo cual solemos pasar de largo y simplemente desaparecer.

153. VIDA

Ya que todo lo viviente tiene el carácter de organismo, lo que significa que es corpóreo [leiblich], *se podría* considerar esto corpóreo como el cuerpo físico [dieses Leibliche als Körper betrachten] y ver el cuerpo físico de una manera mecánica [275]. Existen incluso algunas tareas específicas, que demandan una consideración semejante: mediciones de tamaño y de peso (las que se hallan puestas, ciertamente, en el horizonte de una interpretación respecto de lo que sea lo viviente).

Pero, la pregunta sigue siendo, si acaso lo que uno *pueda* hacer, aquí, de esa manera (mecánica), pueda *conducir* alguna vez *hacia* lo que uno, en primer lugar y ante todo, *tendría* que hacer, supuesto que una relación fundamental con lo viviente fuese necesaria. ¿Hasta qué punto podría ser verdadero esto? ¿Qué más podría significar aún la planta y el animal, si le quitamos la utilidad, la decoración y la entretención?

¡Si lo que está vivo, lo está sin ningún esfuerzo, entonces, esto es lo más difícil de ver, cuando todo se halla centrado en el esfuerzo y en su superación, y cuando todo se mueve en los límites de la maquinación!

¿Puede haber una “biología”, si falta la relación fundamental con lo viviente, si lo viviente no se convierte en la otra resonancia del Da-sein?

¿Pero ha de ser ella biología, entonces, cuando deriva su legitimidad y su necesidad, sólo, desde el dominio de la ciencia en el ámbito de la moderna maquinación? ¿No ha de destruir toda biología necesariamente a lo “vivo” e impedir la relación fundamental con él? ¿No habrá que buscar la relación con lo “vivo” por completo fuera de la “ciencia”? ¿Y en qué espacio habría que situar esta relación?

Lo “viviente” ha de ofrecer al progreso científico infinitas posibilidades, como todo lo que es capaz de ser convertido en objeto, las que a su vez se sustraen cada vez más, en la medida que la misma ciencia se torne al mismo tiempo vez sin fundamento.

154. “LA VIDA”¹⁵

[La vida] [es] un “modo” de la entidad (Ser) del ente. La apertura inicial del ente a la vida, se hace para resguardar [276] la mismidad. El primer oscurecimiento en la custodia del sí mismo funda el aturdimiento de lo viviente [Benommenheit des Lebendigen], en donde se lleva a cabo toda excitación e irritabilidad, y los diversos grados de lo oscuro y de su despliegue.

El *oscurecimiento* y el despliegue del *instinto*. La *preservación* del sí mismo y la *primacía de la “especie”*, que no conoce a ningún “individuo” como un ser en sí mismo [als selbstisches].

El oscurecimiento y la *falta de mundo*. (¡Anteriormente entendida como *pobreza de mundo*! Equívoca. La piedra ni siquiera carece de mundo, porque le falta incluso oscurecimiento.)

Entumecimiento y recaída de la vida desde la apertura del comienzo. Según esto, tampoco habría clausura, en la medida que lo viviente no es considerado con

¹⁵ cfr. El salto, 152. Los grados del Ser; cfr. Biologismo, en: La sugerencia, 110. La *idéa*, el platonismo y el idealismo, p. 221s.

esto – “tierra” (piedra, planta, animal). Piedra y río no son sin la planta y el animal. ¿Qué pasa con la decisión en relación con la vida y cómo se ha de decidir [o fallar] en ella? La meditación acerca de lo “biológico”.

155. LA NATURALEZA Y LA TIERRA

La naturaleza, la escogida por la ciencia natural desde lo ente ¿qué le ocurre a ésta con la técnica? La creciente o mejor dicho: la simple destrucción llevada hasta al final de la “naturaleza”. ¿Qué fue ésta alguna vez? El sitio para el instante de la llegada y de la morada de los dioses, cuando reposaba aún como *physis*, en el despliegue mismo del Ser.

Desde entonces se convirtió prontamente en un *ente* y luego incluso en el adversario de la “gracia” y tras esta destitución fue reducida totalmente por la fuerza plena de la maquinación y economía calculadoras.

Y al final resta aún el “paisaje” y el lugar de recreación, y esto computado ahora también hasta lo gigantesco y arreglado para las masas. ¿Y luego? ¿Es esto el final?

¿Por que calla la tierra con esta [su] destrucción? Porque a ella no le está permitido la disputa con un mundo, porque no le esta permitida la verdad del Ser [277]. Y ¿por qué no? ¿Quizás porque esa cosa gigantesca que es el hombre, cuanto más grande es más pequeño se vuelve?

¿Hemos de abandonar la naturaleza y entregarla sin más a la maquinación? ¿Seremos todavía capaces de buscar a la tierra en forma renovada? Y ¿quién ha de desplegar aquella disputa, en la medida que encuentre su apertura, en la medida que se clausure y siga siendo la tierra?

156. LA HENDIDURA

Para [poder] reconocer la hendidura en su ensamblaje [Gefüge] tenemos que experimentar el abismo (cfr. verdad) como perteneciendo al acontecimiento.

El despliegue del Ser ha de quedarle a la filosofía siempre reservado, en la medida que ésta piense que el ser se puede conocer, mediante una invención de diversos conceptos modales y pueda con estos construir, por igual, el ser en su conjunto. Tomando en cuenta el origen problemático de las modalidades, una cosa parece aquí decisiva: el salto en el Ser como acontecimiento; y *sólo* a partir de *allí* se abre la hendidura. Pero incluso este salto requiere de la más larga preparación, y ésta encierra en sí la *total absolución* del ser como la entidad y como la determinación “más general”.

¿Se atreverá a dar el salto de una vez un pensador mejor aperado? Tendría que haberse *olvidado* de manera creativa de la forma *precedente* de preguntar por el ser, es decir, por la entidad. Este olvidar no es ningún perder algo que aún se poseía, sino la modificación de un estado originario del preguntar.

Con todo, uno ha de estar aquí aperado para lo inagotable de lo simple, para que no se le escape más debido a una mala interpretación de lo vacío. Lo simple, donde se haya reunido todo despliegue, ha de ser encontrado de nuevo en cada ente, no, éste tiene que serlo en aquél. Pero aquél sólo lo alcanzamos, en la medida que preservemos esto, a cada cosa el espacio de juego de su secreto y no busquemos

atrapar el Ser mediante el análisis [278] de nuestro conocimiento firme que tenemos ya de sus propiedades.

Este análisis así como asir firmemente una experiencia como experiencia, fue necesario hacerlo *una primera vez*, para que Kant pudiese dejar apuntado, recién, por vez primera, Aquello que es captado por el tipo de conocimiento “trascendental”. E incluso, para que esta indicación y su configuración como obra pudiese ocurrir en la obra de Kant se necesitaron los servicios de siglos de preparación.

Que hemos de esperar ahora de nuestros primeros tanteos, cuando se trata de algo totalmente diferente, en donde Kant ha ser tan sólo un lejano preludio y esto, a su vez, solamente si se lo ha comprendido a partir de la tarea originaria.

Y ¿Qué significa que al final de la analítica de los principios fundamentales, se consideren las “modalidades” y, por tanto, todo lo que ha sido determinado con antelación antes que él [Kant]?

157. LA HENDIDURA Y LAS “MODALIDADES”

Las “modalidades” son aquellas del ente (de la entidad), y incluso no dicen nada aún sobre la hendidura del Ser mismo. Por la que se puede preguntar recién, cuando resplandece la verdad del Ser como acontecimiento, a saber, como aquello que requiere del dios en la medida que el hombre le pertenece (cfr. El último dios, 256. El último dios). Las modalidades siguen quedando rezagadas, por esto, detrás de la hendidura así como la entidad detrás de la verdad del Ser; y la cuestión por las modalidades seguirá necesariamente estando presa en el marco de la pregunta rectora, frente a lo cual a la pregunta fundamental le compete solo la indagación por la hendidura.

La hendidura tiene su primera y más amplia medida en el requerimiento del dios, por una parte, y en la pertinencia (al Ser) del hombre, por la otra. En este punto se despliegan los derrumbes del dios y el ascenso del hombre como uno que ha sido fundado en el Dasein. La hendidura es el interno e incalculable [279] precipitado del *a-propiamiento*, del despliegue del Ser como aquel medio requerido y garantizador de pertenencia, y que sigue estando remitido al paso del último dios, y sobretodo a la historia del hombre.

El *acontecimiento que confiere lo propio* transfiere el dios a los hombres, en la medida que les asigna el dios [dem Gott zueignet] a éstos (cfr. Mirada preliminar, 7. Del acontecimiento, pág. 26s.).

El Da-sein se halla fundado abisalmente en el acontecimiento, y lo mismo lo estará el hombre, si consigue dar el salto interno en la fundación creadora.

Aquí acontece rehusamiento y falta, incidencia y coincidencia, reserva y transfiguración, libertad y coerción. Tal cosa acontece, es decir, pertenece al despliegue del acontecimiento mismo. Todo forma de regulación, aplazamiento y mezcla de las “categorías” fracasa aquí, porque las categorías han sido aplicadas al acontecimiento partiendo del ente, porque aquellas no nombran ni conocen jamás al Ser mismo.

De igual modo, el paso del dios, el acontecimiento y la historia no han de ser pensados jamás como tipos de “movimientos”, porque el *movimiento* (incluso si se lo pensara como *metabolé*) queda remitido siempre al *óv* como *ousía*, a cuya relación pertenecen también *dynamis* y *enérgeia* y sus sucesores posteriores.

Pero, más allá de aquello que hace al precipitado interno del acontecimiento y que se mantiene velado o se presenta, cada vez, según el apropiamiento, no se permite que sea contado ni expuesto jamás en una “pizarra”, mucho menos en la compartimentación de un sistema, sino que todo decir de la hendidura es una palabra pensada [dirigida] a dios y a los hombres y, por tanto, al Da-sein y de ese modo a la disputa entre mundo y tierra.

Aquí no se trata de ningún análisis escrutador de “estructuras”, ni mucho menos de hacer-como-si se balbucearan “signos”, como si se apelara por algo.

El escaparse a las “cifras” es sólo la última secuela de aún no superada “ontología” y “lógica”, sino precisamente de la que allí se presupone [280]. [cfr. Karl Jaspers]

El decir del pensar inicial se halla fuera de la diferencia entre concepto y cifra.

158. LA HENDIDURA Y LAS “MODALIDADES”¹⁶

El origen y el dominio de las “modalidades” es *aún más* cuestionable que la interpretación del ente desde la *idēa*, como se ha venido a confirmar en el transcurso de la historia de la filosofía, para llegar a convertirse, como tal, en un “conjunto de problemas” [Problembestand] ya existente.

Importante para el origen es la prioridad de la “realidad efectiva” (cfr. también la *existentia* como la diferencia con la *essentia*), la realidad efectiva en cuanto que *enérgeia*, pero, también, la posibilidad y la necesidad como sus cuernos.

Pero la *enérgeia* [ha de ser] concebida genuinamente a partir de la *physis* no desplegada, la cual ha de ser analizada a la luz de la *metabolé* en cuanto que entidad. ¿Por qué *metabolé*? Porque para él la definición anticipado de lo estable y presente, la *metabolé*, sobretodo como *phorá*, es *el* fenómeno antagónico por antonomasia y, por tanto, aquello que permite, desde sí misma e interpretándola como algo otro, retornar a la *ousía*. Aquí se halla lo medular de la “Ontología” de Aristóteles.

159. LA HENDIDURA

Una fisura esencial es el *ser en el replegarse* [Zurückgebogenheit] (capacidad, pero no de acuerdo a la *posibilidad*, la cual ha sido pensada hasta la fecha sólo desde el ente como lo meramente presente).

Separar esta fisura y abriéndose así unida como señor-ío [Herr-schaft], es el origen anticipador. El señorío *es*, o mejor dicho, se despliega como legado, no es legado por sí mismo, sino que lega la continua originariedad. En todo lugar, donde el ente deba ser modificado, esto es, fundamentado *a partir del Ser*, se hace necesario el señorío.

Señorío es la necesidad del licencioso de liberarse. El señorío predomina y se despliega como lo incondicional en el ámbito de la libertad. Su grandeza consiste en que no precisa de ningún poder y, por lo tanto, de ningún tipo de coerción [Gewalt] y, sin embargo, sigue siendo más efectivo que ésta, si bien en el modo primigenio y propio de *su* consistencia (de la aparente y hace largo tiempo interrumpida constancia de los instantes remitidos a sí mismos).

¹⁶ cfr. curso de semestre de invierno 1935/36, “La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios fundamentales” (Gesamtausgabe, tomo 41).

Poder – la capacidad de aseguramiento de una posesión de posibilidades de coerción. Como *aseguramiento* se pone siempre como un poder antagonista y de allí que no sea jamás un salto originario [Ur-sprung].

Coerción – la im-potente irrupción de un poder modificador del ente sin dar un salto previo y sin la per-spectiva [Aus-sicht] puesta en las posibilidades. En todas partes, donde el ente ha de ser modificado por el ente (no a partir del Ser) se requiere de la coerción. Todo acto es acto que ejerce coerción [Gewalt-tat], de tal manera que, aquí, la coerción se halla controlada en conformidad con el poder.

160. EL SER HACIA LA MUERTE Y SER

En sus formas más ocultas es éste [ser-hacia-la-muerte] el acicate para la más alta historicidad y el secreto fundamento de la decisión para la vía más corta.

No obstante, ser hacia la muerte, desplegado como determinación esencial de la verdad del Da-sein, cobija en sí dos determinaciones fundamentales de la hendidura y cuyo reflejo es frecuentemente desconocido en el Ahí:

Por una parte se nos oculta aquí la pertenencia esencial del No al ser como tal, *lo que aquí*, con el Da-sein destacado como fundación de la verdad del ser, sólo aparecería en su dureza singular.

Y *luego* el ser hacia la muerte oculta la insondable y esencial plenitud de la “necesidad”, una vez más, como la de una hendidura en el ser mismo; ser hacia la muerte entendido nuevamente de acuerdo al Dasein. [282]

El choque entre necesidad y posibilidad. Sólo en tales regiones se deja presentir lo que, en verdad, pertenece a *eso* que la ontología considera como la burda y hueca *mezcolanza* de las “modalidades”.

161. EL SER HACIA LA MUERTE

Lo que nunca se ha pensado y *preparado* para ser pensado, aquí, antropológica y “cosmovisivamente”, en su conexión con “Ser y Tiempo” y *únicamente* ahí, es decir, de manera “ontológico-fundamental”, no lo ha querido sospechar, ni *vuelto a pensar* nadie.

La singularidad de la muerte en el Da-sein del hombre corresponde a la determinación más originaria del Da-sein, a saber, la de ser apropiado por el Ser mismo, para fundar su verdad (apertura del ocultarse). Lo desacostumbrado y único de la muerte se abre a lo más inhabitual de todo ente, al Ser mismo, que se despliega como extrañeza. Pero, para poder en principio sentir siquiera algo de ese nexo más originario, desde el sitio desgastado y ordinario de la opinión común y del cálculo, tendría que aclararse de antemano el pre-cursar, y en toda su rigurosidad y singularidad la relación del Da-sein con la misma muerte, el nexo entre resolución (apertura original) y muerte. Pero este pre-cursar a la muerte no para alcanzar de ese modo la pura “*nada*”, sino, a la inversa, para que la apertura se abra completamente para el Ser y desde lo más externo.

Pero es natural que, si no se piensa en la forma “ontológico-fundamental”, sobre la fundación de la verdad del ser; se cuelen y difundan los más discordantes y los peores equívocos, y naturalmente se deje pasar con derecho una “filosofía de la muerte”.

Precisamente los equívocos de esta sección de “Ser y Tiempo” son el signo más claro para la incapacidad, no del todo prospera aún, de comenzar con el planteamiento de la pregunta que allí se preparaba, [283] lo que significa asimismo pensar más originariamente y saltar creativamente fuera de sí mismo.

Que la muerte sea proyectada, en su esencia ontológica-fundamental, en una conexión esencial con la *futuridad* originaria del Dasein significa, por lo pronto, en el marco de la tarea [propuesta] de “Ser y Tiempo”: que la muerte está puesta en una relación con el “tiempo”, el que es planteado como ámbito de proyección de la verdad del Ser mismo. Ya esto es un indicador, lo suficientemente claro para quien quiera preguntarse también, el que aquí la pregunta por la muerte se halla puesta en una referencia esencial con *la verdad del Ser y únicamente* en esta referencia; y que por lo mismo, la muerte no es aquí ni nunca tomada como la [de]negación del Ser o incluso que la muerte ser tomada como [una] “nada” para la esencia del Ser, sino por el contrario: la muerte es la testificación suprema y extrema del Ser [cfr. 230]. Pero este sólo puede saberlo quien sea capaz de experimentar el Da-sein y confundarlo en la autenticidad del ser-sí-mismo, la que no tiene nada de personal ni moral, sino que se la piensa siempre [como siendo] una y otra vez “ontológica-fundamental”.

162. EL SER HACIA LA MUERTE

hay que comprenderlo como determinación del Da-sein y *únicamente* así. Aquí se cumple la dimensión más extrema de la temporalidad y, con ello, la relación con el espacio de la verdad del Ser, la indicación del espacio temporal. Pero no para denejar el Ser, sino para fundar el fundamento de la afirmatividad plena de su ser.

Pero que precario y barato resulta esgrimir la palabra “ser hacia la muerte”, preparando a través de ella una burda “concepción de mundo”, para incluirla luego en “Ser y Tiempo”. Aparentemente este cálculo resulta de lo más bien, puesto que en este “libro” se ha hablado también de la “nada”. De modo que, la conclusión rotunda es: ser hacia la muerte, es decir, ser hacia la nada [284], y ésto como esencia del Dasein! Lo que no ha de ser entendido como ningún nihilismo.

Pero no se trata con ello empero de disolver el ser-hombre en la muerte y declarar la pura nihilidad de éste, sino al contrario: insertar la muerte al interior del Dasein, para vencer al Dasein en su amplitud abismal y, de esa forma, ponderar plenamente el fundamento de la posibilidad de la verdad del Ser.

Con todo, no todos necesitan llevar a término este ser hacia la muerte y asumir en esta autenticidad la mismidad del Da-sein, sino que esta ejecución es necesaria únicamente en el ámbito de la tarea de fundamentación de la pregunta por el Ser, una tarea que ante todo no es sólo de la filosofía.

El cumplir el ser hacia la muerte constituye un deber sólo para los pensadores del otro inicio, sin embargo cada hombre que sea esencial entre los creadores que han de venir, puede tener conocimiento de aquello.

No podría haberse acertado mejor en su ser por medio de este ser hacia la muerte, si no hubiera causado entre los eruditos de la filosofía las estúpidas burlas y entre los escritores de periódico el derecho a saber más y mejor.

163. EL SER HACIA LA MUERTE Y SER

[El ser hacia la muerte y ser] ha de ser concebido siempre como determinación del *Da-sein*, lo que quiere decir que: el *Da-sein* mismo no es absorbido en ello sino, al contrario, que encierra en sí mismo el ser hacia la muerte, y mediante esta inclusión viene a ser recién un *Da-sein* ab-ismal y pleno, lo que significa: aquel “Entre” que ofrece el instante y el sitio para el “acontecimiento”, para poder llegar a pertenecer, de esa forma, al ser.

“Cosmovisivamente” el ser hacia la muerte se mantiene inaccesible, y si se lo mal interpreta de este modo, como si debiera enseñarse en ello, en general, el sentido del ser y, por tanto, su “nihilidad” en el sentido usual del término, entonces [de tal forma] sería arrancado todo de su nexo esencial. Lo esencial *no* se habría cumplido [285], esto es, el pensar integrador del *Da-sein*, en cuyo claro se devela ocultándose la plenitud del despliegue del Ser.

La *muerte* viene a ser meditada desde su fundamento en este dominio, no para enseñar “cosmovisivamente” una “filosofía de la muerte”, sino para llevar a la *pregunta por el ser* recién a su fundamento y abrir el *Da-sein* como el fundamento sin fondo, empujar al proyecto, es decir, *com-prender* [*ver-stehen*] en el sentido de “Ser y Tiempo” (y no para hacer “comprensible” la muerte a periodistas ni a burgueses).

164. EL DESPLIEGUE DEL SER¹⁷

Si lo que es ente [Seyende] “es”, el ser no puede también ser, pues tendría que ser puesto ya como algo entitativo [Seiendes] y por tanto como una propiedad y un suplemento del ente, y la pregunta por éste se habría sumergido con esto detrás del primer inicio. De esta forma, no se habría interrogado aún al Ser de ninguna forma, sino negado, si bien, de ese modo, también, ocultado al “ente”.

El ser *no es* y no podemos de la misma manera equipararlo con la nada. Pero, por otro lado, tenemos que decidarnos a poner el Ser como la nada, donde esta “nada” significa lo no-ente. Con todo, el Ser no “es” por sobre esa semejante “nada” ahora nuevamente “algo” tal, en donde pudiéramos reposar, representándolo como algo encontrable. Decimos: el Ser se despliega y tomamos en esto, sin embargo, una vez más, una denominación y el uso, que pertenece al lenguaje del ente (cfr. *lo que ha sido – pres-ente*).

Pero aquí, teniendo en cuenta lo extremado de este asunto, la palabra precisa de potencia, y con el término *despliegue esencial* no se ha de nombrar algo, que se halle todavía *afuera* por encima del Ser, sino más bien aquello que trae a palabras su ser más interno: el acontecimiento que confiere lo propio, el *Er-eignis*, aquel reverberar de Ser y *Da-sein* [286], en el que ambos no son dos polos ahí presentes, sino la sacudida pura misma.

La *singularidad* de esto y lo *irre-presentable* en el sentido de *algo que sólo se hace presente* es la resistencia más dura ante las determinaciones de la entidad como *idea* y *génos*, determinaciones que son inicialmente necesarias, si es que la irrupción del Ser ha de ocurrir desde el “ente” en tanto que *physis*.

¹⁷ cfr. El salto, La esencia del Ser.

165. ESENCIA COMO DESPLIEGUE¹⁸

La “esencia” no [entendida] más como lo koinón y el génos de la ousía y del tó de ti (hékaston), sino el despliegue esencial como el acaecer de la verdad del Ser y, por cierto, en toda su historia, la que incluye siempre el cobijamiento de la verdad en el ente.

Pero, ya que la verdad tiene que ser fundada en el Da-*sein*, el despliegue del Ser sólo puede ser obtenido en la constancia que pueda mantener el Ahí en el saber que es determinado de ese modo.

La esencia en tanto que despliegue no es nunca solamente re-presentable, sino que únicamente es captada en el saber de la espacialidad temporal de la verdad y de su respectivo cobijamiento.

El saber de la esencia demanda y es él mismo ya el salto en el Da-*sein*. De allí que nunca pueda ser conseguido por la mera consideración *general* de lo dado y de su ya asegurada interpretación.

El despliegue no se ubica por “sobre” el ente y separado de él, sino que el ente está [puesto] en el Ser y tiene sólo *en él* - si se tiene y mantiene supeditado dentro - su verdad como lo *verdadero*.

A una con este concepto de despliegue ha de ser planteada y concebida así también la “diferenciación” entre Ser y ente y todo lo que sea fundado en la distinción, en la medida que “del lado” de la entidad caiga todo lo “categorial” y “ontológico”. [287]

166. DESPLIEGUE Y ESENCIA¹⁹

[El despliegue esencial y la esencia] son concebidos como un acaecer de la verdad del Ser. El Ser no admite ser transferido de vuelta al *despliegue*, ya que éste mismo se hizo un ente. La pregunta por el ser de la esencia es posible y necesaria sólo dentro del postulado del despliegue de la esencia como koinón (cfr. posteriormente la cuestión de los universales). Sea cual sea la respuesta que se dé a esta pregunta, la “esencia” misma va a ser siempre degradada.

El concepto de “esencia” depende del modo en que se pregunte por el ente como tal, o respectivamente por el Ser, y a una con esto, también [depende] del modo en que se plantee la pregunta por la *verdad* del pensar filosófico. También en la cuestión de la verdad se entromete el giro: esencia de la verdad y verdad de la esencia.

Cuando preguntamos por la “esencia” en la dirección acostumbrada de la cuestión, entonces la pregunta va en busca [die Frage steht nach] de aquello que “hace” a un ente ser aquello que *es* y, por tanto, de *lo* que constituye su *Que-es*, de la entidad del ente. Esencia es aquí tan sólo la otra palabra para ser (entendida como entidad). Y según eso, *despliegue esencial* quiere decir el acontecimiento, en la medida en que la verdad se acontece en aquellos que le pertenecen a éste mismo; no se trata con ello, ni es jamás un modo de ser que le ha de advenir aún y nuevamente al Ser, o incluso de un modo de ser que se halle existiendo en sí por encima de él.

¹⁸ cfr. “la diferenciación”.

¹⁹ cfr. Mirada Preliminar, el pensar inicial.

¿Cómo se podría acabar con este tipo de continuidad del preguntar, en apariencia genuino, (el ente – *cuyo* ser – y nuevamente el ser del ser, etc.) para retrotraerlo hacia un genuino preguntar? Mientras se permanezca en la ousía, no parece que exista razón alguna para poder encontrar una forma de continuidad del preguntar que no siga la misma huella del preguntar. Sólo queda el desviarse hacia la epékeina.

En la medida que el “ser” no es más lo re-presentable (idéa), y en la medida que conforme a esto no se lo piense más huyendo del ente y “separado” de él (por la manía de querer asirlo en lo posible puro y no mezclado); en la medida que el Ser sea pensado y experimentado como lo que es simultáneo [288] (en un sentido originario del espacio y del tiempo) con el ente: como fundamento suyo (no como *causa*, ni *ratio*), no habrá en sí mismo ninguna otra ocasión posible para preguntar, ni tampoco de volver a hacerlo por su propio “Ser”, para alejarlo, así, aún más en la representación.

Orientados por este tipo de reflexión, podríamos esclarecer, por lo pronto, la consecuencia histórica de los conceptos de esencia, tal como han aparecido al interior de la historia de la pregunta conductora en tanto que hilos conductores que preguntan por la entidad:

1. la ousía como idéa
2. ousía en la explicitación aristotélica en Metafísica Z H O
3. la *essentia* del Medioevo
4. la *possibilitas* en Leibniz (cfr. Ejercicios de Leibniz)
5. la “condición de posibilidad” en Kant, el concepto trascendental de la esencia
6. el concepto idealista dialéctico-absoluto de la esencia, en Hegel.

167. EL INGRESAR EN EL DESPLIEGUE

La esencia es únicamente re-presentable, [es] idéa. Pero, el despliegue no es sólo el acoplamiento del Qué y del Cómo y, así, una representación más rica, sino más bien la unidad originaria de ambos.

El *despliegue esencial* no pertenece a *cualquier* ente, en el fondo, más bien, sólo al ser y a lo que le pertenece a éste mismo: la verdad.

Si se parte del despliegue esencial del ser se ha de transformar también ahora la “esencia” temprana, correspondiendo a la inclusión de la pregunta conductora en la pregunta fundamental.

El despliegue esencial es aquello donde hemos de *ingresar*. Eso es lo que quiere significar aquí “*experiencia*”: ingresar en el despliegue, para que puestos en él, lo soportemos, que es lo que ocurre como Da-sein y su fundación. [289]

V. LA FUNDACION¹

FUNDACION

Da-sein
Verdad
Espacio-tiempo

¹ cfr. La pregunta por la verdad como pregunta preliminar.

A) DA-SEIN Y PROYECTO DEL SER

168. DA-SEIN Y SER²

Da-sein significa a-propiamiento en el acontecimiento [Er-eignung im Ereignis] como en el despliegue esencial del Ser. Pero sólo sobre la base del Da-sein viene a verificarse el Ser.

Sin embargo, donde sea que aparezcan entes en forma de plantas, animales, mar y cielo, sin ser rebajados a una objetualidad, allí prevalece el *retiro* [Entzug] (el rehusamiento) del Ser, éste mismo en cuanto que retiro. Pero el retiro es del Da-sein.

El abandono del ser es el primer crepúsculo del ser [Dämmerung des Seyns] en cuanto que ocultarse a partir de la noche de la metafísica, a través de la cual el ente se empeñaba en mostrarse y el Ser se convertía en un suplemento en la forma del a priori.

Pero, cuán abismalmente despejado ha de ser el claro para el ocultarse, para que el retirarse no aparezca en primera instancia como algo meramente náutico, sino que domine como la donación.

169. DA-SEIN³

Al durísimo rigor en la íntima oscilación del Da-sein le pertenece el que se prescinda de los dioses ni se cuente con ellos tampoco, ni mucho menos con uno individual.

Este prescindir de los dioses, que le pertenece siempre a todo el que se halle atemperado en lo inesperado, se halla alejado de toda arbitrariedad que permita que valga cualquier cosa. Pues este prescindir es ya la consecuencia de un Da-sein originario: de su reunirse en lo que va a rehusarse [Umweigerung], en el despliegue del Ser. Dicho esto [293] en el lenguaje remanente de la metafísica, dirá que: El rehusamiento como despliegue del Ser es la realidad efectiva más alta dentro de lo más alto posible *en cuanto que* posible y que es, por lo tanto, la primera necesidad. *Da-sein* [ec-sistir] es fundación de la verdad de esta tan simple fractura [Zerklüftung].

170. DA-SEIN

Da-sein no es algo tal, que pudiésemos hallar en un hombre ahí delante presente, sino el fundamento de la *verdad* del Ser que se ha hecho necesario desde la experiencia fundamental del Ser como acontecimiento, y por cuyo fundamento (y para cuya fundación) el hombre es modificado desde su raíz.

Recién ahora viene a ocurrir el derrumbe del *animal rationale*, en el que nos aprestamos siempre a recaer de cabeza y reiteradamente, sobre todo allí, donde no se conoce ni el primer inicio y su fin, ni la necesidad del otro inicio.

² cfr. Meditación, [GA. 66] 448 ss.

³ cfr. El salto, 121. El Ser y el ente

El derrumbe del hombre “pretérito” sólo es posible desde una concepción originaria de la verdad del Ser.

171. DA-SEIN⁴

Da-sein [es] el fundamento desplegado en la fundación del ser-humano venidero.

El Da-*sein* es el cuidado.

El hombre [que está] en *este* fundamento del Da-sein [es]:

- 1.- el buscador del Ser (acontecimiento)
- 2.- el custodio de la verdad del ser.
- 3.- el guardián de la queda en el paso raudal del último dios.

Silencio y origen de la palabra.

Por lo pronto, empero, la fundación del Da-sein es, por su parte, buscadora y transitivamente, *cuidado*, temporeidad; temporeidad [Zeitlichkeit] en la temporalidad [Temporalität] [294]: como *verdad* del Ser. El Da-sein está referido a la verdad como apertura del ocultarse, puesto en la *comprensión del ser*. *Siendo proyectado* [es éste] lo abierto para el ser. Da-*sein* como *proyección* de la verdad del Ser “(Ahí)”.

172. EL DA-SEIN Y LA PREGUNTA POR EL SER

El Da-sein está [puesto] en “Ser y Tiempo” aparentemente todavía como siendo algo “antropológico”, “subjetivo” e “individual”, etc., y, no obstante, se tiene en la mira de todo aquello lo contrario; por cierto, no como lo intencionado en primera y única instancia, sino que esta contrariedad sobretodo como *consecuencia necesaria* de la transformación decisiva de la “cuestión del ser”, que va de la pregunta rectora a la cuestión fundamental.

“Comprensión del ser” y *pro-yecto y, por cierto, como yectado!* El *ser-en-el-mundo* del Dasein. Pero “mundo” no como el *saeculum cristiano* y la negación de dios, [no] ateísmo! Mundo tomado a partir de la esencia de la verdad y del Ahí!. *Mundo* y tierra (cfr. conferencia sobre la obra de arte⁵).

173. EL DA-SEIN.

El Da-sein es la *crisis* entre el primero y el otro inicio. Lo que indica que: según su nombre y su asunto, Da-sein significa en la historia del primer inicio (esto es, en la historia completa de la metafísica) algo esencialmente diferente que en el otro inicio.

En la metafísica, “Da-sein” es el nombre para el tipo y el modo, como el ente se torna *efectivamente real*, y mienta así tanto como estar ahí presente, para interpretarlo originariamente desde un paso dirigido de un modo determinado: la presencia. Esta característica del ente puede incluso retrotraerse a su denominación [295] inicial, a la *physis* y a su *alétheia* determinada. De esa forma, la palabra Dasein recibe totalmente el contenido primicial genuino: *desplegándose desoculto (ahí) y surgiendo desde sí mismo*. No obstante, a través de toda la historia de la metafísica se viene acarreado

⁴ cfr. Reflexiones V, 82 s. “Platón”

⁵ Del origen de la obra de arte, conferencia de Friburgo, 1935.

la no azarosa costumbre de traducir designando con este el nombre al modo de realidad efectiva del ente, y aludir con el término “Dasein” “el Dasein” que constituye la existencia de todo el ente efectivo mismo ahí presente. Dasein es, de ese modo, sólo la buena versión alemana para la palabra *existentia*, el venir a presentarse y plantarse desde sí mismo del ente, venir a hacerse presente desde sí (con un creciente olvido de la *alétheia*).

En general, la palabra “Dasein” no mienta ninguna otra cosa. Y según esto, se puede hablar de [un] Dasein cósmico, [uno] animal, [uno] humano, [o uno] temporal.

Totalmente diferente de esto resulta el significado y el asunto de la palabra Dasein en el pensamiento del otro inicio, tan diferente que, no existe ningún paso posible de mediación desde aquel primer uso hacia este otro.

El Da-sein no es el modo efectivo de realidad de cualquier ente, sino que es él mismo el ser del Ahí. Pero el Ahí es la apertura del ente como tal en su totalidad, el fundamento de la *alétheia* pensada originariamente. El Da-sein es un modo de ser, aquél en el cual él “*es*” (activo y transitivo simultáneamente) el Ahí, es de acuerdo a *esta* forma destacada de ser y como este ser mismo, un ente singular y único [einzigartig] (lo desplegador en el despliegue del Ser).

El Da-sein es el fundamento que se funda propiamente de la *alétheia* de la *physis*, el despliegue de aquella apertura, que abre primeramente el ocultarse (el desplegarse del Ser) y que de ese modo es la verdad del Ser mismo.

El Da-sein en el sentido del otro inicio, el cual pregunta por la verdad del Ser, no se lo encuentra jamás como carácter del ente que nos enfrenta ahí adelante; empero, tampoco como carácter del ente que deja ser a tal ente como un objeto y que guarda relaciones con él; el Da-sein [296] tampoco es un carácter del hombre, como si se tuviera que delimitar ahora el nombre, extendido hasta aquí para todos los entes, igualmente, e únicamente al papel caracterizado por el modo de ser ahí presente del hombre.

No obstante, Da-sein y hombre se hallan puestos en una relación esencial en la medida que el Da-sein significa el fundamento de posibilidad del ser-hombre venidero y *es* el hombre venidero, y en tanto asuma ser el Ahí, supuesto que él se conciba como el guardián de la verdad del Ser, cuya guardianía es anunciada como el “cuidado”. “Fundamento de posibilidad” es *dicho* aún de un modo metafísico, pero *pensado* desde la *pertenencia* abisal e in-sistente [abgründig-in-ständig].

El Da-sein en el sentido del otro inicio es lo que para nosotros es todavía de lo más extraño, aquello que nunca encontramos, lo que sólo alcanzamos [erspringen] saltando dentro de la fundación de la apertura de lo que se oculta a sí mismo, de aquel claro del Ser en el que tiene que emplazarse el hombre venidero, de tal modo que lo mantenga abierto.

Es a partir del Da-sein entendido en este sentido que el Dasein se torna “comprensible”, en primer lugar, como presencia de lo dado [Vorhandene], es decir, que la *presencia* [Anwesenheit] se muestra como *una* determinada apropiación de la verdad del Ser, donde el presente [Gegenwärtigkeit] frente a lo sido del pasado y lo venidero experimentan una preferencia expresa (consolidada en la objetualidad, [o sea, en la] objetividad para el sujeto).

El *Da-sein* como el despliegue del claro del ocultarse pertenece a este ocultarse mismo, que se despliega como el acontecimiento-apropiante [Er-eignis].

Aquí fracasan todos los dominios y puntos de vista de la metafísica y tienen que fracasar, si es que el Da-sein ha de ser aprehendido de modo pensante. Puesto que la “metafísica” pregunta a partir del ente (en la interpretación inicial de la *physis*, lo que significa definitivamente) por la entidad y se queda sin preguntar por la verdad de ésta, lo que quiere decir necesariamente por la verdad del Ser. La *alétheia* misma es la *primera* entidad del ente, e incluso esta misma queda impensada [297].

En el uso pasado y todavía usual del término, Dasein mienta tanto como el estar presente aquí y allá, *ocurrir* en un donde y un cuando.

En la otra significación venidera, el “ser” del Da-sein no es el ocurrir, sino la insistente *portatividad* [Ertragsamkeit] como fundación del Ahí. Con el Ahí no se alude a un Aquí y Allá, que es, de algún modo, siempre determinable, sino el *claro* del Ser mismo, cuya apertura dispone y ordena, en primer lugar, el espacio para cualquier Aquí y Allá posible y para el establecimiento del ente en la obra, el acto y la ofrenda históricas.

El Da-sein es la insistente portatividad del claro, esto es, de lo libre, desamparado y pertinente del Ahí, en donde se oculta el Ser.

La insistente portatividad del claro del ocultarse es asumida en la búsqueda, custodia y guardianía *del* hombre, quien se apropia del ser y se sabe perteneciente al acontecimiento suyo en tanto que despliegue del Ser.

174. EL DA-SEIN Y LA INSISTENCIA

La insistencia como el ámbito del hombre que ha sido fundado en el Da-sein.

A la insistencia pertenecen:

1. *la fuerza*: en ningún caso, una mera suma de fuerzas, sino referido al Da-sein: la maestría de la libre garantía de los espacios de juego más amplios para el sobrepasarse creador.
2. *la decisividad*: en ningún caso, la rigidez de una obstinación, sino la seguridad de pertenecer al acontecimiento que hace propio, el ascenso dentro de lo desprotegido.
3. *la mansedumbre*: en ningún caso, la flaqueza de la indulgencia, sino el despertar generoso de lo oculto y lo reservado, que siendo siempre extraño vincula a todo crear en su ser esencial.
4. *la simplicidad*: en ningún caso lo “fácil” en el sentido de lo viable, ni lo “primitivo” en el sentido de lo no domeñado [298] y lo falto de futuro, sino la pasión por la necesidad de algo único, cobijar la inagotabilidad del Ser en el resguardo por el ente, sin desistir de la extrañeza del Ser.

175. EL DA-SEIN Y EL ENTE EN TOTAL

La primera indicación hecha del Da-sein como fundación de la verdad del Ser ha sido cumplida (“Ser y Tiempo”) al pasar a través de la pregunta por el hombre, en la medida que éste fue concebido como el proyectador del ser y, así, expulsado de toda forma de “antropología”. Esta indicación podría despertar y reforzar la errada opinión de que el Da-sein sólo puede ser aprehendido en esta relación con el hombre, si es que ha de ser concebido en forma plena y esencial.

Sólo que, ya, la meditación [anterior] acerca del Ahí como el claro para el ocultarse [el Ser] ha de admitir la sospecha, de cuán decisivo es la relación del Da-sein con el ente en total, porque el Ahí es quien soporta la verdad del Ser. Siguiendo [lo dicho] en esta dirección, el Da-sein –al que incluso no se lo puede acomodar en ninguna parte– se aparta de la relación con el hombre y se devela como el “Entre”, que es desplegado por el mismo Ser en cuanto que abierto dominio de excelencia interior [Hereinragungsbereich] para el ente, en cuyo dominio éste se retrotrae sobre todo sobre sí mismo. El Ahí es acontecido desde el Ser mismo, y el hombre es, en tanto que guardián de la verdad del Ser, apropiado a consecuencia [de esto], y, de ese modo, le pertenece al Da-sein de un modo destacado. En la medida que desde allí resulte entonces una primera indicación sobre el Da-sein, ha de darse a consecuencia para lo esencial, aquello que se anuncia con esta indicación: que el Da-sein es acontecido y apropiado por el Ser y que el Ser como acontecer mismo configura la mitad de todo pensar.

Recién así entra plenamente en juego el Ser como acontecimiento apropiante y, sin embargo, no se trata en ello como en la metafísica de algo “supremo”, para lo que se tenga que retroceder sólo inmediatamente [299].

Conforme a esto, el Ahí ha de ser desplegado ahora, también, desde el ente, en su articulado poder de claro, supuesto que ya haya iniciado su devenir entitativo. El Da-sein mismo se transforma como *a-propiador en algo de sí propio* [er-eignetes sich eigener] y en el fundamento abierto de la mismidad; y ésta misma le entrega a la guardianía del hombre primeramente precisión, decisividad e intimidad.

La pregunta de quién sea el hombre ha logrado ahora, en primer término, lo irrumpido de una vía, que transcurre asimismo en lo descampado y permite, de ese modo, que venga hacia sí la tormenta del Ser.

176. DA-SEIN

PARA DAR UNA DILUCIDACIÓN DE LA PALABRA

A partir de *el* significado que “Ser y Tiempo” planteara de esta palabra, por primera vez y de manera esencial, se sigue que esta palabra no ha de ser traducida, es decir, [ella] se contrapone a los puntos de vista de los modos de pensar y decir pasados de la historia de occidente: el *Da sein*.

No obstante, en su significado habitual, se dice p.ej.: la silla “está ahí”; el abuelo “está ahí”, ha venido y está presente; de allí la *présence*.

Da-sein mienta él mismo un “ente”, no el modo de ser en el sentido descrito más arriba; y son obstatante, el modo de ser en una distinción particular que ella determina en primer lugar la constitución, el Que-es [Was-sein] en tanto que un Quien-es [Wer-sein] y mismidad.

Pero “*el ente*” no es el “*hombre*” ni el Da-sein su cómo-es (así se lo puede mal interpretar fácilmente aún en “Ser y Tiempo”), sino que el ente es el *Da-sein* como fundamento de un [modo de] ser-del-hombre venidero determinado, no “del” hombre en sí; tampoco en ello existe suficiente claridad en “Ser y tiempo”.

El hablar de “Dasein humano” (en “Ser y tiempo”) lleva en cierta medida a error, cuando da a entender como si también hubiesen “Dasein” animal y vegetal.

“Dasein humano” [Menschliches Dasein] – el “humano” no mienta aquí una forma de delimitación y selección del “Dasein” [300] (como estar ahí presente), sino la índole única *del* ente, del hombre al que solo el Da-sein [existir-estar] deja ser en forma apropiada [eignet]. Pero ¿cómo?

Da-sein – el ser que caracteriza al hombre *en su posibilidad; no requiere más entonces del aditivo “humano”*. ¿Y en qué posibilidad? En la suprema, a saber, la de ser el fundador y guardián de la verdad misma.

Da-sein – lo que *a la vez sub-sume* al hombre y *lo supera*. De allí que se hable de Da-sein *en* el hombre como acaecimiento de aquella fundación.

Podría decirse también: el hombre en el Da-sein. El Da-sein “del” hombre.

Todo discurso es por esto mal interpretado y descuidado, si no incide en él el *favor* de aquellos que cumplen en un trecho esencial con el *preguntar*, y *desde allí*, y sólo desde allí, entienden lo dicho y declaran las llevadas representaciones (cfr. Notas que circulan de “Ser y tiempo”).

177. EL SER-IDO

Quiere decir, entonces, *haber-se-ido* [Fort-sein]; en esta significación hay que equiparar simplemente la apousía frente a la parousía, Dasein= estar ahí delante presente. (comparar, sacar = desaparecer [Wegnehmen=Fortnehmen]).

Por otro lado, conforme se conciba al Da-sein de otro modo esencialmente distinto, entonces el *ser-ido* lo es también respecto de él.

El Da-sein [significa]: soportar la apertura del ocultarse. El *ser-ido*: ejercer *la cerrazón del misterio y del ser*, olvido del ser. Y esto acontece en el *ser-ido* según el significado que dice: *estar trastornado y disparado por algo, perdido en ello*.

El *ser-ido* en este sentido es, ante todo, donde existe *Da-sein*. *Ido: el dejar de lado, apartar el Ser*, aparentemente sólo de lo “ente” para sí. En ello se hace expresa a contracorriente la relación esencial del Da-sein con el Ser. Estamos de ordinario y en general todavía en el *ser-ido*, justamente, en lo “cercano a la vida”. [301]

Está “dilucidación” podría ser propuesta fácilmente como caso típico de cómo se filosofa aquí sólo a partir de meras “palabras”. Pero se trata de lo contrario: El *ser-ido*/haber-se-ido se convierte en la denominación de un modo esencial de cómo el hombre tiene que conducirse y atenerse, por cierto, necesariamente, respecto del Da-sein y cómo experimenta esto mismo en vistas de una necesaria determinación.

[Lo que fue] Insuficientemente indicado en la inautenticidad, en la medida que la *autenticidad* no es lícito entenderla *moral-* ni existentially [existenziell], sino de un modo ontológico-fundamental como indicador *del* Da-sein, y en el cual el Ahí es *soportado* [bestanden] en cada uno de los modos de cobijar la verdad (pensando, poetizando, construyendo, conduciendo, sacrificando, sufriendo, celebrando).

178. “EL DA-SEIN EXISTE POR MOR DE SÍ”

¿De qué modo? ¿Qué es el Da-sein y qué quiere decir “existir”? Da-sein es la consistencia de la verdad del Ser, y esto, y tan sólo esto, “es” en cuanto que ec-sistentivo y de manera insistente, el exponerse del ente que resiste la *si-mismidad*.

“Por mor de sí”, es decir, puramente como guarda y guardanía del ser, si es que, efectivamente, la comprensión del ser no es sino lo esencialmente fundamental.

179. “EXISTENCIA”
 (“SER Y TIEMPO”, p. 42)

Por lo pronto, en rechazo de la vieja forma de *existentia*: no el Qué, sino es Que-es y Cómo-es. Pero éste como parousía, [es] presencia, estar ahí dado [Vorhandenheit] (el presente).

Frente a ello: Existencia = la plena temporeidad/maduración y en efecto como algo exstático. ec-sistir – [es] *estar expuesto al ente*. *Hace mucho ya en desuso, por conducir a equívocos* – “Filosofía de la existencia” [302].

El Da-*sein* como ec-sistir: [es] estar inserto y asomado afuera [Hinausstehen] en la apertura del Ser. Desde esta posición se determina recién el Qué, esto es, el *Quién*, y la mismidad del Da-*sein*.

Ec-sistencia – por mor del Da-*sein*, es decir, fundación de la verdad del Ser. Ec-sistencia metafísica es pres-entización, a-parecer. Ec-sistencia onto-histórica [es] el insistente transponerse en el Ahí [inständliche Entrückung in das Da].

180. COMPRENSIÓN DEL SER Y EL SER

A partir del *comprender* del ser, atenerse a éste, lo que dice, empero, que allí el comprender [es] proyecto de lo abierto, *estar parado* en la *apertura*.

Ser referido a aquello, que en ello se abre (lo que se oculta a sí mismo).

La comprensión del ser no hace del Ser algo “subjetivo”, tampoco algo “objetivo”, no obstante supera sí toda “subjetividad” y empuja al hombre a la apertura del ser, lo dispone como aquél que se halla expuesto al ente (y antes que esto, a la verdad del Ser).

Pero el Ser es, contrario a lo que piensa la opinión común, lo más extraño y oculto de sí mismo y, sin embargo, se despliega *por anticipado* en todos los entes que se encuentren instalados en él [hereinstehend], y que por cierto jamás podrá ser concebido por medio del “a priori” del tiempo pasado.

El “Ser” no es una hechura del “sujeto”, sino que el Da-*sein* surge como la superación de toda subjetividad, en el despliegue del Ser.

181. SALTO

es el yectarse [que se abre] “en” el Da-*sein*. Este se ha fundado en el salto. Aquello hacia donde él salta, en forma abierta, se funda en primer lugar por medio del salto.

El yectar-se; la mismidad se hace propia recién en el salto y, sin embargo, no se trata de una creación absoluta, sino [303] al contrario: el ser-yectado del yectarse y del yectante se abre *de un modo abismal*; de un modo completamente diferente a como se da cada finitud de lo que conocemos como lo creado ahí presente y de lo producido por un demiurgo.

182. EL PROYECTO DEL SER EL PROYECTO COMO YECTADO

Lo que pensamos es siempre sólo el proyecto de la verdad del Ser. El yectante mismo, el Da-sein, es yectado, se da en propiedad y acontece [er-eignet] por el Ser.

El ser-yectado acontece y se testifica, sobretudo, en *el apremio del abandono del ser* y en la *necesidad de la decisión*.

En la medida que el yectante proyecte, abra la apertura, se desvela a través de la apertura que él mismo es el yectado y que no hace nada más que atrapar la reverberación del Ser [Gegenschwung des Seyns], es decir, incluirse en ésta, y por tanto, en el acontecimiento, y de ese modo transformarse él mismo, por vez primera, en el guardián del yectado proyecto.

183. EL PROYECTO EN EL SER

El proyecto en el Ser es único, tanto, en verdad, que el yectante del proyecto *se* arroja libre y esencialmente en lo abierto de la proyectada apertura, para recién en esto abierto devenir él *mismo* como fundamento y abismo.

El insertarse [Einrückung] en la apertura, suena en verdad a equívoco, como si ella estuviese ya dispuesta, siendo que la apertura se sucede primeramente y sólo con el desplazamiento [Verrückung].

Previo a éste [se halla] el ser-ido y éste incluso siempre. El ser-ido en cuanto que negación de la exposición en la verdad del Ser [304].

184. LA PREGUNTA POR EL SER COMO PREGUNTA POR LA VERDAD DEL SER

El desplegarse del Ser, no puede ser leído aquí ni a partir de un ente determinado, ni desde todos los entes conocidos juntos. Una lectura es en principio imposible. Puesto que de lo que se trata es de un proyecto y salto originario, que pueda extraer su necesidad sólo a partir de la historia más profunda del hombre, en la medida que el hombre sea experimentado y pueda superar su naturaleza como aquel ente, que está expuesto al ente (y de antes a la verdad del Ser), cuyo exponerse (custodio, guardián, buscador) constituye el fundamento de su esencia. Incluso plantear la *idea* no es ninguna lectura! Saber esto significa, haberla superado.

La *verdad* del Ser ¿puede ella acaso ser determinada *previamente* al Ser, sin considerar antes o después su relación al Ser, o con ninguna de estas, sino a una con el Ser, porque ella se pertenece a su despliegue?

La vía trascendental (pero de una “trascendencia” distinta) es sólo provisoria, a fin de preparar el momento del cambio y el salto [Umschwung und Einsprung].

185. ¿QUÉ QUIERE DECIR DA-SEIN?

1. La tarea en “Ser y Tiempo”, [esto es] la pregunta por el ser en tanto que pregunta por el sentido de Ser”; cfr. *Nota* previa a “Ser y Tiempo”.
Ontología fundamental [quiere decir:] lo transitorio. Ella fundamenta y supera toda ontología, pero ha de partir necesariamente desde lo conocido y corriente,

y por ello se mantiene ella siempre en la *ambigüedad*.

2. *La pregunta por el ser y la pregunta por el hombre*. Ontología fundamental y antropología.
3. El ser-hombre como Da-sein (cfr. Notas que circulan de “Ser y Tiempo”). [305]
4. La pregunta por el ser como superación de la pregunta rectora. *Despliegue de la pregunta rectora*; cfr. su ensambladura [Gefüge]. ¿Qué significa *des-pliegue*? Retoma del fundamento aperiente.

186. DA-SEIN

La necesidad de la fundante y originaria pregunta por el Da-sein no se deja desplegar históricamente:

1. partiendo de la *alétheia* como carácter fundamental de la *physis*;
2. y de subrayada cuestión de *la doble repraesentatio* forzada por el *ego cogito* leibniziano y del idealismo alemán:

1. yo me represento algo - tengo-ahí;
2. yo me represento algo – soy algo; “Ser-ahí”.

Cada vez se queda el “Ahí” siendo tanto inicial como incuestionado en la *alétheia*.

Y este “Ahí” es siempre tan sólo lo abierto procedente, que ha de exigir la rectitud del re-presentar *para sí* y para su propia posibilidad [306].

B) EL DA-SEIN⁶

187. FUNDACIÓN

[Fundación] tiene un doble sentido:

1. El *fundamento funda*, se despliega como fundamento (cfr. Esencia de la verdad y Espacio de tiempo).
2. Este fundamento fundador es asumido y alcanzado como tal.
Pro-fundización [Er-gründung]:

a) dejar que el fundamento *se despliegue* como uno fundador;

b) *construir* sobre él en tanto fundamento, llevar algo a su fundamento.

El fundar originario del fundamento (1) es el despliegue esencial de la verdad del Ser; la verdad es *fundamento* en sentido originario.

La esencia del fundamento [viene] originariamente a partir de la esencia de la verdad, verdad y espacio de tiempo (Ab-ismo).

Cfr. “De la esencia del fundamento”; anotación al respecto, de 1936.

Bajo el título “fundación” se piensa, por lo pronto, y según la conexión hecha con el “Salto” el significado de 2 a) y b), pero, por lo mismo, justamente, no sólo referido a 1, sino también lo determinado desde allí.

⁶ cfr. Notas que circulan de “Ser y Tiempo”; Ejercicios del semestre de verano 1937/38, “Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental (Metafísica)”.

188. FUNDACIÓN⁷

Pro-fundizar en el fundamento de la verdad del Ser y de ese modo en éste mismo: Dejar *ser* fundamento a este fundamento (Ereignis) a través de la consistencia del Da-*sein*. Según esto, la pro-fundización se convierte en fundación del Da-*sein* como pro-fundización del fundamento: de la verdad del Ser [307].

Fundamento	–	instaurador <i>Ab-ismo</i>	–	portador y	–	justificador <i>no fundamento</i>
		(Ocultación del Ser Nulidad [Nichtung])				desplazamiento
						descomposición [Verwesung]

Existe un lazo esencial originario entre fundamento y verdad, no obstante, la *verdad* es entendida como *ocultamiento despejador*. La relación entre *ratio* y *veritas iudicii*, que se torna patente dando respuesta a la pregunta rectora, en la historia (en especial, desde Leibniz), es sólo la apariencia de primer plano del lazo originario.

La verdad, y por tanto, la esencia del fundamento se des-ajusta [ent-fügt] espacio-temporalmente. Sin embargo, con ello, tiempo y espacio son concebidos originariamente a partir de la verdad, y referidos esencialmente a la fundación.

Esta relación fue sido vista en “Ser y Tiempo”, pero se ha quedado en un segundo plano y sin ser domeñada.

Sólo con la pro-fundización del Ereignis resulta la insistencia del Da-*sein* en los modos y por las vías del cobijamiento de la verdad en lo ente.

Aquí, en el círculo de la *fundación* y de su domesticación pensante, está *el* nexo, en el cual *tiempo* y *espacio* vienen a su concepto esencial.

La esencia del Da-*sein*, y con ello, de la historia que se haya fundada en él es el cobijamiento de la verdad del ser, del último dios, en el ente.

Desde aquí se determina la figura y el tipo de los venideros.

189. EL DA-SEIN

Si éste se despliega únicamente como perteneciendo al acontecimiento (Ereignis), entonces tendría que haberse cumplido ya, con la primera mención de este, *aquella* indicación, en virtud de la cual el Da-*sein* es esencialmente diferente de una [308] determinación meramente formal del fundamento del ser del hombre, determinación que no nos concierne.

El Da-*sein*, dicho desde lo “formal”, ha de ser experimentado *en forma plena*, lo que significa: como la primera preparación para el tránsito a una historia distinta del hombre.

⁷ cfr. Mirada Preliminar, 13. La reserva: la reserva como el temple fundamental, reserva y cuidado.

El Da-sein es experimentado, no re-presentado como objeto, sino cumplido y soportado como *Da-sein*, a través de una inserción desplazante [verrückende Einrückung].

Para ello es necesario: soportar el apremio del abandono del ser *a una* con el ponerse de la decisión acerca de la ausencia y llegada de los dioses, esto es, la primera referencia al puesto de guardián de la queda en el paso raudo del último dios *en* aquella decisión (cfr. El Salto, 133. La esencia del Ser, p.252).

El proyecto del *Da-sein* es posible sólo como inserción en el *Da-sein*. Pero el proyecto insertado surge únicamente a partir del *ajuste* [Fügsamkeit] de la juntura [Fügung] más oculta de nuestra historia en el temple fundamental de la reserva. El instante esencial, inconmensurable en su amplitud y profundidad, irrumpe, sobretodo cuando declina el apremio por el abandono del ser y se inicia la búsqueda de la *decisión*.

En efecto: este hecho “fundamental” de nuestra historia no se pone en evidencia a través de ningún “análisis” de la “situación” “espiritual” o “política” de la época, puesto que ya la referencia a lo “espiritual” tanto como la de lo “político” se hallan entregadas a lo de primer plano y pretérito, y han rechazado ya hacer la experiencia de la verdadera historia –la lucha del apropiamiento del hombre por el Ser– e indagar y pensar por las vías de la disposición de esta historia, lo que significa, llegar a ser histórico a partir del fundamento de la historia [309].

190. DEL DA-SEIN⁸

Mirado desde el Da-sein, sólo se puede hablar de una manera fundamentadora en la realización pensante de la resonancia, de la sugerencia y del salto.

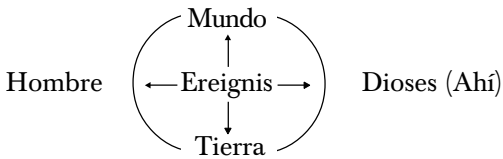
Pero fundamentador significa, a la vez, en forma histórica, en nuestra y para nuestra historia venidera, en cuyo apremio más interno (abandono del ser) y en la necesidad surgida a partir de allí (pregunta fundamental) [esta historia] se articula.

Esta juntura, en cuanto que preparación del sitio del instante de la decisión más extrema, es la ley del procedimiento pensante que va al otro inicio, y contrasta con el *sistema* de la etapa final de la historia del primer inicio.

Y no obstante hay que dar una primera indicación nominadora al interior del Da-sein, para que esto sea posible en él. Por cierto que, jamás como un “describir” inmediato, como si se lo fuese hallar en cualquier parte a la mano; y mucho menos, lo que es lo mismo en una escala mayor, mediante una “dialéctica”, sino más bien en el bien entendido proyecto que lleva a los hombres de hoy sólo hacia su abandono del ser y prepara la resonancia; que el hombre es aquel ente que *irrumpe* en lo abierto, pero que desconoce de inmediato y hace mucho esta *irrupción* y finalmente *lo dimensiona a él recién desde el abandono del ser*, por primera vez, totalmente.

Irrupción y abandono, seña e ingreso son acontecimientos que se pertenecen entre sí en el apropiamiento, en los cuales –aparentemente vistos sólo del lado del hombre– se abriría el *Ereignis* (cfr. propiedad):

⁸ para un esclarecimiento introductorio del concepto, cfr. la confrontación con “Sein und Zeit” 1936; cfr. “Las posiciones metafísicas fundamentales (Metafísica)”. Ejercicios del semestre de invierno 1937/38 [todos estos textos se hallan todavía inéditos y corresponden a la 4ª sección de la *Gesamtausgabe*; véase Nota del editor, al final del texto; N.d.T.].



Desde esta perspectiva es fácil reconocer, ya, qué fuerza proyectiva unificadora y articulada es la que se precisa, para poder realizar el Salto que se abra como salto gatillador en el/del Dasein [Ersprung des Da-seins] [310] y preparar de un modo lo suficientemente cuestionador y sapiente la fundamentación.

Da-sein es el acontecer de la ruptura [Erklüftung] en el punto de inflexión del giro del Ereignis. Ruptura que es a-propiamiento, sobretodo y en especial, la ruptura, desde la cual [acaecería/se gesta], siempre, el hombre histórico y el despliegue del ser, [la] proximidad y [el] alejamiento de los dioses.

Aquí ya no se trata más de un “encuentro”, o de un aparecer para el hombre, quien está de antemano ya confirmado y luego sólo tiene que fijar lo manifiesto.

La esencia más profunda de la historia reposa en que el apropiamiento fracturador (fundador de verdad) permite que, con el acontecimiento [apropiante] del giro, surjan primeramente aquellos, que al ser requeridos entre sí se acerquen y se distancien los unos de los otros.

Esta ruptura de proximidad y distanciamiento, que es siempre, decisiva, entre el abandono y el hacer señas o si se la ve desde aquí, que se encubre por sí misma en la indecisión, es el origen del espacio-tiempo y del reino de la disputa.

Da-sein es la consistencia del despliegue de la verdad del Ser.

Despliegue de la Ahídad [Daheit] del Ahí en tanto que fundación del Da-sein.

El Ahí se despliega y desplegándose se tiene que asumir en el ser del Da-sein; el “Entre”.

191. EL DA-SEIN

El Da-sein es el punto de inflexión [Wendungspunkt] en el giro del acontecimiento, la medianía que se abre en el juego reflectante de llamado y pertenencia; la *propiedad* [Eigentum] entendida igual que el princip-ado [Fürsten-tum], el centro dominable del a-propiamiento como asignación de lo que se co-pertenece en el Ereignis, a la vez que, para el *Da-sein*: llegar a ser sí mismo [Selbstwerdung].

De ese modo, el Da-sein es el *Entre* entre los hombres (en cuanto fundadores de historia) y los dioses (en su historia) [311].

El Entre que no se da, en primer término, a partir de la relación de los dioses con los hombres, sino aquel Entre que funda recién el espacio-tiempo para la relación, en el que él mismo surge en el despliegue del Ser como Ereignis y, en cuanto medianía que se abre, hace que los dioses y los hombres decidan los unos y los otros.

192. EL DA-SEIN

Como fundación de la apertura del ocultarse se muestra a la mirada ordinaria sobre el “ente” como [algo] imaginado y que no es. De hecho: El Dasein es en cuanto que la fundación proyectadora-yectada la realidad efectiva suprema en el ámbito de la imaginación, supuesto que no entendamos con ello sólo una facultad del alma o tan sólo una trascendental (cfr. el libro sobre Kant), sino el *Ereignis* mismo, donde oscila toda *transfiguración*.

La “imaginación” como el acontecer del *claro* mismo. Sólo que “imaginación”, *imaginatio*, es el nombre que nombra desde la perspectiva de la percepción inmediata del *ón* y el ente. Considerado desde allí, todo Ser y su abrirse es un *productio* que se agrega a lo supuestamente ya estable. Pero todo esto se halla aquí invertido, “imaginado”, en el sentido habitual es siempre lo así llamado ahí delante presente y “efectivo”, imaginado, que ha sido hecho aparecer en el claro, en el Ahí.

193. EL DA-SEIN Y EL HOMBRE

La esencia del hombre ha sido determinada desde hace mucho tiempo en virtud de las partes constitutivas [suyas] como es el cuerpo, el alma y el espíritu; el tipo de estratificación y permeabilidad, los modos como el uno guarda siempre un primado sobre los otros, son diversos. Asimismo se transforman [312] los roles que algunas de estas “partes constitutivas” puedan asumir en tanto que hilo conductor y la dirección tomada en la determinación del resto del ente (p. ej., la conciencia en el *ego cogito* o la razón o el espíritu o según la *intención*, dada en Nietzsche, “el cuerpo” o “el alma”).

Cfr. el *lógos* (mas no como sujeto y alma) y el *noûs* en la filosofía preplatónica, la *psyché* en Platón y en Aristóteles (*he psychè tà ónta pós estin*); todo esto indica que algo que el mismo hombre es y que, no obstante, lo supera y abarca, entra siempre en juego para la determinación del ente en cuanto tal en su totalidad.

Y ya que la pregunta por el ente tuvo que ser planteada verdaderamente, en un modo primicial [erstanfänglich], y siguió planteada, en el futuro, precisamente como pregunta rectora, a pesar de Descartes, Kant, etc., cosas tales como alma, razón, espíritu, pensar y representar tuvieron siempre que admitir un hilo conductor y, por cierto, de tal modo que, debido a la poca claridad en el planteamiento mismo de la pregunta rectora tuvo que mantenerse también indeterminado el hilo conductor en su carácter como tal, y sin cuestionar el por qué un hilo conductor tal ha de ser necesario, si acaso esta necesidad no subyace en la esencia misma y en la verdad del ser mismo, y de qué forma.

Como se podrá seguir fácilmente a partir de esta indicación, la pregunta por la verdad del Ser ha de ser establecida efectivamente con antelación como pregunta fundamental, de modo de diferenciarla esencialmente de la pregunta rectora. Y sacar así luego recién a la luz aquello no cuestionado e indómito, que de algún modo, el hombre, y después de todo tampoco el hombre, pone en juego, de nuevo, por cierto, siempre en una extensión y en un desplazamiento, con la fundación de la verdad del Ser. Y efectivamente a esto digno de ser preguntado lo denomino, yo, el Da-sein.

Con ello queda indicado también el origen de esto digno de ser preguntado: que no surge a partir de una consideración y determinación del hombre impuesta arbitrariamente, sea esta filosófica o biológica, o sea ésta en general de una u otra manera antropológica, sino tan solo y únicamente desde la pregunta por la verdad del ser [313].

Y con ello se ha alcanzado también un cuestionamiento por el hombre que es único [einzigartig] y, si el Ser mismo es lo más único y supremo, se ha alcanzado, a la vez, el más hondo [cuestionamiento].

A la inversa, lo que hoy se necesita meditar y preguntar, en la confrontación con la historia pasada de la pregunta rectora, es:

1. ¿Por qué y cómo es que precisamente en la interpretación del hombre en relación con la pregunta del ente entran a prevalecer cosas como psyché, noûs, *animus*, *spiritus*, *cogitatio*, conciencia, sujeto, yo, espíritu, persona?
2. Que sea aquí necesario, y cómo lo sea, poner en juego aquello que denominamos Da-sein y, por cierto, simultáneamente, de modo oculto.

Para responder a la primera pregunta ha de tenerse en cuenta que, el destacar y la interpretación de psyché, noûs, etc. están dirigidos por la interpretación del ente como physis y luego como idéa y enérgeia, ousía; finalmente en Aristóteles psyché en tanto ousía y entelécheia he próte. Este planteamiento se ha mantenido en sus diversas modificaciones hasta Hegel y Nietzsche, el giro hacia el “sujeto” no ha cambiado en lo esencial nada. El “cuerpo” es respectivamente un adorno o una base y es determinado siempre solamente desde la diferenciación frente a alma o a espíritu o a ambos.

Nunca ha de suceder que, el ser del hombre así interpretado y ciertamente en su rol de hilo conductor para la verdad del ente sea determinado a partir de éste mismo e indagado de manera de asir con la mirada la posibilidad que al final el ser-hombre en vistas del ser asuma la tarea que sale a partir de él – lo tras-pone [es ver-rückt] en aquello digno de ser preguntado, el Da-sein.

El Da-sein no nos saca fuera del ente ni el ente se evapora en una cosa espiritual [Geistigkeit], sino al contrario de acuerdo a la singularidad del Ser se abre recién la desazón del ente, cuya verdad es resistida tan sólo en la reiniciadora lucha de su cobijamiento en lo logrado a través del hombre histórico [314].

Sólo aquello que nosotros fundemos y creemos insistentemente en el Da-sein y permitamos que nos salga al encuentro creadoramente como un asalto, sólo aquello puede ser algo verdadero y manifiesto y, por consiguiente, ser reconocido y sabido. Nuestro saber alcanza solamente tan lejos como se extienda la insistencia en el Da-sein, lo que significa la fuerza de cobijamiento de la verdad en el ente ya configurado.

La *Crítica de la razón pura* de Kant, en la que se ha llevado a cabo de nuevo un paso esencial desde los griegos, tiene que dar por supuesto este nexo, sin poder captarlo como tal ni mucho menos poder traerlo a un fundamento (la relación tornadiza de Dasein y ser). Y puesto que este fundamento no fue fundado, la *Crítica* se mantuvo sin fundamento, lo que tuvo que traer consigo el que pronto se pasara también por encima de ella y, en parte, con sus propios medios (de la problemática transcendental) siguiendo la dirección del saber absoluto (el idealismo alemán). Y ya que el espíritu devino aquí saber absoluto, tuvo él que mantener en lo oculto la destrucción del ente y la absoluta expulsión de la unicidad y extrañeza del Ser y

acelerar y consolidar más y más, hasta nuestros días, la recaída en el “positivismo” y el biologismo (Nietzsche).

Pues la actual “confrontación” con el idealismo alemán, si es que en verdad pudiera servir de algo llamarla así, es sólo “re-activa”. Ella *absolutiza* “la vida” en la indeterminación y confusión total, que se cubre con este nombre. La absolutización no es sólo un signo del llegar a ser determinado por medio de un oponente, sino que es, ante todo, la indicación de que con éste se consigue mucho menos llegar a una meditación sobre la pregunta rectora de la metafísica (cfr. La sugerencia, 110. La *idéa*, el platonismo y el idealismo, en especial p.213 s., Hegel).

En ello radica también la razón por la cual la pregunta por la verdad, que Nietzsche plantea aparentemente a partir de una fuerza interrogadora y decidida, no sea justamente planteada por él, sino explicada totalmente desde una postura fundamental en la “vida” y biológicamente como aseguramiento constitutivo de la vida, y basándose [315] en la interpretación transmitida del ente (como constancia y presencia).

Pero para responder a la segunda pregunta (cfr. arriba) hay que decir que:

Si el Da-sein es puesto en juego, y esto tiene que suceder cada vez que el ente sea cuestionado como tal y, por tanto, se oculte la verdad del Ser, entonces tenemos que examinar qué se hace manifiesto cabalmente, y de manera más general, como el hilo conductor de la interpretación inicial del ente (como presencia constante). Y esto es el “pensamiento” como la re-presentación de algo en general, que es aquí *lo más general* y según esto la representación más extrema.

En el re-presentar se muestra la huella del Da-sein, a saber, respecto de su *transposición hacia* algo [Entrückung zu etwas]. El re-presentar es, oculto a sí mismo y conforme con el modo de ser del Dasein, un estar parado afuera en lo abierto, en donde esto mismo abierto así como la esencia y el fundamento de la apertura resultan de ese modo escasamente interrogados [befragen].

Más aún, el re-presentar es un pararse afuera [Hinausstehen] que, al mismo tiempo, entonces, sigue quedándose atrás, en el *alma* como en un proceso y acto de esta alma, la misma que configura finalmente la oposición al objeto como [un] “yo”.

La *rectitud* entendida como interpretación de lo abierto deviene el fundamento de la relación sujeto-objeto.

Pero, en la medida en que lo re-presentado sea re-presentado por sí mismo, este pararse afuera será meramente repetido y recibido de vuelta sobre sí mismo, y aquello seguirá estando desplazado, que es lo que distingue al *Da-sein*, de *ser* efectivamente el Ahí, el claro para el ocultamiento, en la insistencialidad de la mismidad como fundación de la verdad en el ente.

Si se incluye ahora por entero al representar en “la vida”, entonces se logrará el completo encubrimiento del originario carácter de Da-sein que trae inherente el representar. Esto mismo ha sido apreciado tan sólo en vistas de su utilidad y valor, y en tal apreciación le es asignada también la interpretación que lo puede interpelar solamente como un “saber” ante el “hecho” [316].

La dificultad de encontrar, a partir de un re-presentar (aparecer) semejante del mundo, un proceder que haga experimentable y visible al Da-sein parece ser [algo] insuperable, sobretudo, porque tenemos que privarnos del supuesto para todas las cosas, de la fuerza para preguntar y de la voluntad de claridad. Mas ¿cómo podrá llegar a plantearse en este desierto la pregunta suprema por el ser?

194. EL HOMBRE Y EL DA-SEIN

¿Por qué ha de ser el Da-sein fundamento y abismo del hombre histórico? ¿Por qué no mejor una inmediata alteración del hombre, y por qué ha de seguir siendo pues el que es? ¿Cómo es que es, entonces? ¿Es esto algo que pueda ser confirmado? ¿Dé qué manera? ¿Y según qué apreciaciones, y con qué medidas?

El Da-sein es en la historia de la verdad del ser el esencial *incidente* del Entre [wesentliche Zwischenfall], es decir, la ocasión [Ein-fall] de aquel Entre, en el que el hombre tiene que ser dis-locado [ver-rückt] para poder recién llegar a ser *sí mismo*.

La mismidad como trayecto y reino de la a-propiación y del origen del “hacia” y del “sí mismo”, [es] el fundamento para la pertenencia al Ser, que incluye en sí mismo la trans-propiación (insistidora). Trans-propiación [Über-eignung] hay sólo allí donde previamente y constantemente hay a-propiación [Zu-eignung]; ambos ocurren empero sólo desde el a-propiamiento del Ereignis.

Con todo, la pertenencia al Ser se despliega únicamente porque el ser en su singularidad requiere del Da-sein y en ello se funda y es fundado el hombre. De otro modo no se despliega ninguna verdad.

De otro modo, prevalece sólo la nada en la engañosa forma de la proximidad de lo “real efectivo” y de lo “viviente”, es decir de lo que no es [ente] [Unseiende].

El Da-sein concebido como ser del hombre es ya un pre-concepto [Vorgriff]. La pregunta por cuya verdad queda siempre siendo, como el hombre, que deviene cada vez más ente, en el Da-sein, siendo así fundada y posponiéndose para poder establecerse con esto afuera en la verdad del Ser. [317] Pero este establecer-se y su estabilidad [Ständigkeit] se fundan en la *apropiación* [Ereignung]. De allí que uno deba preguntar:

¿En qué tipo de historia tiene que pararse el hombre, para poder pertenecer al a-propiamiento acontecedor?

¿No tendría que ser empujado para ello, anticipadamente, en el Ahí, cuyo acontecer se le hace patente a él como ser-yectado ?

El ser-yectado es experimentado recién a partir de la verdad del Ser. En la explicación previa y primera de este (“Ser y tiempo”) sigue estando todavía mal interpretado en el sentido de un aparecer casual del hombre entre todos los demás entes.

Hasta que potencia han de desplegarse, de aquí en adelante, tierra y cuerpo. El ser-hombre y la “vida”.

En que otro lugar ha de hallarse el impulso para pensar más allá del Da-sein, si no es en la esencia del Ser mismo.

195. DA-SEIN Y HOMBRE

¿Quién es el hombre? Aquel que es requerido por el Ser para soportar el despliegue de la verdad del Ser.

Sólo que como uno así requerido el hombre “*es*” hombre solamente, en la medida que sea fundado en el Da-sein, es decir, que él mismo devenga creadoramente el fundador del Da-sein.

Pero el Ser es concebido aquí a su vez como un *acontecimiento a-propiante* [Ereignis]. Ambas cosas se copertenecen: la refundación en el Da-sein y la verdad del Ser como acontecimiento.

No entenderemos nada de la dirección de la cuestión que aquí se ha abierto, si adoptamos descuidadamente representaciones arbitrarias del hombre y del “ente en cuanto tal”, en vez de cuestionar de una vez por todas al hombre y al Ser (no al ser del hombre únicamente) y de mantenernos en él [318].

196. DA-SEIN Y PUEBLO⁹

Sólo desde el Da-sein ha de ser concebida la esencia del pueblo y esto significa, a su vez, saber que el pueblo no puede ser nunca meta u objetivo, y que tal opinión es sólo una propagación “populista” [völkische Ausweitung] del pensamiento del “yo” liberal y de la representación economicista de la preservación de la “vida”.

Sin embargo, la esencia del pueblo es su “voz”. Con esta *voz* no se piensa efectiva- e inmediatamente en el “hombre” de cuño común, natural indocumentado y sin educación. Pues este testigo así convocado está ya muy *deformado* [verbildet] y no se mueve hace rato en los lazos originarios con el ente. La *voz* del pueblo habla rara vez y sólo a unos pocos, escasos, ¿acaso *aún* se la pueda hacer resonar?

197. DA-SEIN – PROPIEDAD - MISMIIDAD¹⁰

El ser sí mismo es despliegue del Da-sein y el ser sí mismo del hombre se cumple recién a partir de la insistencia en el Da-sein.

Se suele concebir el sí-mismo” [das Selbst], primero, en la relación de un yo sobre “sí” mismo. Esta relación es tomada como una representada. Y por último, la identidad de lo que se representa [Selbigkeit des Vorstellenden] se capta a través de lo representado como esencia del “sí-mismo”. Por estos rumbos de respectivos cambios, sin embargo, no se ha de alcanzar jamás la esencia del sí mismo.

Ya que de antemano no se trata de ninguna propiedad del hombre presente ahí delante y dada sólo aparentemente con la *conciencia del yo*. De donde haya de proceder esta apariencia es algo que sólo podrá ser aclarado desde la esencia del sí mismo.

La mismidad surge como despliegue del Da-sein a partir del origen del Da-sein. Y el origen del sí mismo es la [319] *propie-dad* [Eigen-tum]. Esta palabra se usa aquí en equivalencia con la palabra principado [Fürsten-tum]. El apropiamiento [Eignung] es sobretudo apropiación y transposición. En la medida que el Da-sein *se* le de-signa propiamente como perteneciente al Ereignis, viene éste a ser en sí *mismo*, pero nunca de modo tal como si fuera el sí mismo ya algo presente ahí dado, sólo que hasta ahora inalcanzable. El Da-sein viene a estar mucho más en sí mismo, en la medida que la a-propiación se convierta a la vez en pertenencia y transposición en el acontecimiento. *Da-sein* significa consistencia del Ahí. La *propie-dad* como dominio de la apropiación es el suceso de la apropiación y transposición articulada en sí misma.

⁹ cfr. Los venideros.

¹⁰ cfr. Mirada preliminar, 16. Filosofía (meditación como automeditación).

La insistencia en este suceso de la propiedad hace posible, en primer término, que el hombre llegue a “sí [mismo]” históricamente y que esté consigo mismo. Y recién este *estar consigo* mismo del hombre se constituye en razón suficiente para asumir el *para otros*, verdaderamente. Pero el llegar-a-sí-mismo no es por ello nunca una representación del yo que se halla disuelta con anterioridad, sino la asunción de la pertenencia en la verdad del ser, el salto dentro del Ahí. La propiedad en cuanto que fundamento de la mismidad funda el Da-sein. Pero la propiedad es ella misma nuevamente la consistencia del giro en el acontecimiento.

Propiedad es, así, al mismo tiempo, el fundamento conforme al Dasein de la reserva.

La *retroreferencia* que se nombra en el “sí-mismo”, el hacia “sí”, el “consigo”, el para “sí”, tiene su ser en el *apropiamiento*.

En la medida que ahora el hombre este instalado aún en el abandono del ser, en lo abierto de la deformación del ente, existe a cualquier hora la posibilidad de ser para “sí”, de retornar hacia “sí” mismo. Pero, el “se” y el sí mismo que se determina desde allí como lo tan sólo idéntico [Nur-Selbe] sigue siendo vacía y sólo se llena a partir de lo ahí dado o encontrable de antes, que es justamente lo emprendido por el hombre. El hacia-sí no tiene ningún carácter decisorio y no conoce nada acerca del confinamiento en el acaecer del Da-sein.

La *mismidad* es más originaria que cualquier yo, tú y nosotros. Estos se reúnen como tales recién en el *sí-mismo* y se convierten así cada vez ellos “mismos” [320].

A la inversa, la dispersión del yo, del tú y del nosotros, y el desmoronamiento y la masificación no constituyen ningún fracaso del hombre, sino el acontecer de la impotencia de saber y hacer frente a la *propiedad*, el abandono del ser.

Ser-sí-mismo [Selbst-sein] – con esto pensamos por lo pronto siempre: el hacer, dejar y disponer desde sí [mismo]. Pero lo “desde sí [mismo]” es, a primera vista, engañoso. Desde sí mismo puede ser mera “obstinación”, de la que se separa toda apropiación y transpropiación que venga desde el acontecimiento.

El rango de oscilación del sí-mismo es regulado por la originariedad de la propiedad y, según esto, por la verdad del Ser.

Impelidos desde ella y vacilantes en medio del abandono del ser, no sabemos casi nada acerca de la esencia del sí mismo ni de las vías hacia el genuino saber. Puesto que el primado de la conciencia del “yo” es demasiado persistente, sobretudo porque ésta se puede ocultar de múltiples formas. Las más peligrosas son aquellas en las que el “yo” falto de mundo se ha entregado y dado en su apariencia en una cosa diferente que es “más grande” que éste y al que se remite de a pedazos o parcialmente. Con la disolución del “yo” en “la vida” en tanto que “comunidad o pueblo”, se inicia aquí una superación del “yo”, que se expone a la primera condición de una superación tal, a saber, la de la meditación sobre el ser-sí-mismo y su esencia, que se determina a partir de la apropiación y transpropiación.

La mismidad es el estremecimiento del contra-giro de la disputa en la fractura, [estremecer] que es capturado desde el apropiamiento y al que sostiene.

198. FUNDACIÓN DEL DA-SEIN COMO PRO-FUNDIZACIÓN¹¹

El Da-sein no admite jamás ser mostrado o descrito como algo ahí delante presente. Sólo ser ganado hermenéuticamente, lo que quiere decir, sin embargo, según “Ser y tiempo”, en el proyecto yectado. Y por tanto no antojadizamente [321]. Da-sein es algo totalmente in-habitual, destinado de sobra a anticipar cualquier saber humano.

El Ahí [es] el abierto, despejador y ocultante Entre respecto de la tierra y el mundo, el centro de su disputa y, con ello, el sitio de la pertenencia y sumisión recíproca [Zu-gehörigkeit] más íntima, y así el fundamento del hacia-sí, del *sí-mismo* y de la mismidad. El *sí-mismo* no es jamás un “yo”. El *con-sigo del sí-mismo* se despliega como insistencia que a-sume el apropiamiento que acontece [Er-eignung]. Mismidad es pertenencia a la intimidad del conflicto en tanto conquista y disputación [Erstreitung] del apropiamiento.

Ningún “nosotros” o “vosotros” y ningún “yo” o “tú”, ni ninguna *comunidad* alcanza siquiera alguna vez, erigiéndose desde ella misma, el *sí-mismo*, sino que sólo lo malogra y permanece excluida de él, salvo que se funde ella misma primero en el Da-sein.

Con la fundación del Da-sein se ha transformado toda relación con el ente, y se experimenta antes la verdad del Ser.

199. TRASCENDENCIA Y DA-SEIN Y SER¹²

Incluso si se entendiera la trascendencia de otro modo a como se lo ha hecho hasta ahora, a saber, como *sobrepasamiento* [o rebasamiento: Überstieg] y no como lo *supra-sensible*, como algo *entitativo*, incluso entonces la esencia del Da-sein sería desplazada demasiado fácilmente. Pues la trascendencia supone también ya, de antes, un Abajo y un Más allá y corre el peligro de ser mal interpretada como acción de un “yo” o de un sujeto. Y finalmente, este concepto de trascendencia se mantiene oculto también en un platonismo (cfr. “De la esencia del fundamento”).

El Da-sein se halla puesto inicialmente en la fundación del acontecimiento, profundiza en la verdad del *ser* y no pasa por encima del *ente* hacia su ser. Lo que sucede es, más bien, la profundización del acontecimiento como cobijamiento de la verdad en el ente, como algo entitativo y, de esa forma, si es que en principio fuese todavía posible una comparación -lo que no sucede-, la relación sería una de sentido inverso [322].

El ente es cobijado en cuanto tal, en primer término, en el Ser, de tal modo, por cierto, que el ente es abandonado de inmediato por el Ser y solo puede seguir existiendo como apariencia, [el] ón como idéa y lo que se siga para y desde esto.

200. EL DA-SEIN

El Da-sein es entendido como el espacio de tiempo [Zeit-Raum], no en el sentido de los habituales conceptos de espacio y de tiempo, sino como el sitio del instante para la fundación de la verdad del Ser.

¹¹ fondo, fundamento [que] deja ser la esencia; el acontecimiento del fundamento/fondo

¹² cfr. La sugerencia, 110. La idéa, el platonismo y el idealismo

El *sitio del instante* surge a partir de la soledad de la gran queda, en la que se verifica y torna verdadero el apropiamiento.

¿Cuándo y cómo se indagó por última vez en forma reflexiva y radicalmente, desatendiendo todo lo casual y corriente ya pasado, por el sitio del instante para la verdad del Ser, para preparar su fundación?

¿Qué resultados traerá para la respuesta a esta pregunta la meditación en torno a las posiciones metafísicas fundamentales en la historia de la contestación de las preguntas rectoras?

El *espacio de tiempo* tiene que ser desplegado esencialmente como *sitio del instante* del acontecimiento. Pero, el instante no es nunca meramente el pequeño resto del “tiempo” que apenas si se puede agarrar.

201. DA-SEIN Y SER-IDO

Con todo, el *ser-ido* puede ser pensado, incluso, en otro sentido, y no por ello menos esencial. Si se experimenta y se conoce de esa forma al Da-sein como fundamento creador del ser-hombre, que el Da-sein es solamente *instante* e historia, entonces el ser del hombre ordinario tiene que ser determinado a partir de aquí como ser-ido. Se ha “*ido*” de lo consistente del Ahí y sólo se halla enteramente en el *ente en la medida que se halla puesto en lo ahí dado* (olvido del ser). El hombre es lo *ido* [323].

Ser-ido es el título más originario para la inautenticidad del Da-sein.

El ser-ido [es] este modo de *impulsar* lo presente dado, visto desde el “Ahí” y perteneciendo a él.

Pero, *además*, el *ser-del-hombre* ha de llegar a ser fundado justamente ya como tal, lo que nuevamente preserva y despliega al *Da-sein*, lo pre-para y enfrenta con los creadores.

202. EL DA-SEIN (SER-IDO)

El Ahí “es” el hombre solamente como histórico, es decir, como fundador de historia e insistente en el Ahí, en el modo del cobijamiento de la verdad en el ente.

Al Da-sein hay que enfrentarlo tan sólo insistiendo en la dimensión creadora suprema de las transposiciones más vastas, lo que significa, a la vez, padecerlas.

Al Ahí le pertenece lo *ido* como lo más extremo suyo aquella ocultación en su apertura más propia, lo *ido* como la constante *posibilidad* de ser *lo-que-se-ha-ido*; el hombre conoce esto a través de las diversas figuras de la muerte. Pero donde sea que el Da-sein venga a ser captado recién, por primera vez, la *muerte* tiene que ser determinada como la posibilidad más extrema del Ahí. Cuando aquí se habla de “fin” y se delimita de antemano con toda precisión al Da-sein frente a cualquier tipo de ser meramente ahí presente, entonces el término “fin” no puede aludir jamás al mero cesar y caducar de una cosa ahí presente. Y si el tiempo entendido precisamente como temporeidad es transposición, entonces “fin” significa aquí un No y algo otro que esta transposición, un desplazamiento brusco y total del Ahí como tal hacia lo “*ido*”.

Y el término “ido” no mienta aquí, una vez más, el “haber-se-ido” de la mera presencia de una cosa antes ahí delante presente, sino que es lo totalmente diferente del Ahí, que nos queda totalmente oculto, pero que, no obstante, *en esta* ocultación, se somete esencialmente al Ahí y le hace frente también en la insistencia del *Da-sein* [324].

La muerte como lo más extremo del Ahí [es], al mismo tiempo, lo más interno de su completa transformación posible. Y en ello reside a la vez la referencia a la esencia más profunda de la nada. Sólo el entendimiento vulgar, que se prende de lo ahí presente como siendo lo únicamente ente, piensa también la nada un modo sólo vulgar. No presiente nada de la relación interna de lo ido y del desplazarse brusco de todo ente en su pertenencia al Ahí. Lo que se ha instalado [hereinsteht] aquí como el ocultamiento más propio en el Ahí, la relación recíproca del Ahí con lo ido que se torna hacia él, es el reflejo del giro en el desplegarse del ser mismo. Cuanto más originariamente se experimente el ser en su verdad, tanto más profundamente lo será la *nada* como el abismo al borde del fundamento.

De todas formas resulta cómodo adecuarse, a partir de las representaciones cotidianas de “fin” y “nada”, a lo dicho acerca de la muerte, en lugar de a la inversa aprender a presentir cómo ha de cambiar mediante la inclusión de la muerte en el Ahí la esencia de “fin” y “nada”.

Lo intimidad del ser tiene al enojo como algo esencial, y la disputa es siempre, a su vez, confusión. Y siempre puede suceder que se pierdan ambos en la soledad y el abandono más radical [Ödigkeit] de lo indiferente y olvidado.

Precursar a la muerte no es voluntad para la nada en el sentido aludido, sino al contrario el supremo *Da-sein*, que ha incluido el ocultarse del Ahí en la insistencia que hace frente a la verdad.

203. EL PROYECTO Y EL DA-SEIN¹³

En primer lugar, él es el Entre, en cuya apertura se diferencian el ente y la entidad, de tal modo que de inmediato sólo el ente mismo se torna experimentable (esto es, *se oculta* incluso como uno tal [325] y así por tanto respecto de su entidad). El mero tránsito a la esencia como idéa desconoce igualmente el proyecto, así como la vocación a lo necesariamente dado previamente del “ente”.

Pero, cómo pudo suceder que quedasen velados el proyecto y su despliegue en cuanto que *Da-sein* mediante el predominio del *re-presentar*, cómo pudo llegar a la relación sujeto-objeto, a la “conciencia” del yo [re]-presentador de algo, y cómo, *contrario a esto*, se acentuó luego la “vida” - esta re-acción de Nietzsche, que es, en definitiva, la *prueba* más clara de la *falta de* originariedad en su preguntar.

No se trata de “explicar” el proyecto, sino más bien de transfigurararlo desde su fundamento y abismo, y en ese sentido, también, el ser-del-hombre, lo que significa desplazarlo y dislocarlo hacia el *Da-sein* y de mostrarle, de ese modo, el otro inicio de su historia [326].

¹³ cfr. Mirada preliminar, El pensar inicial; cfr. Mirada preliminar, 17. La necesidad de la filosofía.

C) LA ESENCIA DE LA VERDAD¹⁴

204. LA ESENCIA DE LA VERDAD

¿No estaremos preguntado aquí por la *verdad de la verdad*? y al preguntar así ¿no habremos comenzado un hueco transitar hacia el vacío?

Fundación esencial es proyecto. Pero lo que cuanta aquí es la yección [Wurf] del ámbito del proyecto mismo, y con ello la toma originaria del ser-yectado de aquella necesidad de pertenencia al ente mismo surgida de conjunto por el apremio del proyecto y esto en el modo del ser-yectado en el En-medio.

Si la verdad quiere decir aquí: el *claro* del Ser como apertura del En-medio del ente, entonces no se puede ni siquiera preguntar por la verdad de esta verdad, salvo que lo mentado sea la *rectitud* del proyecto, lo que no obstante en varios respectos no da con lo esencial. Pues, por la “rectitud” de un proyecto no se puede preguntar ni siquiera una vez, y en forma alguna por la rectitud *del* proyecto, a través del cual se funda en principio el claro en cuanto tal. Por otro lado, sin embargo, “rectitud” es un “tipo” de verdad, que mantiene *atrás* del despliegue esencial originario como [la] consecuencia suya, y por ende ya no basta para asir la verdad originaria [327].

¿Consiste el proyecto, entonces, en una pura arbitrariedad? No, más bien en la suprema necesidad, sólo que no en el sentido de una consecuencia lógica, que se pudiera llegar a entender claramente a partir de proposiciones.

La necesidad del *apremio*. ¿De cuál? Del Ser mismo, que tiene que conducir a lo libre y de ese modo superar su primer inicio a través del otro inicio.

En la perspectiva usual de la “Lógica” y del pensar predominante, el proyecto de fundación de la verdad permanece siendo una pura arbitrariedad, y ya esto solo deja libre la vía para un infinito y en apariencia fundamental preguntar de vuelta por la verdad de la verdad de la verdad, etc. La verdad se la entiende aquí como un objeto de cálculo y computo y se usa como medida el apelar a la comprensibilidad última de un entendimiento maquinador de todos los días. Y aquí es cuando entra en juego, de hecho, lo arbitrario. Porque esta apelación no tiene ninguna necesidad, ya que carece del apremio, debido a que deduce su legitimidad aparente de la ausencia de apremio de lo autocomprendible, en caso de que éste sea aún capaz, del todo, de adentrarse en preguntas legítimas respecto de sí mismas, ya que cosas semejantes se hallan muy lejos de ser evidentes para todos.

Y ¡qué más obvio que la “Lógica”!

Pero, el proyecto esencial del Ahí es la desprotegida resolución del ser-yectado por sí mismo, [la] que surge recién en la yección.

¹⁴ cfr. Mirada preliminar, 5. Para los pocos – para los escasos, p.13; Mirada preliminar, 9. Mirada de conjunto; el tratado aparte como cuestión previa; La *alétheia*. El recuerdo en el primer inicio; El Dasein; observaciones corrientes a “Ser y tiempo”, pgr. 44, pp.103–122; De la esencia de la verdad, conferencia de 1930; De la esencia del fundamento I. (Wegmarken (Gesamtausgabe Band 9) ejemplar del autor y anotaciones; conferencia de Frankfurt, de 1936, “El origen de la obra de arte” (Holzwege: Gesamtausgabe Band 5, en especial p. 25ss.); curso de semestre de invierno 1937/38, “Preguntas fundamentales de la filosofía. ‘Problemas’ escogidos de la ‘Lógica’”, que resulta básico respecto de la cuestión por la verdad (Gesamtausgabe Band 45, p. 27ss.)

205. LO ABIERTO¹⁵

Considerado desde el punto de vista de la rectitud, [lo abierto] es indicado sólo como condición, si bien, de ese modo, no como surgida en sí misma.

Lo abierto:

como lo *libre* de la audacia de crear,

como lo *desprotegido* en la resolución del ser-yectado; ambos se co-pertenecen mutuamente en sí mismos como el *claro del ocultarse*.

El *Ahí* como [lo que es] a-propiado y acontecido en el Ereignis [328].

Esto libre [impera] frente a los entes. [Él es] Lo desprotegido por el ente. [Es] El espacio de juego tiempo *de la confusión y de las señas*. Lo pertinente al Ser.

206. DE LA ALÉTHEIA AL DA-SEIN¹⁶

1. [Es] el retroceder crítico desde la [verdad como] rectitud a la apertura.
2. La apertura es primeramente la dimensión [Ausmass] esencial de la alétheia, la que por este respecto se halla aún indeterminada.
3. Esta dimensión esencial determina ella misma el “lugar” (espacio de tiempo) de la apertura: el despejado En-medio del ente.
4. Con ello la verdad se va a *desprender definitivamente de todo ente* en cualquier forma de interpretación, sea ésta como physis, idéa, o *perceptum* y objeto, como algo sabido y como algo pensado.
5. Recién ahora, sin embargo, se hace correctamente la pregunta por su propio despliegue; ésta es definible sólo a partir de la esencia, y ésta desde el Ser.
6. Pero, la esencia originaria, [es el] claro del ocultarse; esto es: verdad es verdad originaria del Ser (Ereignis).
7. Este *claro* se despliega y *es* en la portatividad creadora y puesta a tono: es decir, [la] verdad “es” [o se hace presente] como fundación del Ahí y *Da-sein*.
8. El Da-sein [es] el fundamento del hombre.
9. Pero, con ello se vuelve a preguntar: ¿quién es el hombre?

207. DE LA ALÉTHEIA AL DA-SEIN

La alétheia, concebida inicialmente como carácter fundamental de la physis, impide por su esencia toda pregunta por una referencia a otra cosa, como hacia el pensar. Esta referencia puede ser cuestionada recién [329] cuando la esencia inicial de la alétheia haya sido ya abandonada y se haya convertido en la rectitud.

Frente a ello, empero, la alétheia exige una indagación más originaria acerca de su propia esencia (¿de dónde y por qué del *ocultamiento* y del *develamiento*?). Pero para este [tipo de] cuestionamiento se precisa, en primer término, concebir a la alétheia en su dimensión esencial como apertura del ente, con cuya dimensión se

¹⁵ Verdad y Da-sein

¹⁶ cfr. la cuestión de la verdad en el curso de semestre de invierno 1937/38, “Preguntas fundamentales de la filosofía. ‘Problemas’ escogidos de la ‘Lógica’” (Gesamtausgabe Band 45)

anuncia a la vez el lugar que a través de la apertura del ente mismo que se exige para ella en tanto despejado En-medio del ente.

Pero, a raíz de ello, la alétheia se ha desprendido de todo ente de forma tan decidida que la pregunta por su mismo ser, determinado propiamente a través de sí mismo y a partir de su despliegue, se vuelve ahora inevitable.

Con todo, el despliegue de la verdad originaria sólo se hará experimentable, cuando este En-medio despejador, fundador de sí mismo y determinante de espacio y de tiempo haya hecho saltar hacia aquello, *desde dónde* y para lo cual el claro está hecho, a saber, para el *ocultarse*. El ocultarse, empero, es la doctrina esencial del primer inicio y de su historia (de la metafísica como tal). El ocultarse es un carácter esencial del Ser y, en efecto, precisamente, en la medida que el Ser requiere de la verdad y apropia acontecidamente al Da-sein, por tal razón y de ese modo, es en sí mismo, originariamente, acontecimiento.

Ahora la esencia de la verdad se ha transformado originariamente en el Da-sein, y por eso tampoco no tiene sentido ahora la pregunta acerca de si pudiera, y cómo, el “pensar” (que inicial y en forma derivada pertenece solo a la alétheia y la homoíosis) realizar y asumir el “desocultamiento”. Pues el pensar por sí mismo se ha entregado ya totalmente en su posibilidad al despejado En-medio.

Pues, el despliegue esencial del Ahí (del claro para el ocultarse) sólo puede ser determinado a partir de él mismo, y el Da-sein sólo puede llegar a ser fundado desde la relación despejadora del Ahí en el ocultarse en cuanto que Ser.

Sólo que, si se parte entonces de la base del fundamento –que será aclarado más tarde– no existe “facultad” alguna del hombre pretérito (*animal rationale*) que sea satisfactoria [330]. El Da-sein se funda a sí mismo y se despliega en la afinada portatividad creadora, deviniendo de esa forma él mismo, primero, fundamento y el fundador del hombre, que ahora ha de enfrentar de nuevo la pregunta por quién sea él [Da-sein], y cuya pregunta indaga [erfragt] originariamente al hombre en tanto que guardián, vigilante de la queda en el pasar del último dios.

208. LA VERDAD

¿Cómo es que la verdad llegó a ser, para nosotros, aquel último resto de verdad, la forma más extrema de caída de la alétheia platónica (idéa), la validez de las cosas rectas en sí mismas en cuanto que ideal, esto es, [llegar a ser] la más grande de todas las indiferencias e impotencias?

Verdad es, en tanto que acontecer de lo verdadero, la hendidura abisal en la que viene a escindirse el ente y ha emplazarse la disputa.

La verdad no es tampoco para nosotros lo confirmado, aquel sospechoso derivarse de validaciones en sí. Mas tampoco es puramente lo contrario, el lato y continuo flujo de todas las opiniones. Ella es el centro abisal, que se estremece en el pasar de largo del dios y de esa manera es el resistente fundamento para fundación del Da-sein creador.

La verdad es la más grande despreciadora de todo lo “verdadero”, pues esto olvida igualmente a la verdad, al desplegarse seguro de la simplicidad de lo singular como aquello que es siempre esencial.

209. ALÉTHEIA – APERTURA Y CLARO DE LO QUE SE OCULTA

Visto en forma somera, se trata aquí de diversos nombres para una misma cosa y, sin embargo, detrás de estas denominaciones se oculta una cuestión decisiva.

I. Incluso alétheia y alétheia no son lo mismo. Y con ello ha de preguntarse: cómo fue experimentada inicialmente la alétheia y cuán lejos llegó su determinación; si acaso recién mediante el zygón platónico alcanzó ella su primera determinación y, [331] con ello, asimismo también su delimitación esencial, con la que se prefigura (physis) la comprensión del ser, a saber, en definitiva, confirma la delimitación de lo que tiene el carácter de visualizado, y que posteriormente se ha de convertir en lo objetual para quienes lo perciben.

La alétheia es ella misma forzada al “yugo”, le concierne como “claridad” el desocultamiento del ente en cuanto tal y el pasaje para la percepción y, de esa forma, sólo el dominio *de los respectivos lados presentables* del ente y del alma. Pues ella determina en primer término el dominio como tal, no permitiendo en verdad tampoco ninguna pregunta por su propio Ser y fundamento.

Y puesto que es así como la alétheia se transforma en phôs, y es entendido desde este último, se pierde también el carácter de la alfa privativa. Nunca será cuestionado el *ocultamiento* y la ocultación, su origen y fundamento. Porque, igualmente, sólo lo que es “positivo” del desocultamiento, que es libremente accesible y garantiza el acceso, es tenido en cuenta, y la alétheia ha perdido también en este respecto su profundidad y su abisalidad originaria, asumiendo que ella haya sido pensada en general alguna vez bajo esa línea interpretativa, de lo que nada nos da referencia alguna, si no tuviésemos que asumir que la amplitud e indeterminación de la alétheia exigía también en su uso *pre*-platónico una respectiva e indeterminada profundidad.

Es a través de Platón que la alétheia se convierte en *accesibilidad* en el doble sentido del estar separado [Freistehen] del ente en cuanto que tal y ser el pasado para la percepción. Y si la alétheia es vista solamente del “lado” del ente como tal, entonces esta accesibilidad podría llamarse también la *patencia* [Offenbarkeit], y el percibir un *hacer evidente o poner de manifiesto* [Offenbarmachen].

La alétheia sigue siendo en donde queramos desocultamiento del *ente*, jamás del Ser; ya que la alétheia misma en esta interpretación inicial constituye la *entidad* (physis, [el] sal-ir), la *idéa*, la aspectatividad [Gesichtetheit: carácter de aspectado].

¿Qué tiene que haberse perdido de antes en el primer inicio que no permite que llegue a ser planteada siquiera la cuestión por el ocultamiento y la ocultación en cuanto que tales? [332]

La alétheia queda determinada por la accesibilidad y patencia (delóumenon), y aquello que queda allí todavía sin cuestionar, prescindiendo incluso especialmente de la ocultación, es la *apertura en cuanto tal*.

Si bien por allí el nombre de alétheia puede ser demandado para otra cosa, sin embargo, aquí tiene que haberse reflexionado y visto lo otro, a pesar de poseer ese profundo nexo histórico.

II. La *apertura* [Offenheit] es:

1. originariamente, lo unificador-múltiple, no sólo aquel Entre para lo percible y el percibir (zigón), no sólo muchas cosas y diversas, sino que la apertura ha de ser indagada como esto *unificador*.

2.No sólo el percibir y conocer, sino todo tipo de comportamiento y de actitud y, sobretudo, aquello que llamamos *temple de ánimo* pertenece a la apertura, y que no es ningún estado, sino que un acontecer.

3.lo abierto como lo que es abierto y que se abre por sí mismo, *lo abarcador, la re-solución* [Ent-schliessung].

210. HACIA LA HISTORIA DE LA ESENCIA DE LA VERDAD

Desde Platón, la alétheia ha sido comprendida como la claridad, en la que está puesto el ente como tal, la visibilidad del ente en su presencia (alétheia kai ón). Del mismo modo, [es] la claridad, en la que el noein recién ve. Luego, la claridad es entonces aquello que conecta [el] ón he ón y [el] noein, [es] el zigón.

alétheia en cuanto que zigón ahora [se da] en la referencia de lo *percibido con lo que nos sale al encuentro* y, de esta manera, [la] alétheia misma [es] tensada en el “yugo” de la rectitud.

Cfr. Aristóteles, lo aletheúein tês psychês. alétheia deviene en *accesibilidad*, el estar separado del ente en cuanto que tal, el *pasadizo* para la percepción.

Los grados [en la historia de la verdad] quedan así:

De la alétheia (como phôs) al zigón [333].

Del zigón a la homoíosis.

De la homoíosis a la *veritas* como *rectitudo*; la verdad aquí, esto es, la rectitud del enunciado es captado, simultáneamente, desde enunciado como symploké, *connexio* (Leibniz).

De la *rectitudo* a la *certitudo*, dar por cierto una consistencia de conjunto (*connexio*?).

De la *certitudo* a la validez como objetividad [Gegenständlichkeit].

De la validez al [tener] valor [Geltung].

En el planteamiento del zigón se capta la *verdad*, pero de modo tal, *que con ello* la alétheia es exigida como *desocultamiento* del ente como tal y como dominio visual del reconocer y aprehender. Lo que quiere decir que: En la medida en que se ponga en acción la rectitud, la alétheia será puesta en aquel limitado doble sentido como fundamento de la rectitud y, por cierto, de forma tal que, el fundamento sólo sea establecido en el ser fundado de lo puesto de su visión (en este fundamento); a raíz de lo cual, precisamente, la homoíosis es todavía alétheia, reposa sobre este fundamento, griegamente, se despliega en él en tanto que esencia, y por ello puede y tiene que ser llamado todavía así.

No obstante, más tarde se perderá la alétheia como tal. Sólo queda como primero y último el orientarse por, la *rectitudo*, y dentro de esta determinación ha de buscarse ahora a partir de la concepción del hombre (como alma) y del ente una explicación de la “rectitud”, si es que no se la supone en principio justamente como lo evidente.

211. ALÉTHEIA

LA CRISIS DE SU HISTORIA EN PLATÓN Y ARISTÓTELES, EL ÚLTIMO IRRADIAR Y SU COMPLETO DERRUMBE

1. alétheia kai ón – [es] el desocultamiento y, en verdad, del ente en cuanto tal, en el sentido platónico de la *idéa*; alétheia siempre del lado del ón; cfr. los lugares de Platón, en Republica, libro VI, final [334].

2. El relucir del ente como tal; si se lo mira desde el ente es el brillar, la claridad, en la que se despliega el ente. La claridad vista desde el ente, *conforme esta sea entendida como idéa* (al mismo tiempo que la “a-“ privativa, lo “contrario”).
3. Y visto el ente desde allí ¿brillando hacia donde? A dónde sino hacia el percibir y éste por su parte en el contraponerse al ente, cuya *per-cepción* es sólo posible en la claridad, *pasa a través de ella*. Luego es la *claridad*, es decir, la idéa misma como lo que constituye su aspecto, el yugo, zigón, aunque esto no haya sido expresado nunca significativamente.
4. Pero el yugo, a este respecto, la verdad captada como yugo es la forma previa para la verdad [entendida] como rectitud, en la medida que el yugo sea captado y profundizado como lo anudante/ligante mismo y no como el fundamento de la concordancia; esto es, que se pierda en verdad la alétheia. Sólo resta el recuerdo en la imagen de la “luz”, que se precisa para “ver” (cfr. el *lumen* del medioevo!).

Platón concibe la alétheia como zigón. Pero desde el zigón no se puede conquistar la alétheia nunca más; más bien lo inverso es posible. El paso hacia la homoíosis queda hecho. La interpretación del zigón como alétheia es correcta, pero hay que saber que, con ello, la alétheia misma ha sido interpretada ya en un cierto respecto y se ha cortado tanto más el propio cuestionarse por ella.

5. Y lo dicho ahora recién (4) es inevitable, porque existe (2), y porque la alétheia es considerada genuinamente griega sólo vista desde el ente y de su presencia constante; y de todos modos como el *Entre*.

Sólo que esto, como lo muestra la historia, no basta. El desocultamiento tiene que acaecer como apertura del ente en su totalidad y la apertura como tal del ocultarse (del ser), y este ha de ser profundizado y fundado en tanto que Da-sein [335].

212. VERDAD COMO CERTEZA

En la medida que ahora la *ratio* no se contraponga inmediatamente con la *fides*, sino que se la quiera dejar estar igualmente sobre sí misma, le queda a ella [a la *ratio*] (a la re-presentación) sólo la *referencia sobre sí misma*, para conseguir apoderarse, a su manera, de ella misma; y este re-presentar del *yo-[me]-re-presento* es la *certeza*, el saber *que se sabe* como tal.

Mas con esto *se rebaja la ratio ella misma por debajo de sí misma*, baja de su propio “nivel”, el que inicialmente consistía, en efecto, en percibir inmediatamente la entidad en su totalidad.

Rebajada, así, por debajo de sí misma, la razón vendrá a dar una *apariencia* de una *dominación* (a raíz del propio-rebajarse). Esta aparente dominación tiene que romperse un día y son los siglos actuales los realizan este rompimiento, si bien lo hacen necesariamente mediante el continuo incremento de la “razonabilidad” como “principio” de la maquinación.

Pero, en la medida que la razón es degradada por debajo de ella misma, se ha vuelto para sí misma más captable, y tanto, empero, que ella toma ahora, por completo, la medida de la comprensibilidad y la inteligibilidad de este éxito. Ahora se torna esta inteligibilidad en medida de aquello que es válido y puede valer, y esto

significa ahora, lo que siendo [ente] es y ha de ser llamado ente.

El ser mismo deviene ahora en primer lugar más apresable, más familiar, y sin ningún tipo de extrañamiento.

Lo que se establece con Platón, sobretodo como primacía de la entidad, visto desde el lado de la técnica, es reforzado aquí tanto y destacado en su exclusividad que se ha creado la condición fundamental para una época humana, en la cual es la “técnica” –la *preeminencia* de lo maquinable, de las ordenanzas y del proceder ante aquello *que* se inserta allí dentro y es afectado por esto- lo que necesariamente predomina. La autocomprensión del Ser y de la verdad como certeza existe ahora sin límite alguno. De esa forma, lo *olvidadizo* del Ser se convierte en principio fundamental y el olvido del ser que se asienta desde el inicio [336] se expande y se extiende a todo comportamiento humano.

La negación de toda historia se presenta como desconexión [Umschaltung] de todos los acontecimientos en lo *factible* e instituable, que se delata finalmente en que admite algo así como una “providencia” y un “destino”, totalmente sin tener relación alguna y siendo sólo algo confesional aquí y allá.

No obstante, la certeza como certeza del *yo* exacerba la interpretación del hombre en cuanto que *animal rationale*. La consecuencia de este proceso es la “personalidad”, de la que muchos - incluso hoy - siguen creyendo y quisieran hacer creer que es la superación de la *yo*-idad, cuando en verdad sólo puede ser su encubrimiento.

¿Qué significa entonces esto que aún intenta Descartes, a saber, justificar la certeza como *lumen naturale* a partir del ente supremo en tanto *creatum* del *creator*?

¿Qué figura habrá de tomar este nexo más tarde? En Kant como doctrina de los postulados! En el idealismo alemán como *absolutes* del *yo* y de la conciencia!

Todas éstas son – por mor de lo *trascendental* - sólo réplicas más profundas de la marcha cartesiana pensante del *ego*, del *ens finitum*, *causatum ab ente infinito*.

Por esta vía es potenciada totalmente hasta el *absoluto* la *antropomorfización* [Vermenschung] predeterminada inicialmente del ser y de su verdad (certeza del *yo* y de la razón) y de ese modo superada aparentemente y, no obstante, todo ello es lo contrario de una superación, a saber, el más hondo enredo dentro del olvido del ser (cfr. La sugerencia, 90. y 91. Del primer inicio al otro inicio).

E incluso, aquel tiempo que va desde mediados del siglo 19. no tiene ninguna idea del esfuerzo [producto] de la metafísica, sino que se hunde en la técnica de la “Teoría de la ciencia” y apela, de un modo no del todo injustificado, a Platón.

[Se suma a ello] El neokantismo, que también afirma la filosofía de la “vida” y la de la “existencia”, porque ambas –p. ej., un Dilthey tanto como un Jaspers [337]- continúan sujetas, sin sospechar siquiera, de aquello que ha acontecido *propriadamente* en la metafísica occidental y de lo que tiene que ser preparado como una necesidad en el otro inicio.

213. DE LO QUE SE TRATA EN LA PREGUNTA POR LA VERDAD

1. No de una mera alteración del concepto,
2. ni de una visión más originaria al interior de la esencia,
3. sino [se trata] de un salto dentro del despliegue de la verdad.

4. Y según esto, de una transformación del *ser-del-hombre* en sentido de un *desplazamiento* [Ver-rückung] de su posición en el ente.
5. Y por ello, en primer término, de un reconocimiento de la dignidad más originaria y una obtención de poder [Ermächtigung] del Ser mismo en cuanto que *Ereignis*.
6. Y de allí, ante todo, de una fundación del ser-del-hombre en el *Da-sein* como aquél fundamento de su verdad [que es] requerida por él mismo desde el Ser.

214. LA ESENCIA DE LA VERDAD (APERTURA)

A partir del recuerdo del inicio, así como (la *alétheia*) a partir de la meditación sobre la base de la posibilidad de la rectitud (*adequatio*) nos topamos con lo mismo: *la apertura de lo abierto*. Con esto, se ha dado, ciertamente, únicamente, una primera indicación de la esencia, la que se determina fundamentalmente como *claro para el ocultarse*.

Pero la apertura ofrece ya bastante de lo enigmático, sin tener en cuenta en nada el todo del tipo de su despliegue.

La apertura, ¿no es esto lo más vacuo de lo vacuo? (cfr. Verdad y ab-ismo). Así es como ella aparece, cuando intentamos comprenderla como una cosa para sí.

Pero lo abierto [Offene], al interior de eso que a su vez se oculta, y [en donde] cada vez se halla puesto el ente – y, por cierto, no sólo en las cosas más próximas a la mano [338]- es de hecho algo así como un *centro hueco* [eine hohle Mitte], como por ejemplo, el del jarrón. Y no obstante, hemos de reconocer aquí que no es un vacío antojadizo, el que es encerrado y no se deja llenar por las “cosas”, sino al revés, el centro hueco es lo que acuña y determina, lo portador en el revestirse de paredes y de sus bordes. Estos son sólo los destellos de aquello abierto originario, que permite desplegar su apertura, en la medida que tal revestimiento [Wandung] (la forma de vasija) precisa de algo en rededor suyo y encima de sí. De esa forma, se irradia de vuelta en lo encerrado el despliegue esencial de lo abierto.

Conforme a esto hay que entender también el despliegue de la apertura del Ahí de un modo más esencial y más rico. Su revestimiento que lo cubre de bordes no es efectivamente nada cósmico presente ahí delante y, en general, nada entitativo ni menos el ente, sino del ser mismo, el estremecerse del acontecimiento en el dar señas del ocultarse.

En la *alétheia*, [el] des-ocultamiento, experimentamos: *el estar oculto* y la superación y supresión parcial y fallida de la misma. Pero ya *esto*, que con la supresión (la eliminación por la alfa privativa) tiene que *desplegar lo abierto*, en que se halla puesta cualquier cosa desoculta, no es nada que se persiga o se funde propiamente. ¿O tenemos que pensar ahora la idea de la luz y de la claridad [Lichte und Helle] en su referencia al develar en cuanto que un percibir y un “ver”? Por cierto (cfr. interpretación de la alegoría de la caverna¹⁷). De modo similar, se muestra aquí algo, y también la indicación anterior del jarrón es, efectivamente, una alegoría. ¿No podre-

¹⁷ Curso de semestre de invierno de 1931/32, “De la esencia de la verdad. En torno al símil de la caverna en Platón y Teetetos” (Gesamtausgabe, tomo 34)

mos acaso salir nunca de lo alegórico? Sí y no; puesto que, a la inversa, el lenguaje y la educación *más sensible* no se entienden jamás solamente de modo sensible, sino *en primer término* y no tan sólo como un “además” [dazu].

Pero, cuán poco pudo retenerse la representación rectora de la luminosidad de aquello abierto y ser retenida en un saber se muestra, justamente, en que el “claro” y lo [339] [por el] “despejado” no fue captado, sino que la representación se desplegó en dirección del brillar y del fuego y del chispear, con lo cual ya tan sólo restaba la medida de una relación causal con el resplandor, hasta que todo llegase a derivar finalmente en la indeterminación de la “conciencia” y de la *perceptio*.

Tan poco *como lo abierto* y la apertura fueron perseguidos en su esencia (a los griegos se les hubo encomendado, en general, previamente, algo otro), así mucho menos se aclaró o remitió hacia la experiencia fundamental del *ocultamiento-ocultación*. También aquí –si se lo piensa en forma griega- lo oculto se convirtió en algo *ausente*, y el acontecimiento del ocultamiento se perdió, y con ello la necesidad de fundarlo propiamente y de captarlo enteramente en su conexión interna con el despliegue de la apertura, y finalmente y, en primer lugar, fundar esto unívoco como una esencia prototípica [ureigenes Wesen].

La tentativa para esto es la denominación y despliegue del *Da-sein*. Esto sólo puede acontecer desde el “hombre” y según esto, los primeros pasos dados para la fundación del *Da-sein* “del” hombre, del *Da-sein* “en” el hombre, del hombre en el *Da-sein*, son ambiguos y torpes, sobretodo si hasta ahora ha faltado toda voluntad de captar el planteamiento desplegado a partir de sí misma y de su intención fundamental por la verdad del Ser, y todo es empleado únicamente para retrotraer y explicar lo decisivo mediante lo pretérito, y así suprimirlo.

De allí que también el camino de la meditación sea de inmediato menos convincente en la rectitud y *el fundamento de su posibilidad* (cfr. conferencia sobre la verdad 1930), porque no se puede uno desligar de las representaciones de una cosa humana (sujeto – persona y cosas de ese estilo) y todo viene a ser explicado tan sólo como “vivencias” del hombre, y éstas nuevamente como acontecimientos en él.

También esta meditación sólo puede indicar que existe algo, que siendo necesario, no ha sido aún comprendido, ni captado. Esto mismo, el *Da-sein*, sólo ha de ser alcanzado mediante un transponerse del ser-del-hombre [340] en su totalidad, y esto significa, a partir de la meditación en torno al apremio del ser como tal y de su verdad.

215. EL DESPLIEGUE DE LA VERDAD

Una pregunta decisiva: ¿Está fundado el despliegue de la verdad, como claro para el ocultarse en el *Da-sein*, o este despliegue de la verdad es él mismo el fundamento para el *Da-sein*, o ambos son válidos? ¿Y qué significa aquí “fundamento” cada vez?

Las preguntas son decisivas únicamente si la verdad es comprendida en la anunciada esencia, como verdad del Ser y, por tanto, desde el acontecimiento.

¿Qué significa este estar puesto constantemente ante el *ocultarse*, el re-husarse, la reticencia en su *abrirse*? [Significa:] *Reserva* y, por ende, el temple de ánimo fundamental: espanto, reserva, recato. Algo tal le es “donado” sólo al hombre –así como el cuándo y el dónde.

216. EL PUNTO DE PARTIDA DE LA PREGUNTA POR LA VERDAD

parece ser ahora [algo] totalmente arbitrario, ya que la pregunta por la verdad no ha sido planteada desde hace mucho como pregunta. Y, no obstante, de esta situación se concluye lo contrario: que el punto de partida tiene su determinación particular y única: a saber, en el apremio; el que se haya arraigado tan hondo, que éste para cualquiera persona no parece ser *ninguno*: ya que ni siquiera experimentamos ni comprendemos la pregunta por la verdad de lo verdadero en su necesidad.

El creciente desarraigo impele mucho más, o hacia la burda fuerza de las opiniones, o hacia la indiferencia, o al impotente apoyarse en lo de ayer [341].

217. LA ESENCIA DE LA VERDAD

A ella le es propio, en lo más hondo, el ser histórica. La historia de la verdad, del relucir, de la transformación y de la fundación de su esencia, tiene sólo rara vez y, ampliamente bien separados, los instantes en que se presenta.

Esta esencia pareciera mantenerse, por largos periodos, rígida (cfr. la larga historia de la verdad como rectitud: *homoíosis*, *adequatio*), pues sólo lo verdadero que ella determina es lo que se busca y emprende. Y de ese modo, da la impresión que la esencia de la verdad fuera incluso “eterna”, debido a esa consistencia que se ha puesto allí, sobretodo si se representa a la “eternidad” como la pura perpetuidad [Fortdauer].

¿Nos encontraremos, acaso, al final de uno de esos periodos semejantes del endurecimiento de la esencia de la verdad y, entonces, a las puertas de un nuevo instante de su oculta historia?

Que se funde un claro para lo que se oculta, esto es lo que significa la frase: la verdad es primeramente un ocultamiento despejador (cfr. el ab-ismo). El ocultarse del Ser en el claro del Ahí. En el ocultarse se despliega el Ser. El Ereignis no se sitúa jamás a plena luz, de un modo evidente, como un ente, como algo presente (cfr. El salto, El Ser).

El a-propiamiento acontecido en su girar no ha sido decidido, ni en el llamado ni solamente en la pertenencia, en ninguna de ambas y, sin embargo, ha quedado oscilando, y el estremecimiento en esta vibración en el giro del Ereignis es la esencia más oculta del Ser. Este ocultamiento necesita del claro más profundo. El Ser “requiere” del Da-sein.

La verdad jamás “es”, sino que se despliega. Pues ella es la verdad del Ser, el que “únicamente” se despliega. De allí que se despliegue, también, todo aquello que pertenece a la verdad, el espacio de tiempo y acto seguido, entonces, “espacio” y “tiempo”.

El “Ahí” se despliega; y en cuanto es algo que se despliega tiene que haber sido recibido, simultáneamente, en un ser: [el] Da-sein. De allí el insistente sostener el despliegue de la verdad del Ser. Esta discrepancia [342] es el enigma. Por esto, el Da-sein [es] el Entre entre el *Ser* y *el ente* (cfr. La fundación, 227. De la esencia de la verdad, n.13, p. 354).

Y debido a que esta esencia es histórica (cfr. .342) es que “toda” verdad en el sentido de lo verdadero es con derecho genuina e históricamente algo verdadera, si

de antemano ha crecido hacia atrás en su fundamento y, a través de esto, a la vez, se ha vuelto una fuerza anticipadora y efectiva.

Allí donde la verdad se oculte con la figura de la “razón” y de lo “razonable”, está en operación su no-esencia, aquella fuerza destructora de lo que vale para todos por igual, mediante la cual a cualquiera se puede antojadizamente dar la razón y aparece aquella satisfacción de que ya nadie tiene por sobre el otro de antemano algo esencial [que mostrar].

Es esta “magia” de la validez general la que consolida el predominio de la interpretación de la verdad como rectitud y que la vuelve casi inalterable.

Lo que se muestra en definitiva en que, incluso, allí, donde se ha creído entender algo acerca de la esencia histórica de la verdad, se presenta sólo un “historicismo” externo: lo que dice que la verdad no vale eternamente, sino que únicamente “en el tiempo”. Pero esta opinión es sólo una delimitación “cuantitativa” de la validez general y requiere, para llegar a ser algo así, como supuesto, el que la verdad sea rectitud y validez.

La superficialidad de este “pensar” aumenta entonces aún más, si se intenta finalmente equiparar la eterna validez en sí misma con la delimitada temporalmente.

218. LOS INDICIOS DEL DESPLIEGUE DE LA VERDAD

Si decimos que: la verdad es el claro para el ocultamiento, entonces, con ello sólo se ha indicado el despliegue, en la medida que se ha nombrado la esencia. Pero a su vez esta denominación debe indicar, que [343] la interpretación del despliegue de la verdad se halla ubicada en el recuerdo, en la alétheia, es decir, no en la mera palabra traducida literalmente, en cuyo ámbito luego volvería a recaer la concepción de la que proviene, sino en la alétheia en cuanto que el nombre para el primer relucir de la verdad misma y por cierto, necesariamente y de consuno, con el nombramiento del ente en cuanto que physis.

Sin embargo, el indicador de la esencia tiene que saber que el claro para el ocultamiento ha de desplegarse tanto respecto del espacio de tiempo (abismo) como respecto de la disputa y del cobijamiento.

219. EL ENSAMBLE DE LA PREGUNTA POR LA VERDAD

La verdad es lo originariamente verdadero.

Lo verdadero es lo más entitativo.

Más ente que cualquier ente es el Ser mismo. Lo más ente no “es” más, sino que se despliega como el despliegue esencial (Ereignis).

El Ser se despliega como acontecimiento.

La esencia de la verdad es el ocultamiento despejador del acontecimiento.

El ocultamiento despejador se presenta esencialmente como fundación del Da-sein; fundación que tiene, sin embargo, un doble sentido.

La fundación del Da-sein acontece como cobijamiento de la verdad en lo verdadero, que recién se hace de ese modo.

Lo verdadero permite ser al ente.

Cuando el ente se instala de ese modo en el Ahí, se torna re-presentable. La posibilidad y necesidad de lo correcto queda fundada.

La rectitud es un vástago inevitable de la verdad.

Allí donde exista la rectitud, será pre-determinada la “idea” de la verdad, y se habrán sepultado ya todos los caminos que lleven hasta su esencia [344].

220. LA PREGUNTA POR LA VERDAD

Como sea que se articule el ensamble [de la pregunta por la verdad], así habrá de seguir siendo ésto una disposición de la historia del ser sobre nosotros, en la medida que tengamos la fuerza aún de afirmarnos en su corriente.

La pregunta por la verdad, en el sentido descrito y únicamente en él, es para nosotros *la* pregunta preliminar, por la que primero hemos de atravesar.

Sólo de ese modo se fundará un dominio de decisión para las meditaciones esenciales. (Cfr. la elaboración separada de la pregunta por la verdad como pregunta preliminar, en su orientación hacia el espacio-tiempo [infra, 371ss.]).

La pregunta por la verdad es la pregunta por el despliegue de la verdad. La verdad misma es aquello donde lo verdadero tiene su fundamento.

Fundamento [significa] aquí:

1. aquello, donde se está cobijado, donde se lo retiene;

2. por donde se es instado [ernötigt];

3. desde donde invade [durchragt].

Lo verdadero: [es] lo que se halla puesto en la verdad y de ese modo es, y respectivamente deviene no ente [unseiend].

Verdad: [es] el claro para el ocultamiento (verdad como la no-verdad), en sí litigiosa y nádica, e inherencia originaria (cfr. La fundación y las conferencias de Frankfurt¹⁸) y esto es tal, porque

Verdad: [la] verdad del Ser como acontecimiento.

Lo verdadero y ser lo verdadero [deja venir] consigo, a la vez, lo no-verdadero, lo *desplazado* o simulado y sus modificaciones [345].

221. LA VERDAD COMO DESPLIEGUE DEL SER¹⁹

La verdad es el claro para el ocultarse (es decir, el Ereignis; el reticente rehusarse como madurez, fruto y donación). Pero, la verdad no puramente como claro, sino precisamente el claro para el ocultarse.

El Ser: [es] el acontecimiento, en el reverberar nádico y de ese modo *litigioso*. [Es] El origen de la disputa – Ser o no-ser.

La verdad: fundamento como abismo. Fundamento no [como]: [el] de dónde, sino [el] a dónde en cuanto que a lo que pertenece. Abismo: como espacio de tiempo de la disputa; la disputa como conflicto de tierra y mundo, porque referencia de la verdad *al* ente!

¹⁸ El origen de la obra de arte (Holzwege (Gesamtausgabe, tomo 5))

¹⁹ Cfr. Mirada preliminar, 9. Mirada de conjunto

El *primer* (inicial) *cobijamiento*, la pregunta y la decisión. La pregunta por la verdad (meditación), el someter a decisión su esencia. Origen y necesidad de la decisión (de la pregunta). La pregunta: hemos que preguntar (esencialmente), y si tenemos ¿por qué? La pregunta y la *creencia*.

222. VERDAD

Sólo si nos paramos en el claro, experimentaremos el ocultarse.

La verdad no es nunca el “sistema” articulado de proposiciones, a las que uno pudiera apelar.

Ella es el fundamento en cuanto reticente e invasor, que deja que sobresalga [überraagt] lo oculto sin suprimirlo, [es] el temple que ha sido afinado como tal fundamento. Pues este fundamento es el Ereignis mismo como despliegue del Ser.

El acontecimiento porta la verdad = la verdad invade [durchragt] el Ereignis.

La pregunta por la verdad

La pregunta por la verdad suena a algo muy pretencioso y da la impresión de que sabríamos, a pesar del preguntar, qué es lo verdadero.

Y, sin embargo, el preguntar aquí no es ningún mero *preludio*, que representa algo que no tiene cuestionamiento alguno, como si lo tuviera ganado. El preguntar es aquí el inicio y final.

Y la verdad es pensada como esencia problemática de lo verdadero, algo muy provisorio y secundario para cualquiera que quisiera poseer y captar directamente lo verdadero.

Y si llegase aquí a existir un desvío, entonces la filosofía tendría que encubrir la pregunta por la verdad en algo que sonara diferente y fuera en apariencia inocua, para evitar dar la impresión de que aquí se han de prometer grandes anuncios.

223. ESENCIA DE LA VERDAD (SU NO-ESENCIA)

Si la verdad se despliega como claro de lo que se oculta, y si a la esencia, conforme al carácter nuliforme del Ser, le pertenece *la no-esencia* ¿no ha de extenderse entonces la inversión de la esencia en ésta, es decir, el desplazamiento del claro como aparecer de la esencia y con ello llevar este desplazamiento hacia lo más extremo, impulsando lo más de primer plano hacia lo expositivo, al puro teatro? *Escenario* - la configuración de lo efectivo como tarea de un decorador de escena!

Si de vez en cuando, lo teatral se toma el poder ¿qué sucede entonces con la esencia? ¿No ha de ser entonces fundada de manera oculta y velada, en la quietud como fundamento, tanto así, que nadie pueda enterarse de aquello? ¿Pero cómo es que sigue siendo entonces fundamento? ¿Visto de manera general? ¿Y no es acaso la esencia del ser la singularidad e unicidad y la rareza de lo extraño? La auténtica no-esencia de la verdad fue descrita en la conferencia de la verdad [347] como la *errancia*. Esta determinación es aún más originaria en el nihilizar del *Ahí*.

Por otra parte, la suprema no-esencia [se halla manifiesta] precisamente en la impresión de lo exhibido [Schaustellung].

Doble significación de la no-esencia.

224. LA ESENCIA DE LA VERDAD

¿Cuán ínfimo resulta ser nuestro conocimiento acerca de los dioses, y cuán esencial es, sin embargo, su despliegue y descomposición en lo abierto de las ocultaciones del Ahí, en la *verdad*?

Pero ¿qué ha de decirnos *entonces* la experiencia de la esencia de la verdad por sí misma del acontecimiento?

La verdad es lo primariamente verdadero y, por cierto, despejante y ocultante del Ser. La esencia de la verdad radica en desplegarse como lo verdadero del Ser y, de esa forma, en devenir origen para el cobijamiento de lo verdadero en el ente, por medio de lo cual éste recién se torna entitativo.

La pregunta preliminar por la verdad es, a la vez, la pregunta de fondo por el Ser; éste en cuanto que acontecimiento se despliega como verdad.

225. LA ESENCIA DE LA VERDAD

La esencia de la verdad es el claro para el ocultarse. Esta esencia litigiosa e íntima de la verdad muestra que la verdad es originaria- y esencialmente la verdad del Ser (Ereignis).

Y, no obstante, permanece la cuestión: de si experimentamos esencialmente lo suficiente esta esencia de la verdad; de si en cada referencia al ente recogemos aquel ocultarse y, en ello, el reticente rehusarse, cada vez, en su modo propio como apropiamiento, y nos trans-ferimos propiamente en ella. Transferirse, solamente, de tal modo que efectuemos, produzcamos, creemos, preservemos y dejemos actuar al mismo ente respectivo según el mandato que le pertenece [348], para así fundar el claro y para que éste no se transforme en un vacío, en el cual todo parezca ser igualmente “comprensible” y controlable.

El ocultarse invade [durchragt] el claro, y sólo si esto acontece, si lo litigioso se impone [durchherrscht] al Ahí en su intimidad, podría ser que resultase salirse del ámbito no captado e indeterminado de la representación y de la vivencia como tal, e intentar la insistencia en el *Da-sein*.

Cuando el ocultarse prevalezca primero en todas las zonas de lo producido y creado, de lo negociado y sacrificado, desplegándose uno dentro del otro, y determine al claro y, de ese modo, a la vez, contraponga dentro de éste a lo que se cierra, recién entonces se instaura *mundo* y al mismo tiempo con él (a partir de la “simultaneidad” de Ser y ente) sobresale la *tierra*. Y ahora se da en un instante [la] *historia*.

La verdad, entonces, no es jamás solamente claro, sino que se despliega como ocultamiento de modo igualmente originario e íntimo con el claro. Ambos, claro y ocultamiento, no son dos sino el despliegue de una sola cosa, de la verdad misma. En la medida que la verdad misma se despliegue, que *llegue a ser* la verdad, devendrá el acontecimiento verdad. el acontecimiento acontece, lo que no dice otra cosa que: Ello y únicamente ello llega a ser verdad, deviene esto que pertene-

ce al acontecimiento, de tal manera que incluso [la] verdad es esencialmente verdad del Ser.

Toda pregunta por la verdad que no piense anticipadamente, de modo amplio, ha de quedarse corta.

Incluso aquella otra interpretación medieval enteramente distinta del *verum* como determinación del *ens* (del ente), que se mueve en el ámbito de la pregunta rectora (de la metafísica) y que además se haya desarraigada de su suelo griego más próximo, es todavía una señal de esa intimidad de verdad y Ser. Con todo, no ha de ser mezclado este preguntar por el acontecimiento con aquella otra relación del ente (*ens*) con el ser re-presentado en el *intellectus divinum*, que es una relación que se halla construida totalmente sobre la verdad [entendida] como rectitud de la representación (*intellectus*) y que [348] sigue siendo correcta únicamente bajo la condición de que *omne ens* (excluido el *Deus creator*) sea [el] *ens creatum*; con lo que visto “ontológicamente” *Deus* también es concebido a partir de la *creatio*, con lo cual queda probado lo normativo del informe de la creación del Antiguo Testamento, en este tipo de “filosofía”. La mirada al interior de este nexo es, sin embargo, ahora tanto más esencial de lo que este se mantuviera por doquier todavía en la metafísica de la edad moderna; también allí, donde la orientación medieval en el “bien de la fe” de la iglesia ha sido hace mucho abandonada, e incluso de un modo fundamental. Precisamente, el predominio del pensamiento cristiano, que se ha modificado de múltiples maneras en la época *anticristiana* posterior dificulta todo intento de apartarse de este suelo, y de pensar de un modo inicial a partir de una experiencia más originaria el lazo fundamental entre Ser y verdad.

226. EL CLARO DEL OCULTAMIENTO Y LA ALÉTHEIA

La alétheia menciona el desocultamiento y lo desoculto mismo. Ya en esto se pone de manifiesto que, el ocultamiento mismo es experimentado sólo como aquello *que ha de ser dejado de lado*, lo que ha de quedar fuera (alfa privativa).

De allí que el preguntar no se dirija tanto al ocultamiento mismo y su fundamento; y por ello es que, al revés, lo desvelado deviene en cuanto tal sólo esencialmente; una vez más, sin el *desvelamiento*, y este incluso como *claro*, en él que, en principio, ahora, viene a loabierto el ocultamiento. Sin embargo, a través suyo no se suprime el ocultamiento, sino que se capta, primeramente, en su esencia.

Verdad como el claro para el ocultamiento es, por lo tanto, un proyecto esencialmente diferente del de la alétheia, aunque éste pertenezca, precisamente, al recuerdo de ésta y ésta al de aquél.

El claro para el ocultamiento como esencia originaria y unificadora es el abismo del fundamento, como el que se despliega en el Ahí [350].

La engañosa acepción [que reza]: verdad es la no-verdad, es algo que sigue siendo demasiado fácilmente mal interpretable como para que ella pudiera indicar en forma segura la vía correcta. Sin embargo, ella ha de indicar lo extraño que se radica en el nuevo proyecto esencial – el *claro para el ocultamiento* y este como despliegue en el acontecimiento.

¿Qué insistente reserva del Da-sein se pedirá según su jerarquía en ello, cuando *esta* esencia de la verdad deba ser conocida como lo originariamente verdadero?

Recién ahora se aclara el origen de la *errancia* y el poder y la posibilidad del abandono del ser, el ocultamiento y el des-plazamiento [Ver-stellung]; la soberanía del no-fundamento.

El mero indicar en dirección de la alétheia para poder explicar la esencia de la verdad llevada aquí hasta el fundamento no sirve de mucho, pues precisamente en la alétheia no es experimentado el acontecer del desvelamiento y del ocultamiento, siendo concebido como fundamento, ya que el preguntar sigue siendo determinado desde la physis misma, el ente como algo entitativo.

Algo distinto es lo que ocurre, empero, con el claro. Aquí nos ponemos en el *despliegue de la verdad*, y esta es la *verdad del Ser*. El claro para el ocultamiento es ya la oscilación del reverberar en el giro del acontecimiento.

*

Sin embargo, los intentos pasados realizados en “Ser y tiempo” y en los escritos posteriores, de imponer *esta* esencia de la verdad frente a la rectitud de la re-presentación y del enunciado como fundamento del Da-sein mismo, siguieron siendo algo insuficiente, porque ellos son todavía definidos a partir de una *defensa* y, con ello, sin embargo, tienen siempre como punto orientador lo de-fensivo [Ab-gewehrte], y de ese modo se torna imposible conocer desde su fundamento la esencia de la verdad, desde aquel fundamento como el cual se despliega esto mismo. Para que esto resultase, sería necesario no retener por más tiempo el decir acerca de la esencia del Ser; y esto nuevamente por la razón de que se pudiera [351] allanar empero un camino finalmente, en forma paulatina y desde el pasado hacia la verdad del Ser, a pesar de intuir la necesidad del anticipador proyecto. Pero esto ha de fracasar siempre.

Y cuanto más fuerte se haga el peligro de que el acontecimiento ahora se transforme a su vez sólo en un nombre y un manido concepto, a partir de donde se quisiese “deducir” algo diferente, [esto] es lo que sin embargo ha de decirse de él; sin que empero haya de diluirse en una elucidación “especulativa”, sino en la más urgente meditación, sujeta por el apremio del abandono del ser.

*

El claro del ocultamiento no mienta la eliminación de lo oculto y su liberación y modificación en lo no-oculto, sino precisamente la fundación del fondo abisal para el *ocultamiento* (el reticente rehusarse).

En mis tentativas anteriores de hacer comprensible el proyecto de esta esencia de la verdad, el esfuerzo estuvo puesto primeramente siempre en aclarar los modos del claro, las modificaciones del ocultamiento y de su co-pertenencia esencial (cfr. p.ej., la conferencia sobre la verdad, de 1930).

Cuando se llegó a determinaciones como: el Da-sein está al mismo tiempo en la verdad y la no-verdad, entonces se comprendió este enunciado en un sentido moral y cosmovisivo, sin captar lo decisivo de la meditación filosófica, el despliegue del “al mismo tiempo” como esencia fundamental de la verdad y sin la concepción previa originaria de la no-verdad en el sentido del *ocultamiento* (y no de la falsedad).

*

¿Qué quiere decir: “estar parados” en el claro del ocultamiento y resistirlo? *El temple fundamental de la reserva. Lo característico* [352] e *históricamente único de esta insistencia*, es que aquí se decide única y primeramente acerca de lo “verdadero”. ¿Qué *consistencia* tiene esta insistencia? O dicho de otro modo: ¿quién es capaz de ser el *Da-sein* y cuándo y cómo?

¿Qué potencialidades tendrá aquí la meditación inicial del decir pensante para preparar este ser?

¿Por qué en este minuto ha de dar el impulso esto, y esto significa el saber que pregunta?

¿Hasta qué punto es Hölderlin, el poeta que ya se ha adelantado, y el mundo singular y único de su poetizar y de su obra, *ahora*, nuestro destino necesario?

227. DE LA ESENCIA DE LA VERDAD²⁰

1. ¿Existe un despliegue de la verdad, y por qué? Porque sólo así existe despliegue del Ser. ¿Por qué hay Ser?
2. La esencia de la verdad funda la necesidad del *por qué* y, con ello, del preguntar. La pregunta por la verdad acontece debido al Ser, que precisa de la pertenencia de nosotros como los fundadores del *Dasein*.
3. La primera pregunta (1) es en sí la determinación esencial de la verdad.
4. Cómo ha de plantearse la pregunta por la verdad. Partiendo de la ambigüedad *esencial*: la “verdad” se piensa como “lo verdadero”; pero lo verdadero es la verdad como ocultamiento despejador del *Ereignis*. Esta luminosidad inicialmente es una claridad, pero sin brillo ni irradiación. El ocultamiento mismo tanto más claro, cuanto más deja relucir la hondura de la ocultación.
5. Cómo es que el concepto por largo tiempo transmitido de la verdad como rectitud rige ahora no sólo la pregunta, sino que [353] insinúa también que la respuesta a la pregunta tendría que medirse mediante una rectitud y que por tanto, la esencia de la verdad podría ser leída en algo ya dado, que se re-iteraría [wieder-gibt].
6. Desplegar primeramente la verdad en su esencia como ocultamiento despejador (disimulo y velamiento).
7. La verdad como fundamento del espacio de tiempo, pero por esto mismo, a la vez, determinable esencialmente, primero, a partir de éste.
8. El espacio de tiempo como sitio del instante a partir del giro en el acontecimiento.
9. La verdad y la necesidad del *cobijamiento*.
10. Cobijamiento como lo litigante de la disputa entre mundo y tierra.
11. Las vías históricamente necesarias del *cobijamiento*.
12. Cómo en el cobijamiento deviene el ente primeramente *lo que es* (cfr. El salto, 152. Los grados del Ser).

²⁰ Cfr. conferencia de 1930, “De la esencia de la verdad”; observaciones a “Ser y tiempo” parágr. 44.

13. Cómo en la meditativa recapitulación del camino ya hecho se despliega primero el ámbito, en el que -y el que acontece como la “diferenciación” de Ser y ente (cfr. El salto, 151. Ser y ente). Da-sein siendo en tanto que el “Entre”.

*

En vistas de la creciente devastación y deformación de la filosofía, se habría ganado ya algo esencial si se consiguiera plantear de manera correcta la pregunta por la verdad, a partir de su necesidad.

Su necesidad surge del apremio del abandono del ser. La manera correcta del planteamiento de la cuestión es mediante el *tránsito* hacia la esencia originaria, haciendo hincapié en la aclaración del *punto de partida*, del concepto predominante de la rectitud. Asimismo ha de comprenderse que a través de la verdad en el giro, lo que se ha determinado es primeramente la verdad de la *esencia* y su despliegue y, por esto, de la partida, no puede pretenderse ni exigirse un concepto de “esencia”, en el sentido de una suma genérica exacta de las propiedades generales [354] accesibles para cualquiera; más bien algo mucho más elevado, en donde pueda ser ponderado igualmente el ya por mucho tiempo dominante desarraigo de la pregunta por la verdad. Mirado desde esta perspectiva -lo que significa, experimentada necesariamente de una forma histórica-, verdad quiere decir: transposición en la transferencia [Verrückung in die Versetztheit: el desplazamiento en el transponerse].

Que de alguna forma este desplazamiento haya existido siempre, desde que existe el hombre y en la medida que es histórico, que este desplazamiento siga estando, igualmente, oculto, reside esencialmente en el predominio de la rectitud. Según ésta el hombre se pone y se encuentra a su vez siempre en una oposición (*psyché* – *antikeímenon*, *cogito* – *cogitatum*, conciencia – consciente). Partiendo de esta oposición recoge y espera el cumplimiento de sus demandas. En ello se juega todo aquello en lo que el hombre cree poder entenderse. Allí pertenece también la soberanía de la “*transcendencia*” (cfr. La sugerencia, 110. La *idéa*, el platonismo y el idealismo).

Y aquí está la razón más profunda para el velamiento y des-plazamiento del Da-sein. Porque a pesar de cualquier oposición que se tenga frente al “yo”, qué es más unívoco e incuestionable que “yo”, “nosotros” estemos enfrentados a objetos; donde el “nosotros” y el “yo” son primeramente lo que ha quedado sin preguntar, y que se lo ha dejado pasar tranquilamente por alto.

Y, por lo mismo, sin embargo, no se quiere impulsar más lejos la meditación, tampoco dentro de esta postura fundamental, al ver que: no “hemos” “dado” nada más que pudiera ser lo verdadero más que en forma de copia y de una reiteración.

Si lo admitido llegase así de lejos, entonces tendría que nacer ya la pregunta, si acaso, la rectitud, que ha fundamentado en primer término una re-presentación semejante del ente y de lo representativo mismo (ni siquiera supuesto), puede en general fundamentar y definir como esencia de la verdad la búsqueda y pretensión de lo verdadero.

Además una rectitud semejante jamás saldría del apremio del abandono del ser, sino que únicamente lo confirmaría y promovería de nuevo ocultamente [355].

Pero, ¿qué significa que tengamos que arriesgar ahora el proyecto esencial de la verdad en cuanto que ocultamiento despejador, y *preparar* el dislocamiento del hombre para el Ahí?

[El Da-sein ha de ser] Dis-locado [o empujado] *fuera* del lugar en el que nos encontramos, esto es, fuera del gigantesco vacío y la desolación, en la irreconocible tradición que ha devenido como tal, y que nos fuerza a la falta de toda medida y, ante todo, sin la voluntad de indagar por algo como medidas,

228. LA ESENCIA DE LA VERDAD ES LA NO-VERDAD²¹

A través de este sapiente principio, concebido polémicamente, ha de quedar dicho que: a la verdad le pertenece lo nádico, pero de ningún modo como una carencia, sino como algo que se opone [Widerständiges], aquel ocultarse que viene en el claro en cuanto tal.

Con ello queda apresada la relación de la verdad con el Ser en cuanto que acontecimiento.

No obstante, cada enunciado es pensado con la intención de acercar por medio de tal extrañamiento la extraña esencia de la verdad.

Concebido completamente de un modo originario se halla en él la visión más esencial, y asimismo la indicación acerca de la intimidad y polémica en el Ser mismo en cuanto que acontecimiento.

229. VERDAD Y DA-SEIN

El claro para el ocultarse se despeja en el proyecto. El yectarse [Werbung] del proyecto acontece como Da-sein, y el yectante en esta yectarse es siempre aquel ser-sí-mismo, en el que el hombre se desarrolla en forma insistente [356].

Cada proyecto toma lo transferido a su claro y lo así liberado, en la retro-relación [Rückbezug] con el proyectante y viceversa: el proyectante llega a ser recién él *mismo*, en la medida que asume toda inclusión [Einbezug].

Nunca sucede que, lo transferido [Gerückte] en el proyecto sea simplemente un En-sí, ni que sea capaz de poner al proyectante, cada vez, puramente para sí mismo, sino que esta disputa, en la que cada cual se torna inclusivo y re-flexivo frente a cualquier cosa, es la consecuencia de la intimidad que se despliega en la esencia de la verdad en tanto que claro de lo que se oculta. Pero, con una mera dialéctica externa de una relación sujeto-objeto aquí no se comprende nada, puesto que ésta misma, fundada en la rectitud como vástago de la verdad, saca su origen de la esencia de la verdad.

Ante todo, este origen de la disputa y ella misma han de ser mostrados ahora. Para ello no basta con sólo pararse a pensar el claro y su fundación a través del proyecto, sino que el claro mantenga, en primer término, lo *que se oculta* en lo abierto y que la fascinación nacida de aquí como determinante, deje que el ser-sí-mismo del proyectante dé cabalmente el tono [durchstimmen]. Sólo de esa forma acontecerá cada vez la trans-ferencia en el ser [Über-eignung an das Sein] y, en ella, la apropiación del yectante mismo, a través de la cual él, por su parte, viene a salir recién al claro (de lo que se oculta), e insistente en el Ahí [inständig wird im Da].

²¹ Cfr. las conferencias de Frankfurt, "El origen de la obra de arte" (Holzwege (Gesamtausgabe, tomo 5, pp. 36ss., en especial p.40s.)).

Cuanto más esencial pertenezca el Ser al Da-sein y a la inversa, tanto más originario será el frente a frente [Gegeneinander] del no dejarse franquear [alguno].

El proyectante ha de asumir la inclusión, y recién con ello viene a ser llevado el ser-yectado, en la medida que se muestre que el proyectante pertenece él mismo a lo abierto, por el claro, y a lo libre donde ha sido traído.

230. VERDAD Y RECTITUD

El primado de la *rectitud* fundamenta y hace evidente la demanda de una explicación en el sentido de la deducción [357] del ente en cuanto que producible a partir de otro ente (“mátesis”, “mecánica” en el sentido más amplio).

Allí donde esta explicación ha fracasado, se vuelve uno hacia lo inexplicable o se afirma lo sin explicación, consecuentemente, como *algo no que es* [nichtseiend].

Pero, lo inexplicable (“trascendente”) es de esa manera sólo el sucesor en la búsqueda de explicación, y en lugar de ser de algo superior, es lo degradado mismo.

Sin embargo, el fundamento oculto de todo este ajeteo radica en el primado y en la exigencia de la rectitud y ésta, en la impotencia de [poder alcanzar] la esencia de la verdad misma, es decir, de *saber* al respecto de lo que lleva a todo ese gran respetable esfuerzo por lo verdadero todavía, y respectivamente lo impide.

231. CÓMO LA VERDAD, LA ALÉTHEIA, DEVINO RECTITUD.

[La] verdad, [la] alétheia, en esto, casi no resuena, en efecto [es] poderosa, pero no está fundada ni tampoco es propiamente fundadora.

La rectitud trae el primado de la psyché y luego de la relación sujeto-objeto. Y puesto que el predominio de la rectitud tiene una larga historia ya, es que es difícil y cuesta ponerse rápidamente ante la mirada su origen y la posibilidad de una distinta. Con la psyché ya se ha concebido originariamente el lógos como recolección y luego como discurso y decir.

Que el enunciado se convierta en *el* lugar para “la” verdad, es junto con ser lo que más extraña en su historia, para nosotros, sin duda, lo que vale como lo usual.

De allí que justamente sea tanto más difícil seguir buscando y preservando originariamente por doquier la verdad y lo verdadero, allí donde nosotros ni siquiera lo hemos sospechado, prescindiendo de la concepción del despliegue mismo.

Este desarraigo de la verdad corre paralelo con el velamiento del despliegue del Ser.

¿Hasta qué punto es la “rectitud”, si la consideramos desde la organización y el cobijamiento (lenguaje) esencial? [358]

232. LA PREGUNTA POR LA VERDAD COMO MEDITACIÓN HISTÓRICA

Lo que se piensa aquí no es el dar informaciones historiográficas acerca de las opiniones y doctrinas que fueran establecidas respecto del “concepto” de la verdad.

La filosofía en el otro inicio es en su esencia histórica, y a este respecto ha de entregarnos ahora un tipo originario de recuerdo de la historia del primer inicio.

La pregunta es: qué movimientos fundamentales de la esencia de la verdad y qué condiciones de interpretación suyas condujeron y han de conducir la historia occidental.

Las posturas fundamentales señeras en esta historia fueron caracterizadas por Platón y Nietzsche.

Y en verdad Platón (cfr. interpretación del símil de la caverna²²), ha de ser considerarlo como aquel pensador en quien se muestra todavía nítido un último relucir de la alétheia, que se halla en tránsito a la verdad del enunciado (cfr. también Aristóteles, Met. Theta, IV).

Y Nietzsche [es], quien recoge la tradición occidental, en la modificación moderna del siglo 19. ante todo positivista, y conduce a la “verdad”, a su vez, a su opuesto esencial y, con ello, a la copertenencia con el arte; ambos como modos de ser fundamentales de la voluntad de poder en tanto que esencia del ente (*essentia*), cuya existencia nombra el eterno retorno de lo igual.

233. LA INSERCIÓN DE LA INTERPRETACIÓN DEL SÍMIL DE LA CAVERNA (1931/32 Y 1933/34) EN LA PREGUNTA DE LA VERDAD

1. ¿Por qué se hizo histórica esta interpretación? Porque aquí se torna aún visible, en una detallada meditación, cómo [359] la alétheia porta y conduce, *asimismo*, esencialmente todavía el preguntar griego por el ón y cómo ella es conducida, efectivamente, por este preguntar [del] planteamiento de la idéa, a su colapso.
2. Asimismo se muestra para atrás que: el colapsar no lo es de algo erigido, ni siquiera de algo fundado. Ni lo uno ni lo otro se consiguieron con el pensamiento griego del inicio, no obstante, el principio del polemós-heracliteano y el poema doctrinario de Parménides. Y, sin embargo, la alétheia es por doquier esencial en el pensar y el poetizar (Tragedia y Píndaro).
3. Sólo si se ha experimentado esto y hecho evidente, se puede mostrar de qué modo entonces, y en cierto sentido, necesariamente, ha de conservarse un resto y el aspecto de la alétheia, puesto que en efecto, también, la verdad en tanto que rectitud, y precisamente ella, ha de cobijarse en algo ya abierto (cfr. sobre la rectitud). Abierto ha de estar aquello hacia donde esté dirigido el re-presentar, y abierto ha de estar aquello para el que la adecuación tenga que dar noticias (cfr. rectitud y relación sujeto-objeto; Da-sein y re-presentar).
4. Si pasamos por alto la historia de la alétheia a partir del símil de la caverna, [y esto] tanto hacia delante como hacia atrás, [sabiendo] que tiene una posición clave, de esa manera puede ponderársela de forma mediata, lo que significa: establecer la verdad pensándola primero como alétheia, desplegarla y fundarla esencialmente. Lo que en la metafísica pretérita y en el primer inicio no sólo tampoco aconteció, sino que no podía acontecer.
5. La fundación esencial de la verdad como desvelamiento del primer comparecer en la alétheia es entonces no meramente la asunción de la palabra y de su adecuada traducción como “desocultamiento”, sino que, de lo se trata es de experimentar la esencia de la verdad como claro para el ocultarse.

²² Curso de semestre de invierno de 1931/32, “De la esencia de la verdad. Acerca del símil de la caverna en Platón y Teetetos” (Gesamtausgabe, tomo 34).

La ocultación despejadora ha de ser fundada como Da-sein.

El ocultarse ha de convertirse en el saber como despliegue del Ser mismo en tanto que acontecimiento [360].

La más íntima relación entre Ser y Dasein, en su giro, se torna visible como aquello que la pregunta fundamental precisa y fuerza sobre la pregunta rectora, y por tanto de pasar por encima de toda la metafísica, *por encima*, de hecho, y hacia la *espacialidad-temporal* del Ahí.

6. Pero, ya que ahora “la verdad” misma y su concepto se han juntado por su larga historia y la confusa tradición en toda clase de cosas, que no se hallan puestas más en un cuestionamiento claro como necesario, es que las interpretaciones de la historia del concepto de la verdad y las del símil de la caverna, son precarias y dependen, asimismo, de aquello que fuera aprehendido antes por el platonismo y la doctrina del juicio.

Por ello, es necesario, en principio, que se presente, al menos, por una vez siquiera, una interpretación concluida del símil de la caverna, y que se la haga efectiva como una introducción en el ámbito de la pregunta de la verdad, de manera de ir dirigido necesariamente hacia esta pregunta, con todas las reservas que puedan ser admitidas de un modo inmediata ante semejantes tentativas; porque el fundamento y el curso de la mirada del proyecto en la interpretación y en sus pasos siguen siendo –en cuanto que no aclarados– supuestos, y aparecen como autoritarios y antojadizos.

234. LA PREGUNTA POR LA VERDAD (NIETZSCHE)

El último que preguntó de un modo muy apasionado por la “verdad” fue Nietzsche. Pues, por un lado, él parte de la base de que “nosotros no tenemos la verdad” (XI, 159)²³ y, por el otro, él pregunta [361], sin embargo, qué es la verdad e incluso, cuál es el valor de ésta (VII, 471)²⁴.

Y, sin embargo, Nietzsche no pregunta originariamente por la verdad. Porque la mayor parte de las veces piensa siempre con esta palabra “lo verdadero”, y allí donde pregunta por la esencia de lo verdadero acontece esto envuelto por la tradición y no a partir de una meditación originaria de manera tal que ésta sea concebida, a su vez, también, como decisión esencial acerca de “lo verdadero”.

Ante todo, si se pregunta originariamente, esto no garantiza nunca una cierta respuesta, [sino] al contrario, sólo una altísima cuestionabilidad de la esencia de la verdad; cuestionabilidad [Frag-würdigkeit] que requerimos, pues sin ella lo verdadero seguiría siendo algo indiferente.

Con todo, Nietzsche, en su meditación de la “verdad”, no alcanza a llegar a lo libre, porque él

1. asocia la verdad con “la vida” (biológica- e idealmente) como un aseguramiento constitutivo de la misma. “La vida” es planteada simplemente como una realidad efectiva fundamental, a la que se le asigna el carácter universal del devenir.

²³ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Werke*. Unveröffentlichtes aus der Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen und der Morgenröthe (1875/76-1880/81). En: Nietzsche’s Werke (Grossoktavausgabe), tomo XI. Leipzig (Kröner) 1919, p. 159.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*. En: Nietzsche’s Werke (Grossoktavausgabe), tomo VII. Stuttgart (Kröner) 1921, p. 471.

2. No obstante, Nietzsche capta el “ser”, a su vez, totalmente, en el sentido más viejo de la tradición platónica, como lo “constante” y *como* tal es -si se lo ve desde la perspectiva de la vida y dirigiéndose hacia ella- lo fijado, y de esa forma siempre lo “verdadero”.
3. Este concepto de la verdad, que se haya orientado por “la vida” y determinado por el concepto del ser de la tradición, se encuentra además totalmente en el curso de lo transmitido, conforme la verdad sea una determinación y un resultado del pensar y del re-presentar. Esta opinión corriente empieza con Aristóteles. Todo esto recogido sin hacer pregunta alguna impide un cuestionamiento más originario de la esencia de la verdad [362].

En la medida que esto se mantenga para Nietzsche en lo medular de sus últimas meditaciones (cfr. su premisa sobre la relación con la verdad (del saber) y del arte, cfr. la doctrina de la perspectiva de los instintos), gana todo una nueva vitalidad, la que no debe hacernos pasar por alto lo inestable de los fundamentos, cuanto más si se piensa que Nietzsche, sin embargo, quiere a su modo superar el platonismo.

En efecto, Nietzsche, a pesar de todo, parece haber incluido efectivamente también, nuevamente, la esencia de la verdad en la “vida”. Pero ¿habrá entendido y resuelto bien Nietzsche el asunto sobre la verdad de este planteamiento “de la vida” y, por tanto, el de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo igual? A su manera, por cierto que sí; puesto que él entiende estos proyectos del ente como una prueba que nosotros hacemos con la “verdad”. Esta filosofía ha de ser un aseguramiento constitutivo de la “vida” en cuanto tal y, en verdad, de tal forma que deje libre justamente para sus insuperables posibilidades. Y se presume que allí radica el paso dentro del pensamiento nietzscheano, cuya extensión aún no ponderamos, porque aún estamos demasiado próximos de él y, por lo tanto, estamos obligados a ver todo demasiado en la horizonte visual (“de la vida”), el que Nietzsche en el fondo quería superar. Tanto más necesario se hace entonces para nosotros el preguntar de modo más originario y, de esa forma, justamente no caer en la errada opinión de que con esto, el pensamiento de Nietzsche ha sido “liquidado”.

Lo que tanto dificulta e impide casi el pensamiento más propio de Nietzsche es la idea de que el hacerse presente de la verdad quiera decir: Da-sein, es decir, estar parado en medio del claro del ocultarse y, agotar a partir de allí el fundamento y la fuerza del ser-del-hombre. Porque a pesar de las resonancias que pudiera tener esto de “perspectivismo”, la verdad sigue quedando *enrolada* en la “vida” y la vida sigue siendo ella misma -de manera casi cosificada- el centro de la voluntad y de la potencia, que quiere su incremento y sobrepasamiento [Erhöhung u. Überhöhung].

Aquel desplazado pararse afuera en lo desconocido [Hinausstehen in das Unbekannte], lo que para Nietzsche es por cierto una experiencia fundamental, no pudo llegar a ser en él -si lo alcanzo a ver correctamente- el fundado centro de su preguntar; [363] y esto no fue posible, porque él se encontraba firmemente enredado por lo transmitido [Überkommene] de modo triple, [cfr. algo] más arriba (p.362).

Y de allí viene el que Nietzsche no haya sido comprendido de ordinario y por largo tiempo en su más oculta voluntad de pensamiento, sino que se lo inserte en el usual campo visual del pensamiento predominante y de las cosmovisiones del siglo 19., para que destacándose frente a ellas, y por lo tanto, entonces, con su ayuda, encontrar y hacer que se vuelva utilizable lo propio y “nuevo” que él tiene.

Pero la forma como la confrontación con Nietzsche ha resuelto [bewältigt] o no su concepción de la “verdad” ha de convertirse en la piedra angular acerca de la decisión de si habremos de proporcionarle ayuda a su propia filosofía para su futuro (sin hacerse “nietzscheanos”), o si le reinstalaremos [sólo] “historiográficamente”.

Cuanto más profundamente pareciera indagar Nietzsche en la esencia de la verdad es donde retoma la pregunta: “¿Qué significa toda voluntad de verdad?” y donde describe el saber que envuelve a esta pregunta como “nuestro problema” (VII, 486)²⁵. Su solución es que: la voluntad de poder es voluntad de apariencia, y ésta necesariamente como una [forma de] voluntad de poder, aseguramiento constitutivo de la vida, y esta voluntad cuanto más elevada [lo] es en el arte, por lo que tiene mayor valor que la verdad. Pero la voluntad por la “verdad” tiene doble sentido: ella es en cuanto que fijación voluntad contraria [Widerwille] ante la vida y como voluntad de apariencia, como transfiguración, es incremento de la vida. Lo que esta voluntad quiera de nosotros, tal es la cuestión que atañe a Nietzsche.

Y sin embargo esta cuestión y este saber tampoco es originario respecto de esta pregunta (prescindiendo del todo del principio de la “vida” y de la interpretación del “ser”). Porque lo que sea la verdad, en Nietzsche, es algo ya establecido, la interpretación que él da a la esencia, vale como algo lo suficientemente fundado como para recoger la pregunta en apariencia dura y originaria (puesto que se refiere a la “voluntad de poder”) [364].

Pero ¿qué es la verdad? y antes que nada: ¿de dónde sabemos lo que es la verdad? ¿No supone acaso la *pregunta* de qué sea la verdad, ya, la verdad? y ¿en qué consiste este su-puesto previo [Voraus-Setzung]? ¿cómo hemos de asumirlo?

Verdad es para Nietzsche una condición de la vida, la cual se dirige ella misma *contra* la vida. Según esto, la vida precisa de este contra-quié [Wogegen] (¿qué se anuncia aquí con esto? ¿No es acaso la relación con el “ente” como tal, que es experimentada desde el fondo y traída a lo libre, y que no se haya fundada ni en la representación ni en el pensar?).

Pero, puesto que “la vida” es ya *la* realidad efectiva, en el sentido del equívoco idealismo que se ha vendido al positivismo, la verdad ha de ser puesta de antemano sólo como mera condición, que se haya incluida en la vida. Y por esto la pregunta última y en apariencia originaria ha de seguir siendo solamente aquella por su “valor”: en qué sentido, si de una manera rebajada o detenida, corroborándose o incrementándose, es ella [la verdad] condición para la “vida”.

Pero, ¿cómo es que se ha llegado a la medida del “valor” para la vida? ¿No promueve esta misma decisiones sobre sus condiciones? ¿*Qué* [tipo de] vida? Y si es que promueve algo semejante, Y si es que promueve algo semejante, entonces la pregunta sería, cómo han de pertenecer las condiciones mismas, y las decisiones a este respecto, a la “vida” y lo que signifique *entonces* “vida”.

Si la voluntad de poder es el querer-pasar-por-sobre-sí[mismo] y de ese modo llegar-a-sí-*mismo*, la verdad se da entonces, y ciertamente, entendida de un modo diferente de cómo se da en Nietzsche, como la condición de la voluntad de poder. El pasar-por-sobre-sí, cuando no es únicamente un incremento cuantitativo, exige la apertura del espacio de tiempo.

²⁵ F. Nietzsche, Para la genealogía de la moral, *ibid.*, p. 482

Visto así, la verdad no es sólo como voluntad de verdad *una* condición de la *vida*, sino el fundamento de su *essentia* como voluntad de poder.

Ante todo, aquí se muestra la total multiplicidad de la “vida” y resta la pregunta si acaso y cómo se aplicaría aquí una jerarquía, como en una correspondencia con la doctrina de la mónada leibniziana [365].

235. VERDAD Y GENUINIDAD²⁶

Al oro de verdad lo llamamos oro genuino; al alemán genuino le llamamos el verdadero. Lo genuino es aquello que responde y satisface lo que es lo verdadero, y lo verdadero se piensa aquí como lo *real efectivo*, o sea, lo *pertinente*.

En lo genuino reside por ello una correspondencia, [y] por tanto una rectitud.

Solo que, lo genuino, sin embargo, no es simplemente lo “concordante” con lo pertinente, algo así como un proposición. Una proposición está correcta, pero no es genuina; ¿o sí? Una proposición no genuina que no provenga de Aristóteles puede, no obstante, ser correcta y, a la inversa, una incorrecta ser *genuina*. El carácter de lo genuino [Echtheit] dice así algo distinto de *rectitud*, si es que hemos retener fijo este nombre para la co-respondencia de un enunciado con la cosa por él interpelada.

Con todo, genuino es, por ejemplo, un trozo de oro. Un “ducado genuino”, pero también un giro “genuino” de Schiller. Aquí, la palabra “genuino” dice de nuevo algo diferente, que de ningún modo es sólo lo falso, ni mucho menos el ducado o lo proveniente de Schiller, sino justamente lo adecuado a él y sólo a él, *ajustado* a él [wesensgerecht]. De la misma forma hablamos de genuino, cuando decimos de un hombre que es “genuino” en su actuar y omitir.

Lo genuino no es sólo lo pertinente y moderado, luego: lo que se corresponde con algo ya existente, sino asimismo: la *moderación* en la orientación de la medida; genuino en el despliegue, siendo fiel al origen, mantenerse en la *originariedad*.

Pero ¿qué significa aquí “originariedad”? ¿qué es lo que se define con ella? El hombre, ¡el ser-del-hombre! (¡insistencia del Da-sein!)

El ser-genuino es algo asimismo mucho más esencial que la *honradez*. La honradez atañe siempre sólo al desenvolvimiento [Ausfaltung: dévelloper leibniziano, véase Volpi; B.O] de lo ya dado y *disponible* (cfr. lo *genuino* y lo *sencillo* y lo *simple*) [366].

El ser de lo genuino es la fuerza creadora para preservar lo que ha sido dado como herencia, la fuerza creadora para efectuar lo que fue encargado como tarea. El ser genuino del ánimo, del coraje, de la persistente voluntad sapiente-atemperadora. La paciencia esencial [entendida] como coraje supremo.

Lo genuino y la *reserva*; ésta [es] aún más originaria.

236. LA VERDAD

¿Por qué existe verdad? ¿Existe algo tal, y cómo? ¿Y si no existiese, dónde residiría siquiera la posibilidad del por qué? ¿Se confirma ya, a través de la pregunta del por qué, la verdad en su consistencia, que de una u otra forma ella tenga que ser?

²⁶ echt: genuino; êhaft – legal, filius legitimus; “Ehe”: matrimonio [entendido éste como auténtica filiación, legítima, por ley]

Preguntas [que son] como una búsqueda de un fundamento, a partir del cual y sobre el cual la verdad ha de ser. Pero, ¿de dónde viene este preguntar? ¿No existe a la base de éste un irrumpir del hombre en una apertura, que se abre para ocultarse? ¿Y no es ésta acaso, la despejadora ocultación, la esencia de la verdad? Pero, ¿de dónde y cómo es que acontece aquel irrumpir del hombre en aquello otro, que él mismo cree ser, y que se le aparece como ámbito suyo y que, en realidad, él propiamente no es, y que más bien se le prohíbe y le descoloca, y de lo que tan sólo le queda una apariencia (el Da-sein)?

Pero ¿en qué se funda la determinación de la esencia de la verdad [entendida ésta] como despejadora ocultación? En una detención en la *alétheia*. Pero ¿quién piensa esto cada vez con medida, y de dónde nos viene el derecho para lo que ha sido transmitido y, no obstante, también, olvidado? ¿Cómo hemos de tomar posición en la esencia de la verdad, sin que todo lo “verdadero” siga siendo un engaño? Nada puede ganarse aquí por medio de un huir a una efectiva realidad cercana a la vida, y de una “vida” que es muy problemática.

Parece mucho más apropiado intentar -si bien no con la pregunta: ¿por qué hay verdad?-, que se permita el despliegue de la verdad como fundamento del por-qué y, de esa forma, admita ser determinada en su esencia.

Pero la pregunta parece, de hecho, estar ya confinada en un saber acerca de la “verdad”, ser lo bastante indeterminada y confusa, así como habitual [367], para tornar cuestionable, una vez más, si sea sostenible la apelación a un saber y opinar semejantes.

¿Dónde hemos de tambalearnos, luego, si nos desligamos de la apariencia y de lo que es común?

¿Qué pasaría si acercándonos a pesar de todo al Ereignis, que a pesar de que pueda estar oscurecido en su esencia, no obstante, muestra empero aún esto: que [hay] un Entre [que] se despliega entre nosotros y el Ser, y que este mismo Entre pertenece al despliegue del Ser.

237. LA FE Y LA VERDAD

Lo que se ha mentado aquí no es la forma especial de pertenecer a una “confesión”, sino la esencia de la fe, concebida a partir de la esencia de la verdad.

Fe: [es] tener-por-verdadero. Con esta significación se piensa la apropiación de lo “verdadero”, tanto si esto es dado o asumido. Es, con esta amplia significación: aceptación [Zustimmung].

El tener-por-verdadero se ha de modificar cada vez según lo verdadero (y completamente y en primer término según la verdad y su esencia).

Fe quiere decir, sin embargo, además en abierta y tácita contraposición con el saber, el tener-por-verdadero aquello que se sustrae y retira, para el saber en el sentido del conocimiento explicativo (ya sea: “creer” en una noticia, cuya “verdad” no puede ser comprobada, pero que es acreditada por los comunicadores y testigos). También aquí se hace evidente que: esta fe depende en su esencialidad del modo de saber que siempre se le ha contrapuesto.

Fe: [es] tener-por-verdadero aquello que se ha sustraído a todo saber. Pero, ¿qué quiere decir aquí saber? ¿Cuál es el auténtico saber? Aquel que sabe de la esencia de

la verdad y, en consecuencia se determina él mismo en primer lugar en el giro a partir de esta esencia [368].

Si la esencia de la verdad es el claro para el ocultarse del Ser, entonces saber es: el tenerse en este claro de la ocultación y, por tanto, el rasgo fundamental para el ocultarse del Ser y para éste mismo.

Este saber no es entonces ningún mero tener-por-verdadero cualquier cosa o algo acentuadamente verdadero, sino originariamente: el *tenerse en la esencia de la verdad* [Sichhalten im Wesen der Wahrheit].

Este saber, el saber esencial, es originariamente entonces como toda fe, que siempre se dirige a algo verdadero y por tanto si es que quiere salir en principio de la ceguera absoluta, tiene de saber necesariamente lo que son para el algo verdadero y ser verdadero [!].

El saber esencial es un *tenerse* en la esencia. Con esto, ha de ser dicho expresamente que: No es ningún mero representar de una cosa que nos sale al encuentro, sino la resistencia al interior de la irrupción de un proyectar, que toma conocimiento del abismo que porta en la apertura misma.

Si se concibe el saber, empero, en el sentido pretérito de la representación y de lo poseído en la representación, entonces el saber esencial no es ningún “saber”, sino una “fe”. Solo que, esta palabra tiene luego un sentido del todo diferente, ya no más el de tener-por-verdadero, donde la verdad se sabe ya bastante confusa, sino aquel del tenerse-en-la-verdad. Y esto es, como *algo que tiene carácter de proyecto* siempre, *el* preguntar originario como tal, en el cual el hombre se pone afuera en la verdad y pone a decisión la esencia.

Los *que preguntan* de esta forma son los propia- y originariamente creyentes, es decir, aquellos que toman en serio a la *verdad* misma y no sólo los que se atienen en el fondo a lo verdadero, [son] los que han de decidir si se despliega la esencia de la verdad y si este despliegue nos lleva y conduce a nosotros mismos, los sapientes, creyentes, actores y creadores, dicho brevemente: los históricos.

Esta fe originaria no tiene por cierto nada de un aceptar aquello que ofrece inmediatamente un apoyo y que convierte al coraje [369] en algo superficial. Esta fe es mucho más el perseverar en la decisión más extrema. Ya esto solo podría llevar a nuestra historia otra vez a un fundamento firme.

Porque esta fe originaria no es tampoco ningún arrebató maniático por una seguridad artificialmente creada, sino que ella se pone en evidencia precisamente como preguntar en el despliegue del ser, y hace la experiencia de la *necesidad* de lo ab-ismático [Ab-gründige] [370].

D) EL ESPACIO-TIEMPO COMO EL AB-ISMO

238. EL ESPACIO-TIEMPO

En que forma de cuestionamiento hemos de plantear lo que se ha venido en llamar así [espacio-tiempo].

El espacio-tiempo como surgiendo desde y perteneciendo al despliegue de la verdad, como la fundada ensambladura de raptó y fascinación (juntura) del Ahí.

(Aún no el “marco” de la representación de la cosa, ni tampoco el mero transcurrir en sí de lo sucesivo).

El sitio del instante y la disputa de mundo y tierra. La disputa y el cobijamiento de la verdad del acontecimiento.

El espacio de tiempo y la “facticidad” del Dasein (cfr. observaciones corrientes a “Sein und Zeit” I, capítulo 5!). El en-medio del giro y [esto], por cierto, como [algo] históricamente propio e insistente! Que está determinado como el aquí y el ahora! La *singularidad* del *Da-sein*. De allí [la] singularidad de la consistencia sapiente de lo que ha sido asignado y de lo que ha sido heredado.

Tiempo – eternidad – instante

Lo eterno no es lo que per-dura [Fortwährende], sino aquello que puede sustraerse en el instante, para poder retornar alguna vez. Lo que puede retornar, lo hace no como lo *igual*, sino como lo que se ha modificado en algo nuevo, uno-único, el Ser, de manera tal de no ser reconocido en esta patencia de forma inmediata como lo mismo!

¿Qué es [significa] entonces *eternizarse* [Ver-ewigung]? [371]

239. EL ESPACIO-TIEMPO²⁷

(REFLEXIÓN PREPARATORIA)

Espacio y tiempo [Raum und Zeit], representado cada cual para sí y en su vínculo usual, brotan ellos mismos también a partir del espacio-tiempo [Zeit-Raum], que es más originario que ellos mismos y su vínculo representado calculadoramente. No obstante, el espacio de tiempo pertenece a la verdad en el sentido del desplegarse del ser como acontecimiento apropiante. (De aquí ha de comprenderse, el por qué la referencia con “Sein und Zeit” resulta ser indicadora en el transitar). Sin embargo la pregunta dice: cómo y de qué manera se pertenece el espacio-tiempo con la verdad. Lo que la verdad sea por sí misma, no se deja decir para sí con la suficiente antelación, sino justamente al concebir el espacio-tiempo.

El espacio-tiempo es la fractura [Erklüftung] de las tornadizas trayectorias [vías] del acontecimiento en el giro [que existe] entre pertenencia y llamado, entre abandono del ser y el hacer señas (el temblor de la vibración del Ser mismo!). Cercanía y lejanía, vacío y donación, ímpetu y reticencia, todo esto no debería ser concebido espacio-temporalmente desde las representaciones usuales de espacio y tiempo, sino, al contrario, en ellos reside la velada esencia del espacio-tiempo.

Pero, ¿cómo ha de ser aproximado esto al representar actual y usual? Aquí han de ser recorridos diferentes caminos preparatorios. Por cierto que, lo más seguro parece ser el abandonar simplemente el ámbito de las representaciones pasadas de espacio y tiempo y de su comprensión conceptual, y empezar de nuevo. Pero esto no

²⁷ cfr. La sugerencia, 108. Las posiciones fundamentales dentro de la historia de la pregunta rectora y la interpretación que a ellas les es respectivamente pertinente (o sea, de espacio y tiempo); cfr. el curso de semestre de invierno de 1935/36, “La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales” (Gesamtausgabe, tomo 41, p.14ss.).

es posible, porque ya no se trata en verdad en ninguna forma de una modificación del representar y de la dirección de la representación, sino de un des-plazamiento [Ver-rückung] de la esencia humana en el Da-sein. El preguntar y el pensar han de ser, en verdad, iniciales y, no obstante, por lo mismo, precisamente, transitivos (cfr. La sugerencia) [372].

La meditación sobre el origen a partir de la historia del primer inicio (ser como entidad – presencia constante) es inevitable. Hay que mostrar cómo se llega a esto: que el tiempo y el espacio se convierten en las representaciones marcadoras (el concepto de “*ordo*”) (“formas de la intuición”) para el cálculo “matemático” y por qué estos conceptos de tiempo y de espacio dominan todo pensar, también allí y justamente allí donde se habla de tiempo “vivencial” (Bergson, entre otros).

Para esto se requiere de la interpretación de Aristóteles, en “Física” D, sobre el tópos y chrónos y esto, naturalmente, enmarcado en la posición fundamental total de la “Física”.

Allí ha de ser mostrado: cómo es que aquí no se ha alcanzado, en absoluto, aún, la representación “de marco” ni tampoco puede ser alcanzada, ya que esta última supone la aparición de lo “matemático” en el sentido moderno. Y esto es, una vez más, recién posible, es decir, la interpretación correspondiente de espacio y de tiempo, sólo si se ha perdido su base o suelo, la experiencia griega de la entidad, y es remplazada de inmediato por la representación cristiana del ente, conservando los “resultados” obtenidos por Aristóteles. [Esto es:] El depotenciamiento de la ousía y la aparición de la *substantia* [que ha sido] preparada hace ya mucho.

Lo que con todo conocemos como nominalismo.

Pero, [ha mostrarse] también, cómo sea consolidada, e intentada, otra vez, y precisamente en la modernidad, respecto del tiempo y el espacio, una interpretación metafísica del espacio como *sensorium Dei*.

La ambigüedad de espacio y tiempo, en Leibniz, su oscuro origen; iambas cosas son asignadas en Kant simplemente al sujeto humano!

Todo esto, sin embargo, sin tener sospecha alguna del espacio-tiempo.

¿Por qué ha de ser históricamente necesaria y bajo qué presupuestos, el quiebre que separa el espacio y tiempo?

¿Habrá algún camino hacia atrás desde el efectuado quiebre hacia un origen diferente? Así lo parece. Pues, siempre ha de parecernos -con la constatación de las representaciones conocidas de espacio y de tiempo- como si estas formas vacías *de orden* [373] (¿cuáles?) se hubiesen inventado algo “metafísico”. Pero, la pregunta es, sin embargo, aquella por la legitimidad y procedencia de estas formas vacías, cuya verdad aún no está demostrada en razón de la rectitud y de la utilidad en el campo del *cálculo*; mediante ésto se demuestra más bien lo contrario.

Por otro lado, el retroceso conduce hacia su origen; no obstante, no al origen esencial, la “verdad”, si bien tópos (concediendo espacio) y chrónos (perteneciendo a la psiché) refieren a la physis. Para ello no se precisa en nada de representaciones “míticas”. Pues estas se han de captar, en primer término, al final, como pre-iniciales para el primer inicio. Si se comienza con ellas, se llegará entonces a lo sumo a la “trivialidad” de que aquí se experimenta, aún de un modo irracional, lo que más tarde será puesto a la luz de la razón.

Pero ¿cuál ha de ser el camino para una primera, pre-cursora y, por cierto, transitoria meditación acerca del espacio-tiempo? La que proviene desde el sitio del instante del Da-sein. Y éste, ¿dónde es que somos sustraídos por el Da-sein?

¿Puede intentarse partir de la pregunta de la “unidad” del “espacio temporal” según la forma usual de representar? (cfr. el curso semestre de invierno 1935/36, Introducción). ¿De dónde viene y a razón de qué, y cómo es que ambos aparecen desde antaño juntos? ¿Cuál [fue] la experiencia fundamental, que no ha llegado a ser domeñada? (el Ahí!) ¿Y lo fuera sólo superficialmente conforme a la entidad rectora? Y ¿cómo es que existe el “y” para ambas? ¿Se preguntó acaso por esto y si ello es posible?

El “y” es, en verdad, el fundamento de la esencia de ambos, el desplazarse hacia lo que circunscribe y a la presentación y consistencia de lo que se configura abierto, pero sin que este mismo sea experimentado o fundamentado. Cfr. el colapso simultáneo de la *alétheia* y la transformación en *homoíosis* (rectitud).

Pues el proyecto que hace la experiencia no acontece aquí en dirección de la representación de una esencia general (*génos*), sino en la entrada histórico-origenaria en el sitio del instante del Da-sein. ¿Hasta qué punto no ocurre esto en la tragedia griega? [374]

El *sitio del instante*, singularidad e incidencia del clarísimo desplazamiento en el ámbito de la seña desde la suave fascinación de lo que se rehusa y es reticente, la cercanía y lejanía en la decisión, el dónde y cuándo de la historia del ser, que se despeja y oculta desde el apropiamiento del temple fundamental de la *reserva*. Esta [reserva] y la experiencia fundamental del Ahí y, así, del espacio-tiempo.

La retro-referencia [Rückbeziehung] de la representación del espacio y del tiempo a los temples de ánimo parece ser ahora no sólo una orientación metafísica, sino, con todo, a su vez, una nueva [forma de] “subjektivización” [Subjektivierung].

A esto habría que decir, que:

Puesto que el Da-sein es esencialmente mismidad (propiedad) y la mismidad es, por su parte, fundamento del yo y del nosotros, y de toda “subjektividad” la más baja como la elevada, por ello es que el despliegue del espacio-tiempo, que viene del sitio del instante, no es ninguna subjektivización sino su superación, si es que no ya la fundamental y provisoria repulsa [Abstossung].

Este origen del espacio-tiempo corresponde a la singularidad del Ser en tanto que acontecimiento apropiante.

El [origen] mismo se trae a sí mismo sólo en su apertura, en el acontecer del cobijamiento de la verdad conforme a la vía respectiva necesaria del cobijamiento.

El espacio de tiempo como despliegue esencial de la verdad (despliegue del fundamento abismal) viene a ser conocido recién en la ejecución del otro inicio. Pero antes sigue estando éste y, en verdad, necesariamente velado en la forma de una inconcebida aunque corriente denominación conjunta del “espacio” y del “tiempo”.

¿De dónde surge la primacía de lo vacío del espacio y el tiempo, su extensión re-presentada de un modo inmediato, lo cuantioso y calculable en su carácter?

Todo se retrotrae hasta la experiencia griega fundamental de la *ousía*. Para que el espacio y el tiempo sean re-presentados inmediatamente, incluso en cuanto que aquello que se impone [sich aufdrängt] en la *physis* como lo que se re-presenta de esta manera (cfr. con tiempo, según esto, la primacía del *nûn*) [375]

Con [el término] presencia [Anwesenheit] ha sido traducida la palabra péras, periéchon. Este planteamiento y su interpretación permanecen, y no han conseguido retroceder hasta ninguna cosa originaria, que sólo es posible a partir de la pregunta *por la verdad del ser*; al contrario de esto, en Aristóteles, poû, poté son categorías, determinaciones de la entidad, [de la] ousía!

Lo que pueda añadirse después en el platonismo, en Agustín y el Medioevo, de parte de la eternidad creída cristianamente y del *summum ens*, sigue siendo el planteamiento fundamental y es el soporte para la mátesis [Mathesis], que entra a prevalecer como hilo conductor esencial en la determinación de la entidad. De ese modo se hace efectivo, en primer término, la calculabilidad con el puro mecanismo, y espacio y tiempo se consolidan en su interpretación de la misma forma porfiada y evidente que la representación desde la entidad.

La pregunta por su esencia originaria y unificadora, y de ser completamente diferente es totalmente extraña, incomprensible y, según esto, antojadiza.

240. ESPACIO Y TIEMPO. SU “REALIDAD EFECTIVA” Y “PROCEDENCIA”

El tiempo es tanto menos yo-ico como el espacio lo es cósmico; y dicho propiamente el espacio no es “objetivo” ni el tiempo “subjetivo”.

Ambos se aúnan originariamente en el espacio-tiempo, pertenecen con la esencia de la verdad a la fundación abismal del Ahí, a través de la cual la mismidad y todo lo verdadero del ente es recién fundado.

La perplejidad de preguntar por la “realidad efectiva” y la “procedencia” de espacio y tiempo es característica para el horizonte visual en el que se mueve la pregunta: ¿qué es el ente? Cfr. el espacio-tiempo como abismo [376]. [infra 379]

241. ESPACIO Y TIEMPO – EL ESPACIO-TIEMPO

El espacio es algo radicalmente distinto del tiempo. Que el espacio sea representado en un determinado respecto como *ordo* y como campo de demarcación de lo que se halla dado en su conjunto, indica que el espacio así representado es re-presentable en su presentización (temporalidad determinada). Lo que, no obstante, no dice nada acerca de lo que sea el espacio mismo. No existe ninguna razón para que éste sea retrotraído al “tiempo”, porque la re-presentación del espacio es una temporización. Más bien, ambos son no sólo diferentes respecto del número de “dimensiones” que se mientan de ordinario, sino desde su esencia más propia y de fondo, y sólo en virtud de esta extrema diferencia, remite ésta el espacio-tiempo a su origen. Cuanto más puro se preserve la esencia propia y típica de ambas y cuanto más profundo sea colocado el origen, tanto más exitosa será la comprensión de su esencia como espacio-tiempo, [la cual] que pertenece a la esencia de la verdad como fundamento despejador para el ocultarse.

1. Tan poco le atañe la representación habitual del “espacio y el tiempo” [Zeitraum] a aquello que se piensa con el término “espacio-tiempo” [Zeit-Raum], que hasta podría ser, también, simplemente una salida del camino que lleva a la esencia de espacio-tiempo,

2. tanto menos es, así, espacio-tiempo simplemente un acoplamiento de espacio y tiempo, en el sentido que el tiempo es tomado como la (t) del cálculo y, con esto, convertido en cuarto parámetro y establecido como cuarta dimensión espacial de la *Física*. Espacio y tiempo han sido aquí tensados juntos únicamente, luego de que ambos fueran nivelados como lo igual de lo que es contable y de aquello que posibilita lo contable.
3. Pero, espacio-tiempo es igualmente, en un otro sentido más reflexivo únicamente un acoplamiento, algo así como si cada evento histórico estuviese determinado alguna vez y en alguna parte y, por tanto, espacio-temporalmente [zeiträumlich].

La unidad es mucho más la unidad del origen y ésta sólo ha de ser seguida, si

1. la esencia de ambas es aclarada como siendo cada vez la propia y
2. cada esencia es establecida en sí frente a la otra en su estado de separación más extremo, y
3. cada esencia en concebida en sí como brotando de algo originario; y
4. esto originario [es] la raíz común de ambos en tanto que algo distinto suyo y, no obstante, de modo tal que como raíz requiera y utilice a aquellos dos como “troncos”, para ser el fundamento fundador de raíces (la esencia de la verdad).

La interpretación del espacio y el tiempo a partir del espacio-tiempo no pretende probar como algo “falso” el conocimiento pasado en torno al espacio y al tiempo. Por el contrario, este conocimiento es articulado, primeramente, en la esfera ciertamente limitada de su rectitud y, de esa forma, poner en claro que: espacio y tiempo son algo tan inagotable en su esencia como el Ser mismo.

La representación habitual y ya antigua de “espacio y tiempo” [Zeitraum]

Aquí se mienta una determinación del mismo tiempo y sólo del tiempo, y no como se lo ha de pensar en el término espacio-tiempo [Zeit-Raum], como aquel despliegue fundamental de la esencia que aúna tiempo y espacio.

Espacio-temporal mienta un lapso de “tiempo”, que va de aquí a un entonces, o de otrora hasta hoy, entre otras cosas; un “espacio-temporal” de cien años; el tiempo ha sido representado aquí de manera espaciosa, conforme a lo que éste encierra como cantidad dadora de medida, un “de aquí... hasta”, una cosa medida. Con ello no se ha mencionado en la traducción ni siquiera, una sola vez, aquello abierto, que sale al encuentro en sus desplazamientos [Enrückungen] y que, por cierto, no es nada “espacial”. En el término de lo “espacio-temporal” [Zeitraum] se ha [quedado] representado por eso, también, el concepto ordinario del “tiempo”.

Si se partiera de una consideración de la historia de las representaciones de espacio y de tiempo podría esperarse una esclarecimiento sobre el espacio-tiempo.

Pero todas estas representaciones históricas intentadas de múltiples formas a partir del siglo 19. son ciegas e inútiles, y no plantean ninguna cuestión filosófica efectiva - dejando de lado el hecho que ellas [378] extraigan y ordenen los “lugares citados” sólo a partir de los respectivos nexos de la cuestión.

La historia de estas “representaciones” es la historia de la verdad del Ser y sólo puede resultar filosóficamente fructífera si es aunada con la historia de la pregunta

rectora. Cualquier otra cosa resulta hechura erudita, lo que nos induciría cada vez más a lo superficial de la recolección y comparación de pasajes o citas.

242. EL ESPACIO-TIEMPO COMO EL AB-ISMO

El ab-ismo es el despliegue originario del fundamento. El fundamento es la esencia de la verdad. Si el espacio-tiempo fuese concebido desde allí como ab-ismo y si se captase éste de manera más exacta y de modo tornadizo desde el espacio-tiempo, se abriría, así, con esto, la referencia tornadiza y la pertenencia del espacio-tiempo a la esencia de la verdad.

El abismo es la *unidad originaria* de espacio y de tiempo, aquella unificadora unidad, que permite primeramente el presentarse de cada uno de ellos por separado en su partición [in ihr Geschiednis auseinandergehen lässt].

Sin embargo, el ab-ismo es [ya] antes también el despliegue originario del fundamento, de su fundar, *del despliegue de la verdad*.

¿Qué es el ab-ismo? ¿Cuál es su forma de fundar? El ab-ismo es la haberse-ido, faltar del fundamento [das Weg-bleiben des Grundes].

¿Y qué es el fundamento? [Él] es el ocultarse cubrirse [Sichverhüllende] – [es] asumir, puesto que es un portar, y éste entendido como elevación cabal de lo a ser fundado [das Durchragen des Zugründenden]. Fundamento: [es] el ocultarse en la portadora elevación.

Ab-ismo es la ausencia; como fundamento en el ocultarse, [es] un ocultarse en la forma del rehusarse del fundamento. Rehusar que, sin embargo, no es nada, sino un modo destacado y originario de dejar incompleto y vacío y, por ello, una forma destacada de apertura.

Sólo que el ab-ismo, en tanto que despliegue del fundamento, no [es] ningún mero rehusarse como simple retirarse y partir. El *ab-ismo* significa lo *sin* fundamento [Der *Ab-grund* ist *Ab-grund*]. En el rehusarse, el fundamento trae de modo destacado a lo abierto, a saber, a lo recién abierto de *aquel* vacío, que con esto queda [así] determinado. En la medida que el fundamento siga también fundando y lo haga precisamente en el abismo y, no obstante, no funde él propiamente, se instala en la reticencia.

Ab-ismo es el reticente rehusarse del fundamento. En este rehusarse se abre el vacío originario, acontece el *claro* originario, pero asimismo el claro para que se muestre en éste la cavilación.

El ab-ismo es la *ocultación despejadora*, por vez primera y esencialmente, el despliegue de la verdad.

Pero puesto que la verdad es la ocultación despejadora del Ser, es ella en cuanto que ab-ismo antes fundamento, el que sólo funda cuando permite la invasión portadora del acontecimiento. Porque el reticente rehusarse es la seña, en la que el *Da-sein* y, esto quiere decir, el oscilar, incluso la consistencia de esta ocultación despejadora fuera señalizada, que es la oscilación del giro entre llamado y pertinencia, el a-propiamiento [Er-eignung], el Ser mismo.

La verdad funda en tanto que verdad de acontecimiento. De allí que ésta sea concebida desde la verdad entendida como fundamento: el *proto-fundamento* [Ur-rund]. El proto-fundamento se abre como algo que se oculta a sí mismo únicamente

en el ab-ismo. El ab-ismo, empero, es desfigurado totalmente por el no-fudamento [Un-grund] (cfr. abajo).

El proto-fundamento [Ur-grund], el que funda, es el Ser, pero desplegándose siempre en su verdad.

Cuanto más fundamental sea pro-fundizado el fundamento (el desplegarse de la verdad), tanto más esencialmente se ha de desplegar el Ser.

Sin embargo, la pro-fundización del fundamento tiene que arriesgar el salto en el ab-ismo y dimensionar y resistir el ab-ismo mismo.

El ab-ismo [entendido] como un quedarse [falto] del fundamento, en el sentido recién dicho, es el primer claro de lo abierto en tanto que lo “vacío”.

Pero, ¿a qué vacío aludimos aquí? No a aquello desocupado de toda forma ordenada y marco para las cosas ahí presentes, disponibles y calculables en [un] espacio y tiempo, no la ausencia de lo que se halla ahí presente al interior de éstos, sino el vacío espacio-tempórico [zeit-räumlich] [380], la hendidura originaria [y el entresijo] [Aufklaffung] del reticente rehusarse. Pero, ¿no ha de chocar esto primero con una exigencia, una búsqueda, un deseo de salir [a buscar], para que [esto] pueda ser [entendido en el sentido de] un rehusarse? Por cierto, ambos se despliegan siempre como acontecimiento y de lo que se trata ahora es de determinar la esencia del vacío mismo, lo que quiere decir: pensar lo abismático o abisal del abismo; cómo es que el ab-ismo funda. Esto se piensa siempre y propiamente sólo desde el proto-fundamento del Ereignis, y se realiza en el salto al interior de su oscilante giro.

Con todo, el ab-ismo [entendido] como el haberse-ido del fundamento debería ser el despliegue de la verdad (del ocultamiento despejador). Haberse desaparecido el fundamento, ¿no es esto *ausencia* de la verdad? Pero el rehusarse reticente es, sin embargo, precisamente, el claro para el ocultamiento, por lo tanto, presentación de la verdad. Ciertamente, pero “presentación” [Anwesenung] no al modo como se hace presente lo ahí delante dado, sino despliegue de aquello que fundamenta, en primer término, la presencia y ausencia del ente, y no únicamente de esto.

“Quedarse-ido” como rehusarse (reticente) del fundamento es despliegue del fundamento como ab-ismo. El fundamento requiere del ab-ismo. Y el despejar que acontece en el rehusarse, no es un mero abrirse y bostezar (el cháos – frente a la physis), sino el atemperador articular los *dis-locamientos* esenciales, precisamente, de *esto* despejado, que admita que aquella ocultación pueda instalarse en él [in es hereinstehen lässt].

Y esto es así, porque la verdad entendida como ocultación despejadora [es] la verdad del Ser en tanto que verdad del acontecimiento, [i.e.] del apropiamiento que va hacia allá y hacia acá, y que fundándose en la verdad (del despliegue del Ahí) se conquista en ella y sólo en ella, también, el claro para su ocultarse.

El acontecimiento atempera y da el tono [durchstimmt] al despliegue de la verdad. De allí que, la apertura del clarear de la ocultación no es originariamente ningún vacío meramente del estar desocupado, sino el atemperado y temperador vacío del ab-ismo, que conforme la temperadora seña del acontecimiento es uno atemperado, y esto significa, aquí, uno articulado [381].

El vacío no es tampoco la mera insatisfacción de una expectativa y de un deseo. Ella *es* únicamente como Da-sein, a saber, como la *reserva* (cfr. Mirada preliminar, 13.

La reserva), el atenerse [Ansichhalten] ante el reticente rehusarse, mediante el cual el espacio-tiempo se funda como sitio del instante de la decisión.

El vacío es del mismo modo y en propiedad la plenitud de lo-que-aún-no-ha-sido-decuido, de lo por-ser-decuido, lo ab-isal, en el fundamento, la verdad del ser, lo señalador.

El “vacío” es el apremio consumado [erfüllt] del abandono del ser, si bien éste ya arrimado en lo abierto y, por tanto, referido a la singularidad del Ser y a su inagotabilidad.

El “vacío” no [hay que concebirlo] como lo heredado de una indigencia *cuyo* apremio es mucho más el apremio de la reserva, que es en sí un proyecto que irrumpe, el temple fundamental de la pertenencia más originaria.

La denominación de “vacío” para aquello que se abre en el a-propiamiento de la reserva para el reticente rehusarse no es, por tanto, la adecuada, y se halla aún demasiado determinada por la orientación, difícilmente superable, [que procede] del espacio de la cosa y del tiempo procesual.

Lo que se abre en la ocultación es originariamente la lejanía de la indecisión acerca de, si el dios se mueve alejándose de nosotros o acercándose a nosotros. Lo que significaría que: en esta lejanía y en lo indeciso suyo se muestra la ocultación de eso que según esta apertura hemos llamado el dios.

Esta “lejanía” en cuanto producto de la indecidibilidad [Unentscheidbarkeit] es anterior a cualquier [tipo de] “espacio” que se quiera abstraer y a cualquier tiempo transcurrido que se quisiera destacar. Ella se despliega también antes que cualquier dimensionalidad. Algo semejante brota recién a partir del cobijamiento de la verdad y, por tanto, del espacio-tiempo en el ente y, en verdad, de ordinario en lo que se presenta ahí teniendo el carácter de lo cósmico y en lo cambiante.

Únicamente donde se ha asegurado algo de lo ahí presente y es consolidado, surge el fluir del “tiempo” que corre delante de él y el “espacio” que le circunda [382].

El ab-ismo como primer despliegue del fundamento funda (permite que el fundamento se despliegue como fundamento) al modo de la temporización y del espaciamiento.

Pero, para un concepto correcto de ab-ismo nos encontramos aquí en el lugar crítico. Temporización y espaciamiento no pueden ser concebidos a partir de la representación corriente de espacio y tiempo, sino que estas representaciones tienen que recibir su determinación, de un modo inverso, y según su origen, a partir del temporizar y el espaciar [Zeitigen u. Räumen] que es esencialmente primero.

Pero, ¿de dónde le vienen al temporizar y al espaciar su origen unitario y su separación [Geschiednis]? ¿De qué tipo es la unidad originaria, que se arroja por separado en esta división y, en qué sentido se hallan unidos precisamente los separados en tanto despliegue de lo ab-ismático? Aquí no se puede tratar de ningún tipo de “dialéctica”, sino únicamente del despliegue del mismo fundamento (de la verdad, entonces).

El ensamblaje de este despliegue ha de ser puesto, una y otra vez, en el proyecto: El desplegarse de la verdad es la despejadora ocultación. Esta recoge el acontecimiento y, llevándole así, deja que su vibrar se encumbre atravesando lo abierto. Llevándola y dejándose encumbrar, la verdad es el fundamento del Ser. El “funda-

mento” no es más originario que el Ser, sino que el origen es aquello que permite que éste, el acontecimiento, surja.

Pero la verdad como fundamento funda originariamente en tanto que ab-ismo. Y este mismo funda como la unidad de temporización y espaciamento. De ese modo [ob]tienen ellos su esencia, a partir de aquello desde donde el fundamento es el fundamento, [a saber] a partir del acontecimiento.

La seña es el reticente rehusarse. El rehusarse no sólo crea el *vacío* de la privación y de la espera, sino que conforma con ellos el vacío como un vacío que en sí mismo es transportador, que traslada a lo venidero y con esto, simultáneamente, como algo que irruptoramente ha sido desplegado, y que saliendo al encuentro de lo venidero, constituye y crea el presente como una inserción en el abandono, pero como un presente que recuerda expectante [383].

Pero este abandono, siendo originariamente uno expectante que recuerda (la pertenencia al ser y el llamado del Ser), no es ningún mero hundirse ni dejarse fallecer por un no-tener, sino, al revés, el presente que se orienta y se dispone tan sólo por la decisión: *instante*. En éste se hallan insertas todas los desplazamientos y él mismo se despliega sólo como reunión de los desplazamientos.

El *aguardar que recuerda* (recordador de una oculta pertenencia con el Ser, recordador de un llamado del Ser) pone a decisión: si ha de ocurrir o no la incidencia del Ser. Dicho más claramente: la temporización entendida como este ensambladura en el rehusarse (en el reticente) funda de un modo ab-isal el ámbito de la decisión. Pero con el transportarse [Enrückung] hacia lo que se rehusa por sí mismo (que es, en efecto, el desplegarse del temporizar) estaría ya todo decidido. Solo que, lo que se rehusa por sí mismo lo hace de un modo reticente, concediendo de esta forma la posibilidad de la donación y del apropiamiento. El rehusarse articula el transportarse del temporizar, es en tanto *reticente*, al mismo tiempo, el rapto más originaria. Esta fascinación que atrae y arrebata es el *tenerse circundante* [Umhalt], en el que se mantiene el instante y con ello la temporización (pero ¿cómo es posible el ab-ismo *originario*? ¿El vacío? Ni éste lo es, ni tampoco su plenitud). Este rapto admite la posibilidad de la donación como posibilidad desplegada, que le da y dispone su espacio. El rapto es la disposición espacial [Einräumung] del acontecimiento. Por el rapto el abandono se hace algo con-statable, se torna so^oportable.

El “quedarse-ido” del fundamento, su abisalidad es *atemperada* por medio del reticente rehusarse, es así rapto que transporta y atracción que fascina [entrückend u. berückend zumal]. El disponer que da el espacio [Einräumen] funda y es el sitio del instante. El espacio-tiempo en cuanto que la unidad de la temporización y del espaciamento originario es originariamente él mismo el sitio-del-instante, esta es la espacialidad-temporal ab-isal y esencial de la apertura de la ocultación, es decir, del Ahí.

¿De dónde vendrá entonces esta partición en temporización y espaciamento? Desde el rapto y la fascinación, que se reclaman de manera radicalmente distinta, a partir de la unidad del *reticente rehusamiento*. ¿De dónde vendrá [384] la partición de rapto y fascinación [Enrückung u. Berückung]? Del reticente rehusarse y éste es el *dar señas* en cuanto que el despliegue inicial del acontecimiento, que comienza con el otro inicio? Este desplegarse del Ser es singular y único, de una sola vez y, por tanto, satisface a la esencia más íntima del Ser; también la *physis* es singular y única [einzig und einmalig].

Si aquella temporización y aquel espaciar [Räumen] [son] la esencia originaria del tiempo, entonces su procedencia es ab-isal, fundadora del ab-ismo, y se torna visible desde el despliegue del ser. Tiempo y espacio (originariamente) no “son”, sino que se despliegan, cobran presencia.

Sin embargo, el reticente rehusarse mismo tiene esta originaria y unificadora juntura del rehusarse y del vacilar de la *seña*. La seña es el abrirse de aquello que se oculta como tal y, en verdad, el abrirse para y como el a-propiamiento, como llamado a la pertenencia al acontecimiento mismo, es decir, a la fundación del Da-sein como fundación de aquel ámbito de decisión para el Ser.

Pero esta seña viene a mostrarse sólo en la resonancia del Ser a partir del apremio del abandono del ser y sólo vuelve a decir que: ni desde el llamado ni desde la pertenencia, sino únicamente a partir del Entre oscilante entre ambos se abre el acontecimiento y se ha de llevar a cabo el proyecto del origen de espacio-tiempo en cuanto unidad originaria, a partir del abismo del fundamento (la red, cfr. El salto, 142. El desplegarse o la esencia del Ser).

El espacio es el des-fondamiento que fascina en el tenerse.

El tiempo es el des-fondamiento que rapta en la recolección.

La fascinación es el tenerse abisal de la recolección.

El rapto es la recolección abisal del tenerse.

Si el rapto [que transporta] se muestra como recolección y la fascinación como tenerse, en ello está presente siempre algo contravertido. Pues el rapto parece ser dispersión y la fascinación alienación. Esto controversial es precisamente lo esencial, y apunta a la remisión originaria de ambos, del uno con el otro, por su separación [Geschiednis] [385].

El tiempo dispone espacio, jamás causa fascinación.

El espacio temporiza [hace madurar], jamás arrebat.

Pero, tiempo y espacio tampoco tienen algo en común como una unidad, sino que su ser algo unificado, lo que les hace que surgir *en* cada remisión inseparable de espacio-tiempo, el des-fondar del fundamento [es] el despliegue de la verdad. Pero este brotar y saltar no es ningún rajarse, sino al contrario: el espacio-tiempo es sólo el desenvolverse esencial del despliegue de la verdad.

El des-fondamiento del fundamento no se agota por tanto en su esencia, sino que se vuelve más claro como fundación del Ahí.

El espacio-tiempo es el tenerse recolector que rapta y fascina, el fundamento atemperado respectivo y, de ese modo, articulado, cuyo despliegue en la fundación del Ahí mediante el Da-sein (sus modos esenciales de cobijamiento de la verdad) ha de devenir uno histórico.

El espacio-tiempo en este desplegarse originario no tiene aún nada del “tiempo” ni del “espacio” en sí, que se conoce habitualmente, y no obstante contiene éste en sí mismo el despliegue para éste y, por cierto, en una gran riqueza, a como hubo de aparecer esto en el pasado a través de la matematización del espacio y del tiempo.

¿De qué modo pasamos del espacio-tiempo a “espacio y tiempo”?

Puesta de ese modo, la pregunta provoca todavía mal entendidos, no siendo unívoca.

Queda por distinguir de antemano:

1. la historia esencial de tópos y chrónos dentro de la interpretación del ente como physis sobre el fundamento de la no-desplegada alétheia (cfr. La fundación, 241. Espacio y tiempo – el espacio-tiempo, p.378s.);
2. el despliegue de espacio y tiempo desde el espacio-tiempo concebido propia y originariamente como el abismo del fundamento al interior del pensamiento del otro inicio;
3. el autorizar el *espacio-tiempo* como despliegue de la verdad al interior de la fundación venidera del Dasein por medio el cobijamiento de la verdad del acontecimiento, en el ente que se ha transformado a partir de allí [386];
4. el aclaramiento propio, disolución, relativo a esto, el dejar de lado las dificultades, que cargan desde siempre eso que en la historia pretérita del pensar se conoce como espacio y tiempo; por ejemplo, la pregunta por la “realidad efectiva” del espacio y del tiempo; por la “infinitud”, por su relación con las “cosas”. Todas estas preguntas no sólo permanecen sin ser respondidas, sino por lo pronto sin ser formuladas, hasta que no se piensen espacio y tiempo a partir del espacio-tiempo, es decir, hasta que la pregunta por el *despliegue de la verdad* sea planteada en el fondo como pregunta preliminar de la pregunta fundamental de la filosofía (¿cómo se despliega el Ser?).

El nexo de espacio-tiempo con espacio y tiempo y el despliegue de estos a partir de aquél se puede aclarar en parte, lo más bien, de antes, cuando se intenta extraer espacio y tiempo mismos a partir de la interpretación pasada, pero captándola, sin embargo, en dirección de ésta en su figura pre-matemática. (cfr. “Sein und Zeit” acerca de la espacialidad del Da-sein, la temporeidad como historicidad).

Decisiva sigue siendo, empero, la cuestión: ¿De qué forma se llega a aquello que *permite* que la matematización sea en el espacio y el tiempo? La respuesta la encontramos en la meditación en torno al acontecimiento, que el ab-ismo apenas fundamentado es sepultado ya a través del no-fundamento (cfr. el *primer* inicio).

El tenerse de la fascinación tiene la abierta amplitud de las posibilidades ocultas de la señal.

La recolección del rapto tiene la lejanía inconmensurable, de extraña medida, de lo dado y de lo encomendado.

Lo abierto del ab-ismo no [es] algo que es sin fundamento. Ab-ismo no es el No a todo fundamento como lo falto de fundamento, sino el Sí al fundamento en su oculta amplitud y lejanía.

El ab-ismo es, de ese modo, el sitio del instante del “Entre”, que reverbera temporizadora-espacialmente, como lo cual ha de ser fundado el Da-sein [387].

El ab-ismo en tan poco “negativo” como el reticente *rehusamiento*; ambos, en verdad, pensados directamente (“lógicamente”) contienen un “no”; y no obstante, el reticente rehusamiento es el relucir primero y supremo de la señal.

Concebido de manera originaria se despliega en él ciertamente un “No”. Pero es el No originario, que pertenece al Ser mismo, y por tanto, al acontecimiento.

La *contravía del “espacio” y del “tiempo”* (cfr. supra p.386s. y 241. Espacio y tiempo – el espacio-tiempo):

La contravía es más segura si se la escoge de tal manera que, la espacialidad y la temporalidad de la cosa, del instrumento, de la obra, de la maquinación, y de todo el ente se torne visible como cobijamiento de la verdad en una interpretación. El

proyectarse de esta interpretación está definido de modo tácito desde el saber sobre el espacio-tiempo como ab-ismo. Pero la interpretación misma tiene que despertar nuevas experiencias, partiendo desde la cosa. El hecho de tratarse de una descripción, en sí evidente, no tiene nada de inofensiva, puesto que ese modo de interpretar quiere establecerse yendo en dirección del espacio-tiempo. El camino que va desde aquí y el camino que viene desde el ente tienen que intersectarse, encontrarse. Continuando por el camino del “ente” (si bien ya inserto en lo abierto del conflicto entre tierra y mundo) se da luego la ocasión de articular la elucidación pasada de espacio y tiempo con la confrontación inicial (cfr. La sugerencia) [388].

E) EL DESPLIEGUE DE LA VERDAD COMO COBIJAMIENTO

243. El cobijamiento

[El cobijamiento] no es el posterior poner a resguardo de la verdad presente dada en el ente, y haciendo totalmente caso omiso de que la verdad nunca es algo que esté ahí meramente presente.

El cobijamiento pertenece al despliegue de la verdad. Este no *sería* tal, si no se desplegara alguna vez en el cobijamiento.

Si desde allí se nombra luego la “esencia” de la verdad como claro para el ocultarse, acontece esto de ese modo sólo para desatar primeramente el despliegue de la verdad. El claro tiene que ser fundado en su apertura. Requiere de aquello que éste retiene en la apertura, y esto es cada vez de forma diferente un ente (cosa – instrumento – obra). Pero este cobijamiento de lo abierto tiene que ser, a la vez y de antes, de tal forma que, la apertura se entifique [seiend wird] de manera que en ella se despliegue el ocultarse y, por tanto, el Ser.

Según esto ha de ser posible – ante todo con el salto preliminar respectivo en el Ser-, encontrar desde el “ente” el camino hacia el despliegue de la verdad y, por este camino, hacer visible el *cobijamiento* como lo que pertenece a la verdad. ¿Mas dónde ha de comenzar este camino? ¿No habría que captar por tanto primeramente de tal forma los lazos actuales con el ente, de manera que nos pongamos dentro de él, o sea, poner a la vista algo de lo más corriente? Y precisamente esto es lo más difícil, porque incluso no es jamás ejecutable sin una conmoción, y eso significa: sin un desplazamiento/dislocamiento de la relación fundamental con el mismo Ser y con la verdad (cfr. Mirada preliminar, 5. Para los pocos – Para los escasos, acerca del conocimiento filosófico, p.13s.).

Tiene que ser mostrado, en qué verdad se halla el ente y cómo se halla éste puesto siempre en ella. Ha de ser visto claramente como mundo y tierra se hallan aquí en conflicto y cómo este conflicto y, con ello, [389] aquellos mismos se ocultan y desocultan. Pero este cercano ocultarse es sólo la apariencia del ab-ismo y, por tanto, de la verdad del acontecimiento. Con todo, la verdad se despliega en el más completo y rico claro del ocultarse más lejano sólo en la forma del cobijamiento, de acuerdo a todos los caminos y modos que les pertenecen a éstos y trayendo y conduciendo históricamente la resistencia insistente del Da-sein y así constituyendo el ser-popular [Volksein: ser-comunitario].

El cobijamiento empuja del mismo modo determinado siempre el ocultarse en lo abierto, así como él mismo es dominado a su vez por el *claro* del ocultarse (cfr. la corroboración de estos nexos en las conferencias de Frankfurt de 1936²⁸).

De allí que, en este proyecto de la esencia de la verdad no haya de antemano ningún sitio para una exégesis que aún se presiente que tenga referencia platónica. Porque el cobijamiento de la verdad en el ente, ¿no nos hace recordar esto acaso demasiado claramente a la configuración de la “idea”, del *eídos* en la *hylé*? Aunque ya el modo de hablar sobre el cobijamiento de la verdad por el ente es equívoco, cual si pudiera la verdad de antes ya ser “verdad” para sí.

La verdad se despliega sólo y cada vez ya como Da-sein y, por lo tanto, como disputación de la disputa. (Sobre el origen de la distinción *eídos-hylé*, cfr. de todos modos las conferencias ya citadas).

Solo que la comprensión de los nexos aquí desplegados exige que se abandone la forma simple de pensar de la re-presentación de lo presente (del ser como presencia y de la verdad como equivalencia con lo presente) desde su fundamento, y que plantee la mirada de su pensar de tal modo que el pueda dimensionar sobre todo el despliegue completo de la verdad.

244. VERDAD Y COBIJAMIENTO²⁹

¿De dónde le viene al cobijamiento su apremio y necesidad? A partir del ocultarse. Para no evitar esto, más bien para preservarlo, [390] se precisa del cobijamiento de este *acontecer*. El acontecer es transformado y conservado (por qué) en el conflicto de *tierra y mundo*. La disputa del conflicto pone en obra la verdad, en el instrumento, permite ex-perimentarla como cosa, y la lleva a término en el acto y el sacrificio.

Pero siempre ha de haber el resguardo del ocultarse. Pues sólo así queda la historia fundada en el Da-sein, en el apropiamiento y, de ese modo, pertenece al Ser.

245. VERDAD Y COBIJAMIENTO³⁰

A todo cobijamiento de la verdad en el ente le pertenecen de una manera, siempre diferente, el proyecto y su realización.

Todo *proyecto* es tormenta, felicitación, ímpetu, instante. Toda *realización* es serenidad, persistencia, renuncia (concebidos propiamente; y la pertinente forma de impropiedad, la no-esencia?). Ninguno de los dos ocurre sin la com-penetración a través del otro, y ambos lo hacen siempre a partir del fundamento de necesidad de un cobijamiento.

Cobijamiento de la verdad como retro-crecimiento en el interior de la cerrazón [Verschlossenheit] de la tierra. Este retro-crecer no se realiza jamás por meras representaciones y sentimientos, sino cada vez en el cuidado, confirmación, obrar, dicho brevemente: en el dejar mundear [Weltenlassen] del mundo, supuesto que este no derive en un mero ajeteo.

²⁸ El origen de la obra de arte (Holzwege (Gesamtausgabe, tomo 5)).

²⁹ cfr. Mirada preliminar, 21. El pensar inicial (proyecto).

³⁰ cfr. Mirada preliminar, 35., 39. El acontecimiento.

La creciente puesta [del mundo] al servicio de la técnica no sólo desarrolla a ésta misma, sino que incrementa su poder hasta lo desmedido e irresistible, cuando no es *aún* más grande y más esencial la meditación acerca de la fundación del Da-sein como una necesidad, que demanda la quietud y prolongada preparación para la reticente repentinidad de los instantes [391].

246. EL COBIJAMIENTO DE LA VERDAD EN LO VERDADERO

Cobijamiento es en el fondo el resguardo del acontecimiento a través del disputación del conflicto [Bestreitung des Streites].

Resguardo del ocultarse (del reticente rehusamiento) no es ningún mero retener de una cosa dada, sino el vínculo, lazo proyectado en lo abierto, el conflicto, en cuya consistencia se conquista la pertenencia al acontecimiento.

De esa forma se despliega la verdad como lo verdadero cada vez cobijado. No obstante, esto verdadero es sólo lo que es, asimismo, como lo no-verdadero, no entitativo y no fundado.

El cobijamiento de la verdad se hace accesible a partir de los modos más cercanos suyos de *procurar* el espacio y el tiempo respectivos.

247. FUNDACIÓN DEL DA-SEIN Y LAS VÍAS DEL COBIJAMIENTO DE LA VERDAD

La seleccionada pregunta por “el origen de la obra de arte” (cfr. las conferencias de Frankfurt y de Freiburg³¹) es tomada partiendo desde este ámbito y por ello pertenece aquí mismo.

La máquina y la maquinación (técnica)

La máquina, su esencia. El manejo que ella demanda, [es] el desarraigo que ella trae. “Industria” (empresas); los trabajadores industriales, arrancados de su suelo natal y de su historia, [son] puestos a su servicio.

Educación instructora de máquinas; la maquinación y el negocio. ¿Qué tipo de transformación del hombre ha comenzado con esto? (¿[en el] mundo? – ¿[y en la] tierra? Manipulación y negocio. El gran número, lo gigantesco, pura expansión y un creciente allanamiento y vaciamiento. La necesaria caída en el Kitsch y en lo no genuino.

³¹ El origen de la obra de arte (Holzwege (Gesamtausgabe, tomo 5)).

VI. LOS VENIDROS¹

¹ cfr. Reflexiones V, 44s.; VII, 47s.

[Los venideros son] aquellos extraños de igual corazón, quienes se han decidido, de igual forma, por la según ellos modesta donación y el rehusamiento. Parámetros [Stabhalter] de la verdad del Ser, en los que se edifica el ente para la simple dominación esencial de todos los asuntos y alientos. Los testigos más quedos de la tranquila quietud, en la que un imperceptible impulso hace retroceder a la verdad de su esencia desde la confusión de todas las calculadoras precisiones: manteniendo oculto lo más oculto, el estremecimiento del paso por la decisión del dios, [y] el despliegue del Ser.

Los venideros: los morosos y por mucho tiempo oyentes fundadores de la esencia de la verdad. Los que resisten ante al empuje del Ser.

Los venideros² son aquellos que han de venir y sobre quienes habrá de venir de vuelta en tanto que expectantes, en la sacrificada reserva, la seña y la incidencia de la lejanía y cercanía del último dios.

De lo que se trata es de preparar a estos venideros. Tal preparación sirve al pensar inicial como silenciamiento del acontecimiento. Pero el pensar es sólo un modo, en el que muy pocos son capaces de dar el salto y saltar dentro del Ser.

249. EL TEMPLE FUNDAMENTAL DE LOS VENIDEROS³

Resonancia y sugerencia, salto y fundación tienen cada uno su respectivo temple de ánimo rector, los que se afinan juntos originariamente desde el temple fundamental.

Con todo, este temple rector no es del todo describible sino más bien algo a realizar en la totalidad del primer inicio.

Sin embargo, apenas si puede nombrarse aquel con *una* [sola] palabra, a no ser que se lo haga por medio de la palabra *reserva*. Pero entonces esta palabra [395] tiene que ser tomada en toda la plenitud original, la que crece históricamente para su significación desde el pensar del acontecimiento.

El temple fundamental contiene el sentir anímico [Zumutesein], el ánimo del corazón [Gemüt s. Mutes] como voluntad atemperada y sapiente del acontecimiento.

Los temples rectores están atemperados y temperan en consonancia el uno con el otro.

El *temple rector de la resonancia* es el *espanto* por el desvelado abandono del Ser y, a la vez, el *recato* ante el resonador acontecimiento [anklingenden Ereignis]. Espanto y recato, permiten, estando aunados, que se cumpla, primeramente, la resonancia.

La consonancia originaria de los temples rectores es afinada completamente [wird voll angestimmt] primero mediante el temple fundamental. En él *están* los venideros, y atemperados del modo como lo están son destinados [be-stimmt] por el último dios. (Acerca del temple cfr. lo esencial, en los cursos sobre Hölderlin⁴)

² cfr. Mirada preliminar, 45. La “decisión”.

³ cfr. Mirada preliminar, 5. Para los pocos – Para los escasos, p.14ss.

⁴ Curso del semestre de invierno de 1934/35, Los himnos “Germania” y “El Rhin” (Gesamtausgabe, tomo 39); el curso del semestre de invierno de 1941/42, El himno de Hölderlin “Remembranza” (Gesamtausgabe, tomo 52); y el curso del semestre de verano de 1942, El himno de Hölderlin “El Ister” (Gesamtausgabe, tomo 53).

250. LOS VENIDEROS

Ellos están parados en medio del saber predominante como aquél verdadero saber [wahrhaftes Wissen]. Quien logre alcanzar este saber no permitirá jamás ser calculado ni forzado. Este saber es además inútil y no tiene ningún “valor”; no vale y no puede, por tanto, ser asumido inmediatamente como condición de la empresa que transcurre en este preciso instante.

¿Con qué tendría que empezar el saber de los que saben verdaderamente? Con el conocimiento *propiamente histórico*; es decir, con el saber acerca de ámbito y del mantenerse dentro (indagador) en el ámbito desde el cual se decidirá la historia venidera. Este conocimiento histórico no consistirá jamás en la constatación y caracterización de los estadios y de los sitios actuales de los sucesos, y de sus cultivadas metas y pretensiones. Este saber conoce las horas del acontecer, las cuales configuran recién la historia.

Nuestra hora es la época de la decadencia.

La de-cadencia pensada en sentido esencial, es la marcha hacia la silenciosa preparación de lo venidero, del instante y el sitio donde ha de ser tomada la decisión acerca de la venida y la ausencia de los dioses. Este declinar es el más arcaico de los inicios. La esencia deformada [Un-wesen] del declinar sigue empero su propio camino, que diferente, que es irse a fondo, un no poder más, un cesar, que tiene tras suyo el aspecto de lo gigantesco y masivo, y de la primacía de la instalación que se anticipa a lo que ha de ser cumplido.

Los *de-cadentes* [Unter-gehenden] son, en su sentido esencial, aquellos que pasan por debajo de lo que viene (lo venidero), y se sacrifican por él como por fundamento invisible y venidero, son los insistentes, los que incesantemente se exponen en el cuestionar.

La época de la de-cadencia sólo es conocida por los que pertenecen a ella [die Zugehörigen]. Todos los demás tienen que temer la marcha cadente y, por lo tanto, negarla y denegarla. Porque para ellos es sólo debilidad y un final.

Los verdaderamente de-cadentes no saben de la turbada “resignación”, que ya no quiere nada más, porque ya no quiere ninguna cosa venidera, tanto casi como el ruidoso “optimismo”, que a pesar de todo asegurarse no aspira/quiere aún a nada verdadero, porque se cierra en esto de querer pasar por sobre sí mismo, para recién en la transformación ganarse a sí mismo.

Los de-cadentes son los que siempre [están] preguntan[do] [Fragenden]. La inquietud del preguntar no es ninguna inseguridad hueca, sino la apertura y cultivo de aquella paz que, como recogimiento en lo más problemático (el acontecimiento), aguarda la sencilla intimidad del llamado y consiste en el enojo más extremado por el abandono del ser.

Preguntar por la esencia de la verdad y por el despliegue del Ser: ¿qué otra cosa puede ser sino la resolución [397] a la meditación más extrema? Sin embargo, esta resolución crece a partir de la apertura para lo necesario, que la experiencia del apremio del abandono del ser torna inevitable. No obstante, la experiencia de este apremio depende nuevamente de la grandeza del poder del recuerdo, y totalmente del pre-dominio [Herrschaftlichkeit] del saber.

Un preguntar de este tipo lo constituye la reserva en el buscar del dónde y cómo la verdad del ser se deje fundar y cobijar.

Buscar no es nunca un mero *aún-no-tener*, un estado de privación [de algo]. Visto de ese modo, es computado solamente sobre el resultado obtenido. Primero y propiamente, el buscar es el pre-ceder [Vor-gehen] del ámbito, en el cual se abre o se prohíbe la verdad. Buscar es en sí mismo venidero y un ir a la cercanía del ser. El buscar lleva al buscador en primer lugar a *sí mismo*, es decir, a la mismidad del Da-sein, en la cual acontece el claro y la ocultación del ente.

El ser-sí-mismo es el hallazgo que ya reside *en* el buscar, la luminaria segura que reluce frente a todo respeto, y únicamente a raíz de la cual nos encontramos abiertos para la resonancia de lo más único [y singular] y lo más grande.

251. LA ESENCIA DEL PUEBLO Y DA-SEIN⁵

Un pueblo *sólo* es pueblo, si ha recibido parte de su historia en la búsqueda de su dios, de aquel dios que lo fuerza a ir por encima de sí mismo para abandonarlo, así, en medio del ente. Sólo entonces escapa del peligro de andar dando vueltas en círculo en torno a sí mismo y de idolatrar aquello que son sólo condicionamientos de su existencia como *algo incondicionado*. Pero, cómo se podría encontrar al dios, si no existieran aquellos que buscan callárselo a aquél y que incluso como buscadores, al parecer, han de ponerse *contra* el “pueblo” que *aún no* es comunitario [volkhafte]! Sin embargo, estos buscadores han de *ser*, en primer lugar, ellos mismos; como entes han de estar preparados. Da-sein, [398] qué otra cosa ha de ser sino la *fundación* del ser *de estos* entes, de los venideros del último dios.

La esencia del pueblo se funda en la historicidad de quienes *se* pertenecen *desde* la pertenencia al dios. Desde el acontecimiento, donde esta pertenencia se funda históricamente, surge recién la fundamentación del por qué tanto “vida” y cuerpo, crianza y sexo, tronco, dicho enfáticamente: la tierra, pertenecen a la historia y, a su manera, retoman una vez más la historia en sí misma, y en todo esto se ponen al servicio, únicamente, del conflicto que se da entre tierra y mundo, y son llevados por el recato más íntimo, a ser siempre algo absoluto. Pues su esencia está, siendo íntima al conflicto, al mismo tiempo, cercana al acontecimiento.

252. EL DA-SEIN Y LOS VENIDEROS DEL ÚLTIMO DIOS

Las contradicciones más simples pero extremas vendrá a implantar este dios en su pueblo como las vías, en las cuales se ha de peregrinar para encontrar también una vez más su esencia y agotar el instante de su historia.

Mundo y tierra elevan en su *disputa* amor y muerte a su ser supremo [in ihr Höchstes], y en la fidelidad al dios y la persistencia de la confusión se unen juntos en la múltiple dominación de la verdad del ente.

Los *venideros del último dios* han ganado el acontecimiento al disputar el conflicto y en una retrospectiva más lejana recuerdan a los grandes creadores como aquella única y singular ocasión del ser. Frente a esto, lo masivo abandona toda la intriga en

⁵ cfr. La fundación, El Da-sein; cfr. Reflexiones V, 35s.

su furia, y barre con toda inseguridad e insuficiencia, con todo, mediante aquello que se complace sólo con lo de antaño. ¿Será, así, la edad de los dioses *para* ser, y se irán empobreciendo de *mundo* las esencias debido a su recaída en el mero vivir, para los que la tierra es tan sólo lo provechoso [Ausnutzbare].

Reserva y silenciamiento han de ser la fiesta más íntima del último dios y el auténtico modo de fiarse [Zutrauen] [399] de la simplicidad de las cosas, de luchar para conquistar el auténtico flujo de la intimidad en el fascinante raptó de sus obras, [en donde] el cobijamiento de la verdad ha de permitir ocultar lo más oculto, para concederle de ese modo su único presente.

Hoy en día son ya muy pocos estos venideros. Su presentimiento y búsqueda es apenas reconocible para *ellos* mismos y su genuino desasosiego [Unruhe]; sin embargo, este desasosiego [es] la quieta consistencia de la hendidura [Zerklüftung]. Ella porta una certeza que está tocada por la más lejana y recatada seña del último dios y es retenida en la ocurrencia del acontecimiento. Esta seña es custodiada tal como queda retenida por el silenciamiento y como tal custodia [Bewahrung] está, a su vez, siempre despidiéndose y llegando, sobretodo en el duelo y en la amistad, en aquel temple fundamental de los reservados, para quienes se abre y se cierra la hendidura del Ser. Fruto y azar, incidencia y seña.

Entre los pocos venideros se cuentan los que son esencialmente inaparentes, a quienes no les corresponde [ni va] ninguna publicidad y los que, no obstante, recogen en su belleza interior el relucir del último dios y se regalan, de nuevo, en el reflejo de los pocos y escasos. Todos ellos fundan el *Da-sein*, a través de la cual pende la consonancia con la proximidad divina, la que no se suprime ni tampoco sucumbe, sino que ha tomado para sí la firmeza del más íntimo recato como espacio más único de oscilación [de la verdad del Ser]. *Da-sein* – un vuelco íntegro [Durchrückung] de todas las relaciones de distanciamiento y cercanía (incidencia) del último dios.

La desmedida [Unmass] de lo tan sólo ente, de lo no-ente en su totalidad y la rareza del ser, es la razón por la que se busca a los dioses *al interior* de lo ente. Si se busca y no se encuentra y se obligase uno desde allí a forzadas maquinaciones, [no habría entonces] ninguna libertad en el contenido aguardar y poder esperar de un encuentro y de una seña. La generosidad de la juntura y la firmeza en el confiarse a la seña, el acumulado enojo de lo terrible, que el *Da-sein* fuera el *orden más interno*, a partir del cual la *disputación* recibe recién su ley. La que irradia [400] [überstrahlt] todo lo que nos sale al encuentro y nos permite, en primer lugar, experimentar lo simple y sencillo de lo esencial. El orden es lo más simple que se nos muestra por sí mismo y es visto falsamente con agrado como algo que está “junto a” o “sobre” los fenómenos, es decir, *no* se lo ve.

Los venideros, [son] los que insisten fundados en el *Da-sein*, en el recogerse anímico de la reserva, a la que ad-viene el ser (salto) como acontecimiento, tan sólo, [donde] ella acontece y se apodera del cobijamiento de su verdad.

Hölderlin siendo el que más lejos ha llegado es, por lo mismo, el poeta más venidero. Hölderlin es el más venidero, porque él es quien más lejos ha llegado y quien, en esta extensión, *dimensiona* [durchmisst] y transforma lo más grande [401].

VII. EL ÚLTIMO DIOS

Uno totalmente diferente frente a los que han sido,
especialmente frente al cristiano.

[Lo último] es aquello, que no sólo requiere de la más prolongada pre-cursoriedad, sino que incluso *es*, no el cese sino el inicio más profundo, [inicio] que abarca hasta lo más remoto y es muy difícil de superar.

Lo último se sustrae por esto a todo cálculo y, por lo tanto, tiene que poder resistir el peso de los más grandes y frecuentes mal entendidos. ¿Cómo habría de ser de otro modo con lo adelantador [Überholende]?

Si ya apenas somos capaces de concebir a la “muerte” en su ser extremo, ¿cómo hemos de ser capaces entonces, pues, de estar siquiera a la altura de la rara seña del último dios?

254. EL REHUSAMIENTO

Nos movemos en el espacio-tiempo de la decisión sobre la huida y llegada de los dioses. Pero ¿cómo es que sucede esto? ¿Si ha de ocurrir [sin más] lo uno o lo otro de un evento venidero, deberá determinar lo uno o lo otro la edificada espera? ¿O la decisión es la apertura de un espacio-tiempo del todo diferente para una verdad, por cierto, la primera verdad fundada por el Ser, el acontecimiento?

¿Qué pasaría, si aquel ámbito de la decisión [Entscheidungsbereich] en total, la huida o la llegada de los dioses, fuese en efecto el final mismo? ¿Qué sucedería, si por encima de todo esto el Ser tuviese que ser concebido, por primera vez, en su verdad, como el apropiamiento, como aquello que se acontece y que hemos llamado el rehusamiento?

Aquello no es ni huida ni llegada, ni tampoco tanto huida como llegada, sino una cosa originaria, la plenitud de la custodia del Ser [Gewährung des Seyns] en medio del rehusamiento. Aquí mismo se funda el origen del estilo venidero, es decir, de la reserva, en la verdad del Ser [405].

El rehusamiento es la suprema nobleza de la donación y el rasgo fundamental del ocultarse, *cuya* patencia constituye la esencia originaria de la verdad de Ser. Sólo que así, el Ser deviene el extrañamiento mismo, la queda del paso fugaz del último dios.

Pero el Da-sein es acontecido en el Ser como la fundación de la guardianía de esta queda.

Huida y llegada de los dioses se mueven juntos ahora al interior de lo sido y son sustraídos de lo pasajero.

Con todo, lo venidero, la verdad del Ser en cuanto que rehusamiento, tiene en sí mismo la garantía de la grandeza, no la de la vacía y gigantesca eternidad, sino la de la vía más corta.

Pero esta verdad del Ser, [la] del rehusamiento, pertenece al velamiento de lo desfigurado e inesencial como tal, al desvinculamiento y desperdicio del Ser. Recién aquí se continúa con el abandono del ser. El desvinculamiento no es, sin embargo, la hueca arbitrariedad y el desorden, sino al revés: Todo se mantiene guarecido ahora en la planificada conductibilidad [Lenkbarkeit], en la precisión del trascurso seguro y de la “íntegra” dominación. La *maquinación* toma a su cuidado lo no entitativo bajo la apariencia del ente, y la inevitable porque forzada devastación del hombre es compensada a través de la “*vivencia*”.

Todo esto, en cuanto que algo no-esencial, tiene que tornarse una necesidad más fuerte que antes, porque lo más extrañante requiere también de esto que es más corriente, y no es lícito que la hendidura del Ser sea sepultada mediante una ficticia apariencia de equilibrio, de “logro”, y de un falso acabamiento; pues todo esto es lo que primero aborrece el último dios.

Pero, el *último* dios, ¿no es esto una degradación del dios, de hecho, *la* blasfemia por antonomasia? ¿Qué pasaría, empero, si el último dios tuviese que denominarse así, porque al final la decisión sobre los dioses nos pone por debajo y entre ellos, y eleva de ese modo la esencia de la singularidad de la naturaleza divina hasta lo supremo?

El último dios [es algo tal], que si lo pensamos aquí de un modo calculador y tomamos esto “último” únicamente como un cesar y un finalizar, en lugar de [406] [hacerlo cual si esto fuese] la decisión más extrema y breve acerca de lo supremo, entonces, ciertamente que todo saber que provenga desde él se hace imposible. Mas ¿quién habría ponerse a calcular con el pensamiento acerca de la esencia de la divinidad, en vez de colocarse a meditar en el peligro de algo extraño e incalculable?

255. EL GIRO EN EL ACONTECIMIENTO¹

El acontecimiento tiene su acontecer más interno y su más amplia expansión en el giro. El giro que se despliega en el acontecer es el fundamento oculto de todos los otros giros, circunferencias y círculos que le son subordinados, oscuros en su procedencia, y permanecen sin ser cuestionados, y que de buena gana se los suele tomar en sí mismos como si fuesen “algo último” (cfr. p. ej., el giro en el ensamblaje de la pregunta rectora; el círculo en el comprender).

¿Qué significa este giro originario en el Ereignis? Sólo la incidencia del Ser como apropiamiento del Ahí lleva al Da-sein hacia sí mismo, y así a la ejecución (cobijamiento) de la verdad que se funda insistentemente en el ente y que encuentra su sitio en el ocultamiento despejador del Ahí.

Y *en el giro*: Sólo la fundación del Da-sein, el disponer la preparación para el rapto fascinador en la verdad del Ser, trae al que oye y pertenece [das Hörige und Zugehörige] la seña del apropiamiento incidental.

Si *por* el acontecimiento *se* yecta el Da-sein recién como centro abierto de la mismidad fundadora de la verdad y llega a ser sí-mismo, el Da-sein ha de pertenecer, por otra parte, al acontecer como posibilidad oculta del despliegue fundador del Ser.

Y en el giro: El acontecimiento tiene que usar del Da-sein y, usándolo, ponerlo en aviso, llamarlo [in den Zuruf stellen] y, así, traerlo ante el paso del último dios.

El giro se despliega entre el llamado (al que pertenece) y la pertenencia (de lo que ha sido invocado). Giro es contra-giro [Wider-kehre]. [407] *Lo invocado* que busca dar el salto en el apropiamiento, es la gran queda del conocer más oculto de sí.

¹ Aquí hay que ver el Ereignis respecto del hombre que es determinado a partir de él como Da-sein.

De aquí proviene cualquier tipo de lenguaje del Da-sein, que es, por lo mismo, en esencia, el silencio, el callar (cfr. reserva, acontecimiento, verdad y lenguaje).

El acontecimiento “es” así la suprema dominación como contragiro en el ingreso y huida de los dioses sidos. El más remoto de los dioses requiere del Ser.

El *llamado* es incidencia y ausencia en el misterio de la apropiación.

En el giro entran en juego las señas del último dios como incidencia y ausencia de la llegada y huida de los dioses, y las de su sitio de dominio.

En este hacer señas es en-señada la ley [das Gesetz wird zu gewunken] del último dios, la ley del gran aislamiento en el Da-sein, de la soledad en el sacrificio, y de la singularidad en la elección de la vía más corta y escarpada.

En el despliegue del hacer señas reside el secreto de la unidad de la cercanía más íntima en el distanciamiento más extremo, la medición del espacio de juego tiempo más vasto del Ser. Esto que es lo más extremo en el despliegue del Ser, demanda lo más interno del apremio en el abandono del ser.

Este apremio ha de pertenecer [y ser-inherente] [zugehörig-sein] al llamado de dominación de aquel hacer señas. Lo que resuena en tal servidumbre y prepara la amplitud, es capaz de preparar recién el conflicto entre tierra y mundo, [esto es,] la verdad del Ahí, y a través de éste disponer del sitio del instante para la decisión y, así, de la disputa, y por tanto, del cobijamiento en el ente.

Ya sea que *este llamado*, que busca dar señas desde lo más remoto, desde la apropiación más oculta, acontezca todavía abiertamente, o que el apremio silencio y haga desaparecer toda forma de dominación, y que si ocurriera este llamado fuese incluso percibido; ya sea que el salto al interior del Da-sein y, por tanto, desde su verdad, transforme el giro en historia, en todo ello se decide el porvenir del hombre. Él sería capaz de saquear y devastar durante siglos todavía al planeta, a través de sus maquinaciones [408]; el carácter gigantesco de esta empresa podría “ser desplegado” hasta lo inimaginable y tomar la forma de una rigurosidad aparente, la regulación masiva de lo desolado como tal; la grandeza del Ser quedaría cerrada, pues ya no se tomarían más decisiones sobre la verdad y la no-verdad y su esencia. Ya sólo se computaría el cálculo del éxito y fracaso de las maquinaciones. Este cálculo se esparce en una adecuada “eternidad”, que no es eternidad alguna, sino sólo la infinita continuidad de lo desoladoramente huido.

Donde no se quiere la verdad del ser, o se la empuja en la voluntad de saber y del experimento, se sustrae el preguntar al *instante* de todo espacio-tiempo como el relampaguear del Ser que proviene de la consistencia del acontecimiento simple y jamás calculable.

O bien, el instante pertenece ya sólo a las soledades más solitarias, a las que queda prohibido, sin embargo, una fundadora comprensión de la instauración de una historia.

Sin embargo, estos instantes y sólo ellos pueden convertirse en los aprontes, en los que se despliegue y articule el giro del acontecimiento hacia la verdad.

Mas sólo la pura perseverancia en lo no coercitivo de lo sencillo y lo esencial está madura para la preparación de un apronte semejante, jamás lo huido de las apresuradas y arrolladoras maquinaciones.

256. EL ÚLTIMO DIOS²

[El último dios] tiene su *despliegue* en la seña, en la incidencia y ausencia de la llegada así como en la huida de los dioses sidos y de su oculta transformación. El último dios no es el acontecimiento mismo, si bien, empero, precisa de éste como aquello a donde pertenece el fundador del Ahí [Dagründer] [409].

Esta seña como acontecimiento pone al ente en el más extremo abandono del ser e irradia, asimismo, la verdad del ser como su más íntimo brillar.

En el ámbito de dominio de la seña se topan nuevamente, en la más simple disputa, tierra y mundo: el más puro cierre y la suprema transfiguración [reinste Verschlossenheit und höchste Verklärung], la más graciosa fascinación y el rapto más terrible. Y esto, cada vez, de nuevo, solamente de manera histórica, en los niveles y ámbitos y en los grados de cobijamiento de la verdad en el ente, por lo que éste solo devendrá de nuevo más entitativo en todo aquel desmedido, pero disimulado extinguirse en lo no-ente [Unseiende].

En un despliegue tal de la seña, el Ser mismo alcanza su *madurez*. Madurez significa apronte, llegar a ser un fruto y un obsequio [Verschenkung]. En esto se despliega lo *último*: un *final esencial* que es exigido desde el inicio, pero que no ha sido portado por él. Aquí de desvela la más honda finitud del Ser: en la seña del último dios.

En la madurez, para la potencia del fruto y la grandeza del obsequio reside, a la vez, la esencia *más oculta* del *No* como un aún-No y un No-más.

Desde aquí es de sospechar, la intimidad en la inclusión esencial [Einwesung] de lo nádico [Nichthafte] en el Ser. Pero, según como sea el despliegue del Ser, en el juego de incidencia y ausencia, el *No* tiene en él mismo diferentes figuras de su verdad, y según esto también la *nada*. Si se la calcula a ésta sólo “lógicamente”, a través de la negación del ente en el sentido de lo ahí meramente presente (cfr. las observaciones al ejemplar personal de: “¿Qué es Metafísica?”), y si se la explica de un modo literal, externamente y con otras palabras, el preguntar no llegará en principio nunca a penetrar el ámbito de la cuestión por el *Ser*, de manera que toda replica frente a la pregunta por la nada seguirá siendo pura habladuría, y una a la que se le priva toda posibilidad de penetrar, siquiera alguna vez, dentro del ámbito de decisión de la pregunta por la finitud más esencial del Ser.

Pero a este ámbito sólo se puede entrar gracias a la disposición preparatoria de un prolongado presentimiento del último dios. Y los venideros del último dios han de ser preparados *solo*, y en primer término, [410] por aquellos que encuentran, miden y edifican el camino de regreso [Rückweg] del asumido abandono del ser. Sin el sacrificio de estos retornantes no da ni siquiera para ver el alba de la posibilidad de las señas del último dios. Estos que re-tornan, son los verdaderos pre-cursores de los venideros.

(Sin embargo, estos retornantes son también totalmente diferentes a aquellos que son únicamente “re-accionarios” [Re-aktiven], cuya “acción” surge sólo de una ciega suspensión de lo visto en forma miope como algo ya pasado. Para ellos lo sido

² cfr. el Salto, 142. El desplegarse o la esencia del Ser; 146. Ser y No-Ser; Mirada preliminar, 45. La “decisión”.

jamás se ha hecho patente en su intrusión en lo venidero, ni tampoco lo ha sido lo venidero en su llamado por lo ya sido.)

El último dios tiene su más única singularidad y se halla más allá de aquella calculadora determinación a que aluden los títulos “mono-teísmo”, “pan-teísmo” y “a-teísmo”. El “monoteísmo” y todos los tipos de “teísmos” existen, en primer término, desde la “apologética” judeo-cristiana, la que tiene a la metafísica como su pensado presupuesto. Con la muerte de este Dios, han muerto todos los teísmos. La multitud de dioses no pone al abrigo de ningún número, sino que queda bajo de la riqueza interna de los fundamentos y abismos en el sitio del instante del relucir y de la ocultación de la seña del último dios.

El último dios no es el fin, sino el otro inicio de inconmensurable posibilidades de nuestra historia. Por mor de ésta no le está permitido a la historia anterior que termine, sino que tiene que ser llevada a su fin. Nosotros hemos de lograr encauzar [hineinschaffen] la transfiguración de sus posiciones esenciales fundamentales con el tránsito y el aprontamiento.

La preparación para la manifestación del último dios es el aventurar más arriesgado [Wagnis] de la verdad del Ser, en virtud de la cual al hombre solamente ha de resultarle la restitución del ente.

La cercanía más grande del último dios se sucede entonces, cuando el acontecimiento como reticente rehusarse es incrementado en el *rehusamiento*. Lo que es algo totalmente diferente de la mera ausencia. El rehusamiento como lo que pertenece al acontecimiento [Ereignis] admite ser experimentado únicamente desde la esencia más originaria del Ser, así como resplandece en el pensar del otro inicio [411].

El *rehusamiento* en cuanto que proximidad de lo impre-visible [das Unab-wendbare] convierte al Da-*sein* en superado, lo que dice: que no lo abate, sino que lo desgarrar [hinaufreißen] hasta fundar su verdad.

Acaso pueda, empero, existir un hombre que pueda domeñar ambas cosas, resistir la resonancia del acontecimiento como rehusamiento y ejecutar el tránsito hacia la fundación de la libertad del ente en cuanto tal, para la renovación del mundo a partir del rescate de la tierra, ¿quién querría saberlo y decidirlo? Y de ese modo, entonces, siguen estando aquellos, los que se consumen en una historia semejante y en su fundación, separados los unos de los otros, siempre, por las cimas de las montañas más distantes [cfr. Epílogo a ¿Qué es Metafísica? NdT.].

La lejanía más extrema del último dios en el rehusamiento es una proximidad de índole muy particular y única, una relación que no es lícita deformar ni dejar a un lado mediante ninguna “dialéctica”.

Con todo, la proximidad resuena en la resonancia del Ser a partir de la experiencia del apremio del abandono del Ser. Esta experiencia, sin embargo, es la primera irrupción para el asalto [Sturm] al interior del Da-*sein*. Pues sólo si el hombre proviene desde este apremio saca a relucir las necesidades y con estas, en primera instancia, lo hace la libertad de la pertenencia como el júbilo del Ser.

Sólo quien *piense* demasiado estrechamente, es decir, que nunca lo haga de un modo auténtico, se mantendrá pegado allí, donde una recusación y una negación apremia, para desde allí tener la ocasión para desesperar. Esto es, empero, siempre un testimonio de que aún no hemos ponderado el giro total del Ser, para encontrar en ello la medida del Da-*sein*.

El rehusamiento insta [nötigt] al Da-sein hacia él mismo como fundación del sitio del *primer* paso del dios en cuanto que aquel en sí rehusante. Recién a partir de este instante puede ponderarse cómo el Ser en tanto que ámbito del acontecimiento de aquella urgente necesidad [Nötigung], ha de volver a restituir el ente, por cuyo domeñamiento del mismo ha que cumplirse la dignificación del dios [Würdigung des Gottes].

Nos encontramos parados en [medio de] esta lucha por el último dios, y esto significa: la lucha por la fundación de la verdad del Ser como el espacio-tiempo de la quietud de su pasar (no somos capaces de luchar [412] por el dios en sí mismo) necesario en el ámbito de poder del Ser como apropiación y, por ello, en la amplitud más extrema del remolino más fuerte del giro.

Tenemos que preparar la fundación de la verdad, y esto pareciera como si con esto se fuese a predeterminar la dignificación y, de ese modo, la conservación del último dios. Debemos saber, y al mismo tiempo, atenernos a que el cobijamiento de la verdad en el ente y, con ello, la historia de la conservación del dios es, primero, [algo] exigido por él mismo y el modo como éste nos requiere y usa en tanto que fundadores del Da-sein; que no sólo exige una tabla de mandamientos, sino más originariamente y, así, esencialmente, que su paso fugaz exija una confirmación del ente y por tanto del hombre en medio de esta; confirmación, en la que el ente ha de resistir siempre, primero, el paso fugaz, en la simplicidad de su recuperada esencia (en tanto que obra, útil, cosa, acto, mirada y palabra), y hacerlo de tal forma que no le inmovilice, sino que permita que prevalezca como marcha.

Aquí no ha de suceder redención alguna, a saber, de fondo, un sometimiento del hombre, sino la *inserción* [Einsetzung] de la esencia originaria (fundación del Da-sein) en el Ser mismo: el reconocimiento de pertenencia del hombre al Ser a través de dios, la confesión no comprometida en su grandeza, de dios, de precisar del Ser.

Aquella pertenencia con el Ser y este ser precisado por el Ser revela, primero, al Ser en su ocultarse como aquel centro tornadizo, en el que la pertenencia excede la necesidad y esta sobresa [überraagt] por encima de la pertenencia: el Ser como acontecimiento que confiere lo propio [Er-eignis], que acontece desde este exceso, y de esa forma se torna convierte en el origen del conflicto entre [el] dios y el hombre, entre el paso raudo del dios y la historia del hombre.

Todo ente, por más insistente y único, [por] más autónomo y estable en sí mismo que pueda manifestarse al cálculo y al emprender deshumanizado y falto de dios, es sólo el instalarse en el acontecer [Hereinstand in das Ereignis], instalarse en el cual lo que se busca es confirmar el sitio del paso del último dios [413] y el ser vigilante del hombre, para quedar prestos para la apropiación, y no ofrecer [así] resistencia alguna al Ser, [lo] que empero el ente pretérito, en su verdad pretérita, sí, tuviera que hacer, finalmente.

La invención de la verdad del Ser se logra, recién, cuando se hace patente el apoderamiento de la necesidad del hombre en el paso del último dios, y de esa forma se saca a lo abierto la a-propiación en la excedencia del giro entre pertenencia humana y requerimiento divino, para demostrar su ocultarse en tanto que centro, para mostrarse como centro del ocultarse y forzar la oscilación y con ello llevar a su fundamento la libertad del Ser como fundación del Ahí.

El último dios es el inicio de la más larga historia por su vía más corta [in ihrer kürzesten Bahn]. Precisa de una larga preparación para el instante más grande de su paso. Mas para su preparación, pueblos y estados se han quedado chicos, es decir, arrancados demasiado ya de todo crecimiento y entregados ya únicamente a la manipulación.

Sólo los individuos ocultos y grandes han de lograr crear la quietud para el paso fugaz del último dios y sacar, entre ellos [mismos], el silencioso acorde de los [que están] prestos [Bereiten].

El Ser en cuanto que lo más único y más escaso frente a la nada tendría que haberse retirado desde lo masivo del ente, y toda historia ha de servir -allí, donde alcance en ella su propia esencia- tan sólo a este retiro del ser en toda su verdad. Mas todo lo público ha de entusiasmar y afirmarse en sus derrumbes y logros, para de esa su manera no presentir *nada* de aquello de lo que esta ocurriendo. Sólo entre esta esencia masiva y los propiamente sacrificados han de buscarse y encontrarse los pocos y sus alianzas, para presentir que algo oculto les ocurre, aquel paso fugaz junto con el jalar violento [herauszerren] de cualquier “suceso” en lo rápido, al mismo tiempo que lo del todo asible y lo convertido íntegramente en algo de consumo. La torsión e intercambio de las demandas [414] y de los dominios de exigencia no son más posibles, porque la verdad del Ser mismo en el duro precipitarse [Ausfälligkeit] de su hendidura ha puesto a decisión las posibilidades esenciales.

Este instante histórico no es ningún “estado ideal”, ya que este se contrapone siempre a la esencia de la historia, sino que este instante es la apropiación de aquel giro en el que la verdad del Ser deviene en ser de la verdad, puesto que el dios ha menester del Ser, y el hombre tiene que haber fundado como Da-sein la pertenencia con el Ser. De esa forma, por ese instante, se ha equilibrado el Ser en cuanto que Entre más íntimo con la nada, el dios ostenta su poder por encima [übermächtig] del hombre y el hombre se sobrepone [übertrifft] al dios, de un modo igualmente inmediato y, no obstante, ambos lo hacen sólo en el Ereignis, en cuanto que éste es la verdad del Ser mismo.

Pero ha de pasar una larga historia, de mucha reincidencia y mucha ocultación, para poder llegar a este incalculable instante, que tampoco puede llegar a ser nunca una cosa tan de primer plano como una “meta”. Ya sólo a ciertas horas pueden los creadores en la reserva del cuidado prepararse a sí mismos para la guardianía en el espacio-tiempo de aquel paso fugaz. Y la meditación pensante hacerlo para la única cosa, que: la verdad del Ser sólo puede ser una huella, sobre la cual sea pensado aún lo imprevisible, es decir, donde se inicie la transformación de la relación del hombre con la verdad del Ser.

Con la cuestión por el Ser, que ha superado ya toda cuestión por el ente y, por tanto, toda “metafísica”, se ha encendido la antorcha y aventurado ya la primera partida para la maratónica carrera. ¿Dónde está el corredor, que habrá de coger la antorcha y pasársela a los que le preceden? Los maratonistas han de serlo todos y cuanto más tardíos sean, tanto más fuertemente *pre*-cursores serán y no [serán sólo] seguidores, que pretendan “mejorar” y rebatir lo que primero se intentara, si saliera a la discusión. Los pre-cursores han de ser siempre más originarios y más iniciales que los “pre-“[que van corriendo detrás suyo] cursores iniciales, son lo uno y lo mismo de lo que ha de preguntarse más simplemente, pensar individualmente en

forma más rica y absoluta. Lo que ellos asumen, en la medida que cogen la antorcha [415] no puede ser lo dicho como “doctrina” y “sistema” y semejantes, sino lo debido, que se abre únicamente a aquellos, que por sí mismos y procedentes del abismo, pertenecen a quienes son los forzados [Gezwungenes].

Pero lo forzado es sólo lo incalculable y lo no fabricado del acontecimiento, la verdad del Ser. Bienaventurado el que pueda comprender la no-aventuranza de su hendidura, para devenir un esclavo en el diálogo de los solitarios, en él que hace señas el último dios, porque él es [en]señado por él en su pasar.

El *último* dios no es ningún final, sino la oscilación en sí mismo del inicio y, por ende, la figura suprema del rehusamiento, puesto que a lo inicial se le sustrae todo aferrar y se despliega únicamente en el empinarse por encima de todo aquello que ha sido atrapado como venidero en él y ha sido entregado a su fuerza determinada.

El final *se hace presente* únicamente allí, donde el ente se ha desprendido [losgerissen] de la verdad del Ser, donde se niega todo lo digno de ser preguntado, lo que quiere decir cualquier diferenciación, para conducirse en un tiempo infinito por las infinitas posibilidades de lo así abandonado. El final es el incesante continuar, al que se ha retirado desde un principio y hace mucho tiempo lo *último* como lo que es más inicial. El final no es capaz nunca de verse a sí mismo, sino que se tiene a sí mismo como la consumación, de allí que no esté preparado ni tampoco se prepare, para esperar por lo *último* ni menos para experimentarlo.

Si se parte desde una posición con el ente, que se halle determinada por la “Metafísica”, es muy difícil, así como lento, poder saber algo acerca de lo otro, que no haga manifestarse al dios ni en una “vivencia” “personal”, ni en una “vivencia” “colectiva”, sino únicamente en el “espacio” abismático del Ser mismo. Todos los “cultos” e “iglesias” y cosas semejantes habidas hasta ahora no pueden compararse siquiera con la disposición preparatoria esencial para el choque de dios y el hombre en el centro del Ser. Pues, primero hay que fundar la verdad del Ser mismo y tomar luego para este cometido de toda creación un nuevo inicio [416].

Cuán pocos saben de esto: que el dios espera por la fundación de la verdad del Ser y, por tanto, por el salto dentro del hombre, en el Da-sein. Y en lugar de eso, pareciera que el hombre tuviese y hubiera de esperar por el dios. Y quizás sea esta la forma más engañosa de la más profunda falta de religiosidad y el narcótico que ha impedido sentir el apropiamiento de aquel Entre venidero del Ahí del Ser, que es lo que le ofrece primeramente un sitio para posarse dentro [Hereinstand] del ente en la verdad, concediéndole su prerrogativa para pararse con la distancia más amplia respecto del paso del dios, privilegio, cuya participación acontece únicamente como historia: en la transformación del ente en la esencialidad de su determinación y en la liberación del abuso de las maquinaciones, las que, al deformarlo todo, terminan por agotar el ente en su explotación [417].

VIII. El SER

Aquí se hallan los bloques de una cantera, desde la cual ha de ser extraída la piedra bruta.

El pensamiento.

El opinar respecto del ser.

El ser y la diferenciación con el ente.

El proyecto del Ser.

El pensar del Ser.

El despliegue del Ser.

La historia.

El Da-sein.

El lenguaje y el decir.

Lo “ente”.

La pregunta de la transición (¿Por qué es en principio el ente y no más bien la nada?).

La historia del Ser (Reflexiones VII [GA 95], 97ss. Hölderlin – Nietzsche). La perspectiva onto-histórica.

Lo incalculable (Reflexiones VII, [GA 95] 90ss.).

258. LA FILOSOFÍA

La concepción actual y futura del concepto de filosofía (y con esto, también, la pre-determinación de la conceptualidad de su concepto y de todos sus conceptos) es la *histórica* (no una historiográfica). “Histórica” dice aquí: que pertenece al despliegue del mismo Ser, [que se halla] inserta en el apremio de la verdad del Ser y, así, ligada a la necesidad de cada decisión que disponga, en general, sobre la esencia de la historia y de su despliegue. Según esto, la filosofía es ahora, primeramente, preparación para la filosofía, a la manera de construir los próximos antepatios, en cuya configuración espacial se hará audible la palabra de Hölderlin, que será respondida por el Da-*sein* y [421], en tal respuesta, se fundará el lenguaje del hombre venidero. Es de esta forma, como el hombre pasa a entrar recién en el sendero, próximo, pero lento del Ser. La singularidad onto-histórica de Hölderlin ha de ser fundada previamente dando por superado cualquier comparación “literaria” e histórico-poética, todo juicio y apreciación estética, como toda valoración “política”, para que los instantes de los “creadores” puedan recibir su “momento” (cfr. Reflexiones VI [GA 94], VII [GA 95], VIII [GA 95]).

El destino histórico de la filosofía acaba en el reconocimiento de la necesidad de hacer oír la palabra de Hölderlin. El poder oír corresponde a un ser capaz de decir, que habla a partir de lo que es cuestionable en el Ser. Pues esto es lo mínimo que ha de ser realizado para el aprontamiento del espacio de la palabra. (Salvo que no se desvíe todo hacia lo “científico” e “histórico-literario”, habría que decir que, es preciso crear una preparación del pensamiento para llevar a cabo la interpretación de Hölderlin. “Interpretación” no quiere decir aquí, empero, hacer “comprensible”, sino fundar el proyecto [que se abre] con la verdad de su poesía en la meditación y el temple, en los que oscile el Da-*sein* venidero.) (cfr. Reflexiones VI [GA 94] y VII [GA 95:] Hölderlin)

Esta caracterización esencial e histórica de la filosofía la concibe a ella como *pensamiento del Ser*. A este pensar no le es lícito nunca refugiarse en la figura de un ente y experimentar en ella todo la claridad de lo simple, desde la reunida riqueza de su urdida oscuridad. Este pensar tampoco puede jamás seguirse de una disolución en aquello falto de forma. Este pensar tiene de apresar, en el abismo del configurado fundamento, el reverberar del ser yectado, más allá de la figura y de lo falto de forma (que existe sólo en el ente), y traerlo a lo abierto del proyecto. El pensamiento del Ser ha de pertenecer, de manera totalmente diferente a cualquier adecuación con lo objetivo, a lo ha de ser pensado mismo, porque el Ser no tolera su propia verdad como añadidura y algo propuesto, sino que “es” él mismo la esencia de la verdad. La verdad, aquel claro de lo que se oculta, [422] en cuya abertura son acontecidos los dioses y el hombre para su con-frontamiento [Ent-gegnung], abre ella misma el Ser como historia, que tendríamos que pensar si hemos de suministrarle el espacio que la palabra de Hölderlin ha de resguardar, en su hora, [y cuya] palabra nombra de nuevo a los dioses y al hombre, para que éste se atempere con aquellos templos fundamentales, que determinan al hombre venidero en la guardianía de la necesidad de los dioses.

Esta caracterización onto-histórica de la filosofía precisa de una dilucidación, la que se sirve de un recuerdo del pensamiento anterior (la metafísica), pero que, a la vez, repliega a éste y al venidero en una co-pertenencia histórica. El término “metafísica” se utiliza aquí, sin reparo alguno, como caracterización de toda la historia pretérita de la filosofía. El no cuenta como un título de una “disciplina” de la escuela de la filosofía; también su nacimiento tardío y, tan sólo, en parte, artificioso, permanece aún sin ser considerado. El nombre debería significar que: el pensar del ser toma como punto de partida y meta al ente en el sentido de lo dado-ahí-delante-presente, para sobrepasándolo alcanzar el ser [für den Überstieg zum Sein], el que, de inmediato y asimismo, es restablecido nuevamente en el ente.

La meta-física es la justificación de la “física” del ente por la constante huida ante el Ser. La “metafísica” es la insuperable perplejidad con el Ser y el fundamento del cerrado abandono del ser del ente. La diferenciación entre el ente y el ser es desplazada a lo inocuo de una diferencia sólo representada (una “lógica”), si es que en principio llegase a conocerse esta diferencia al interior de la metafísica *como* una semejante, que en sentido estricto no existe, puesto que el pensamiento metafísico se sostiene sólo *en* la diferencia, pero tal manera que, en cierta forma, el ser mismo es un tipo de ente. Recién el tránsito hacia el otro inicio, la primera superación de la metafísica, [423] con la transitoria pero necesaria retención de su nombre, alza esta diferencia hasta un saber y le pone en cuestión, por tanto, por vez primera; no arbitrariamente, sino planteándole la pregunta por lo más problemático. Ante todo, cuanto más exterior ella sea y, por lo pronto, totalmente, en el sentido del pensar representador, que introduce la diferencia como la “diferencia ontológica”, tanto más necesario será el planteamiento de la meditación en esta diferencia. Porque en esta diferencia, aparentemente indigente e inofensivamente “ontológica”, o sea, portadora de una ontología, ha de hacerse visible la riqueza originaria y el peligro de todos los peligros del ser-hombre, de su fundación esencial como de su destrucción esencial. Esta diferenciación es el encubrimiento, de primer plano, del espacio del riesgo mas alto del pensar, que le queda remitido al hombre.

La diferenciación recoge la esencia de la metafísica en el acontecer decisivo para ella, si bien desde ella no decidido y para ella tampoco decidible; lleva hacia adelante la historia oculta de la metafísica (no la historiografía de las opiniones doctas) hacia la historia del Ser, e impulsa a ésta en el espacio de acción del primer inicio del pensamiento occidental del ser, que lleva el nombre de “filosofía”, cuyo concepto se transforma siempre según el modo y la vía de preguntar por el ser.

259. LA FILOSOFÍA

La filosofía es el preguntar por el ser. Esta caracterización admite una doble interpretación. Ambas interpretaciones contienen en su unidad la esencia de la filosofía pretérita y de la venidera y, con ello, la indicación del tránsito de la una hacia la otra.

El preguntar por el ser es, primeramente, y atravesando la larga historia que va desde Anaximandro a Nietzsche, sólo la pregunta por el ser del ente. La pregunta apunta [424] al ente en cuanto que lo interrogado [Befragte] e indaga lo que *ello* sea. Lo indagado [Erfragte] es definido como lo común o general a todos los entes. El ser tiene el carácter de la entidad. La entidad se da al interior del preguntar, el que partiendo del ente pregunta de *vuelta* a éste como el suplemento para el ente. Sin embargo, al interior de lo interrogado e indagado la entidad es en cuanto que lo más constante de lo presente de todo ente, lo más entitativo y, por lo tanto, lo respectivamente temprano frente a todo ente determinado individualmente. En la medida en que la entidad sea concebida como objeto del representar y el re-presentar se convierta en un poner-ante-sí con respecto del sujeto, al ser previo se le asignará un nuevo orden jerárquico y se convertirá en el *a priori* en el orden de la re-presentación. Pero, puesto que justamente también esta re-presentación se dirige a la presentización de lo que está ahí dado como tal, el ser previo no mienta aquí tampoco una primacía, por cierto, general-“temporal”, sino antes bien una *tempórica* [zeithaft] respecto al hacerse presente [Anwesenung]. Sólo que este *a priori* no es para lo griegos algo “todavía” “objetivo” y desde Descartes algo “subjetivo”, sino ni lo uno ni lo otro. Ante todo, él “es” el *próteron tei physei*, precisamente en el sentido de la *physis*, es decir, en el sentido del ser (como lo que surge haciéndose presente), siendo [por] sí mismo, así como la entidad se mantiene siendo lo más entitativo.

Con todo, desde Descartes el *a priori* no es “subjetivo”, sino justamente “objetivo”, la objetividad del objeto, la objetualidad del objeto [Gegenständlichkeit des Gegenstandes] en el re-presentar, para lo re-presentante portador. Recién cuando el sujeto sea mal interpretado como la cosa-yo ahí presente aislada y el re-presentar, en lugar de permanecer en su esencia, sea degradado en una propiedad presente, podrá ser mal interpretado subjetivamente lo “*a priori*” (la entidad en el sentido de la objetualidad) como lo “mero” subjetivo. No importa cuán grande pueda ser el paso dado por Kant o cuán grande pueda quedar otra vez la diferencia del idealismo absoluto de la filosofía postkantiana con Kant mismo, ni cuán confuso pueda sumirse luego todo en lo mediocre y lo desarraigado de la interpretación “lógica” y “biológica” del *a priori* [425] y aparecer de ese modo nuevamente en esa figura con Nietzsche; todas estas diferencias no pueden encubrir la simple cohesión de la historia entera del preguntar por el ser (por la entidad, en la forma de la pregunta por lo

que sea el ente). La historia de *esta* pregunta por el ser es la historia de la metafísica, del pensar que piensa el ser en cuanto que ser del ente, *a partir de éste y por éste*. Que este preguntar ha sido sobrepotenciado [übermachtet] (que es el fundamento del depotenciamiento de la physis y de la alétheia) y que esta preeminencia del ente a través de la historia de la metafísica se extiende para ella esencialmente, se muestra tanto más expresamente allí, donde fuera ejecutada la pregunta de la forma más pura desde los griegos: en Kant. A una con el descubrimiento de lo trascendental, el principio de la experiencia se dirige al ámbito del ente como hacia lo únicamente normativo. La entidad como “condición de posibilidad” del objeto de la experiencia y ésta misma, está condicionada, por su parte, por la preeminencia del ente en la entrega de la medida de lo que ha de valer como ser. Lo que sea el ente, en el preguntar trascendental kantiano, la “naturaleza”, es visto a la luz de la física newtoniana, pero pensado de un modo metafísico (histórico-metafísicamente) en el sentido del physei ón y, finalmente, de la physis. Y, no obstante, el idealismo absoluto parece superar el primado del ente. Porque la determinación exclusiva del objeto a partir de la objetualidad (esto es, la eliminación de la “cosa en sí”) no dice otra cosa que la instauración del primado de la entidad por encima del ente. De allí que sea, del todo, imposible co-pensar p. ej. precisamente, la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel en su comienzo (“la certeza absoluta”), si *previamente* no ha sido pensado ya de forma absoluta la inserción del objeto sensible en la realidad efectiva del espíritu absoluto. ¿Qué otra cosa podría significar todo esto, sino que el ente ha perdido su preeminencia ante el ser? Y, no obstante, en esta interpretación está basada la interpretación por completo mala que se ha hecho del idealismo. También éste se confirma en el primado del ente por delante de la entidad [426], sólo que él oculta esta relación dando la impresión de que ocurre lo opuesto. Toda objetualidad, todo grado al interior de la misma es determinado, en verdad, a partir de la objetualidad absoluta. Solo que la objetualidad como tal está referida, ya, por su esencia -y de su proceder onto-histórico mejor ni hablar-, no sólo al objeto, sino que es definido también *a partir del* objeto como una determinada interpretación del ente debido a que sale de éste. Mediante la asunción en el saber absoluto la objetualidad parece desaparecer, sólo que ella se ha expandido a la de la autoconciencia y la razón. Y justamente esto, que la entidad se funde en la subjetividad absoluta, dice por tanto que *este* ente, el sujeto, decide como centro de la relación [Bezugsmittel] de todo poner-ante-sí acerca de la entidad, lo que a ella pueda pertenecerle y sobre las formas esenciales y grados de la representacionalidad. De esa forma, en el idealismo absoluto se muestra incluso una potenciada posición preeminente del ente frente a la entidad, a diferencia de los griegos, en cuanto que es determinada y definida desde el sujeto y esto significa que el Ser lo haga simultáneamente desde el objeto [Objekt]. Esta determinación es onto-históricamente sólo una modificación de la presencia constante en lo dispuesto-ante-sí del sujeto. Es por ello que, en el idealismo absoluto, que *parece* solucionarlo todo volviéndose hacia el ser, se realiza el completo depotenciamiento del ser a favor de la indiscutida e ilimitada prepotencia del ente. Sólo por ingenuidad filosófica de la “teoría del conocimiento” y de la interpretación “teórico-cognitiva” del idealismo podría venir a darse la errada opinión, de que el “idealismo” sea lo más alejado de la realidad y que habría que ayudarlo, para que se produjese el cambio hacia un “realismo”. Pero el “realismo”

del siglo 19. vive de un extremo al otro del idealismo absoluto. No realiza ningún cambio, sólo el sumirse en la exégesis no filosófica del idealismo, por la que luego aparecerá justificado, ante todo, el depotenciamiento [despojamiento] del ser oculto en él, a partir de la gestión del ente, que ha de ser rescatada allí con el pensamiento del valor, donde quede todavía algo de reflexión, para reconocer cómo también la afirmación incondicional de lo real y de la “vida” (del ente entonces) precisa aún de una huella del *No*-ente, que por cierto ya no es posible de conocer más en cuanto que ser. Si se perseverara en “considerar” la historia de la metafísica con los puntos de vista del “idealismo” y el “realismo”, entonces aparecería el “idealismo” a cada rato como la postura filosóficamente genuina, en la medida que, en ella, el ser aún tiene su palabra ante el ente. A pesar de ello, sigue ocurriendo que, en el “idealismo” se realiza el depotenciamiento filosófico del ser (que en el realismo empero está falto de filosofía). Saber esto es necesario, para no mal interpretar, inmediatamente, el *tránsito* que va de la metafísica hacia el otro modo del preguntar por el ser.

La pregunta por el ser se transforma ahora en la pregunta por la verdad del Ser. La esencia de la verdad es indagada a partir del despliegue del Ser, concebido como el claro de lo que se oculta por sí mismo [Sichverbergende] y, por tanto, como perteneciente a la esencia del Ser mismo. La pregunta por la verdad “del” Ser se revela como pregunta por el Ser “de” la verdad. (El genitivo es aquí uno muy propio, y no ha de ser entendido jamás por el antiguo genitivo “gramatical”.) El preguntar por el ser no piensa más desde el ente, sino que es precisado [ernötigt] por el Ser mismo como un pensar-en-curso [Er-denken] del Ser. El pensar-en-curso del Ser hace surgir a este como el Entre, en cuyo despejarse de su despliegue dioses y hombre se re-conocen, es decir, deciden sobre su pertenencia [en común]. Como este Entre el Ser no “es” ningún suplemento del ente, sino aquello que se despliega, [y] en cuya verdad se consigue al (ente) recién en la custodia de un ente. Pero esta prioridad [Vorrang] del Entre no debe ser mal interpretada de un modo idealista, en el sentido del “a priori”. El preguntar por el ser a la manera del preguntar por la verdad del Ser no se pone más en un nivel, en el cual una diferenciación como la existente entre idealismo [428] y realismo pudiese obtener un fundamento posible. De todos modos, queda latente la sospecha, de si sería de alguna forma posible pensar el Ser mismo en su despliegue, sin partir desde el ente; de si todo preguntar por el ser no ha de seguir siendo innegablemente un retro-preguntar [Zurückfragen], desde lo ente. Aquí es donde, de hecho, la larga tradición de la metafísica y el hábito del pensamiento crecido en ella resulta un estorbo, sobretodo cuando incluso la “lógica” sigue siendo ella misma por su aspecto un vástago del depotenciamiento inicial del ser y de la verdad, como un tribunal absoluto que se le viene encima al pensar. Entonces es “lógico”, lo que significa: que esté establecido definitivamente que el ser ha de conseguirse como lo general del ente, incluso allí, donde se intenta-se además asegurar el ser como un ente en su consistencia. Pero el Ser, que tiene que ser pensado en su verdad, no “es” aquello general y vacío, sino que se despliega como aquello único y abismático, en donde se decide algo de la historia que va a ocurrir por una sola y única vez (cfr. El Ser, 270. El despliegue esencial del Ser (el despliegue). En efecto, uno no puede permanecer estático en el suelo de la cuestión metafísica y desde este punto de vista reclamar un conocimiento, que encierre en su esencia el abandono de este punto de vista, esto es, exigir la concesión de un espacio

y la temporización de un tiempo, que no sólo fueron algo olvidados en la historia de la metafísica o no fueron pensados lo suficientemente a fondo, sino que más bien han sido inaccesibles para esta historia, si bien tampoco necesarios.

Abandonar el punto de vista de la metafísica no quiere decir nada más que subordinarse a una necesaria urgencia [Nötigung], que proviene de un apremio del todo diferente, ante todo, de un apremio que fuera actualizado por la historia de la metafísica, según lo cual él se sustrae como el apremio que él es y permite que surja como estado dominante, la falta de apremio (respecto del ser y de la pregunta por el ser). Pero, en verdad, la falta de apremio [Notlosigkeit] es lo más extremo de este apremio, que se torna reconocible de primeras como el abandono del ente desde el ser [429].

En el tránsito de la pregunta metafísica por el ser hacia la pregunta venidera del ser ha de pensarse y preguntarse siempre de forma transitiva. De esa manera, se excluye la posibilidad de hacer un juicio meramente metafísico del otro preguntar. Pero, el otro preguntar tampoco ha sido mostrado según esto como una “verdad” absoluta, y ello porque semejante prueba de semejante “verdad” iría en contra de la esencia de este preguntar. Pues este preguntar es histórico, porque en él deviene acontecimiento la historia del Ser mismo como el fundamento más abisal y único de la historia. Aparte de eso, el pensar transitivo realiza, en primer lugar, siempre, una preparación para el otro preguntar, y esto quiere decir preparar a aquel ser-humano que deberá devenir, de antes, lo suficientemente fuerte y sapiente en su poder fundacional y carácter de guardián, como para recibir el impulso del Ser por largo tiempo indicado, pero hace mucho tiempo todavía silenciado, y reunir en un único instante de la historia la autorización del Ser para su despliegue [Ermächtigung des Seyns zu seiner Wesung]. El pensamiento transitivo tampoco puede llegar y borrar de un solo plumazo el hábito metafísico. Requiere, con frecuencia, todavía, de la comunicación, por vía del pensar metafísico y, no obstante, ha de saber siempre del otro. ¿Cómo podría pasar por alto el pensar propiamente histórico que, si el tránsito ha de ser histórico-fundador, la repentinidad de lo insospechado le está igualmente abierta como la discreción del lento salirse por sobre sí mismo? Y ¿cómo no habría de saber también el pensar de la transición que, mucho, incluso casi todo lo que le queda remitido en esfuerzo, se convertirá alguna vez en algo superficial y volverá a caer en lo periférico, para permitir que la corriente de la historia de lo único y singular siga por su rumbo de índole único? A pesar de todo, al pensar transitivo no debe temer por la precariedad de diferenciaciones y aclaraciones preparatorias, si son insufladas únicamente por el viento de una decisión venida desde muy lejos. Sólo la frialdad del arrojo del pensar y la noche de la errancia del preguntar prestan al fuego del Ser su incandescencia y su luz [430].

La diferencia de la pregunta por el ser, que es una pregunta histórica y separa a la historia de la metafísica del pensar venidero, caracteriza al tránsito en su primera ejecución. Solo que, la diferencia no vincula de manera de poder destacar algo pasado y venidero de una historia transcurrida y que queda por delante, sino que ella separa dos hondos procesos radicalmente diferentes de la historia occidental. Que la historia de la metafísica (con Nietzsche) ha llegado a su fin no dice de ningún modo que, de ahora en adelante el pensar metafísico (y esto significa, al mismo tiempo, el pensamiento lógico-racional) se haya agotado, al contrario: Este pensar traslada

ahora su hábito más arraigado al ámbito de las cosmovisiones y de la creciente cientifización del ajeteo cotidiano, del igual forma que como fuera consolidado ya en la conformación del cristianismo y, pasa, así, con éste, hacia las formas de su “mundialización” [secularización], en las que se vuelve a encontrar de nuevo él mismo en la figura que ha asumido a través de la cristianización (iniciada ya con Platón). La historia de la metafísica no ha cesado, puesto que ahora ha entrado en lo que está falto de historia [Geschichtslose] y, en verdad, recién se abre a esto. A la inversa: el pensamiento onto-histórico no ha sido llevado hasta ahora ni siquiera a la luz del día. Sigue manteniéndose oculto en su propia hondura, aunque ahora no como al comienzo del pensamiento occidental, durante la historia de la metafísica, en el encubrimiento de su cerrazón en el no irrumpido origen, sino en la claridad de una dura oscuridad, de una hondura que se sabe a sí misma y nace de la meditación.

La historia del pensamiento metafísico y del pensar onto-histórico se acontece sobretodo, en sus diferentes épocas, por grados de poderío en la primacía del ser sobre el ente, del ente sobre el ser, por la confusión de ambos, por la desaparición de cualquier prioridad en la época de la inteligibilidad calculadora de todo. Sabemos el futuro de la historia del ser, que, si la historia ha de continuar, el Ser mismo ha de apropiarse del pensar. Pero nadie [431] conoce la figura del ente que ha de venir. Sólo una cosa puede ser cierta: que cada pensar-en-curso del Ser y todo crear desde la verdad del Ser, que se realice sin la demanda protectora del ente, requiere de fuerzas distintas del preguntar y del decir, del yectarse y del portar, a como pudiesen estas ser traídas por la historia de la metafísica siquiera alguna vez. Porque estas otras fuerzas -según lo que tengan de suyo más propio- tendrían que incluir en el pensamiento el diálogo que interroga por el primer inicio y su historia -un inicio que emerge en la hondura clara-, y que se ha de equipar para convertirse, *con* los más solitarios del primer pensar en aquellos aún más solitarios del abismo, el cual en el otro inicio no sólo sustenta a todos los fundamentos, sino que los atraviesa [durchweht]. Algo que quedará meramente para la subsiguiente erudición e investigación histórica, y al final para la mera instrucción académica, [esto es] la historia del pensamiento metafísico en su “obras”, [esto es lo que] ha de convertirse primeramente en historia, en la que se recoja en conjunto aquello en su singularidad, e irradie, en una mirada lúcida del pensar, una verdad del Ser en su espacio propio y no dimensionado. Porque allí, se precisa de la grandeza de un Dasein pensante, por el mismo Ser, [y] cuya figura apenas si podemos sospechar a partir de la existencia poética de un Hölderlin y de la escalofriante peregrinación de un Nietzsche; porque en el espacio del pensamiento onto-histórico existe sólo esta grandeza aún, razón por la cual también el discurso de la grandeza sigue quedándonos demasiado chico, y es por esto que la preparación de pensadores semejantes tiene que reunir en su conjunto toda inexorabilidad y moverse dentro de las diferenciaciones más claras posibles. Porque sólo tales diferenciaciones garantizan el coraje [requerido] para insistir en el ámbito desde donde pulsiona lo más digno de cuestionarse, algo que es necesitado por los dioses y olvidado por los hombres, y que nosotros llamamos: el Ser.

La diferencia en la pregunta por el ser podría ser confirmada a través de una doble formulación, mediante dos títulos; el primero dice: “ser y pensar” y el otro: “ser y tiempo”. En el primero el ser es entendido como la entidad del ente; en el otro como el ser, cuya verdad ha de ser interrogada. En el primero, [432] “pensar”

alude al hilo conductor, a lo largo del cual el ente es cuestionado en su entidad: el enunciar representador. Por otro lado, el “tiempo” es la primera indicación del despliegue esencial de la verdad, en el sentido del libre claro de espacio de juego [Spielraum] que es posible de transponer, en el que se oculta el Ser y ocultándose se entrega, en propiedad, de una vez, en su verdad. Ambos títulos no han de ser interpretados, según eso, en su relación, de un modo tal que, en lo segundo sea sustituido sólo el “pensar” y en el primero el “tiempo”, como si la misma pregunta fuese a efectuarse mucho más por la entidad del ente en lugar de serlo por el hilo conductor de la representación expresa del tiempo, donde luego el tiempo sería pensado del mismo modo, según su concepto habitual. Más bien, el “rol” del pensamiento y aquel del “tiempo” es siempre radicalmente diferente; su determinación le da al “y” en ambos títulos una univocidad siempre específica. Pero, de la misma forma, con la pregunta por el ser en el sentido del título “ser y tiempo” se ha logrado la posibilidad de concebir más originariamente, esto es, onto-históricamente, la historia de la pregunta del ser, en el sentido del título “ser y pensar”, y dejar ver la verdad del ser -que no indagara necesariamente la historia de la metafísica-, primeramente, en su carácter temporal del ser, mediante la indicación del dominio de la presencia y consistencia en el desplegarse esencial de la *physis*, de la *idéa* y de la *ousía*. Esta indicación es onto-histórica y tanto más decisiva, mientras más y más sea encubierta en la historia que sigue de la pregunta por el ser el carácter temporal de la entidad; de tal manera que, el intento de acoplar el ser (y la falta de tiempo de las categorías y de los valores) con el “tiempo”, y da lo mismo cuantas veces se haga esto, se topará inmediatamente con una resistencia, que tiene su fuerza en verdad, únicamente, en la ceguera del no querer preguntar. Y puesto que el carácter “temporal” del ser sigue permaneciendo totalmente extraño, por no se entiende la pregunta por la verdad (por el sentido) del Ser, uno busca salvarse equiparando el ser con el Dasein, quien efectivamente, al caracterizar ahora al ser del hombre, se torna comprensible en su “temporalidad”. Pero, de esa forma, todo cae fuera [433] de la trayectoria de la pregunta por el ser y, de igual manera, queda demostrado que un título es incapaz de nada si falta el esfuerzo y el saber para interpretarlo, a lo menos, en su intención. Con todo, este saber no puede ser comunicado ni difundido jamás como los conocimientos de las cosas meramente presentes. Ya aquellos que consigan aportar los unos con los otros, en el tránsito, conforme vayan presintiendo [las] decisiones, han de ir encontrándose los unos en los otros y, sin embargo, no se tocan. Porque se requiere de individuos dispersos, para permitir que madure la decisión.

Pero, estos individuos traen aún consigo lo sido de la historia oculta del ser, aquel desvío -como quisiera parecer- que la metafísica tuvo que tomar sobre el ente, para *no* alcanzar el ser y de esa forma llegar a un final, que es lo suficientemente fuerte para el apremio de otro inicio, y que a su vez ayude a retornar a la originalidad del primer inicio, convirtiendo lo pasado en algo no perdido.

Solo que, el des-vío no es ningún des-vío en el sentido que él hubiese fallado en encontrar el camino inmediato y más corto hacia al Ser. El des-vío conduce con todo, recién, hacia el apremio del rehusamiento y a la necesidad de poner a decisión *aquello* que inicialmente era solo una seña de un don (*physis*, *alétheia*), el que no se dejaba apresar ni preservar.

Al genuino transitar le es inherente, sobretudo, el coraje para lo antiguo y la libertad para lo nuevo. Lo antiguo, empero, no es la antigüedad, que se ensancha inevitablemente en la medida que lo inicialmente grande, lo que a consecuencia de su primera inicialidad queda sin comparación en su grandeza, cae dentro de la tradición y negación *historiográfica*. Lo antiguo, es decir, aquello que ninguna cosa joven podría superar en su esencia, se revela sólo en la presentación y meditación *histórica*. Lo nuevo empero, no es lo “moderno” que consigue validez y beneficio siempre en lo predominante de lo actual, que sigue siendo el enemigo oculto de todo lo decisivo, y que es por sí mismo desconocido. Lo nuevo alude aquí a lo fresco de la originariedad del iniciar una vez más, que se aventura en el futuro oculto [434] del primer inicio y que, por lo tanto, no puede ser nada “nuevo”, sino más bien ha de ser más viejo que lo antiguo [das Alte].

Los pensadores transitantes y, por esencia, ambiguos, han de saber también expresamente *esto*: que su preguntar y decir es *incomprensible* para lo de hoy, que resulta ser algo incalculable en su duración. Y esto, no porque los hombres de hoy sean poco inteligentes y poco preparados para lo dicho, sino porque la comprensión significa ya la destrucción de su pensar. Ya que la comprensión fuerza a todas las cosas a volver al ámbito de la representación pasada. El cometido de lo transitivo es transformar a aquellos que desean tan “ardientemente” lo “comprensible”, en los no-entendidos y los que aún no entienden, en los no saben el hacia-dónde, porque han realizado una primera cosa que resulta necesaria: no esperar de un ente la verdad, sin haber caído presos de la duda y la desesperación. Los que aún no se dan por enterados, los que aún no se han asegurado el discurso acerca de todo, sino que han resguardado lo primero y único, el Ser, en la pregunta, son los peregrinos del inicio, los que más lejos han llegado, por lo que traen consigo el más noble porvenir.

Los transitivos han de saber al final lo que desconoce, en primer término, todo prurito de comprensión: que todo pensar del ser, toda filosofía, jamás puede ser confirmada por los “hechos”, es decir, por los entes. El hacer-se comprensible [de algo] es el suicidio de la filosofía. Los idólatras de los hechos jamás han notado que sus ídolos brillan sólo por un brillo prestado. No tienen por qué darse cuenta de esto; pues si no tendrían que quedarse pronto perplejos y entonces devenir inútiles. Sin embargo, idólatras e ídolos se requieren allí donde los dioses se hallan en la huída y, con ello, anuncian *su* cercanía.

Rescatar a la filosofía de su imbricación en la fundamentación de las ciencias, en la interpretación de la cultura, en la puesta al servicio de cosmovisiones, en la metafísica como su esencia primera más propia, desvirtuada hasta lo in-esencial, es sólo la *consecuencia* del [435] otro inicio, y únicamente como una consecuencia *tales* que ha de ser verdaderamente domeñada. El otro inicio es la asunción originaria de la esencia oculta de la filosofía, la que surge a partir de la esencia “del” Ser, y se mantiene cerca de la decision esencial del pensar “del” Ser, en relación a la pureza respectiva del origen.

Una consecuencia primera de este rescate es, entonces, el necesario re-habituarse de la representación frente a lo que la filosofía es, efectivamente, en la esfera siempre constante de la opinión *de todos los días*. Filosofía, entonces, no es ninguna construcción más del pensamiento, sino los bloques accidentales, que se han des-

prendido de una cantera, de la que se extrae la roca bruta, y donde los rompedores y las palancas permanecen invisibles. ¿Serán los bloques figuras cerradas o soportes disconexos de un puente invisible? ¿quién podría saberlo?

La filosofía en el otro inicio pregunta en la forma del cuestionar por la verdad del *Ser*. Visto desde el horizonte de la diferenciación, devenida expresa, entre ente y ser y haciendo una comparación historiográfica con la metafísica y su proceder calculado a partir del *ente*, el preguntar en el otro inicio (el pensamiento onto-histórico) podría parecer una simple *inversión* y esto significa, aquí, una burda. Pero precisamente el pensamiento onto-histórico sabe lo que es esencial a la mera inversión, a saber, que en ella prevalece la más dura e insidiosa esclavitud; que ella no supera nada, sino que con la inversión se adueña de ella lo contrario, logrando la consolidación suya que le faltaba hasta hoy y la completitud.

El cuestionar onto-histórico del Ser no es inversión de la metafísica, sino decisión [*Ent-scheidung*] como proyecto de fundamento de aquella diferenciación, en la que también ha de tenerse aún la inversión. Con semejante proyecto este preguntar se mueve por completo en lo externo de aquella diferenciación entre ente y ser; y escribe, entretanto, el ser ahora también como “Ser”. Esto ha de indicar que, el ser ya no ha pensarse aquí más de un modo metafísico [436].

El pensar onto-histórico -sacado de su necesidad, en la interpretación hecha más arriba- puede convertirse en algo *digno* de ser cuestionado, de una forma cuádruple:

1. Mirado desde los dioses.
2. Partiendo de los hombres.
3. Mirando retrospectivamente a la historia de la metafísica.
4. Como el pensamiento “del” Ser.

Estas cuatro perspectivas permiten sólo *en apariencias* ser perseguidas en su separación la una respecto de la otra.

Resp.1. Concebir el pensar del Ser desde la perspectiva de los dioses parece ser, por lo pronto, tanto antojadizo como “fantástico”, según se proceda, de un lado, directamente desde lo divino [*Gott-hafte*] como si fuera lo “dado”, como si cualquiera ya estuviese de acuerdo con quien fuera sobre lo divino; pero aún más extraño es, en la medida en que procedamos, por otra parte, desde los “dioses” y se plantee un “politeísmo” como punto de partida de la “filosofía”. Con todo, hablar de los “dioses” aquí no quiere afirmar decisivamente la presencia ante nosotros de una multiplicidad frente a uno singular, sino que significa una indicación sobre la indecisión del ser de los dioses, si acaso sean uno o muchos. Esta indecisión [*Unentschiedenheit*] capta en sí lo problemático, acerca de si sea lícito en general que se les asigne algo así como [un] ser a los dioses, sin destruir todo lo divino. La indecisión, del qué [tipo de dios] y si haya acaso algún dios, para que tipo de esencia humana y en qué forma haya de ser instaurado otra vez como máximo apremio, es lo que se nombra con el nombre “los dioses”. Pero esta indecisión no es re-presentada meramente como posibilidad vacía de decisiones, sino concebida en adelante como *la* decisión, a partir de la cual se origina algo decisivo o la falta total de decisión. El pensamiento previo como tensión en esta decisión de una indecisión tal no supone algunos dioses como algo presente, sino que se aventura en una región de aquello que es problemático, cuya respuesta sólo puede provenir desde esta misma, mas nunca del que pregunta. En la medida que,

en un pensar previo se haya re-vocado [ab-gesagt], de antes, el “Ser” para los “dioses”, ha de decirse que [437] todo enunciado sobre el “ser” y la “esencia” de los dioses, no sólo no dice nada de ellos, lo que significa de aquello que está por ser decidido [Zu-Entscheidende], sino que finge ser un algo objetivo, en el que todo pensar habría de fracasar, pues sería forzado del mismo modo a emplear caminos desviados. (En la consideración metafísica el dios tiene que representarse como el que más entitativo, como primer fundamento y causa del ente, como lo in-condicionado, in-finito y absoluto. Todas estas determinaciones no surgen de la divinidad del dios, sino de la esencia del ente en cuanto tal, en la medida que este es pensado sin más en sí como una presencia constante, como una cosa objetiva y asignándosele para el dios en tanto que objeto lo más claro en la explicación representadora.)

El no atribuirle el ser a “los dioses” significa de entrada únicamente que: el ser no está puesto “sobre” los dioses; no obstante, estos tampoco lo están “sobre” el ser. Mas bien, “los dioses” precisan del Ser, en cuyo decir se piensa ya el despliegue “del” Ser. “Los dioses” precisan [bedürfen] del Ser no como de una propiedad suya, en la que puedan erigirse ellos mismos. “Los dioses” requieren [brauchen] del Ser, para a través de éste, que no les pertenece, [poder] empero, pertenecerse a sí mismos [sich selbst zu gehören]. El Ser es aquello necesitado por los dioses; es su apremio, y la urgencia del Ser nombra su despliegue esencial, lo precisado por “los dioses”, pero que no es jamás algo causado y condicionado. Que “los dioses” necesiten del Ser, los empuja a estos mismos en el abismo (la libertad) y expresa el rehusarse a fundamentar y demostrar respectivo. Y cuán oscura haya de permanecer todavía la apremiosidad del Ser [Notschaft des Seyns] para el pensar, entrega sin embargo el primer asidero [Anhalt] para pensar a los dioses como aquellos que necesitan del Ser. Con esto hemos dado los primeros pasos en la historia del Ser, el pensamiento onto-histórico ha comenzado recién de esta forma, y cualquier esfuerzo por querer forzar lo dicho en este comienzo hacia una inteligibilidad más familiar es inútil, ante todo, frente a este tipo de pensar. Pero, si el Ser es la apremiosidad del dios, el Ser mismo encuentra su verdad, empero, sólo en el pensar-en-curso; no obstante, este pensar, que es la filosofía (en el otro inicio), es precisado por “los dioses” del pensar onto-histórico, esto es, de la filosofía. “Los dioses” precisan de la filosofía, no porque *ellos mismos* quisieran filosofar en vistas de su diosear [Götterung], sino que la filosofía ha de existir *si* es que “los dioses” han de ser puestos a decisión, de nuevo, y la historia tenga que obtener su fundamento esencial. Desde la perspectiva de los dioses, el pensamiento onto-histórico se determina como aquel pensar del Ser, que entiende el abismo de la apremiosidad del Ser como lo primero y no busca jamás el despliegue esencial del Ser en lo divino mismo como un ente que presumiblemente poseería más ser. El pensamiento onto-histórico se ubica fuera de toda teología, y no obstante tampoco sabe de ningún ateísmo en el sentido de una “cosmovisión” o cualquiera otra doctrina de ese tipo.

Entender el abismo de la apremiosidad del Ser significa: ser trasladado a la necesidad de fundar la verdad en el Ser sin oponer resistencia a las consecuencias esenciales de esta necesidad, sino más bien enfrentarlas pensando, y de ese modo saber que todo pensamiento del Ser se sustrae por esta necesidad de cualquier trampa meramente humana, sin sucumbir en un pretendido “absolutismo”.

Desde la perspectiva de los dioses comprender el pensamiento onto-histórico es, empero, “lo mismo” que el intento de dar indicaciones esenciales de este pensar a partir de la perspectiva humana.

Resp. 2. Mas lo que cuenta, aquí, igualmente, es que ninguna concepción existente y familiar pueda servir como punto de partida, porque lo primero que la urgente necesidad del pensar exige ha de cumplirse por una transformación esencial del hombre pretérito. ¿Por qué?

Si pensamos al ser humano lo bastante decididos, incluso, sólo al interior de la definición común de *animal rationale*, que prevalece desde hace siglos, entonces no podremos evitar de pensar en la relación con el ser, devenida hace tiempo larga y tediosa, y a la que se sigue aludiendo todavía por medio de la “racionalidad” de este ser viviente. Por el rápido aumento de la perplejidad que enfrenta lo que se adecua más a la “metafísica” de la razón, podría uno querer salvarse por el último y crucial procedimiento (y todo lo que se mueve con este título en la esfera de la “propiedad” del ser viviente) propuesto por Nietzsche, de querer “reducir” la razón a “la” vida. Podríamos arriesgarnos constantemente por cierto espíritu de lo autoevidente y de lo fácilmente demostrable y considerar la razón como una mera irradiación “de la vida”, por lo tanto, como un suplemento; se podría prestar toda la ayuda para que este modo de pensar se transforme así, sin excepción, en algo corriente que le sea común a cualquier representación generalizada; y aún así, nada ha cambiado en la ponderación esencial de la razón, en el sentido de percibir el ser del ente. Toda aquella prioridad “de la vida” se ha de hundir ella misma en la nada, si aquello que - como la razón- depende de ella, no portara y dominara primero en sí mismo, empero, cabalmente, la esencia del ser humano: que [si] estando [éste] en medio del ente y teniendo que habérselas con éste como uno tal, un ente, y por cierto, “el” ente, como lo piensa la determinación moderna en el sentido del “sujeto”. Cuanto más queramos apelar a esta determinación de “la vida”, posteriormente, seguirá siendo ella, sin embargo, todavía la más fuerte, el mero testimonio que deviene cada vez más ciego a la esencia metafísica del hombre, y que toda organización “de vida” y cada establecimiento del “mundo” emprende, para olvidar y mantener en el olvido.

Y si ahora, el ser, bien que desconocido, le prestara el fundamento a la esencia de la razón, que no sería nada arbitrario sino que él mismo podría in-terpelar [be-anspruchen], en su despliegue, al hombre desde su fundamento; y si el hombre tuviese que recuperar de nuevo, en otra originariedad, su propia esencia cabalmente desgastada y disipada; y si incluso esta recuperación esencial tuviese que consistir en ser reclamado por el despliegue del Ser; y si el Ser mismo permitiese fundar la verdad de esta esencia solamente en una tal transformación del hombre, que fuese capaz de arriesgar un pensamiento originario “del” Ser, entonces se anunciaría desde la perspectiva del hombre un pensamiento transformado del ser. Pero ahora, se aclara, igualmente, también, que esta determinación de la filosofía [440] a partir de la perspectiva del hombre jamás mienta “al” hombre en sí mismo, sino al hombre histórico, cuya historia nos queda ciertamente oculta, pero que, sin embargo, es corriente y apremiante en la re-presentación historiográfica.

260. LO GIGANTESCO

[Lo gigantesco] fue determinado como aquello a través de lo cual lo “cuantitativo” se convierte en su propia “cualidad”, en un tipo de magnitud. Lo gigantesco es, de ese modo, no algo cualitativo que comienza con un número relativamente alto (de la numeración y medición), sino por el contrario, podría aparecer superficialmente como “cuantitativo”. Lo gigantesco se funda en la decisividad e invariabilidad del “cálculo” y echa raíces en una prolongación de la re-presentación subjetiva sobre todo el ente. En ello reside la posibilidad para un tipo de magnitud a la que se alude aquí en un sentido histórico (historiográfico). Magnitud quiere decir aquí: instauración del Ser enraizada por sí misma a través de un fundamento que se funda a sí mismo, al que tiene que surgirle lo que quiere prevalecer como ente. En lo gigantesco se muestra la magnitud del sujeto que se sabe a sí mismo cierto y que construye todo por su propia forma de representar y producir.

Las formas de manifestarse de lo gigantesco son diversas; pero, ante todo, no saltan a la vista directamente ni son “imponentes” en cualquiera de sus formas. Eso que reclama por grandes números y medidas para su representación, es tan sólo la *apariencia* de lo gigantesco, que pertenece a lo gigantesco puesto que valida aquel tipo de magnitud que se apoya esencialmente en el poner y representar [Hinstellen u Vorstellen].

Entre las formas de lo gigantesco se cuentan:

1. Lo gigantesco del *retardo* [Verlangsamung] de la historia (desde la ausencia de decisiones esenciales hasta la falta de historia) que se muestra por la rapidez y la manejabilidad del desarrollo “historiográfico” y de su anticipación [441].
2. Lo gigantesco de la *publicidad* como suma de todo lo que se copertenece en virtud del encubrimiento de la destrucción y el socavamiento de cualquier pasión por la reunión esencial.
3. Lo gigantesco de la apelación a la *naturalidad* con apariencia de lo auto-evidente y “lógico”; la dignidad del cuestionamiento del ser queda puesto totalmente fuera de toda cuestión.
4. Lo gigantesco del *empequeñecimiento* [Verkleinerung] del ente en su totalidad que se muestra como extensión ilimitada de la misma, en virtud de la absoluta controlabilidad. Lo único imposible es la palabra y la representación de lo que es “imposible”.

En todas estas formas interrelacionadas de lo gigantesco se despliega el abandono del ser del ente; y por cierto ya no más, meramente, en la forma de la ausencia de toda cuestionabilidad del ente, sino bajo la forma de una instituida expulsión de cualquier tipo de meditación, sobre la base de la primacía absoluta del “acto” (esto es, de la operación calculada y ejercida siempre “a gran escala”) y de los “hechos”.

Lo gigantesco se despliega en lo calculador y saca a relucir, así, siempre, “algo cuantitativo”; él mismo es, empero, como control absoluto de lo representado y lo producido, una negación de la verdad del Ser que redunde en provecho de lo “razonable” y de lo dado, no tiene control de sí misma y cuya certeza suprema de sí jamás se conoce. Lo gigantesco lleva a su plenitud la consumación de la posición metafísica del hombre, que se inserta en la inversión de su figura e interpreta en sí misma todos los “objetivos” y “valores” (“ideales” e “ideas”) como “expresión” y engendro

de la “vida” “eterna” solamente. Las manifestaciones superficiales de lo gigante deberían hacer en lo posible fuertemente representable este “origen” en la “vida”, es decir, con-statarlo historiográficamente *para* la época de lo gigantesco, confirmándole a éste ante sí mismo en su “vitalidad”. Que los “valores” y “objetivos” sean puestos por la “razón” o surjan en sí mismos desde el “instinto” de la vida “natural” y “sana”, [442] en todos los casos lo que se despliega aquí en medio de los entes es el “sujeto” (hombre), de tal manera que *todas* las formas culturales y políticas llevan lo gigantesco al poder, de la misma manera y con igual necesidad, e impulsan el cálculo historiográfico con la historia y equivocan el cálculo de la historia como encubrimiento de la falta de metas, y ponen a resguardo discreta- e inconscientemente por doquier la evasión ante las decisiones esenciales.

En lo gigantesco uno reconoce que, cualquier tipo de “magnitud” surge de la historia de la exégesis tácita del acontecer “metafísico” (ideales, actos, creaciones, sacrificios), y es por eso que su modo propio de ser no es propiamente histórico, sino más bien historiográfico. La historia oculta del Ser no conoce [la dimensión de] lo calculador que hay en algo “grande” y “pequeño”, sino “únicamente” lo que se adecua al Ser en lo decisivo, lo indeciso y lo falto de decisión.

261. LA OPINIÓN RESPECTO DEL SER

El Ser, pero, ¿a quién le interesa el Ser? Todo va tras lo ente.

¿Cómo podría alguien ocuparse del Ser? Y donde tal cosa ocurre, consistirá entonces sólo de aquel “ente” del que *no* quisiéramos ocuparnos necesariamente, suponiendo que siempre a este ocuparse le sea lícito decidir en buena medida sobre aquello que *es* y debe ser. El ser sigue siendo, entonces, cuando se ha admitido ya que el ente finalmente no “es” una “representación” hueca, un traer-ante-sí que no trae nada consigo, un des-propósito del re-presentar que de ser siempre posible que se encuentre con cualquier ente, en cualquier parte y en toda ocasión, es respecto del ente lo más general y común a todos los de su tipo, sólo que, de esa forma, es [algo] “nulo”. En definitiva, el ser es tratado como un nombre que ya no nombra nada, pero que, no obstante, en su uso, es el signo para lo más indiferente de todo [en] el ente [443].

Esta opinión sobre el Ser no necesita fundamentar primero y en forma amplia su rectitud. Con ella se delata la mejor confirmación de aquellos intentos que, estando quizá todavía *contra* esta opinión, si bien sujetos por su horizonte de miras, quisieran procurarle un mínimo de plenitud a este nombre vacío. Uno toma al ente en el sentido de lo dado ahí delante objetivamente, como lo que es incuestionable e intocable, y respecto de lo cual uno se comporta lo más adecuadamente posible, si lo dado ahí delante es establecido, en general, como algo que simplemente está puesto a la mano, tomando esto en un sentido completamente técnico.

Uno toma el ente de ese modo y admite el ser sólo como lo que justamente es aún mencionado por el “pensar”, demostrando entonces que el ser es, precisamente, esto más general [Allgemeinste].

Pero ¿por qué no hacer juntos un esfuerzo supremo, para sacudarnos por una vez al menos estos “supuestos” tan corrientes y tan ampliamente su-puestos (de que el ente sea lo objetual y el captar el Ser [sea] una opinión hueca de lo más general y sus

categorías)? Porque incluso nos es difícil reconocer lo que precisamos para esto: el sacudirnos de este “nosotros” del hombre moderno, quien como “sujeto” se ha convertido en *el* refugio de estos supuestos, de tal modo que el carácter subjetivo del hombre mismo tiene su origen y *el* soporte de su inflexible poder en la vigencia [Vörrherrschaft] concedida a estos supuestos (de la comprensión del ser occidental y moderna ya consolidada). ¿Cómo podría suceder esta sacudida, que por esencia tendría que ser mucho más que un mero cambio de opinión sobre el concepto del Ser al interior del “sujeto”, quien a su vez sigue en la acción imperturbable? Mirando a través de estos “supuestos” se ve claro que aquel no-ocuparnos del Ser está siempre en su derecho, y por completo, si –de un modo generoso- deja de ocuparse de las divisiones conceptuales de la ontología, que ha vuelto a ser académica o, lo que significa lo mismo, que está de acuerdo con la opinión de que cada “ontología” es imposible de explicar como “racionalización” del ser. Ya que con esta alternativa [444] se ha decidido sobre el ser y el opinar del ser, cada vez, y en el suelo de la ontología, y se lo ha hecho de un modo tan obvio, que allí ya casi no se hallan - y con justo derecho, necesidades “específicas” de la decisión, se las acepta.

¿Por qué, entonces, le prestamos, en principio, la mínima atención todavía a este *no-ocuparnos* con del ser? Ciertamente que no por discutir o incluso cambiar la opinión y la doctrina respectivas del Ser que se ha expuesto, o por un rechazo a dilucidar una semejante doctrina, sino para que la meditación atienda que, cualquier opinión habitual sobre el ser (incluyendo juntas a las ontologías y las antiontologías), tiene ella misma su origen en la soberanía del ser y su “verdad” determinada históricamente. (En la antiontología se promueve al máximo la indiferencia frente a la pregunta por el ser.)

Pero aquí surge la amenaza de otro malentendido: la idea de que ahora debiera ser “demostrado” el supuesto antropológico de aquel opinar respecto del ser y *con* esta indicación, tener por “refutada” aquella opinión. Pero, precisamente, esta idea es sólo la consecuencia posterior del aquel opinar respecto del ser.

La “antropología” pertenece ella misma empero a aquello que se encuentra bajo el predominio de aquella interpretación del ser. Por eso, ella no puede ser interpelada jamás como prueba contra esta interpretación, ni mencionar siquiera que la prueba de cualquier “supuesto”, en las que se basa una opinión, nada decide aún sobre la verdad, y que en general los supuestos como tales no constituyen objeción alguna.

Algo distinto es lo que pasa: al reconocer, en el no-ocuparnos del ser, un estado de necesidad, en el que se oculta una etapa destacada de la historia del ser mismo. Quizá para oír, desde lo más indiferente de todos los sucesos, en el interior de los asuntos diarios, la resonancia del acontecimiento decisivo [445].

La meditación tiene que caer en la cuenta que, la indiferencia que se pone ya a salvo en la total inocencia frente al ser, recibe su “representación” [Repräsentation] académica adecuada en la “ontología”, que no es sino el extremado potenciamiento del poder del cálculo. Lo que se pone en obra, aquí, es la prohibición más ciega e indiferente de lo incalculable.

Mas esto no lo toma la meditación como una “falta” y un “dispendio”, que sólo resta censurar, sino como *historia* cuya “efectividad real” supera a todo lo no que es sino “efectivo y real” esencialmente; debido a lo cual esta historia es reconocida sólo por unos pocos y, entre estos, [es] concebida sólo por los más raros en tanto que

el acontecimiento que es siempre abridor [s. *bereits sich öffnende Ereignis*], en el que el ente en su totalidad es decidido en su verdad.

Los sucesos en el ente no son capaces ya, ni menos el hombre moderno, de conducirnos al ámbito de la verdad del Ser. Pero, qué más esencial que mirar atentos *la* situación de la historia occidental, en la que ya nos hallamos parados como alguien que decide y alguien al que se quiere encubrir no sólo por la falta de decisión de aquel indiferente opinar, sino hacia donde escalamos por el potencial de decisión suyo [*Entscheidungsträchtigkeit*], [de modo] que la meditación como la no-meditación puedan ser decididas en su conjunto en la decisión, y no se cuenten más como formas de una observación casual que se agregan a ésta o que se mantienen alejada de ella.

Aquí se halla el lugar, donde el mismo Ser, por mor de su historia, es precisado por el saber del ser en el apremio de una necesidad de decisión y reclama de él estar claro sobre sí mismo acerca de lo que le acontece en él como “proyecto” del ser.

262. EL “PROYECTO” DEL SER Y EL SER COMO PROYECTO

El salto iniciador pensador “en” la verdad del Ser tiene que hacer saltar a su vez la esencia de la verdad, con-firmarse en la yección de un proyecto y hacerse in-sistente. [446]

Para experimentar el ente y el cobijamiento de su verdad, el “proyecto” es solamente lo provisorio, que luego ha de ser transitado en dirección hacia lo que en el ámbito del proyecto devendrá erigible y custodiable y que como *custodia* recibe el sello del Ser.

En el saber pensante el proyecto no es lo provisorio *para* algo diferente, sino lo singular y último y, por tanto, lo más raro, lo que se despliega en sí mismo como verdad fundada del Ser.

El proyecto aquí no es algo que posteriormente pueda ser [dis]puesto “sobre” el ente, ninguna “perspectiva”, que sea solamente propuesta a los entes. Pues toda *perspectiva* reclama ya el pasar *transitando* en el trayecto de su mirada. E incluso esto, que un rasgo profundo haga explotar, de antes y decidiendo acerca de todo, aquello, que recién posteriormente se ha de anunciar en lo abierto como un “ente”, que una *errancia* claree y lo desgarre en sí mismo a todo, para la posibilidad de lo verdadero –esto es, lo que el proyecto pensante del Ser ha cumplir. ¿“Cumplir”? Por supuesto, pero no un hacer o un inventar, a la manera de un imaginar desatado.

El proyecto del Ser sólo puede ser yectado por el Ser mismo, y para ello ha de resultarle bien un instante al *Da-sein*, que permita que se de y haga propio el Ser como acontecimiento apropiante.

El interrogar pensante se sucede como activo rehusamiento, que se re-tiene *a* sí mismo y, de esa forma, coge la renuncia desde el interior del claro.

Quien alguna vez desee ponerse bajo la mirada de la historia del Ser e intente experimentar cómo el Ser se ausenta de su propio espacio esencial y abandona por largo tiempo esa esfera por una impropia [*Unwesen*], que impulsa la propagación de lo “ente” ante sí, en virtud incluso de preservar [*bewahren*] lo que no es esencial [*Un-wesen*], todavía como algo que es propio y a lo que pertenece, [uno semejante] tiene que haber entendido, primero, que los proyectos son yectados en aquello, que

por su claridad, se convierte, otra vez, en un ente y que casi sólo tolera el Ser como un especie de suplemento de él, la que se ha inventado como “abstracción”.

Estos proyectos los pensamos, por un hábito natural nuestro - como formas de la representación, las que hacen posible el encuentro de los objetos: la condición trascendental [447] de Kant. Y hacemos bien en ejercitarnos a pensar el ente como tal desde esta interpretación de la entidad como objetualidad [Gegenständlichkeit]. Del mismo modo, esta interpretación kantiana reposa sobre el “fundamento” del sujeto y en la esfera de la re-presentación. La caracterización del “proyecto” llega a ser en el mejor sentido “subjetiva”, esto es, no “yoica”, “subjetivista”, teórico-gnoseológica, sino *metafísica* como *sujeto* [Subjektum], como lo incuestionado y lo que está a la base de lo que no es digno de ser cuestionado. La interpretación del pensamiento kantiano puede experimentar desde ahí un esclarecimiento esencial y conducir incluso a que en esta posición de sujeto, el pensar filosófico no pase de largo ante los abismos (esquematismo e imaginación trascendental). Con todo, tenemos que habernos vuelto ya inquisitivos en otros ámbitos, en razón no sólo de destacar una concepción kantiana semejante como una peculiaridad exagerada, sino para tomar con seriedad la referencia a lo abismático.

Lo que se consigue, en principio, únicamente, si en el fondo no leemos más a Kant de un modo “subjetivo”, sino que lo ponemos del lado del Da-sein.

Por la vía histórica, este es un paso que se da para lograr acercarse a *aquel* pensar que no entiende más el proyecto como condición de la representación, sino como Da-sein y como el ser-yectado de un claro, que establece una posición y cuya primera opción sigue siendo resguardar el ocultamiento y, de ese modo, hacer patente el rehusamiento.

A pesar de esto, a la gente de hoy le sigue siendo difícil, de cualquier forma, experimentar el proyecto como acontecimiento venido desde el a-propiamiento como rehusamiento. Nada se le pide más al hombre que el mantener el Ser alejado de toda distorsión, y saber que en la esfera de las obras humanas fabricadas este ser más poderoso deviene lo más frágil, por cuanto que el hombre está acostumbrado a sopesar la dominación del ser con los pesos para la medición del poder del ente, y sopesarlo sólo así, y jamás atreverse a entrar en lo digno de hacerse cuestión [Fragwürdige] [448].

Además nos movemos desde antaño, ya, en un proyecto de Ser, sin que éste haya podido ser experimentado siquiera *como* proyecto. (La verdad del Ser no fue [siquiera] una pregunta posible.)

La ausencia de esta cuestión es el constante empeño [Anstoss] por la historia de las posiciones metafísicas fundamentales, un empeño que como tal no sólo se mantiene oscuro para esta historia, sino que se queda *afuera* [weg bleibt], por lo que la metafísica del idealismo absoluto se puede “construir” a sí misma en la historia de su desarrollo y como consumación de la metafísica.

Que la subjetividad del sujeto se despliegue finalmente en lo absoluto, es sólo el oscuro signo de cuán estable se despliega el proyecto desde el inicio de la historia del ser y como se anuncia él mismo como lo no-hecho y no-factible, y que él ha explicado, empero, finalmente, también, a partir de lo que es incondicionado, que viene a condicionar directamente también al ser. Con esta “explicación” la filosofía ha llegado a un final. La revuelta nietzscheana es sólo el reverso de este estado.

Con todo, entretanto, el ente ha devenido más poderoso en su figura objetiva y la de facto presente. El Ser se limita a la palidez última del concepto más universal que pueda ser extraído, y toda “universalidad” cae bajo la sospecha de lo impotente e irreal, de aquello que es sólo “humano” y, por tanto, también, “extraño en esencia”. Y ya que el Ser se halla puesto con la máscara de lo más universal y más vacío, no precisa ninguna otra vez de ser remitido favorablemente al ente. Se ha llegado tan lejos, de “pasar” del Ser. Este estado particular de la historia del hombre es por “suerte” desconocido para él, ni hablar entonces de su comprensión o que haya sido siquiera asumido en la voluntad de la historia. Por lo pronto, se empeña él sin consideración en sus inmediatas consecuencias. Se pasa también en forma muy rápida ya del ente, y nos conformamos con los objetos, es decir, encontramos la “vida” toda y la realidad entera en el *ajetreo* con lo objetual. De un solo golpe se convierte el proceder y el instituir [449], la comunicación y la disipación en algo más esencial que aquello para lo que todo esto ha sido hecho. La “vida” es devorada por la vivencia, y ésta misma se potencia en la *organización* de la vivencia. La organización de este vivenciar es la vivencia más alta en la que podría “uno” llegar a encontrarse. El ente ya es sólo una ocasión para este organizarse, ¿para qué habríamos de necesitar entonces del Ser? Mas con ello ha entrado ya en la visión la meditación del punto de decisión de la historia, y el saber se torna consciente que sólo a través de la marcha cabal por decisiones extremas existe aún la posibilidad de salvar una historia teniendo en cuenta lo gigantesco de la falta de historia.

Es por eso que rastreamos inútilmente la historia, esto es, en su transmisión historiográfica, para poder toparnos con el Ser mismo como proyecto. Si alguna vez pudiese tocarnos una señal en este desplegarse del ser, tendríamos que estar ya preparados para experimentar de un modo primicial la *alétheia*. Y, no obstante, cuán lejos que andamos de todo esto, de un modo hasta casi definitivo.

El dominio aún inquebrantable de la “metafísica”, que se ha vuelto del todo irreconocible y distorsionado en su totalidad, ha llevado a que el Ser se nos haga presente únicamente como resultado concomitante de la representación del ente *en tanto que* un ente, de cuya determinación occidental fundamental han de proceder luego todas las modificaciones en la interpretación del ente.

Aquí reside entonces la razón por la cual nosotros seguimos moviéndonos aparentemente al interior de aquello que tiene el carácter de la re-presentación [Vorstellungsmässige], con la necesidad de experimentar (pensar), además, la verdad del Ser. Captamos lo “ontológico”, incluso como condición de lo “óntico”, pero sólo como agregado de lo óntico, y repetimos de nuevo lo “ontológico” (proyectando el ente en su entidad) como auto-aplicación sobre sí misma: proyecto de la entidad como del Ser en su verdad. Por lo pronto, no hay en principio otra vía que permita concebir y dejar planteada en general la pregunta por el ser como tarea, si procedemos desde el horizonte de la metafísica [450].

A través de este proceso el Ser mismo se convierte aparentemente también en un objeto y alcanza como [resultado] lo más decididamente opuesto de aquello que el curso de la pregunta del Ser ya había abierto. Sin embargo, “Ser y tiempo” se ha propuesto establecer el “tiempo” como ámbito del proyecto para el Ser. En efecto. Pero si tuviese que quedarse allí, entonces la pregunta por el ser no se habría desplegado jamás como cuestión y, por tanto, como pensamiento de lo digno de ser cuestionado.

De allí que, en el lugar decisivo lo que vale es superar la crisis de la pregunta del ser dispuesta necesariamente así en lo inmediato y evitar, de todas formas, una objetivización del Ser, por una parte, por la *retención* de la interpretación “temporal” del Ser y, por otra parte, mediante el intento de hacer “visible” la verdad del Ser, con independencia de ello (la libertad para el fundamento, en “De la esencia del fundamento”, pero justamente, en la primera parte, de este ensayo se mantiene por entero todavía el esquema óntico-ontológico). La crisis no se la puede dominar mediante un mero seguir pensando en dirección hacia la pregunta [ya] iniciada, sino que tuvo que ser arriesgado el salto en la esencia del Ser mismo, lo que demandó asimismo una inserción más originaria en la historia. La relación con el inicio, el intento de aclarar la *alétheia* como un carácter esencial de la entidad misma, la fundamentación de la diferencia entre ser y ente. El pensamiento se fue haciendo cada vez más histórico, es decir, la diferenciación entre consideración historiográfica y una sistemática se tornó cada vez más insostenible e inadecuada.

El Ser mismo anunciaba su despliegue histórico. Pero quedó y queda aún una dificultad fundamental: el Ser debe ser proyectado en su esencia, y el mismo proyecto es empero el “despliegue” del ser, el pro-yectarse como apropiamiento que acontece.

El despliegue de la pregunta por el ser hasta el pensar-en-curso del Ser tiene, cuanto más insistente se vuelva éste en el Ser, que aprender a abandonar tanto más brutalmente toda aproximación representacional y saber que se trata de preparar una de-cisión histórica [451] que sólo puede ser resistida padeciéndola [erlitten], lo que significa: que el intento del pensar-en-curso no sobrepasa su propia medida histórica y, por lo tanto, recae en lo pretérito.

El sitio del tránsito ha de tener claro en la meditación ambas cosas por igual: lo que es transmitido acerca del *proyecto* del Ser y lo otro: el Ser como proyecto, con lo cual, del mismo modo, lo esencialmente más propio del proyecto no puede ser determinado más a partir de lo representacional, sino desde el *carácter a-propiativo* del Ser.

Pero el pensar-en-curso del Ser – tan pronto y en la medida que le resulte el salto – ha determinado su propia esencia como “pensamiento”, a partir de aquello que el ser apropia y permite que acontezca como Er-eignis, a partir del Da-sein.

263. CADA PROYECTO ES UNO YECTADO

Ninguna constatación de datos alcanza, por tanto, lo verdadero. Ni mucho menos puede el autodirigirse re-presentador de lo dado poner de manifiesto la esencia de lo verdadero, la verdad, sino siempre únicamente la rectitud.

Pero ¿qué significa esto: el proyecto *yectado*? ¿Cuándo y cómo se ha logrado un proyecto?

Proyecto: [significa] que el hombre se yecta libre del ente al Ser, sin que éste haya sido ya abierto como tal. Pero, aquí, permanece todo oscuro. ¿Es el hombre acaso un ser encadenado? Al ente, de todas formas; y ello únicamente porque él se las ha de haber [sich verhält] a su vez con el “ser” (p. ej. en el lenguaje), pues este lazo con el Ser es, en principio, la base de una relación en el comportamiento de una actitud.

En la medida que el hombre se yecte libre desde el “ente”, se convierte recién en hombre. Pues sólo así retorna él hacia el ente y *existe* en tanto que el retornado. Y la pregunta permanece: ¿cómo es que ocurre este libre yectarse en su inicio y cómo funda este inicio la historia? [452]

El hombre pretérito: [es] el que en la libre yección ha retornado de inmediato, el que, de esa forma, cruza cabalmente, por vez primera, la *diferenciación* del ente y del Ser, sin experimentarla ella misma, ni mucho menos fundarla.

Pero, el re-torno! Uno tiene que conocer, de antes, el tipo de permanencia y la dote heredada, tanto como la manera como inicialmente se encuentra previamente dado el ente, si es que quiere re-tornar a lo que existía antes y nos encadenaba, y como qué será encontrado el ente [después]; ¿qué mirada del ser ha de preservar el hombre como aquel retornante [Zurückkehrer] ?

[Por esto, habría que saber:] Cómo es que pudo olvidarse este retorno como libre yección, y cómo es que todo se convirtió en posesión producible, disponible y fácticamente objetivable; cómo es, al final, el mismo hombre puede definirse como uno semejante (sujeto); cómo es que *así*, entonces, se ha ido destruyendo todo; cómo es que una mostruosa distorsión va atravesando a través de todo el progreso del hombre; cómo es que el Ser mismo se ha establecido impropriamente [sich ins Unwesen setzen] como maquinación.

Y todo esto, porque el hombre *no* fue capaz de dominar el carácter de este retorno; el *No* del fundamento de su historia occidental pretérita, en la que quizá tuvo que ocultarse aún la esencia de la historia; por tanto, tampoco hemos de entender este “No” como una mera nadería [Nichtiges].

El conocer el ser no descansa en una *anámnesis* como ha sido determinado desde Platón, sino en un olvido, el olvido del carácter de retorno. Pero este olvido es sólo la consecuencia del no poder retener el retorno. Este, sin embargo, surge del no poder atenerse en lo abismal del libre arrojo. No obstante, este no poder atenerse no es ninguna flaqueza, sino consecuencia de la necesidad de preservar inicialmente el ser y el ente en la diferenciación primera, incluso no captada aún.

Por ello es que, el retorno sigue siendo sólo: el retener la entidad (idéa), que es un olvidarse de aquello que ha acontecido.

Pues la libre yección como [algo que ha sido] yectado estaba, entonces, ya, aunque de un modo totalmente oculto, [en el] a-propiamiento (origen de la historia).

Pero ¿cómo podríamos captar este *yectarse libre* de una forma más clara? Evitando el buscar refugio ahora en alguna [453] “propiedad” o “capacidad” humana; por ejemplo, en la razón. Sin mencionar que estas mismas, ya no aclaran nada, pues ellas mismas han crecido, por su parte, ya, sobre la base no reconocida de la determinación del hombre como el perceptor [Vernehmende] y, así, siempre, como aquel retornado desde la libre yección.

Si, efectivamente, cada asidero explicativo le fuese vedado [al Ser], ¿como ha de ser dicha entonces esta cosa primera, determinante de la *esencia* más propia del hombre? Nada nos autoriza para tomar al hombre como algo dado definitivamente a partir de sus propiedades pretéritas ya conocidas y buscar en él ahora por las de la libre yección, sino que: el yectarse libre mismo tiene que fundar recién la esencia del hombre. Pero ¿cómo ha de suceder esto?

Yectarse libremente, atreverse a lo abierto, sin ser esto ni un enfrentamiento, ni un pertenecer y, sin embargo, siendo ambos; pero no como objeto y sujeto, que se saben y presienten en aquello que nos sale al encuentro [als Ent-gegenend], de modo que *lo* que allí se yecta libremente y de dónde lo hace, sean de la misma naturaleza que lo enfrentado [Gegenüber].

El con-frontamiento [Ent-gegnung] es el fundamento del encuentro, que hasta aquí nadie lo ha buscado.

El con-frontamiento es el abrirse del Entre a aquello, en donde acontece el enfrentamiento como una cosa que requiere de una abertura.

Pero ¿qué es lo que pertenece aquí al “hombre” y qué lo que se ha quedado atrás? En el yectarse libre se funda él mismo [hombre] en Aquello, que él no es capaz de hacer, sino que es capaz de aventurar como posibilidad, en el *Da-sein*.

Esto, por cierto, sólo si él no retorna nunca a sí mismo, como uno, que en una primera y libre yección se presentase como lo enfrentado, como *physei ón*, como un *zôon*.

Lo que importa es: la libre yección y la fundación de la esencia del hombre en la extrañeza de lo *abierto*. Recién ahora se inician la historia del ser y la historia del hombre. ¿Y qué pasa con el ente? No alcanza su verdad más en el retorno, ¿sino? Como preservación de lo extraño, y se le trae delante a lo extraño en la a-propiciación y le permite al dios encontrarse con él [454].

La *libre yección* no se consigue jamás por el mero ímpetu y la presencia del hombre.

Esta yección es más yectante en el reverberar [Schwung] del a-propiciamiento. Lo que indica que: el ser toca al hombre y le empuja a una transformación, a la primera conquista, en la larga pérdida de su esencia.

Este dimensionar de la errancia del despliegue de lo esencial como historia del hombre es independiente de toda historiografía.

Y si los dioses se hunden en lo no-garantizado de la renuncia del Ser [Versagnis des Ser].

264. PROYECTO DEL SER Y COMPRENSIÓN DEL SER

La comprensión del ser tiene en la forma como aparece en la Introducción a “Ser y tiempo” un carácter ambiguo y transitivo; corresponde también a la designación [del ser] del hombre (“existencia humana”, el *Dasein en* el hombre).

La comprensión del ser se capta, *por una parte*, mirado retrospectivamente en la metafísica, como el *fundamento* por cierto infundado de lo trascendental y, en general, de la re-presentación de la entidad (retrocediendo hasta la *idéa*).

Por otra parte, la comprensión del ser es (por ser la comprensión entendida como pro-yecto y éste como yectado) la indicación de la fundación del despliegue esencial de la verdad (patencia; claro del Ahí; *Da-sein*). *La comprensión del ser que pertenece al Da-sein* – este discurso llega a ser *superficial*, pues dice dos veces lo mismo incluso de una forma debilitada. Pues el *Da-sein* “es” justamente la fundación de la verdad del Ser como acontecimiento.

La comprensión del ser se mueve en la diferenciación entre entidad y ente sin haber hecho “valer”, ya, el origen de la diferenciación a partir del despliegue de la decisión del Ser.

Sin embargo, la comprensión del ser es, por doquier, lo contrario, es más, incluso, esencialmente diferente a este hacer que el Ser se haga dependiente [456] de la opinión humana. ¿Cómo ha de poder hacerse del ser todavía algo “subjetivo”, ahí donde lo que cuenta es la demolición del sujeto?

265. EL PENSAR DEL SER [ER-DENKEN DES SEYNS]¹

Con esto ha de ser nombrado el modo - y quizás en el tránsito el modo más decisivo - mediante el cual el futuro hombre occidental ha de asumir la verdad del Ser, y de ese modo devenir recién históricamente: el pensar[-en-curso] [*Er-denken*] del Ser. Devenir históricamente, quiere decir: surgir del despliegue esencial del Ser y de allí guardarle siempre obediencia; no significa: remitir a lo pasado ni a lo que se puede confirmar historiográficamente [*historisch Festellbare*].

No obstante, la meditación histórica en torno a la historia de la metafísica muestra ahora que, la realización de la pregunta rectora a través de toda la historia tiene como hilo conductor al pensar (entidad y pensar). A partir de esta meditación surge la idea de que el predominio del pensar (el que ha llegado a ser él mismo el hilo conductor en la forma de la representación de algo, en general) empujaba más y más a la interpretación de la entidad del ente en *la* dirección, a partir de la cual tuvo que provenir luego finalmente la equiparación del ser con la objetualidad del ente (de la representatividad, en general). Y esta visión nos permite saber, que el pensar y su predominio (en el tratamiento de la pregunta rectora y la elección del hilo conductor) bloquearon finalmente toda vía para abordar la pregunta y, con relación a esto, apremiar la posible necesidad de la pregunta por la *verdad del Ser*. ¿Y, ahora, sin embargo, deberá convertirse el *pensar-en-curso* [*Er-denken*] en la vía de paso hacia la verdad del Ser, si bien no sólo el pensar, sino también el incremento supremo de su dominio, el pensar-en-curso, en donde queda expresado, de igual modo, la total dependencia del pensar con el Ser. Así es como parece mostrarse y como tendría que hacerlo, si partimos de una meditación histórica y nos dirigimos hacia la pregunta rectora y su hilo conductor [456].

Pero sólo parece mostrarse así. Para evitar aquí dar la impresión, de que sólo para [plantear] la pregunta fundamental se reclamaría con razón el hilo conductor de la pregunta conductora - lo que según lo precedente vendría a ser un contrasentido, debe de existir al comienzo una diferenciación, cuya omisión confunde siempre a la meditación de la historia de la pregunta rectora con la elección de su hilo conductor.

Al pensar se lo piensa, por un lado (1), como nombre para la manera de interrogar y, por ello, en general, para el tipo de relación [existente] en la relación inquisidora del hombre con el *ser* del ente, pensar en el sentido de la postura básica del “pensador” (del filósofo) (pensar como el *preguntar* por la cuestión del ser).

Y, no obstante, por otro lado (2), se piensa al pensar [asimismo] como nombre para el hilo conductor precisado por el pensar, para hacer suya la esfera, dentro de la cual el ente en cuanto tal ha de ser interpretado respecto de su entidad (pensar como hilo conductor de aquel preguntar).

¹ cfr. Reflexiones VII, 78ss. [GA. 95].

Sólo que ahora, mediante una interpretación determinada del ser (como idéa), el noein parmenídeo se ha transformado en el voein del dialégesthai de Platón. El lógos de Heráclito se transforma en lógos como enunciado, convirtiéndose en el hilo conductor de las “categorías” (Platón: “El Sofista”). El acoplamiento de ambos [deviene] en la *ratio*, lo que significa que la concepción respectiva de noûs y lógos se va a preparar ya en Aristóteles. La *ratio* se torna “matemática” a partir de Descartes; y esto sólo es posible debido a que esta esencia matemática ha sido instalada desde Platón y fundada como *una* posibilidad en la alétheia de la physis. El “pensar” (2) en el sentido del enunciado se vuelve [así] hilo conductor para el pensamiento (1) de los pensadores occidentales. Y este pensar (2) entrega entonces, definitivamente, la indicación para la interpretación del pensar (1) como postura básica de la filosofía. (A esto ha de agregarse el predominio peculiar del pensamiento acerca del pensar y de lo suyo pensado en cuanto tal, es decir, del yo y de la conciencia del “sí mismo” en la filosofía moderna; un predominio que llega a potenciarse hasta su grado más extremo con la equiparación de la realidad efectiva (del ser) en tanto que realidad absoluta, con el pensar en cuanto que algo incondicionado; todavía en Nietzsche y, precisamente [457] en él, predomina aún la relación unívoca del ser en la Lógica del enunciado.)

Si ahora, preparándonos para el otro inicio, nos mantuviésemos aferrados al *despliegue esencial* de la filosofía como *pregunta por el ser* (en el doble sentido: como pregunta por el ser del ente y como pregunta por la verdad del Ser), como habría que hacerlo, ya que justamente el debutante preguntar por el ser ha llegado a *su* fin y, por tanto, no a su inicio, tiene que mantenerse también la denominación de filosofía para el pensar. Mas esto, no decide para nada acerca de si ahora el hilo conductor del pensar (1) sea también el pensamiento (2), o si se ponga en juego aquí *en general* un hilo conductor, al modo como sucede en el tratamiento de la pregunta rectora. Y ahora, de tránsito hacia el otro inicio, la pregunta por el ser se transforma así en la pregunta por la verdad del Ser, de forma tal que esta verdad pertenece, como esencia de la verdad, al despliegue del Ser mismo. La elección del hilo conductor se torna superficial y, a decir verdad, es desde el principio imposible. El ser no vale más como la entidad del ente, como el suplemento representado a partir de éste, que se instala a su vez como el *a priori* del ente (de lo presente). El Ser se despliega, ahora, más bien, previamente, en su verdad. Lo que incluye que el pensar sea determinado ahora también, exclusiva y previamente, desde la esencia del Ser y no como se ha hecho casi desde Platón, en tanto que representación purificada del ente a partir de este mismo. La *per-cepción* [Vernehmen] del ser no se determina concibiendo la entidad en el sentido del koinón de la idéa, sino desde el despliegue del Ser mismo. Éste ha de ser impulsado [erspringen] desde el inicio, originariamente, para decidir desde sí mismo, a su vez, de qué tipo de esencia tiene que “ser” el pensar (1) y el pensador. Este múltiple “tener” [que ser] da noticias de una arcaica urgencia de un apremio, que sólo puede pertenecer, él mismo, a la esencia del Ser.

Sin embargo, ya hace mucho que nos hallamos prisioneros de la tradición –y muy firmemente– como para que, donde quiera que por lo pronto se nombre “el pensar” [458], no se piense con este nombre a lo menos en una representación de algo general y, por tanto, en la representación de una unidad de diferentes asuntos

subordinados de cierta manera. Sobre todo si se concibe al pensar como pensar del ser: lo que se verifica como lo más general de todo. Cualquier pregunta por el ser se presenta según ese cariz como la pregunta por lo más general de todo, de la que uno logra apoderarse solamente a través de la comprensión de sus particularidades y de sus referencias. Concebir esto más general quiere decir, entonces, sólo, dejarlo entregado a su vacío e indeterminación, poner de manifiesto su indeterminabilidad como única determinación suya, es decir, representárnosla de forma inmediata.

De tal forma que, nuevamente, se ha decidido ya de antes sobre la esencia del Ser mediante el concepto habitual del pensar (el “lógico”), con lo cual la esencia es entendida en esto mismo, de antemano, como algo objetual en la representación.

Con todo, también de esto hemos de desligarnos todavía, para dejar liberada en definitiva al mismo Ser, la fuerza dispensora determinante que caracteriza en esencia al pensar-en-curso (Er-denken). Aquella interpretación griega del *ὄν* *hé* *ὄν* como *hén*, y aquella hasta hoy oscura prioridad, que considera por doquier lo uno y la unidad en el pensar del ser, no puede ser derivada en efecto a partir de la Lógica y del rol de hilo conductor del *lógos* como enunciado, puesto que esta supone empero, ya, una interpretación determinada del *ὄν* (*hypokeímenon*). Visto de modo más profundo, aquella unidad es sólo el primer plano de la presentación como tal, la que vemos a partir del re-presentar reunidor (*légein*) y en el que ya se halla reunido precisamente el ente en su “qué” y su “tener que ser” [Was und Dass]. La presencia puede ser concebida como reunión y así como unidad, y tiene que serlo también por la preeminencia del *lógos*. La unidad misma no es, empero, mirada desde sí misma, una determinación originaria esencial del ser del ente. Los pensadores del inicio se topan, sin embargo, necesariamente con ella, ya que a ellos y a su inicio ha de quedarles oculta la verdad del ser, y porque para concebir el ser lo que cuenta, en definitiva, es aferrarse, como primera cosa, a la presentación y, acto seguido, a lo que emerge; de allí [entonces] el *én*, aunque siempre y simultáneamente [459] en relación con los muchos como [aquel] los que van entrando, que van apareciendo (devienen) y se van retirando y desaparecen (presentándose y ausentándose en la *presencia* misma: Anaximandro, Heráclito, Parménides). Visto desde el otro inicio, aquella determinación del ser (unidad), incommovible y jamás indagada, puede y tiene que tornarse algo problemático, sin embargo, y, luego, remitir la unidad al “tiempo” (el tiempo abisal del espacio-tiempo: Zeit-Raum). Así entonces se muestra también que, con la prioridad de la presencia ([del] presente), donde se halla fundada la unidad, algo se ha decidido, a saber, *que en aquello que es más evidente se oculta la más extrañante decisión*; que este carácter decisorio pertenece por completo al despliegue del Ser e indica la respectiva singularidad, como la más originaria historicidad del Ser mismo.

De aquí podríamos concluir, asimismo, por un saber aproximado de la historia del Ser, que precisamente el Ser no admite ser dicho nunca de un modo definitivo, y, por tanto, tampoco sólo “provisoriamente”, como quisiera hacernos creer aquella interpretación (que hace del Ser lo más vacío y general).

Que el despliegue del Ser no admite ser dicho jamás, de un modo definitivo, no significa ninguna falencia, al contrario: el saber no definitivo se sujeta justamente del *abismo* y, de ese modo, del despliegue esencial del Ser. Este aferrarse al abismo pertenece a la esencia del Da-sein como fundación de la verdad del Ser.

Aferrarse al abismo es, al mismo tiempo, un saltar en el despliegue del Ser, de tal manera que, él mismo despliegue su poder esencial como a-propiamiento [Er-eignis], como el *Entre* para la necesidad urgente [Notschaft] del dios y la guardiana del hombre.

El pensar-en-curso del Ser [Er-denken des Seyns], el nombrar su despliegue esencial, no quiere decir otra cosa, sino el aventurar la ayuda a los dioses en el Ser y dejar al hombre dispuesto y preparado para la verdad de lo que es verdadero.

Con *esta* “definición” del pensar a partir de aquello que se “piensa”, se logra la renuncia definitiva a cualquier interpretación “lógica” del pensamiento. Porque ese es uno de los más grandes prejuicios [460] de la filosofía occidental: que el pensar deba ser determinado “lógicamente”, esto es, con respecto del *enunciado* (la explicación “psicológica” del pensar es sólo un apéndice de la explicación “lógica”, y presupone a ésta, incluso allí donde cree poder reemplazar a la lógica; “psicológica significa aquí biológico-antropológico). Con todo, el reverso de aquel prejuicio sería ahora también únicamente posible si, *rechazando* la interpretación “lógica” del pensar (es decir, de la relación con el ser; cfr. “¿Qué es Metafísica?”), nos viésemos asaltados por la angustia o mejor dicho, por el temor de que ahora se encuentre amenazado el rigor y la seriedad del pensar, y que todo sea confiado al sentimiento y a su “juicio”. ¿Quién dice o ha demostrado acaso alguna vez que el pensar mentado como *lógico* sea el “riguroso”? Esto sólo es válido – *si* es que alguna pudiera serlo – en el supuesto de que la interpretación lógica del *ser* llegase a ser la única posible; lo que sería aún más un prejuicio. Quizá si respecto del despliegue esencial del Ser, sea la “Lógica” el procedimiento *menos* riguroso y *menos* serio en la determinación [de lo propio] esencial y sólo una ilusión [Schein] que, efectivamente, es de una naturaleza *aún* más profunda que la “ilusión dialéctica”, que Kant ha revelado en el dominio de la objetivización [Vergegenständlichkeit] del ente en total. La “Lógica” misma es, respecto a la fundación esencial de la verdad del Ser, una ilusión, si bien de lejos la ilusión más necesaria que la historia del Ser haya conocido hasta ahora. La esencia de la “Lógica” misma, que ha alcanzado su figura suprema en la metafísica hegeliana, sólo puede ser concebida a partir del otro inicio del *pensar* del Ser. Pero, la abisalidad [o falta de fundamento] de este pensar permite también que el así llamado rigor de la destreza lógica (como forma de encontrar la verdad, no sólo como expresión de lo hallado) aparezca como un juego, que no puede ser dominado por ella misma y que podría degenerar también en una forma de erudición filosófica, en la que cualquiera que estuviera equipado con algún tipo de destreza pudiera revolverse en rededor, sin haber sido afectado alguna vez siquiera por el Ser, o sentido el significado de la pregunta por el Ser [461].

Pero, el pensar[en-curso] del Ser es, ahora, también, algo relativamente raro y quizás nos sea garantizado, primera- y únicamente, por los anchos pasos de una preparación, si es que el riesgo corrido por este salto dado en el abismo pueda ser llamado un favor.

Ante todo, *este* pensamiento del Ser es verdaderamente in-condicional, lo que quiere decir, que: no se halla condicionado y determinado por algo fuera de él mismo y de lo a ser pensado por él, sino que se halla determinado *únicamente* por aquello que ha de ser pensado por él, por el Ser mismo y que, no obstante, tampoco es lo “absoluto”. No obstante, en la medida que el pensar (en el sentido del pensar-

en-curso) obtenga la esencia desde el Ser; en la medida, incluso, que el Da-sein sea apropiado y acontezca primera- y únicamente por el Ser -para quien el pensar-en-curso ha de ser *una* in-sistencia-, habrá conseguido *el* pensar, es decir, la filosofía, su origen más propio y elevado desde sí mismo, desde lo que en ella tiene que ser pensado. Sólo ahora se hace la filosofía, en definitiva, invulnerable a estimaciones y valoraciones, las que persiguen meros objetivos y ventajas, es decir, mal entienden a la filosofía -como suele pasarle al arte, que es entendido como rendimiento cultural o al final como expresión cultural-, y le colocan exigencias que, en su apariencia, sobrepasan a la filosofía, pero que en verdad siguen quedando por debajo de su nivel, arrastrando su ser más propio hacia lo comprensible y, en una distorsión tal, le desplazan hacia lo que precisamente es aún tolerable y risible.

Visto desde una situación semejante, qué pretencioso sigue siendo hoy para la filosofía continuar afirmando todavía su origen incondicionado. Es más, incluso, desde un punto de vista más alto de estimación, cualquiera que fuese el que se intentara, no alcanzaríamos una mirada esencial en la filosofía que no tuviera que divisar también lo “titánico”. Esta mirada queda velada en la metafísica y a través de su historia, y se debilita al final terminando en un mero cruce epistemológico dudoso. Pero, si en el tránsito por la metafísica, el pensar ha de decidirse por el pensar-en-curso del Ser, entonces crece el peligro de caer en una inevitable desmedida, para lo que ha de ser esencial. El saber de este peligro [462] es algo que también ha de haberse modificado en la medida que, nombrándolo apenas, acalle [verschweigt] la amenaza esencial. Esta referencia pertenece a la ambigüedad del tránsito, en la que la meditación ha de topar siempre todavía, aquello que en la ejecución del tránsito se traslada, muy pronto, más y más, al simple hacer. En filosofía, esta ambigüedad es particularmente pertinaz, porque ha de moverse necesariamente dentro del coto su propio saber como interrogar pensante y, precisamente, cuanto más absoluto sea su origen, y al serlo, [lo hace,] cada vez, más originariamente.

La singularidad del Ser vendrá a desplegarse en el tránsito que va desde la metafísica - para la que ésta vale únicamente como lo más general y corriente - hacia una extrañeza y oscuridad respectivamente únicas. En el pensar transitante, todo lo que pertenece a la historia del ser tiene ese carácter inhabitual de lo que es único y que acontece por *esa* única vez [das Ungewöhnliche des Einmaligen und Diesmaligen]. El pensar-en-curso del Ser alcanza, por eso, donde y cuando se logra, un rigor y una agudeza de la historicidad, para la que el decir carece de palabras, esto es, para poder llegar a oír y nombrar a este Ser, de una forma satisfactoria.

El pensar del Ser no se inventa, ciertamente, ningún concepto, más bien consigue aquella liberación [Befreiung] de lo tan sólo entitativo [Nur-Seienden], que se torna apropiada para la determinación del pensar, a partir del Ser. El pensar-en-curso nos instala afuera, en aquella historia, cuyos “sucesos” no son otra cosa sino las embestidas del apropiamiento mismo acontecido. Esto lo podemos decir solo, en la medida que afirmamos: *que* se acontece esto; ¿y en qué consiste este “esto”? En que Hölderlin ha poetizado al poeta venidero; que él mismo “es” en tanto que el primero, el que corta la decisión sobre la cercanía y lejanía de los dioses pasados y venideros (cfr. la posición onto-histórica).

¿Quién podría sorprenderse, si se llegara a considerar totalmente arbitraria e incomprensible esta referencia al primer tener-que-ser [dass] de la historia del Ser, en el

tránsito de la metafísica hacia el pensar-en-curso del Ser? No obstante, a nadie le serviría tampoco toparse con esto mediante explicaciones al respecto, que han de seguir siendo todos distantes modos de consideración “histórico-literarios”, histórico-poéticos e histórico-humanísticos [463]. Aquí se requiere, ya, dar el salto dentro del Ser y de su verdad; experiencia que bajo el nombre de Hölderlin hace que se acontezca, nos apropie y no sólo ocurra aquel único poner-a-decisión. Podríamos intentar recortar históricamente este “acontecimiento”, en su singularidad, si se lo ubica en medio de aquello que aún es pretérito en su incremento supremo y, en su desarrollo, más rico: esto es, en medio de la metafísica del idealismo alemán y en medio de la configuración de la imagen del mundo de Goethe, y en medio de aquello que permanece separado por abismos de Hölderlin (en el “Romanticismo”), incluso si a él mismo le hubiese “influenciado” historiográficamente esto, en tanto portador de este nombre, si bien no como guardián del Ser. ¿Con qué fin hacemos esta separación? A lo más lograremos un nuevo malentendido que vea a Hölderlin efectivamente como uno que se halla *dentro* de aquella historia de la metafísica y del arte, siendo alguien “particular y propio” y, en donde, no obstante, lo que nos atañe aquí no es el “dentro”, ni tampoco simplemente el excepcional “afuera”, sino la inderivable, y en su más puro tener-que-ser, contenida embestida del Ser mismo, la cual dispone, *ahora y desde entonces*, de esta decisión en la historia de occidente, sin importarle el que ella sea percibida o no por la época que aún perdura y si pueda siquiera, en principio, ser percibida o no.

Esta decisión dispone, como primera cosa, un espacio-tiempo alrededor del mismo Ser, como algo que se extiende a una con el tiempo desde éste, [y] que hace que aquél *madure* en la unidad originaria de este juego de espacio-tiempo [Zeit-Spiel-Raum].

De aquí en adelante, todo pensar que provenga del ente sin mentar para nada a la entidad se mantendrá fuera de esta historia, en la que el Ser como Ereignis se apropia del pensar en la forma de lo que se adecua y pertenece con el Dasein. La particularidad de su historia de rescatar al Ser constituye la vocación del pensar, que no es más una huida de su ser más propio hacia lo compartimentado [Gefächer] de la desgastada “generalidad” de las categorías. Es por esto, entonces, que los que saben están ciertos que la preparación para esta [464] historia del Ser, en el sentido de fundar una disposición preparatoria para la custodia de la verdad del Ser en el ente, que viene así primeramente a su despliegue, ha de ser una muy larga y por muchos desconocida. Incluso los que se preparan han de poder estar también separados de los fundadores, si es que quieren ser tocados tan sólo lejanamente por la embestida del rehusamiento del Ser y, por esto, ser de los presentidores. El decir del pensar del Ser continúa siendo un aventura, de manera que se lo ha llamado: un prestar auxilio en la búsqueda de un domicilio a los dioses y en el extrañamiento del hombre (cfr. El Ser como acontecimiento).

266. EL SER Y LA “DIFERENCIA ONTOLÓGICA”. LA “DIFERENCIACIÓN”

Esta diferenciación *porta* la pregunta rectora de la metafísica: ¿qué es el ente? Pero, al poner en práctica la pregunta rectora esta diferenciación como tal no es eliminada a nivel de saber, o sujeta firmemente como algo digno de ser cuestionado. ¿Porta la

diferenciación a la pregunta rectora o es ésta quien realiza recién la diferenciación, aunque no expresamente? Es evidente que sucede esto último. Pues ella aparece en el horizonte de la pregunta rectora y, por lo pronto, también, en la meditación clarificadora de la pregunta rectora como siendo algo último. Con todo, a ella sólo le es lícito constituirse como lo de primer plano (¿por qué?), en donde pueda tornarse nítido de una manera concluyente un *planteamiento* de la pregunta fundamental (por la verdad del Ser).

La pregunta por del Ser como pregunta fundamental no habría entendido nada de lo más digno suyo de ser cuestionado, si no hubiese sido impelida asimismo hacia la pregunta por el *origen* de la “diferencia ontológica”. La distinción entre “ser” y “ente” que *distingue* [abhebt] al Ser frente al ente, ha de tener su origen en el *despliegue* del ser, si de un modo u otro el ente como tal se encuentra también fundado por el Ser. La esencia y el fundamento de esta separación es lo oscuro, que yace encerrado en toda metafísica y es tanto más extrañador, mientras más [465] decisivamente se confirme la metafísica como conceptuabilidad [Denkmässigkeit] de la entidad y, en especial, en el sentido del pensar absoluto. La esencia y el fundamento de esta distinción es el Ser en tanto que *apropiamiento*. Este se mueve hacia este claro como el despejador Entre mismo, y por tal razón –y sin que ser conocido ni presentado nada de él como acontecimiento– es en cuanto que ser y desde el punto de vista del pensar representativo, en general, algo diferenciable y diferenciado. Esto es perfectamente válido para el despliegue primigenio del Ser como *physis*, que comparece como *alétheia*, pero que es inmediatamente olvidada y mal entendida como el ente que tiene más ser [de todos], como siendo uno ente y del modo más supremo de todos, favor de un ente que sólo a través de la *alétheia* se torna concebible como tal. Aquí se encuentra al mismo tiempo la razón por la cual la diferencia ontológica como tal no ha sido atendida por el conocimiento, puesto que en el fondo, entre ente y ente (*el más entitativo*) siempre se ha precisa únicamente de una diferenciación. La *consecuencia* se la puede observar en la ampliamente extendida confusión en el uso del nombre “Ser” y “ente”, los que están puestos de manera arbitraria y recíprocamente uno al lado del otro, de modo que a pesar de que se esté aludiendo al Ser, lo re-presentado sea, con todo, únicamente un ente y sea expuesto como lo más general de toda re-presentación. El ser (como *ens qua ens – ens in commune*) es sólo el más delgado adelgazamiento del ente e incluso aún uno tal, y puesto que aquel ente es determinante para éste, [es] el más entitativo de los entes. Incluso si ahora, tras la decisiva denominación dada para esta diferenciación, en “Ser y tiempo”, uno se aplicara por lograr un uso más cuidadoso del lenguaje, nada se habrá alcanzado y para nada serviría dar testimonio de una revitalización del saber y de la cuestión por el Ser. Al contrario: el peligro aumenta, ahora, de que el ser mismo sea tomado y trabajado como un objeto dado para sí mismo.

En general, destacar esta diferencia puede en verdad sugerir algo pensable sólo si ha surgido, desde un comienzo a partir de la pregunta por el “sentido del Ser”, esto es, por su verdad; y si esta pregunta no es concebida como algo arbitrario, sino como *la* pregunta histórica de la metafísica y su preguntar [466] se realiza de una manera decisiva; si el Ser mismo se ha transformado en un apremio, cuya necesidad templa, primeramente, una vez más, para sí al “pensar” que le pertenece en su determinación.

La “diferencia ontológica es un pasaje [Durchgang], un paso que se ha hecho inevitable cruzar, si es que hemos de manifestar la necesidad de preguntar por la pregunta fundamental partiendo de la pregunta rectora. ¿Y qué pasa con la pregunta rectora misma? La tarea, sin embargo, no permite escape alguno, en la medida que deba mantenerse asegurado todavía un camino, que conduzca fuera de la tradición del pensamiento *metafísico*-tan menesteroso todavía- hacia la cuestión que necesariamente no fuera planteada acerca de la verdad del Ser.

Pero esta caracterización de la “diferencia ontológica” como tal y su planteo a partir de ésta, con la intención de superar la metafísica parece traer como resultado, por lo pronto, lo opuesto: lo que se sigue ahora es quedarse preso en la “ontología”. Se toma la diferenciación como una doctrina y la llave de la consideración ontológica y se olvida lo decisivo, que es el carácter transitorio de esta decisión.

De allí que, uno se dispense por anticipado de *no* esforzarse, *en general*, de *no* ejecutar esta diferenciación como una [diferenciación] *re-presentadora*, en la que lo diferenciado sea puesto uniformemente en el mismo nivel, inclusive si se lo ha dejado indeterminado por la distinción; en tanto que, de hecho, la distinción tomada formalmente y dicha ya en el pensar sólo puede ser una indicación para esto: que la relación con el ser es algo diferente de la que existe con el ente y que esta otredad de las relaciones se pertenece con el diferenciador estar refiriéndose a las cosas diferenciadas. La relación con el ser es en cuanto que relación fundada la insistencia en el *Da-sein*, el estar [puesto] dentro de la verdad del Ser (como acontecimiento).

La relación con el ente es la conservación creadora de la custodia del Ser al interior de aquello que, según semejante custodia, el ente coloca en el claro del Ahí.

En el tránsito hacia el *Da-sein*, al interior del preguntar por la verdad del Ser, no queda ninguna otra posibilidad más que transformar la representación, de inmediato, tanto como esto sea posible, en orden de establecer la relación con el ser [467] como proyecto y, así, como *el* carácter del comprender (la comprensión del ser del *Da-sein*). Pero estas determinaciones por más que sigan siendo decisivas para una primera aclaración del planteamiento totalmente otro que se hace de la pregunta por el ser, son, sin embargo, si se las ve respecto de la dignidad de la problemática del Ser y de su despliegue, primeramente, sólo como un primer tanteo en un largo trampolín, en cuyos pasos apenas si presentimos la exigencia de lo que se ha de requerir al final del trampolín para dar el salto [Absprung]. No obstante, no se suele tomar este paso ni siquiera como un primer paso, en un largo “ponerse en camino”, sino más bien ya como el último, para adecuarse a lo que queda dicho como una “doctrina” y una “mirada” definitiva y, a partir de esto, llevar a cabo con este respecto histórico todo tipo de cosas. O bien, se rechaza esta “doctrina” y se cree con esto haber decidido algo sobre la cuestión del ser [Seinsfrage].

Sin embargo, dar básicamente un énfasis a la diferencia ontológica testimonia únicamente que el intento de plantear, en forma originaria, la pregunta por el ser ha de consistir, asimismo, en una apropiación esencial de la historia de la metafísica. Pero unificar ambas cosas, o tenerlas reunidas en una, ya desde su fundamento: comenzando por lo totalmente otro y por la lealtad con la historia del primer inicio – la que supera esencialmente cualquier otra adquisición *histórica* del pasado, el control igualmente decisivo y la afirmación de lo excluyente; todo esto, es algo *tan* ajeno para lo ordinario de la historiografía y la sistemática, que ni siquiera se le

ocurriría que una cosa así pudiera ser exigida (Y ¿qué es sino lo que busca la “destrucción fenomenológica”?).

Es por esto que la “diferencia ontológica” pende también en lo indeterminado. Pareciera ser como si ella ya hubiese sido conocida a lo menos desde Platón, donde habría sido sólo ejecutada, así como utilizada. En Kant se la conoce en el concepto de los “trascendentales” y, *no obstante*, no es conocida, porque la entidad se la concibe de una vez como *objetualidad* y porque de ese modo la interpretación de la entidad suprime justamente toda *pregunta por el ser*. Pero, nuevamente, pareciera ser que, la “diferencia ontológica” fuera algo “nuevo” que ella no puede ni quiere ser [468]. Con esta “diferencia” sólo queda nombrado aquello que porta [trägt] a toda la historia de la filosofía y *como* esto portador, no podría jamás ser para ella como metafísica aquello que ha de ser preguntado y, por tanto, aquello que ha de ser nombrado. Ella es una cosa transicional [Übergängliches] en el tránsito del final de la metafísica hacia el otro inicio.

Que esta diferenciación pueda, empero, ser nombrada como la ensambladura del dominio [Bereichgefüge] de la metafísica occidental y que tenga que serlo de esa forma indeterminada, tiene su fundamento en la historia inicial del Ser mismo. En la *physis* se halla circunscrito: el que para el representar más general (pensar), el ser sea entendido como lo que se hace constantemente presente, y en cuanto tal, sea, por así decir: el vacío del presente [Gegenwärtigkeit] mismo. En la medida en que el pensar se halle entregado a la dominación de la “Lógica”, este presente transformará *todo lo que se hace presente* (lo ahí delante dado) en lo más general, y a pesar de la advertencia de Aristóteles, de que no se trata del *génes*, será lo “más común”. Si nos ponemos a pensar en *este* origen histórico de la diferencia ontológica a partir de la historia del ser mismo, entonces el conocimiento de este origen ha de obligarnos a mantener una cercana-lejanía [Vorferne] con la pertenencia a la verdad del ser, y a experimentar que nosotros somos portados y llevados por la “diferencia ontológica” en el ser de cada hombre como relación al ente, y a quedarse según eso expuestos al poder del ser como frente a cualquier relación con cualquier cosa “real”, que se halle todavía “próxima a la vida”.

Y esta, la disposición anímica cabal [Durchstimmtheit] del hombre a partir del Ser mismo, ha de ser experimentada a través del nombramiento de la “diferencia ontológica”; justo, allí, entonces, cuando ha de ser despertada la pregunta por el ser ella misma como pregunta. Por otra parte, empero, y con respecto a la superación de la metafísica (la sugerencia histórica del primer inicio y del otro inicio), la “diferencia ontológica” ha de ser elucidada claramente en su pertinencia con el Da-sein; visto desde este punto, la diferencia ontológica se mueve al modo de una, bueno, de la “estructura fundamental” del Da-sein mismo [469].

267. EL SER² (ACONTECIMIENTO)

El Ser es el *acontecimiento apropiante* [Er-eignis]. Esta palabra nombra al Ser en acto de pensar, funda su despliegue en su propio ensamblaje, que se deja mostrar en la multiplicidad de sus aconteceres.

² cfr. el *decir* “del” Ser, pág. 473s.

Acontecimiento es:

1.-el *apropiamiento*, que en la urgencia - desde donde los dioses precisan del Ser, necesita del Da-sein para la fundación de su verdad más propia para él [Ser] y, de ese modo, permita que se despliegue el Entre, el apropiamiento del Dasein [Er-eignung des Dasein] a través de los dioses y la asignación [Zueignung] de los dioses para ellos mismos en el acontecimiento de apropiación [Er-eignis].

2. El acontecimiento de la apropiación [Er-eignung] encierra en sí la *de-cisión*, de que la libertad como fundamento abisal permita que surja un apremio, desde el cual, y a modo de rebalse del fundamento [Überschwung des Grundes] se presenten los dioses y el hombre en su separatividad [Geschiedenheit].

3. El dejar que acontezca lo propio como de-cisión lleva al *con-frontamiento* de los que se hallan separados: a que este “ser-uno-hacia-el-otro” [Zu-einander], en la más remota como urgente decisión, tenga que mantenerse en la más extrema “oposición”, pues ella es la que tiende el puente en el ab-ismo del requerido Ser.

4. La con-frontación es el origen del conflicto o disputa, que se despliega en la medida en que deja libre [entsetzt] al ente de su estar perdido en la mera entidad. El *dejar en libertad* [Ent-setzung] distingue al Er-eignis, al acontecer de apropiamiento en su relación con el ente en cuanto tal. El dejar que acontezca lo propio del Da-sein permite ser insistente al Da-sein en lo inhabitual frente a cada tipo de ente.

5. El dejar en libertar, empero, concebido a partir del claro del Ahí, es a la vez, el sus-traer, el re-tiro del acontecimiento; que se retira de todo cálculo representador y se despliega como rehusamiento.

6. Tan ricamente articulado y sin imagen se despliega el Ser y reposa, sin embargo, en sí mismo y en su *simplicidad*. Pero es posible que el carácter de Entre (en dioses y hombres) pudiera inducirnos a tomar el Ser como mera relación y como consecuencia y resultado de la referencia de lo que se halla relacionado. Pero, el acontecer [del] apropiamiento [Er-eignis] es, sin duda, ya [470] –si es que esta designación fuera aún posible- este relacionarse, que trae primero a los que están relacionados hacia sí mismos, para colocar en lo abierto de los con-frontados y resueltos [Ent-gegnenden-Entschiedenen] su urgencia y guardianía, que estos no asumen primeramente como propiedad, sino más bien desde la cual agotan su esencia. El Ser es el apremio de los dioses y, en cuanto que esta apremiosidad [Nötigung] del Da-sein, es más abismal que cualquier otra cosa que pueda llamarse ente y que no admita nunca ser nombrada por el Ser. El Ser es requerido por la necesidad apremiosa [Notschaft] de los dioses y, sin embargo, no para derivarlos desde ellos mismos, sino justamente, al revés, para sobrepasarlos en lo ab-ismático de su esencia en tanto que fundamento. El Ser acontece-apropiándose del Da-sein y, sin embargo, no constituye su origen. El Entre se despliega inmediatamente como el fundamento de los que en él se hallan con-frontados en él. Esto define su simplicidad, la que no es ningún vacío, sino el fundamento de la plenitud, que surge del con-frontamiento en tanto que disputa.

7. Lo simple del Ser tiene en sí el sello de lo único y singular. No precisa para nada del distingo ni de las diferencias, ni siquiera la diferencia respecto del ente. Pues ésta solo es reclamada, si el ser mismo es tildado de un tipo de ente y, por tanto, no es preservado nunca como lo singular, sino que se lo rebaja a lo que es más general.

8. La singularidad del Ser fundamenta su *soledad*, conforme a la cual ella lo único que es capaz de proyectar en torno a sí es la nada, cuya vecindad sigue siendo la más genuina, protegiendo de lo más fiel a la soledad. A consecuencia de esto, el Ser se despliega en el “ente” sólo de un modo mediato, a través del conflicto entre mundo y tierra.

En ninguna de estas denominaciones se piensa plenamente la esencia o el despliegue esencial del Ser y, sin embargo, en cada una de ellas se lo piensa “totalmente”; “total” significa aquí que, cada vez es empujado el pensar “del” Ser por este mismo, a su modo inhabitual de ser, y es privado de toda ayuda explicativa que pueda recibir desde el ente.

Ereignis mienta, siempre, Ereignis como apropiamiento acontecido, de-cisión, con-frontamiento, dejar en libertad, retiro, simpleza, unicidad o singularidad, soledad. La unidad de este despliegue esencial es no-objetual, y sólo puede ser conocida por aquel pensar que tenga a lo inhabitual [471], no como un caso especial de lo casual sino como necesidad de lo menos aparente, y en donde el fundamento abismático de la falta de fundamento de los dioses y de la fundatividad del hombre se abra y se le asigne al Ser, aquello que nunca podrá ser conocido por la metafísica, *el Da-sein*.

A partir del recuerdo de viejas distinciones (ser y devenir) -que aún parecen prevalecer hasta el final, en Nietzsche-, se podría llegar a tomar la determinación del Ser como acontecimiento del mismo modo que una interpretación del ser entendida como “devenir” (“vida”, “movimiento”). Ni hablar, entonces, de la inevitable recaída en la metafísica y la dependencia de representaciones como “movimiento”, “vida”, y “devenir” del ser como entidad, que alejarían, por completo, la interpretación del acontecimiento de éste, ya que vendría a enunciar este acontecimiento como un objeto, en lugar de dejar que el despliegue mismo, y únicamente él, sea quien tenga la palabra, para que el pensamiento siga siendo un pensar del Ser - que no enuncia nada sobre el Ser, sino que se expone desde un decir que pertenece a lo que se ha dicho expresamente y repele de sí mismo toda objetivización y falsificación en algo que sea estático (o en “algo que fluya”), porque por tales afirmaciones se entra inmediatamente al nivel de las representaciones y se niega lo inhabitual del Ser.

El despliegue pleno del Ser en la verdad del acontecimiento no admite el reconocimiento de que, el Ser y únicamente el Ser *es*, y que el ente *no es*. Mediante este saber desde el Ser logra el pensar, primeramente, la huella del otro inicio, haciendo el tránsito desde la metafísica. Para ésta lo que tiene validez es que: el ente es y lo no-ente también “es”; y el Ser es el ente que tiene más ser [Seiendste Seiende].

Frente a esto decimos que: el Ser *es* único y, por tanto, no “es” jamás un ente, ni mucho menos lo que tiene más de ser [lo más entitativo]. Pero, el ente, *no es* y es precisamente por eso es que, el pensar de la entidad, que olvida al Ser, le atribuye a ente esta propiedad más general. Esta atribución [Zuspruch] obtiene su legitimidad en la representación habitual y es por ello que, ante esto, se tenga que decir: el Ser se despliega [west]; el ente “es” [“ist”] [472].

El Ser es. ¿Acaso Parménides no dice lo mismo: *ἐστὶν γὰρ εἶναι*? No; pues, justamente, aquí está el *εἶναι* por el *εὖον*, el ser es aquí ya el ente que tiene más ser [lo más entitativo], [el] *ὄντος ὄν*, que pronto devendrá en *koinón*, *idéa* y *kathólou*.

El Ser es – esto significa: el Ser despliega solamente la esencia de sí mismo (Ereignis). *El Ser se despliega – así* tiene que hablarse, por cierto, cuando se habla desde la metafísica, para ella vale: *el ente “es”* (la ambigüedad del pensamiento que transita).

El ente es, aquí se habla desde la posición básica tantas veces implícita de la metafísica, que permite a un hombre encontrarse [vorfinden] con un ente en cuanto que algo que se halla próximo, para partir desde él y retroceder hacia él. De allí que el carácter enunciativo de la frase es, aquí, uno diferente a cuando decimos: *el Ser es*. “El ente es” tiene que ser realizado como un e-nunciado [Aus-sage] que tiene su propia rectitud; y dirigiéndose *hacia* el ente, recibe noticias de la entidad de éste. El e-nunciar (lógos) no cuenta, aquí, tan sólo, como la expresión subsiguiente de una re-presentación en el lenguaje, sino que el e-nunciar (*apó-phansis*) es aquí, ella misma, la forma fundamental de la relación con el ente en cuanto tal y, por lo tanto, con la entidad.

Del todo diferente es el decir que se adecua (cfr. Reflexiones IV [GA 94], 1s.) a la sentencia: “el Ser es”. Por supuesto que podemos tomar, en todo momento, la sentencia como una frase y un enunciado. Entonces, pensado metafísicamente, uno ha de concluir que: el Ser se convierte así en lo ente y, en consecuencia, devenga lo más entitativo. Sólo que, el decir no dice *desde* el Ser nada general que pudiese llegar a sobre-venirle a éste, expresar algo en él como ya dado, sino que dice al Ser mismo desde sí mismo; que el Ser “es” el único dueño de su esencia y, justamente, por esto, el “es” no puede jamás devenir en algo que únicamente le sobreviene [Zukommendes]. En esta sentencia, el Ser es hablado a partir del “es” y al mismo tiempo devuelto al habla en el “es”. Pero con ello, queda caracterizada a su vez la forma fundamental en la que ha de mantenerse todo decir que provenga “desde” el Ser, o mejor dicho: ha de mantenerse todo decir *del* Ser. Pues este decir “del” Ser no tiene al Ser como objeto, sino que surge, más bien, [473] del Ser como desde su origen y por esto, cuando el decir del Ser ha de nombrarlo, lo habla cada vez devuelta en él. Mas toda “lógica” ha de “pensar” aquí muy corto, porque el *lógos* entendido como enunciado, no puede continuar siendo el hilo conductor de la representación del ser. Pero, al mismo tiempo, el decir es exiliado en la ambigüedad del enunciado, y el pensar “del” Ser se hace *esencialmente* difícil. Pero esto sólo testifica la primera proximidad con la lejanía del Ser: ésta que “es” el rehusarse y el dejar libre mismo y que tiene que ser custodiada por el acontecer y, por esto, se hace cada vez más difícil, y una lucha que se hace patente en su hondura extrema como el juego de lo abismático.

Mas, si el ente *no es*, esto significa que: El ente le sigue perteneciendo [bleibt zugehörig] al Ser como la *custodia* de su verdad y, no obstante, un ente no puede jamás trasladarse él mismo en el despliegue del Ser. El ente en cuanto tal, empero, se distingue él mismo en lo que concierne a la pertinencia respectiva con la verdad del Ser, y a la exclusión de su despliegue esencial.

¿Qué ha de ocurrir ahora con la *diferenciación* hecha de ente y Ser? Ahora la hemos de concebir como captada tan sólo metafísicamente –y, así, siempre mal interpretada- de entrada, una de-cisión que *es* el Ser mismo (cfr. arriba n.2). Esta diferenciación *no puede* ser leída *más* a partir del ente y continuar así con la generalización señalada de su ser. Esta diferenciación tampoco puede, por lo mismo, ser

justificada dando la indicación de que, “nosotros” tenemos que entender el ser para poder hacer la experiencia de un ente como uno tal. Lo que, por cierto, es correcto, y la indicación para esto puede servir en todo momento como una primera indicación del ser [Anzeige des Seins] y de la diferenciabilidad del ente y el Ser. *Pero*: lo que se sigue de ello, lo que aquí ha quedado ya supuesto es que, el pensar *metafísico* de la entidad no puede existir como el bosquejo en el que se pueda concebir, según el Da-sein y onto-históricamente, la esencia del Ser y su verdad, en el despliegue de su esencia (cfr. El Ser, 271. El Da-sein). Y, no obstante, el tránsito hacia el otro inicio no admite ser preparado, de otro modo, más que haciendo que en él [474] resalte el coraje para con lo antiguo (lo primicial) e intente impulsar esto mismo, inmediatamente, por sobre sí mismo a su propia constitución: el ente, el ser, el “sentido” (verdad) del ser (cfr. “Ser y tiempo”). Sin embargo, desde el principio se sabe que *esta* repetición originaria demanda una transformación completa del hombre hacia el Da-sein - y ya lo ha hecho ocurrir, porque la verdad del Ser, que ha de abrirse, no trae ninguna otra cosa más que el despliegue más originario *del Ser mismo*. Y esto significa que: todo se ha transformado y que los senderos, que conducían aún hacia el Ser, han de ser rotos, porque otro espacio-tiempo ha de ser abierto por el Ser mismo, quien hace necesaria una nueva edificación y fundación del ente. En ningún lugar en el ente, sino tan sólo, y por una única vez, en el Ser, es que lo apacible de lo terrible, en la intimidad de cada ser, se vuelve a encontrar a los hombres y los dioses, cada vez de un modo distinto, como una tormenta.

En el Ser solamente se despliega como su más honda hendidura lo posible, de tal modo que el Ser ha de pensarse, en el pensar del otro inicio, primeramente, en la figura de la posibilidad. (Sólo que, la metafísica hace de lo “real efectivo” en cuanto que el ente, el punto de partida y meta de la determinación del ser).

Lo posible –e incluso: lo posible, pura y simplemente, se abre solamente en el intento. El intento ha de ser gobernado totalmente [durchwaltet] desde una voluntad anticipatoria [vorgreifender Wille]. La voluntad entendida como el ponerse-por-sobre-sí-mismo, está instalada en un estar-por-sobre-sí-mismo. Esta estancia [Stand] es el espaciamiento originario del juego de espacio-tiempo, al interior del cual sobresale el Ser: el Da-sein. Éste se despliega como riesgo. Y sólo arriesgando el hombre es capaz de alcanzar el ámbito de la decisión. Y sólo arriesgando le llega la capacidad de deliberar [wägen: pesar, ponderar].

Que el ser es y que, por tanto, ningún ente deviene se expresa con mayor precisión diciendo que: el Ser es posibilidad, jamás aquello objetivamente presente y, no obstante, es siempre lo que perdura y se niega en el rehusamiento mediante el a-propiamiento.

Recién cuando el pensar se arriesgue a pensar el Ser mismo, sin falsificarlo como una mera resonancia del ente [475], puede un hombre darse cuenta de que el ente nunca será suficiente, para permitirse siquiera presentir el Ser.

Si partiendo de allí, entonces, se piensa el Ser como el Entre, en el que se precisa de los dioses, de manera que se constituya en apremio para los hombres, sólo entonces se podrá asumir a los dioses y al hombre no como “algo ya dado” o “existente”. En el proyecto de este pensar son asumidos estos -cada uno de diferente modo- como lo histórico, lo que incluso recién vendrá a desplegarse, a partir del acontecimiento del Entre. Pero esto significa: que cada uno vendrá a luchar por su propio ser, por la consistencia de decidir por una de las posibilidades ocultas.

“El hombre” y “el dios” quedan siendo cascarillas de palabras sin historia, si en ellos no viene a palabras la verdad del Ser.

El Ser se despliega como el Entre para el dios y para el hombre, pero de tal manera que, este espacio intermedio conceda el espacio de la posibilidad esencial para dios y el hombre, un Entre que se rompe por sobre sus orillas y que desde el rompimiento deja que surjan recién sus orillas, [un Entre] que perteneciendo siempre a la corriente del acontecimiento-apropiante, que está siempre protegido en la riqueza de sus posibilidades [de dios y hombre], está siempre en un ir y venir de inagotables relaciones, en cuyo claro se articulan y hunden mundos, se abren tierras y se admite la destrucción.

Pero también de uno u otro modo antes que nada, el Ser ha de mantenerse indecifrado [deutunglos], el riesgo frente a la nada, a la cual debe, primeramente, su origen.

El peligro más grande del Ser (porque surge siempre desde él mismo), el que le pertenece como su espacio-tiempo, volverse él mismo algo “entitativo” y dejar que se lo confirme desde el ente. La historia de la metafísica, la metafísica misma en el sentido del primado del ente frente al ser, es testimonio de este peligro y la dificultad de superarlo. La ambigüedad en la diferenciación de ente y ser atribuye ser al ente y, no obstante, simula [vortäuscht] una separación, la cual no se ha fundado a partir del Ser mismo [476].

Pero, la metafísica hace entitativo al ser, esto es, lo convierte en un ente, porque ella pone el ser como “idea” como meta del ente y en esta puesta de metas, entonces, le adosa como quien dice, posteriormente, la “cultura”.

Pero, el Ser es la prohibición de todo tipo de “metas” y el fracaso de toda explicación.

268. EL SER (LA DIFERENCIACIÓN)

El Ser se despliega como apropiamiento acontecido de los dioses y del hombre para [alcanzar] su en-frentamiento. En el claro del ocultamiento del Entre, que surge del acontecer propio con-frontador y con él, surge el conflicto entre tierra y mundo. Sólo en el libre juego de espacio-tiempo de este conflicto se presenta la custodia y la pérdida del apropiamiento y, aquello que llamamos lo ente entra en lo abierto del claro.

El Ser y el ente no se pueden diferenciar inmediatamente, porque no están referidos en modo alguno, de modo inmediato, el uno con el otro. Aunque el ente en cuanto tal oscile únicamente en el a-propiamiento, este Ser se halla distanciado de un modo abismal de cualquier ente. Los intentos de representar a ambos, ya, según el tipo de denominación, proceden de la metafísica. En efecto, la metafísica tiene por doquier su marca característica en que, ya, no importa cuán poco clara o poco expresada venga a ser ella realizada, esta *diferenciación* de ser y ente es tomada por una inmediata. El ser vale como la generalización del ente; respecto al modo de representar el ser, se lo concibe igual que a un ente, sólo que algo “más abstracto”. El ser es, una vez más, un ente, sólo que disminuído y, no obstante, no lo es; porque

ser lo real-efectivo le queda reservado al ente. Por otro lado, a raíz del predominio del pensar (representación de algo en el *koinón* y el *kathólou*), el ser como entidad se ha arrogado una primado que luego sale a la luz en la determinación respectiva de la relación de los [que han sido] diferenciados [477].

El ser es condición del ente, el que, con esto, de antemano, ha quedado ya confirmado como cosa (lo ahí delante dado). El ser cosifica [*be-dingt*] al ente o como su causa (*summum ens* – *demiurgós*) o como su fundamento de objetualidad de la cosa en la re-presentación (condición de posibilidad de la experiencia o como se ve, en general, inmediatamente, lo “más temprano” en virtud de su alta estabilidad y presencia, según su generalidad). En este punto – y pensado de un modo platónico-aristotélico, el *condicionar* responde como carácter del ser, aún más a su esencia inicial cercana (presencia y consistencia), si bien tampoco puede ser explicado esto ni un tanto más. De allí que, esto se quede siempre algo imperfecto y destruya [toda] la originariedad y previsión del pensamiento griego, si uno interpreta el carácter causal o incluso el condicionar “trascendental”, retrocediendo a la relación de ser y ente mencionada en el sentido griego. Aunque también los *ulteriores* modos de cosificación del ente en tanto que tal por el ser, se hallan prefigurados y promovidos ciertamente por la interpretación griega, en la medida que la entidad (*idéa*) es lo propiamente producido (*poióúmenon*) y, *por lo tanto*, aquello que constituye y hace al ente; por otra parte, según sea y al mismo tiempo que, la idéa sea lo *noúmenon*, lo re-presentado en cuanto que tal, es lo de antemano avistado en toda representación. La metafísica no ha podido salir nunca fuera de este tipo de diferenciación de ser y ente, ni de la concepción de su relación; pues, lo que hace en su esencia es, crearse sus escapes a través de la mezcla de estos modos de pensar y oscilar hacia atrás y hacia adelante entre las posiciones más extremas de la incondicionalidad de la entidad y la incondicionalidad del ente en cuanto tal; de allí en adelante puede asignársele a los ambiguos títulos de “idealismo” y de “realismo” una significación metafísicamente unívoca. Una consecuencia de esta concepción metafísica del ser y del ente es la división de ambos en ámbitos (regiones) y grados, lo que contiene a la vez el presupuesto para el desarrollo del pensamiento de sistema en la metafísica [478].

Frente a eso, el proyecto del Ser como acontecimiento –cuyo proyecto se experimenta a sí mismo como *yectado* y se mantiene lejos de cualquier apariencia del hacer- es incomparable y jamás se podrá captar por conceptos y modos de pensar metafísicos. Aquí se desvela el Ser en su despliegue, desde el fondo de cuya abisalidad los contrincantes (dioses y hombres) y litigantes (mundo y tierra) llegan a su esencia, en su historia originaria entre ser y ente, y admiten la denominación común del ser y del ente sólo como lo más digno de ser preguntado y como lo más separado.

Pero, en la medida que los dioses y el hombre vengan a confrontarse, en el apremio del Ser, entonces el hombre será arrojado fuera de su pretérita postura occidental moderna, reinstalado detrás de sí mismo en espacios determinados por completo distintos, y en los que ni la animalidad tanto como la racionalidad podrían ocupar un lugar esencial, ni sería lejanamente posible tampoco que la confirmación de estas propiedades fuesen correctas en el hombre existente (donde siempre quedará por preguntar, quienes son ellos los que encuentran algo correcto e incluso que construyen sobre tales rectitudes “ciencias” como la biología, la etnología de la raza

[Rassenkunde], y con ellas ponen presuntamente también los cimientos de las “cosmovisiones”; sea cual fuere la “ambición” de cada “cosmovisión”).

Con el proyecto del Ser entendido como acontecimiento se presiente recién también el fundamento y, con ello, el despliegue del espacio esencial de la historia. La historia no es ningún privilegio del hombre, sino el despliegue del Ser mismo. La historia se juega ella sola en el Entre del encontrarse de los dioses y hombres en tanto que fundamento del conflicto de mundo y tierra; ella [la historia] no es otra cosa que el acontecer-apropiante de este Entre. De allí que la historiografía no dé cuenta nunca de la historia. La diferenciación del Ser y del ente es una de-cisión que se origina fuera del despliegue del Ser mismo y una que descuella de un modo bien remoto, y sólo *de ese modo* ha de ser pensada.

De cualquier forma que el Ser sea elevado siempre a una condición, el Ser ha quedado relegado, de ese modo, ya, a servidumbre y servir de suplemento para el ente [479].

El pensar, en el otro inicio, no conoce la explicación del ser por el ente, ni sabe del condicionamiento del ente por el Ser, condicionamiento que *empotra* [verdingt] cada vez siempre al Ser *en* lo ente, para concederle luego, de nuevo, una elevación, en la figura del “ideal” y de los “valores” (*agathón* es el comienzo).

Ante todo, tanto por su forma, como a consecuencia de una larga costumbre en la representación debido a la metafísica, y apoyado por el lenguaje y la rigidez del significado que ha sido acuñado precisamente por la metafísica, todo discurso del Ser *puede* ser mal interpretado aquí dentro de la usual relación de la condición y lo condicionado. Este peligro puede que no lo encontremos de modo inmediato; más bien, ha de ser asumido como dote de la metafísica, cuya historia *luego* no puede ser rechazada, si en el originario proyecto del Ser entra en juego primeramente el despliegue de la historia.

269. EL SER

El hombre ha de “experimentar” lo totalmente inhabitual del Ser frente a todo aquello que constituye lo ente, y desde allí llegar a ser acontecido y apropiado [er-eignet] en la verdad del Ser.

El ser no recuerda a “nada”, y con todo mucho menos al “ente”, frente a lo cual todo ente recuerda a lo suyo semejante y lo trae consigo hacia adelante. Este Ser crea una costumbre de la representación, que muy pronto decae y toma también al Ser como un ente, el “más entitativo” (como lo más general y universalmente recordado; cfr. la *anámnesis* platónica, que expresa una costumbre parecida).

El Ser no recuerda a “nada” y por lo mismo pertenece la nada al Ser. De esta pertenencia sabemos muy poco. Pero, conocemos una de sus consecuencias, la que quizá sólo aparentemente se nos entrega del modo superficial como ella se da: tememos y detestamos la “nada” y creemos que tenemos [480] que aprovechar tal prejuicio, pues la nada es, por cierto, la nulidad [Nichtige] pura y simplemente. ¿Qué pasaría si el fundamento propio de la huida ante la (mal interpretada) nada no fuese la voluntad por el Si y por lo “ente”, sino la huida ante la inhabitual del Ser? De tal forma que, en el comportamiento habitual con la nada se ocultase únicamente el comportamiento habitual con el Ser y la evasión ante el riesgo de la verdad, en la

que todos los “ideales”, “ponerse metas”, “aspiraciones” y “resignaciones” devinieran pequeños e insignificantes.

Lo totalmente inhabitual del Ser frente a todo lo ente demanda luego también la no habitualidad del “experimentar” del Ser; la rareza de tal experimentar no es desde tal perspectiva tampoco asombrosa. Tal saber no admite precisamente que se lo confirme de inmediato en sus efectos. En lugar de esforzarnos falsa- e infructuosamente por una meta semejante, intentemos pensar simplemente, qué pertenece a un tal saber de lo que es cabalmente in-habitual.

Si llamamos Ser a lo inhabitual [Ungewöhnliche], entonces concebimos al ente de cualquier tipo y amplitud como lo que es ordinario [Gewohntel]; incluso si al interior de él mismo surgiera algo hasta ahora desconocido y nuevo, y revirtiera lo pasado, con el tiempo nos iríamos acostumbrando también a él y construiríamos el ente al interior del ente. Pero, el ente es aquello in-habitual que no sólo jamás aparece dentro del ente, sino que se sustrae esencialmente también de cualquier arreglo con él.

El Ser es lo in-habitual [no-ordinario] en el sentido que, se mantiene intocable ante cualquier habitualidad. De allí que, para saberlo, tenemos que huir de cualquier habitualidad. Y ya que esto constituye una parte *nuestra* y nuestro quehacer, jamás seremos capaces de realizar algo semejante desde nosotros mismos. El ser mismo ha de arrancarnos del ente, ha de dejarnos libres [ent-setzen], en tanto que seres que están *en* el ente, de lo sitiado de este estar sitiados. Este estar-sitiado [die Belagerung] del hombre por medio del ente consiste en el hecho duplicado: que el hombre como ente que es pertenece él mismo a estos entes, entre otros y, sin embargo, al mismo tiempo, [481] tiene él a su alrededor, ante sí, con él y tras de sí, siempre al ente *como uno tal*, en la esfera de una totalidad (mundo). Este “estar-sitiado” no significa empero nada, algo que habría que dejar a un lado en el sentido de una carga accidental e impropia, sino que ella forma parte de lo que constituye el con-frontarse recíproco [Aus-einander-setzung] del hombre como ente que se halla ubicado en medio de los entes, con estos, un con-frontarse que no sólo es del tipo de *efectuar* humano (en el sentido de la “lucha por el Da-sein”), sino que constituye un ensamble esencial de su ser. Con todo, también existe *aquel* poner en libertad desde lo ente, que el con-frontarse recíproco no suprime, sino que lo fundamenta y le obsequia por lo tanto las posibilidades de fundaciones, en las cuales el hombre pueda crear más allá de sí mismo.

Pero este poner-en-libertad acontece solo a partir del Ser mismo; pues éste no es otra cosa sino lo que pone en libertad y lo que llama a que se ponga algo en libertad [Ent-setzende und Ent-setzliche].

El poner-en-libertad [Ent-setzung] existe en el a-propiamiento del *Dasein*, de modo tal que, el Ahí que se clarea así en el Da-sein se retira al a-propiamiento (en el ab-ismo de lo inestable y desamparado). Poner-en-libertad y retiro existen en el Ser como acontecimiento. De esa forma, no ha sucedido nada al interior del ente, el Ser sigue permaneciendo inaparente, pero *con* el ente como tal puede suceder que el ente se corra hacia el claro de lo in-habitual, arroje su habitualidad y que tenga que tomar posición en la de-cisión de cómo ha de satisfacer al Ser. Lo que no significa, tampoco, cómo se lo vaya a equiparar y corresponder, más bien cómo custodie y se pierda el ente la verdad del despliegue del Ser y, con

ello, llegue a penetrarlo en su propia esencia, que es en lo que consiste semejante *custodia*. Pero, las formas fundamentales de esta custodia son el cierre de una totalidad del mundear (mundo) y el cerrarse ante cualquier proyecto (tierra). Las formas fundamentales hacen que surja, primeramente, la custodia, ellas mismas están en el conflicto, que se despliega desde la intimidad del acontecer del acontecimiento. Cada una de ellas, en cada uno de los lados de este conflicto, son aquello que nosotros conocemos metafísicamente como lo sensible y lo suprasensible [482].

Pero ¿por qué precisamente este conflicto de mundo y tierra? Porque en el acontecimiento acontece [en propiedad] el Da-sein y este deviene la instancia del hombre, porque el *hombre* es llamado desde la totalidad de lo ente a la guardianía del Ser. Pero ¿qué pasa con lo litigioso del conflicto, partiendo de cual hemos de pensar onto-históricamente al hombre y a su “cuerpo”, al “alma” y a su “espíritu”?

El Ser pone-en-libertad [ent-setzt], libera, en la medida que hace acontecer al Da-sein. Este liberar es un dar el tono, un ajustar el alzado originario de lo que dispone el carácter del temple afectivo. El temple fundamental de la angustia aguanta este liberar, en la medida que este último anule, nulifique [nichtet] –en un sentido originario- y des-tituya al ente en cuanto tal, lo que significa que, este anular, nulificar, no es ningún denegar, sino –si es que en principio se pudiera pensar esto, desde una posición posible de ser asumida– sería un corroborar al ente en cuanto tal como algo de-puesto [Ab-gesetzt]. Sólo que, la nada es efectivamente la des-titución misma [Nichtung ist eben die Ab-setzung selbst], a través de la cual el Ser se transfiere propiamente como liberación del claro del Ahí acontecido.

Y una vez más [aparece aquí] la anulación, la nada del Ser [Nichtung des Seyns] en el re-tiro, y el Ser se despliega de un lado a otro irradiando desde la nada. Y solamente cuando nos hayamos liberado de la mala interpretación de la nada que la entiende desde el ente, cuando hayamos determinado la “metafísica” desde la anulación de la nada y desde allí, en lugar de degradarla, por el contrario, en un mero No de la *determinación y mediación del* ente –como busca Hegel y todos los metafísicos antes que él- que parten de la metafísica y del primado del ente que predomina en ella; sólo, entonces, habremos de barruntar la fuerza que se haya encerrada en la insistencia del ser-del-hombre a partir del “liberar” [Ent-setzen], que ahora es pensado como temple fundamental de la “ex-periencia” del Ser. A través de la metafísica –lo que quiere decir, al mismo tiempo, a través del cristianismo- hemos sido desencaminados y nos hemos acostumbrado a pensar en el “Entsetzen” –al que pertenece la angustia en tanto es la nada para el Ser, barruntando en él, sólo, el desierto y lo cruel, en lugar de experimentar la *determinación* en la verdad del Ser y saber en forma insistente de ella y a partir de su despliegue esencial.

En el primer inicio fue el a-sombro, el estupor, el temple fundamental, puesto que la *physis* relucía en la *alétheia* y lo hacía como ella misma [483]. el otro inicio, aquel del pensamiento onto-histórico, ha de ser acordado y pre-determinado por el Entsetzen [liberador]. Este abre el Da-sein al apremio de la falta de apremio, en cuya protección se oculta el olvido del ser del ente.

270. LA ESENCIA DEL SER*

(EL DESPLIEGUE)

Despliegue significa: el modo como el Ser mismo es, a saber, el Ser. El decir “del” Ser.

El Ser se despliega como la necesidad apremiante [Notschaft] del dios en la guardianía del Dasein.

Este desplegarse de la esencia es el *apropiamiento-acontecido* [Er-eignis] en tanto que acontecimiento, y en cuyo *Entre* se disputa el conflicto de mundo y tierra, y desde el cual el conflicto mismo es traído primeramente a su esencia (¿dónde y cómo del conflicto?): *el Ser, el disputador a-propiamiento en el con-frontarse de los dioses y del hombre.*

El Ser no es nada “en sí”, ni nada “para” un “sujeto”. Como tal “en sí” sólo puede surgir la entidad en la forma de la depotenciada *physis*, como *idéa*, *kath’ autó*, como algo re-presentado y como objeto. Todos los intentos de hallar previamente al “ser” y sus “determinaciones” (categorías) como algo ahí dado han terminado en la adhesión más extrema a lo objetual [Gegenständliche].

Todo hablar desde Ser [vom Seyn] (el decir “del” Ser, cfr. El Ser, 267. El Ser (acontecimiento), pág. 473s.) debe nombrar el acontecer apropiante [Er-eignis], ese *Entre* existente en el entresijo de dios y Dasein, [de] mundo y tierra; y siempre ha de levantar el fundamento del entre [Zwischengrund] -concebido como ab-ismo- en la templada obra, y cada vez *interpretándolo ambigua-* y resueltamente desde el Entre. Este decir no es nunca unívoco en el sentido de la univocidad de aspecto rectilíneo del discurso habitual, pero tampoco es sólo un decir plural y ambiguo, puesto que nombra, en forma singular e insistente, aquel Entre del conflictuante acontecer [484].

El Entre es la simple expansión [Sprengung], que deja que el Ser acontezca en el ente, que hasta ese entonces mantuviera retenida su propia esencia y que por esto no debe nombrarse aún. Esta expansión es el claro para lo oculto. No obstante, la expansión no dispersa, ni el claro es un mero vacío.

El expansivo Entre *reúne* lo que se mueve en lo abierto de su conflictuante y rehusante pertinencia, [y esto] conforme al ab-ismo, re-plegándose en sí mismo desde lo respectivo de cada uno de ellos (el dios, el hombre, el mundo, la tierra), permitiendo ser, así, al Ser la única resolución del acontecido a-propiamiento. El Ser de semejante despliegue es él mismo en este desplegarse esencial único. Pues se despliega como aquel impulso, que quizás ya se ha anunciado como la posibilidad de decisión más extrema de la historia occidental, la posibilidad de que el Ser mismo surja de un tal despliegue como la apremiada urgencia del dios, que requiere de la guardianía del hombre. Esta posibilidad es ella misma el origen “del” Ser. Y eso que aparece aquí justificado con el nombre de lo más general y suprahistórico – conforme a la opinión anterior respecto del Ser- es, en definitiva y ante todo, simplemente lo histórico y único.

Pero ¿qué habría de apoyar la conjetura –si considerásemos lo insostenible de tal preguntar por la verdad del Ser- de que la embestida del Ser habría arrojado ya una primera sacudida dentro de nuestra historia? Una vez más, tan sólo por una razón: el que Hölderlin haya tenido que convertirse en aquel decidor, que él es.

³ cfr. El Ser, 267. El Ser (acontecimiento)

El Ser es el acontecer conflictuante [erstreitende], que reúne originariamente lo acontecido suyo (el Da-sein del hombre) y lo rehusado suyo (el dios), en el abismo de su Entre, en cuyo claro tierra y mundo disputan la pertenencia suya esencial con el juego de espacio-tiempo, en donde lo verdadero se pone en custodia –aquello que en una custodia semejante hallamos puesto como el “ente”, en la simplicidad de su despliegue, en el Ser (del acontecimiento).

De modo que, enunciar el Ser no es elaborar una determinación conceptual [sobre él], sino preparar [485] el temple de ánimo del Salto, desde donde y hacia donde ha de ser catapultado [ersprungen] el Ser mismo como proyecto [que se abre] a un saber, y que recibe la asignación de su esencia también sólo a partir de esta verdad del Ser.

El acontecer y la disputación, la fundación histórica y la decisión, la unicidad y la unidad, el carácter de Entre y la grieta [Geklüft], [todos] ellos no nombran jamás el despliegue del Ser como propiedades, sino el darse respectivo de *todo* su despliegue. Hablar de Uno es no sólo mencionar en principio a los otros, sino traer a éstos mismos al conocimiento en una ocasión histórica que se da, por una sola vez, en su potencia de despliegue. Tal saber no entrega ningún dato acerca de objetos a ser conocidos, ni es ningún llamado o apelación de estatutos y posturas morales, sino, más bien, la reiteración y transmisión de la embestida misma del Ser, el que como acontecimiento para lo verdadero, funda el juego de espacio-tiempo.

Si el nombrar de lo intuible fuese capaz de ayudarnos en algo, entonces de un fuego habría que decir, principalmente, que quema su propio hogar en la dureza impuesta por el lugar de su flama, y cuyo creciente prender es consumido por el refulgir de su luz, permitiendo así que lo oscuro arda en su incandescencia, para proteger como fogón de la casa lo medular del Entre, que se convierte así en el domicilio no deseado pero necesario para los dioses; que deviene para los hombres, empero, en lo libre de la conservación de lo aquello, que siendo mundano-terrenal, preservando y custodiando lo verdadero, nace y pasa en esta libertad como el ente. Sólo, si aquello que el hombre llama más tarde de un modo histórico el ente, hiciese eclosión en el Ser [am Seyn sich bricht], cuyo Ser es la necesidad urgente del dios [Notschaft des Gottes], todas las cosas serían arrojadas de vuelta al peso esencial establecido para ellas y, así, serían algo nombrable por el lenguaje, que pertenece a la reticencia en la que el Ser traza todo cálculo entre los entes y, no obstante, haciendo desaparecer su despliegue esencial en la fundación desfondada de la intimidad de dioses y mundo, de tierra y hombre.

El Ser, el fogón puesto en medio del domicilio de los dioses, y cuyo domicilio es simultáneamente la extrañeza del hombre [486] (el Entre en el cual él permanece como un (el) extranjero, precisamente al entrar a familiarizarse con el ente [heimisch werden]).

¿Cómo hacer para hallar al Ser? Hemos de encender fuego para poder hallar el fuego? ¿o no tendríamos que conformarnos primeramente con *proteger la noche*, para impedirle a los falsos días de la cotidianidad –cuyos más falsos son aquellos que creen poder conocer y apoderarse también de la noche, cuando la intentan iluminar y eliminar con su protectora y segura luz.

271. EL DA-SEIN*

[El Da-sein] es lo acontecido [y conferido en propiedad] en el acontecimiento. Y sólo por el despliegue de su esencia recibe él lo suyo propio, de la fundante guardianía del rehusamiento, que conserva en ella el Ahí.

Acontecido y apropiado está el Da-sein como la renuncia. La re-nun-cia [Ver-zich-tung] deja que el rehusamiento (es decir, el acontecimiento) se sobresalga en lo abierto de su decisión [Entschiedenheit].

Ese dejar que algo sobresalga en la renuncia, separa a ésta esencialmente de la mera negación cualquiera y de lo negado. Renunciar es un pararse originario: sin apoyo [alguno], en lo desprotegido ([es] la insistencia del Da-sein).

Este pararse [Stehen] sustenta el estar de la *posibilidad*; no una arbitraria ni “la” posibilidad, en general, sino a su esencia [a su darse posibilitador]. Pero esto, es el acontecimiento mismo como capacidad de retirarse a lo más extremo, hacia lo más singular e único del apropiamiento. *Tal* retiro envía la más severa tormenta contra la renuncia y le regala a ella la cercanía ab-ismo y, así, la quebradura del Ser [das Geklüfte des Seyns]. Esta es, por cierto, la marca que distingue al Da-sein: el “pararse” sin apoyo alguno y desprotegido, abajo, en lo des-fondado-abisal, y en esto sobrepasar a los dioses [übertreffen].

El *sobrepasamiento* de los dioses es bajar hasta la fundación de la verdad del Ser [487].

Pero el Ser se apropia [er-eignet sich] del Da-sein para la fundación de su verdad, es decir, de su claro, porque sin esta despejadora de-cisión de sí mismo por la necesidad urgente del dios [Notschaft des Gottes] y por la guardianía del Da-sein, tendría que consumirse en el fuego de su propia e irresuelta incandescencia.

¿Cómo podríamos saber la frecuencia con que esto ya habrá sucedido? Si lo supiésemos, entonces no tendríamos la necesidad de pensar al Ser en la unicidad y singularidad de su despliegue esencial.

El Da-sein funda como insistencia el ab-ismo, abismo que el ser arroja fuera, en el acontecimiento, y que, sin embargo, porta dentro de aquel ente que el hombre es como tal. Pero el ser de este ente se determina, él mismo, en primer término desde el Da-sein, en la medida que partiendo de él el hombre se transforma en la guardianía de lo apremiosidad [Notschaft] de los dioses. Un hombre tal y, en primer término, su esencia venidera no “es” originaria como aquello que tiene más entidad, por cuanto únicamente el Ser *es*. Con todo, el hombre determinado al modo del Da-sein, se destaca una vez más frente a todo ente, por cuanto que su esencia está fundada en el proyecto de la verdad del Ser, cuya fundación se le ha transferido a él en la medida que es quien acontece mediatamente para el Ser mismo. El hombre es excluido de esa forma del Ser y, no obstante, se encuentra arrojado precisamente en la verdad del Ser, de manera que la exclusión sea re-sistida como una que es de acuerdo al ser del Dasein en la renuncia. El hombre es un constante puente que se halla tendido [“brückenständig”] en el Entre, como algo para lo cual el acontecimiento que apropia lanza el apremio de los dioses a la guardianía del hombre, mientras este apropiarse se le entrega y trasfiere al Da-sein. Una transferencia arrojadora, que hace

* cfr. La Fundación.

surgir el ser yectado, pone en el Da-sein el rapto-trasponerse del Ser [Entrückung des Seyns], que se aparece en un primer plano como proyecto de la verdad del Ser y en el primer plano vuelto más superficialmente y, más rápido aún, hacia la metafísica como comprensión del ser. Sin embargo, en ninguna parte resta aquí espacio para la interpretación del hombre como “sujeto”, ni en el sentido de un sujeto yoico ni en el sentido de un sujeto comunitario. No obstante, la transposición no es tampoco ningún estar fuera de sí del hombre en la forma de un dejarse ir [fuera de uno]. Ella fundamenta más bien la esencia de la mismidad [488], que dice: El hombre tiene su esencia (guardianía del Ser) como propiedad suya en la medida que él se funde en el Da-sein. Tener la esencia como propiedad significa, sin embargo: tener que ejecutar, de manera insistente, el apropiamiento y la pérdida de aquello que él Da-sein es como el acontecido y el cómo lo sea. Ser *propiamente* el auténtico propietario del ser y soportar insistentemente la propiedad conforme a su ab-isalidad en el acontecimiento y no hacerlo, en eso consiste la esencia de la mismidad. La mismidad no puede ser concebida ni desde el “sujeto” ni mucho menos del “yo” o de la “personalidad”, sino sólo en la instancia [Inständnis] de una vigiladora pertenencia con el Ser, que quiere decir, empero, desde la constante arremetida [Zuwurf] de lo apremiante de los dioses. Mismidad es el despliegue del carácter de propiedad de la esencia. Que el hombre tenga su esencia como propiedad suya, quiere decir: que él está expuesto al constante peligro de perderla. Y esto es el resonar de la apropiamiento, la transferencia [entgerarse] para el Ser.

Solamente en el Da-sein -para el que el hombre se ha de tornar insistente-tiene éxito una custodia del Ser en una cosa tal, la que sólo por esto aparece como un ente. Cuando en “Ser y tiempo” se dice que, pasando a través de la “analítica existencial” se ha de determinar, en primer lugar, el ser del aquel ente no humano, entonces esto no quiere decir que el hombre sea lo dado, en primer término y en forma inmediata, por cuya medida todo los otros entes sobrantes recibirán la acuñación de su ser. Una “interpretación” así da por sentado que el hombre sigue pensándose *siempre aún* como sujeto, a la manera de Descartes y de todos sus seguidores y meros detractores (también Nietzsche pertenece a estos). Si bien esto es válido, sin embargo, como meta más próxima para el hombre, porque concibiéndolo de antemano a partir de la pregunta del ser y solamente así, no se lo habrá de plantear en general nunca más como un sujeto. Pero si a pesar de todo esto, prima el Dasein, entonces significa que: el hombre, concebido conforme al Da-sein, funda su esencia y la propiedad de su esencia en el proyecto del ser y se conduce por esto en toda su conducta y en toda [489] reserva [Verhaltenheit], al interior del dominio del claro del Ser. Este dominio es, sin embargo, de un extremo al otro, algo no humano, es decir, no es determinable ni portable por el *animal rational* ni mucho menos por el sujeto. El dominio [Bereich] no es en absoluto un ente, sino que pertenece al despliegue del Ser. Concebido conforme al modo de ser del Da-sein, el hombre es aquel ente que puede ir perdiendo su esencia al tener que ser [seiend] y por tanto es consciente de cuán inseguro y arriesgado es siempre consigo mismo, y esto empero a raíz de su estar-entregado [Überantwortung] a la guardianía del Ser. El primado del Da-sein no sólo significa lo que se opone a todo tipo de humanización del hombre, pues él funda una totalmente otra, una historia esencial del hombre que jamás puede ser captada por la metafísica y, por

lo tanto, tampoco, desde la “antropología”. Lo que no excluye sino que incluye, el que el hombre sea apreciado ahora *también* esencialmente para el Ser, pero al mismo tiempo de un modo no tan importante, lo sea desde el “ente”.

El *Da-sein* es la fundación del abismo del Ser, mediante la puesta en servicio del hombre como aquel ente que se encuentra entregado [überantwortet wird] a la guardianía para la verdad del Ser. En razón del *Da-sein*, el hombre se convierte primeramente en aquella esencia para la que la referencia con el ser remite [zuweist] a lo decisivo, lo que indica inmediatamente que: hablar de una relación con el Ser deja expresado en su contrario lo que propiamente ha de ser pensado. Pues el lazo o relación con el Ser es, en verdad, el Ser, que empuja mueve al hombre como acontecimiento en su relación. Es por ello que, aquella “referencia” se halla cargada de múltiples equívocos, los que se ponen en evidencia a través del título “el hombre y el Ser” (cfr. El Ser, 272. El hombre, 273. Geschichte) [490].

272. EL HOMBRE⁵

Quien haya entendido la historia del hombre como historia del *despliegue de la esencia* de hombre, para éste, preguntar por quien sea el hombre sólo puede significar: la necesidad de cuestionar al hombre desde la región de su morada metafísica anterior, remitir preguntando al interior de una otra esencia que supere con esto la pregunta misma. Inevitable resulta hallar este preguntar aún bajo el signo de la “antropología” y corriendo peligro de ser malinterpretada antropológicamente.

1. ¿A qué altura tendríamos que subir para poder divisar al hombre libremente en su *apremio* esencial? Que su ser es propiedad suya, y esto dice, que es también, pérdida, y, por cierto, desde el despliegue del Ser.
2. Se habrá perdido el hombre obstinadamente “sólo” en los entes, o fue empujado a ello, también, desde el Ser, o simplemente dejado en suspenso por el Ser y abandonado a la búsqueda maníaca de sí mismo?
(Estas preguntas se mueven dentro de la distinción de ser y ente)
3. El hombre, el animal pensante en tanto fuente ahí dada de padecimientos, de pulsiones, de puesta de metas y valores, configurado por un carácter, etc. Este hombre que puede ser corroborado a cada instante, que está seguro del asentimiento de todos, especialmente si todos se han puesto de acuerdo para no preguntar nada más y no permitir más que lo que cada uno es:
 - a) *como lo* [was] que encontramos siendo el hombre.
 - b) *que* [dass] lo encontremos.
4. El hombre [como] el que retorna en la libre yección (en el proyecto [libremente] yectado); hemos de comprender el ser, si es que...
5. El hombre [como] el guardián de la verdad del Ser (fundación del *Da-sein*) [491].
6. El hombre ni como “sujeto” ni como “objeto” de la “historia”, sino sólo como aquel que es insuflado por la historia (el acontecimiento) y desgarrado en el Ser, el que pertenece al Ser. Llamado a la necesidad, entregado a la guardianía.

⁵ cfr. El Ser, 276. El Ser y el lenguaje, p. 499s.; Reflexiones VIII [GA 95]

7. El hombre como el *extraño* portado por la libre yección [Loswurf], como aquel que no regresa más del ab-ismo y *conserva* en esta entrañeza la remota vecindad con el Ser.

273. HISTORIA

Hasta ahora el hombre no *había sido* jamás histórico. Pero, por el contrario, “tenía” y “tiene” una historia. Sólo que este tener-historia delata también el tipo de “historia”, la que aquí sólo mencionamos de una manera única. La historia se halla determinada por doquier desde lo “historiográfico”, también allí donde se cree captar la realidad histórica [efectiva] y delimitarla en su esencia; esto pasa en parte “ontológicamente”: la realidad histórica como realidad que se hace, y en parte “epistemológicamente”: la historia como lo pasado constatable. Ambas interpretaciones son dependientes de aquello que la “ontología” y la “epistemología” hiciesen posible, es decir, de la *Metafísica*. Allí han de ser buscados también los supuestos de la historiografía.

Pero si el hombre ha de *ser* histórico y la esencia de la historia ha de ser conocida, entonces la esencia del hombre ha de hacerse sobretodo cuestionable y el ser algo digno de ser cuestionado hacerlo en primer lugar algo problemático. Sólo en el despliegue del Ser mismo, y esto quiere decir, a su vez, en su relación con el hombre, que esté a la altura de este lazo, puede ser fundada la historia.

Acaso sea el hombre efectivamente quien alcance la historia y sobrepase su ser el de los entes, o pueda también ser *aniquilada* la historiografía; todo ello no es algo que pueda ser computado [errechnen]: es algo que pone el Ser mismo.

Ya para comenzar el esclarecimiento de estas cuestiones se ha puesto el principal escollo en el camino, por el hecho de ser apenas capaces de librarnos de la historiografía [492], sobretodo, pues ya no se puede evitar más pasar por alto cuán lejos ha llegado la historiografía a ser la soberana propiamente del ser del hombre, y esto de múltiples y ocultas maneras. La soberanía de la historiografía en la “modernidad” no es algo casual. Ella se extiende hoy tan vastamente al comienzo del período decisivo de la modernidad que la historia se ve forzada, por la determinada concepción histórica que proviene de la historiografía, a enfilarse hacia lo sin historia [Geschichtlose] y que sea allí donde se busque su esencia [ser]. Sangre y raza se vuelven [hoy] los portadores de la historia. La *prehistoria* le da a la historia su carácter ahora válido. El modo cómo el hombre se pulsa a sí mismo y se calcula, cómo se pone en escena o se compara; el modo cómo se legitima lo pasado como plano de fondo de su ser-presente [Gegenwärtigkeit], la forma cómo estira éste este presente hacia una eternidad, todo esto dice como prevalece la historiografía.

Pero ¿qué es lo que *mentamos* aquí con el término *historiografía*? El explicar que confirma lo pasado a partir de la perspectiva de los negocios calculados del presente. El ente es presupuesto en ello, aquí, como lo que se establece, produce y es constatable-confirmable (*idéa*).

La *con-firmación* [Fest-stellen] está al servicio de un retener/conservar, que no quiere permitir que lo *pasado* se le escape demasiado, por cuanto lo que quiere, más bien, es eternizar lo *presente* como lo ahí meramente dado. La *eternización* es siempre, en cuanto que aspiración [Strebnis] la consecuencia de la dominación de la

historiografía, es la huida de la historia que ha sido aparentemente destinada para la historia. Eternidad es el no-[poder]-librarse-de-sí-mismo (como algo ahí dado) de un presente que se aleja de la historia.

La historiografía es en tanto que esta con-firmación la constante comparación, el recurrir a lo otro [Herbeiholen des Anderen], donde uno pueda reflejarse como lo que vino después; una comparación que se piensa lejos de sí misma, ya que no se las puede arreglar bien consigo misma.

La historiografía propaga el engaño de la completa controlabilidad de todo lo real efectivo, en la medida que ella ostente por aquí a todo lo superficial y emplace la superficie misma como la única realidad satisfactoria. La falta de límite para conocer todas las cosas [493], de acuerdo a todos los aspectos, y con todos los medios de la representación que han sido dispuestos en la historiografía, la disposición acerca de todo lo efectivo conduce a un cierre de la historia [Absperrung von der Geschichte], el que dependiendo cuán decisivo se vaya haciendo, tanto más desconocido le sigue siendo a los en él se hallan encerrados [Abgesperreten].

La historiografía es en sus figuras previas, en su formación [Ausbildung] para la ciencia, en el allanamiento y la comprensión de ésta para su cálculo, en general, la consecuencia de la metafísica. Lo que indica, empero: de la historia del Ser, del Ser como historia donde, sin embargo, el Ser y la historia permanecen totalmente ocultos, incluso se hallan retenidos en la ocultación.

El Ser como acontecimiento a-propiante, desde la historia; desde esa perspectiva, su esencia ha de ser determinada de manera independiente de la representación del devenir y el desarrollo, e independiente de la consideración historiográfica y la explicación. De allí que la esencia de la historia no admita ser concebida tampoco, si en lugar de partir del (anunciado) “sujeto” histórico, se dirige al objeto historiográfico y a lo objetual. Pero, ¿cuál es, pues, el objeto de la historiografía? ¿Será la “historiografía objetiva” una meta *in*-alcanzable? Ella no es, en absoluto, una meta posible. Luego tampoco existe una “historiografía subjetiva”. Lo esencial de la historiografía reside en que ella se funda en la relación sujeto-objeto; ella es objetiva, porque también es subjetiva y, en tanto lo es, ha de ser también aquella; de allí que, una “oposición” entre una historiografía “subjetiva” y una “objetiva” no tiene sentido en forma alguno. Toda historiografía culmina en un biografismo antropológico- psicológico.

274. EL ENTE Y EL CÁLCULO

El cálculo planificado hace al ente siempre más re-presentativo, y en todo respecto explicativo posible suyo lo hace, cada vez, más accesible, de manera tal que estos controlables [Beherrschbarkeiten], por su parte, se unan y se tornen viables entre sí, para extender así lo aparentemente sin limite del ente [494]; aunque, de hecho, sólo aparentemente. En verdad, con la creciente expansión de la investigación (de la historiografía en un sentido muy amplio) se viene a cumplir un re-ubicación de lo gigantesco [Verlagerung des Riesiegen] que se traslada desde aquello subordinado a la planificación hacia la planificación misma. Y en este instante, en que la planificación y el cálculo se tornan gigantescos, comienza a encoger el ente en su totalidad. El “mundo” se hace cada vez más pequeño, no sólo en sentido cualitativo, sino en la significación metafísica, el ente en cuanto que ente, a saber, como algo objetual,

llega a disolverse finalmente en tal grado en la controlabilidad que, el carácter de ser del ente desaparece asimismo y se consume el olvido del ser del ente.

El empequeñecimiento metafísico del “mundo” produce un vaciamiento del hombre. La relación con el ente como tal pierde en ésta y con ésta todo objetivo, la relación en tanto que conducta del hombre se refiere ya únicamente a sí misma y al adecuarse planificado de su ejecución. El sentir el sentimiento llena ya sólo el sentir, el sentimiento mismo se convierte en objeto de complacencia. La “vivencia” alcanza la forma más extrema de su propio ser, las vivencias son vivenciadas. El extravío en el ente se vive como la capacidad de transformar a la “vida” en el vértigo calculable del hueco andar rondando en torno de sí mismo y de querer dar crédito a esta capacidad como la verdadera “proximidad a la vida” [Lebensnähe].

275. EL ENTE

El ente [es] La custodia del Ser (custodia histórico-acontecida). ¿Por qué? Para poder llegar a la *verdad* en el ente, desde ella se hallan determinados los dioses y encandece el Ser, sin apagarse. Pero, el peligro [existe].

¿El ente “en su totalidad”? Tiene “la totalidad” hoy aún alguna necesidad? No se habrá deshecho [ya] como último residuo de pensamiento “sistemático”? [495] ¿Qué edad tendrá el *hólón* en la *historia del ser*? ¿Tanta como el *hén*? (El primer concepto a través del cual la *physis* se ha reunido en la consistencia de su presentación.)

El “ente”; ¿por qué entendemos con este nombre siempre de inmediato lo que se halla aquí y ahora presente? (¿De dónde viene ese primado del *presente*?) ¿Y si el camino hacia lo ob-*jetual* no fuese más un camino hacia el ente?

¿Y si la “naturaleza” - ese enmarañado vástago de la *physis* que retrocede hasta su inicio y no alcanza más el ente - tuviese puesto su valor para los actuales tan sólo en tanto que adecuada disposición y representación de aquella? Como si la “naturaleza” como objeto de la ciencia natural y como provecho de la técnica tuviese algo que hacer con el ente o con algo así siquiera, y que para su prolongación pudiese recurrir a la “filosofía” que ya hace mucho se halla domiciliada sólo en la *objetualidad* de estos objetos, obstáculos (epistemológica y ontológicamente, lo que quiere decir, según la representación).

¿Y si quisiéramos regresar para salvarnos en la visión de la naturaleza que tuvo Goethe y luego teorizar también acerca de la “tierra” y la “vida”?

¿Y si comenzase el bullir de lo irracional y ahora más que nunca todo se mantuviese en lo pasado, y se confirmase esto ahora totalmente y sin delimitación alguna? Esto ha de venir todavía, pues sin esto la modernidad no hallará jamás su acabamiento [Vollendung].

El Romanticismo no ha terminado aún. El intentaba realizar nuevamente una *transfiguración* del ente, la que sin embargo sólo puede construirse como una re-acción frente a la explicación corriente y el cálculo de ésta, o que se esfuerza de construirla a su lado. Para esta transfiguración se ha “invocado” a una renovación de la “cultura” y se ha impulsado su arraigo en el “pueblo” y se esfuerza en la comunicación para todos.

Esta popularización de la “metafísica” realiza una revitalización de lo pretérito; lo improductivo es considerado de nuevo y protegido, y llevado hacia adelante para

su goce y exaltación. Y en la comparación frente a lo que aparentemente esta viejo [496], parece venir a erigirse algo nuevo. Y, no obstante, todo se mueve dentro de una falta de decisión en la medida que el ente mismo permanezca incuestionado respecto de su Ser y, a pesar de su expansión y revitalización, vacile sin ser notado y sólo admita lo objetual como siendo su aspecto.

276. EL SER Y EL LENGUAJE⁶

1. El lenguaje como enunciado y decir [Sage].
2. El decir del Ser.
3. El Ser y el origen del lenguaje. El lenguaje como la resonancia que pertenece al acontecimiento, en el cual se obsequia éste como disputación de la disputa en el conflicto mismo (tierra-mundo) (resultado: desgasto y mero uso del lenguaje).
4. El lenguaje y el *hombre*. ¿Se da el lenguaje con el hombre, o se da el lenguaje junto al hombre? ¿O lo uno no llega a ser y ni es a partir del otro, *dos* cosas del todo diferentes? Y ¿por qué? Porque ambos se co-pertenecen originariamente al Ser. ¿Por qué [ha de ser] el hombre “esencial” en la determinación de la esencia del lenguaje – y el hombre como qué? Como guardián de la verdad del *Ser*.
5. El *animal rationale* y la mala interpretación del lenguaje.
6. Lenguaje y lógica.
7. El lenguaje y la entidad y el ente.

Dentro de la historia de la metafísica (y, por ello, en la filosofía pasada, en general) la determinación del lenguaje ha venido haciéndose desde el lógos, en donde lógos se toma como enunciado y éste último como vínculo de las representaciones. El lenguaje se encarga de enunciar a los entes. Y el lenguaje es remitido, al mismo tiempo, y nuevamente, como lógos, al hombre (zôon lôgon êchon). Las relaciones fundamentales del lenguaje, desde las cuales se deducen su “esencia” y su “origen”, se extienden hacia los entes y hacia el hombre. [497]

Según como se haga la interpretación del *animale rationale* y según sea concebido el nexo de la *ratio* (de la palabra) con el ente y con lo más entitativo (*deus*), se dan las variantes en la “filosofía del lenguaje”. Incluso allí, donde no se emplea propiamente esta denominación, el lenguaje entra como objeto ahí dado ([como] instrumento – producto capaz de formación y don de creación) en el dominio de la consideración filosófica junto a otros objetos (arte, naturaleza, etc.). Tan cierto como se pueda decir, que este particular producto acompaña en efecto a todas las representaciones, y se extiende de esa forma al dominio total de los entes como un modo de expresión de los mismos; tanto menos puede la observación cruzar más allá, para que aquella destinación inicial del lenguaje –por la cual que ha quedado bastante indeterminado- se mantenga puesta en la relación con el ente y el hombre. Lo que apenas podría intentarse hacer es que, partiendo de esta relación con el lenguaje, y desde este último, se capte más originariamente la esencia del hombre y su relación con el ente, y viceversa. Pues esto exigiría ya dejar al lenguaje libre de toda relación. Pero ¿dónde ha de ser fundado éste, si un estar ahí dado en sí mismo del lenguaje, va obviamente contra toda experiencia?

⁶ cfr. El Ser, 267. El Ser (acontecimiento), p. 473s.

Si además consideramos a fondo que, “el” lenguaje en general jamás es, sino que sólo puede serlo en tanto que [lenguaje] no-histórico (“lenguaje” de los así llamados pueblos naturales) y en tanto que histórico, seremos capaces de ponderar por sobre esto, cuán oscuro sigue permaneciendo para nosotros la esencia de la historia, a pesar de la comprensión historiográfica, y parecerá que se confunden entonces igualmente todos los intentos por captar el “despliegue esencial” del lenguaje; y toda colección historiográfica de perspectivas pasadas sobre el lenguaje, sin importar lo eruditas que ellas puedan ser, jamás será capaz de conducir fuera del consolidado campo de relaciones metafísicas del lenguaje con el hombre y con el ente. Ésta, empero, es la primera pregunta efectiva: si acaso con la interpretación histórica e incluso inicialmente necesaria del lenguaje, a partir del *lógos* y con la inserción prefigurada en el campo de las relaciones metafísicas [498], no se halle limitado la posibilidad de la determinación esencial del lenguaje al espacio de la meditación de la metafísica. Pero si la misma metafísica y su indagación por la delimitación esencial suya en la pregunta por la entidad es reconocida como tal, y se logra inteligir en esto que, con este cuestionamiento metafísico por el ente en su totalidad, al mismo tiempo, no todo y precisamente no lo más esencial, “es” aquello que pueda llegar a ser indagado, a saber, el Ser mismo y su verdad, entonces, se abriría aquí una perspectiva diferente: El Ser y nada menos que su propio despliegue podría incluso constituir aquel fundamento del lenguaje, desde el cual éste pudiese extraer el apropiamiento, [a saber] aquello respecto de lo cual el lenguaje sea explicado metafísicamente, incluso primeramente para determinarlo desde sí mismo.

La primera pregunta efectiva, con la que se hace notar toda filosofía del lenguaje como tal (es decir, como metafísica del lenguaje y acto seguido como psicología del lenguaje, etc.) es la pregunta por la relación del lenguaje con el Ser, una pregunta que por cierto no da así en el blanco de lo que pregunta. Esta relación admite ser aclarada sólo por un método, el que capte a su vez aquel dominio de la mirada, que en la consideración pretérita sobre el lenguaje fue siempre directriz.

Conforme a la bien entendida destinación del hombre como *animal rationale*, que es válida hasta el día de hoy, el lenguaje ha sido entregado con el hombre y esto de tal forma ciertamente que, también invirtiéndolo puede llegar a decirse que, con el lenguaje ha sido dado recién el hombre. El lenguaje y el hombre se determinan recíprocamente. ¿De qué forma es esto posible? ¿Son ambos, en un cierto respecto lo mismo, y en qué respecto pueden ser ellos esto? En virtud de su pertinencia al Ser. Y ¿qué significa esto: pertenecer al Ser? El hombre pertenece como un ente a los entes y se subordina de esa forma a la determinación más general, que dice: que él *es*, que *es* así y asá. Sólo que esto no es lo que destaca al hombre como hombre, sino que lo equipara únicamente como ente con los demás entes. Con todo, el hombre [también] puede pertenecer al *Ser* (no sólo como siendo entre los entes) en la medida que él extraiga a partir de esta pertenencia [499], y precisamente desde ella, su esencia originaria: El hombre comprende el Ser (cfr. “Ser y tiempo”); él es el gobernador del proyecto del Ser [Statthalter des Entwurf des Seyns], la guardianía de la verdad del Ser la constituye él desde el Ser y únicamente partiendo de esta esencia [ya] conceptualizada del hombre. El hombre pertenece al Ser como aquel que es acontecido desde el mismo Ser para la fundación de su verdad. De esa manera, siendo el apropiado se encuentra entregado al Ser, y una entrega tal remite a la

custodia y a la fundación de este ser-humano en aquello, que sólo el hombre mismo puede llegar a hacer propiedad suya, [y] respecto de lo cual él tiene que ser en forma auténtica y no auténtica: en el Da-sein, que es la fundación misma de la verdad, el ab-ismo que es yectado y portado desde el Ser (acontecimiento).

Pero ¿cómo se relaciona el lenguaje con el Ser? Si no nos es lícito considerarlo como una cosa dada y, por tanto, como algo ya puesto en el cálculo, ya que de lo que se trata es de “encontrar” primero la esencia, y si el Ser mismo fuera “más esencial” que el lenguaje, en la medida que éste sea entendido como algo dado (algo entitativo), entonces la pregunta tendría que plantearse de otra manera.

¿Cómo se relaciona el Ser con el lenguaje? Mas también así la pregunta es todavía equívoca, en la medida que ella se muestra ahora sólo como una mera inversión de la relación anterior y el lenguaje sigue siendo válido como algo dado, con quien el Ser entra en relación. Cómo se relaciona el Ser con el lenguaje –lo que esto quiere plantear es: ¿cómo surge en el despliegue del Ser la esencia del lenguaje? Pero ¿no se presupone con esto ya una respuesta: qué efectivamente el lenguaje surge desde Ser? Si bien toda pregunta esencial genuina, definida como proyecto a partir de lo a ser proyectado, anticipa la respuesta. La esencia del lenguaje no podría ser determinada jamás de otra forma que nombrando su origen. De allí que no puedan nunca darse definiciones esenciales del lenguaje, y que haya que declarar como incontestable la cuestión que pregunta por su origen. La pregunta por el origen encierra en sí, ciertamente, la determinación esencial del origen y del surgir mismo. Surgir o brotar, quiere decir, sin embargo: pertenecer [500], en el sentido de la cuestión planteada aquí al final: ¿cómo ha de manifestarse la esencia del lenguaje durante el despliegue del Ser? Qué no obstante esta relación del lenguaje con el Ser no es en absoluto ninguna suposición antojadiza nuestra, lo ha dejado en claro la consideración hecha previamente. Pues, en verdad, lo que aquella doble referencia del lenguaje con el ente en cuanto tal y con el hombre (como animal *rationale*, *ratio* – hilo conductor de la interpretación del ente en la entidad, esto es, el ser) dice ([y] no únicamente respecto del origen recién pensado atrás), no es otra cosa que: el lenguaje está referido al ser de cabo a rabo, y lo está precisamente en los respectos según los cuales la metafísica lo determina. Pero, puesto que la metafísica sólo es la que es partiendo de la perplejidad suya respecto del Ser, esta relación jamás podrá ser efectivamente lograda ni tampoco por completo su recta comprensión en el ámbito de su cuestionar.

El lenguaje surge del Ser y, por lo tanto, pertenece a éste. De esa forma, cada cosa se halla puesta nuevamente en el proyecto y el pensar “del” Ser. Pero ahora tenemos que pensar esto de tal forma que al mismo tiempo nos acordemos del lenguaje. Pues, ¿cómo habríamos de entender el lenguaje ahora, sin concebir previamente la determinación esencial que ha de ser ganada primeramente? Después de todo lo que ya se ha indicado, es evidente que, de tal manera que, el lenguaje sea experimentable en su relación con el *Ser*. Pero, ¿cómo ha de suceder esto? “El” lenguaje es “nuestro” lenguaje; “nuestro” no únicamente como lengua materna, sino como aquel [lenguaje de] nuestra historia. Y con esto nos asalta lo último y más problemático al interior de la meditación sobre “el” lenguaje.

Nuestra historia – [pensada] no como el curso histórico conocido de nuestro destino y realizaciones, sino nosotros mismos en el instante de nuestra relación con

el Ser. Por tercera vez caemos en el abismo de esta relación. Y esta vez, no sabemos que responder. Pues toda meditación en torno al Ser y al lenguaje es siempre tan sólo un empeño por querer atinar con nuestra “posición” en el Ser mismo y, por tanto, con nuestra historia. Pero incluso si queremos captar nuestro lenguaje en su relación con el Ser, se prende a este indagar la forma corriente de determinación del lenguaje hecha por la metafísica anterior, de la cual tampoco [501] puede decirse directamente que no sea enteramente verdadera, sobretodo porque ella, si bien de manera velada, tiene a la vista precisamente al lenguaje en su relación con el ser (del ente como tal y del hombre que se representa y piensa el ente). A lo largo del carácter enunciativo del lenguaje –tomando aquí enunciado en el sentido amplio de lo que hace mención, representa o da forma representando, o cubre algo (que es), p. ej. el lenguaje, lo dicho y lo no dicho, etc.- el lenguaje es conocido como la propiedad e instrumento del hombre y, al mismo tiempo, como “obra” [suya]. Esta conexión del lenguaje con el hombre empero, se tiene y vale como algo tan inherente que, incluso las determinaciones fundamentales del mismo hombre (de nuevo como *animal rationale*) son elegidas en virtud de la caracterización del lenguaje. La naturaleza corpórea anímica y espiritual del hombre la reencontramos nuevamente en el lenguaje: el cuerpo (la palabra) del lenguaje, el alma del lenguaje (temple anímico, tono sentimental y otros semejantes) y el espíritu del lenguaje (lo que es pensado-representado) son determinaciones corrientes que se encuentran en cada una de las filosofías del lenguaje. Esta interpretación del lenguaje, que uno podría llamar antropológica, culmina cuando llega a ver en el lenguaje mismo un símbolo del ser del hombre. Si lo cuestionable del pensamiento simbólico (un genuino retoño de la perplejidad imperante en la metafísica) se retirara, el hombre tendría que ser concebido según eso como aquella naturaleza, que en su propio símbolo posee su esencia y, a este respecto, se halla en posesión de este símbolo (*lôgon êchon*). Abierto ha de quedar hasta qué punto esta exégesis del hombre pensada hasta el final de forma metafísica y simbólica puede ser conducida más allá de sí misma en el pensamiento onto-histórico del Ser, de manera que de ello salga algo fructífero. Es innegable, además, que lo que da apoyo en el lenguaje para que éste pueda ser concebido como símbolo del hombre, toca algo que de alguna forma se adecua propiamente al lenguaje: la palabra en su *tono* y sonido, el temple de la palabra y el significado de ella, donde nuevamente empero pensamos en el horizonte de miradas [Gesichtskreis der Hinsichten] surgidas desde la metafísica, es decir, en la perspectiva de lo sensible, no sensible, suprasensible, incluso allí cuando “palabra” [502] no aluda a las palabras individuales, sino más bien al decir y el silenciar de lo dicho y de lo no-dicho, y de este no-decir-mismo. El sonido de la palabra puede ser remitido a la constitución anatómica-fisiológica del cuerpo humano y ser explicado desde allí (fonética –acústica). De la misma categoría del temple de la palabra, la melodía de ésta y su acento afectivo son los objetos de la explicación psicológica; y el significado de aquella palabra es materia para un análisis lógico-poético-retórico. La dependencia que esta explicación y el análisis del lenguaje tienen en el modo de concebir al hombre es obvia.

Y si con la superación de la metafísica cayera ahora también la antropología; si la esencia del hombre fuese determinada desde el Ser, entonces aquella explicación antropológica del lenguaje no seguiría siendo más la norma; habría perdido su

fundamento. Y, sin embargo, es más: incluso, ahora, lo primero que se mantiene presente, con toda su fuerza, es eso que fuera apresado como cuerpo, alma y espíritu del lenguaje. ¿Qué es esto? No podríamos simplemente proceder ahora, pensando a este respecto onto-históricamente, de modo de interpretar la esencia del lenguaje desde la determinación onto-histórica del hombre? No. Pues haciéndolo de ese modo nos mantendríamos encerrados todavía en la idea de símbolo; ante todo empero no se habría tomado en serio la tarea de re-visar desde el despliegue del Ser mismo el origen del lenguaje.

277. LA “METAFÍSICA” Y EL ORIGEN DE LA OBRA DE ARTE

La cuestión por el origen de la obra de arte no quiere conseguir una confirmación atemporal y válida del despliegue propio de la obra de arte, que a su vez pudiera servir de hilo conductor para una explicación retrospectiva de tipo historiográfica de la historia del arte. La pregunta se haya conectada de manera interna con la tarea de la superación de la estética y, esto significa, al mismo tiempo, con una determinada concepción del ente en tanto algo representable objetualmente. La superación de la estética se tiene nuevamente por algo necesario, a partir de la confrontación con la metafísica en cuanto tal. Esta contiene las posiciones fundamentales de occidente con respecto del ente y, por tanto, también el fundamento para la esencia pasada del arte occidental y sus obras. La superación de la metafísica significa liberar la primacía de la pregunta por la verdad del ser, de toda explicación “ideal”, “causal” y “trascendental” y “dialéctica”, que se haga del ente. Sin embargo, la superación de la metafísica no es ninguna aversión, rechazo de la filosofía pretérita, sino el salto originario a su primer inicio, sin deseo de renovarlo, que por su registro histórico sería irreal y históricamente [con el Ser] también imposible. Con todo, la meditación sobre el primer inicio (con lo apremioso de disponer la preparación del otro inicio) lleva a *distinguir* un pensamiento del primer inicio (griego), que contribuye al mal entendido de que, con este retroceso se aspiraría a un cierto tipo de “clasicismo”, en la Filosofía. Pero, en verdad, a través de la pregunta “reiteradora”, o sea, de aquella planteada originariamente, se abre la solitaria lejanía del primer inicio a todo aquello que le ha de continuar históricamente. Finalmente, el otro inicio se halla respecto del primero, efectivamente, en una relación necesaria e interior pero oculta, que incluye, a su vez, la total separación de ambos de acuerdo a su carácter de originario. De allí que suceda precisamente que, donde el pensar preparatorio consigue alcanzar mejor la esfera del origen del otro inicio, surja la impresión de que el primer inicio es sólo renovado y aquel venga a ser tan sólo una interpretación historiográficamente mejorada de éste.

Lo que es válido en general para la “metafísica”, concierne por esto también a la meditación del “origen de la obra de arte”, la que apronta y prepara una decisión transitiva e histórica. También para los propósitos de una ejemplarización puede ser elegida la tempranía del primer inicio; no obstante, hay que saber al mismo tiempo, que lo desplegado del arte griego, jamás podrá ser tocado y no lo ha de ser por medio de algo tal, que tenemos que desarrollar como saber esencial sobre “el” arte.

[504]

Pero, por doquier, se trata de pensar históricamente, lo que significa: de ser, en lugar de calcular algo historiográficamente. La cuestión del “clasicismo” y la de la superación “clásica” del malentendido y de la degradación de lo “clásico” no es ninguna cuestión sobre la postura para con el arte, sino una decisión a favor o en contra de la historia.

Épocas que saben de muchas cosas y de una forma inmediata todo, a través del historicismo, no pueden concebir que un instante en una historia *falta-de-arte* [kunstlose Geschichte] pueda ser más histórica y más creadora que épocas con una extendida industria del arte. La falta de arte no surge aquí de una incapacidad ni de la decadencia, sino a partir de la fuerza de un saber salido de decisiones esenciales, a través de las cuales tiene que atravesar aquello que hasta ahora, y rara vez, aconteció como arte. En el horizonte de este saber, el arte ha pedido su relación con la cultura; y que se hace patente aquí solamente como acontecimiento del Ser. La falta de arte se funda en el conocimiento de que, el ejercicio de las facultades más perfectas logradas por el control total de las reglas -incluso conforme a las más altas normas y modelos habidos hasta ahora- jamás podrá ser “arte”; que la instauración planificada de una producción así, lo que antes correspondía a las “obras de arte” y a sus “fines”, pueda obtener resultados de amplio rango, sin haberse visto alguna vez forzado por ningún apremio para poner a decisión una necesidad originaria en la esencia del arte, es decir, la verdad del Ser; que [hablar de] una empresa del “arte” nos pone ya fuera de la esencia del arte y de allí que siga siendo en efecto ciega y débil para poder experimentar la falta de arte en su fuerza preparadora de su historicidad y la que le ha sido asignada por el Ser -o que al menos permita su “validez”. La falta de arte está fundada en un saber de que, la confirmación y aceptación de aquellos que disfrutan y vivencian el “arte”, no pueden decidir nada en absoluto de si el objeto del placer estético procede en general del horizonte esencial del arte [505] o si sólo es un producto ilusorio de la destreza histórica [disciplinada], sustentada por la puesta de fines predominante.

Pero el saber por medio del cual la falta de arte *es* siempre histórica, sin haberse hecho públicamente conocido y siendo aceptado dentro de una “actividad artística” que va continuamente en aumento, este saber, pertenece él mismo a la esencia de un acontecer originario que nosotros llamamos Da-sein, desde cuya insistencia se viene a preparar la desintegración del primado del ente y, con esto, lo in-habitual y no-natural de un origen diferente del “arte”: el inicio de una historia velada del silenciamiento de un encuentro abisal de los dioses con el hombre.

278. ORIGEN DE LA OBRA DE ARTE

I. La frase de *Schinkel*: “Con la intención que tenía el pueblo griego de dejar para la posteridad por doquier el recuerdo de su existencia y sus obras, *nació* la actividad artística en sus múltiples facetas...”⁷

1. *Con la intención*: ¿eventual o “desde el interior de” esta intención?

⁷ K.F. Schinkel, Aus Schinkels Nachlass. Reisetagebücher, Briefe und Aphorismen. Mitgeteilt von a. Von Wolzogen. Nachdruck d. Ausg. 1862. Mittenwald 1981, Bd.III, p. 368.

2. Se pone énfasis sólo en la explicación del surgimiento de las “múltiples facetas” de la actividad o en éste [nacimiento del arte] mismo?
3. *Actividad artística*: ¿se admite primero que surja necesariamente “el arte” y el *ser activamente en él*, o es la *esencia del arte* mismo la desplegada?
El ser activo en el arte, distintas cosas [aparecen] como “fundamento” de esto, diferentes direcciones y estratos de la fundamentación del “nacimiento”:
a) motivo básico (origen de la esencia a partir del despliegue del Ser) cfr. infra VI.
b) ocasión, cometidos, imitación [506].
c) impulsos iniciativas e incentivos (requerimientos y pulsiones).
d) Condiciones (tendencia natural, destrezas [Anlage, Fertigkeiten]).
e) agón, el *auto-sobrepasamiento*, pero esto tampoco como récord, sino como dóxa.
f) el fundamento metafísico del agón.
4. “Posteridad”, indeterminada:
a) pensada moderna e históricamente como disciplina, occidente, educación historiográfica, “eternización”.
b) Pensado desde una perspectiva griega, para el propio *pueblo*, es decir, entonces, ninguna “eternidad”, no para que los que vengan más tarde tengan una memoria historiográfica (arbitraria u occidental), un recuerdo, sino para retener a *los griegos mismos* con ellos como su posesión; los que *haciéndose presentes* permanecen en su *presencia* (dóxa), la que tampoco es “nacional”, sino metafísica.

II. dóxa y idéa, el sentido griego de *fama* y glorificación [Rühmens]: [el] emerger hacia *la manifestación*, es decir, *pertenecer conjuntamente* con el ente efectivo y codeterminarlo (kléos) y por eso ser destinados/asignados a los dioses. La dóxa: presentización en el hacerse presente de la esencia desplegada propiamente y la pertinencia a ésta.

Pero:

III. *Alta edad* griega (Píndaro y otros más tempranos) y *Platón*, *reverberación*, “fama” devenida ya en reputación.

Y ante todo:

IV. Incluso en la Edad más alta sólo instantes, singularidad, no un estado o una regla, ni ideal.

V. La visión *moderna* del establecimiento de la actividad, el rendimiento de la obra, “genio”, y la “obra” correspondiente como realización. Finalmente el *arte en general* como medio de la política cultural.

VI. *La cuestión del origen*: “el” origen [es] siempre histórico en el sentido de que el despliegue mismo de la esencia tiene el carácter aconteciente [que es propio] históricamente.

El aeí de los griegos no es la duración pensada historialmente [historisch] de una continuidad progresiva e infinita, sino la consistencia de la presencia del despliegue inagotable de la esencia [507].

Los griegos no fueron historicos, el historeîn se dirige hacia aquello que existe en un presente-ahí delante y no a lo pasado en cuanto tal.

Pero los griegos fueron históricos de un modo tan originario que, para ellos la historia misma les sigue estando oculta, es decir, no llegó a ser fundamento esencial para la configuración de su “existencia”.

El aeî no es la presencia de lo que continúa, sino la simplificación reunida en el presente de lo que es siempre esencial (el hén en tanto que ôn).

279. PERO ¿QUÉ PASA CON LOS DIOSSES?

[Los dioses] no desde la “religión”; no como algo existente ahí delante; no como un medio de ayuda del hombre, sino desde el Ser, como aquella decisión, que viene en la singularidad unicidad del *último*.

¿Por qué tiene que aventurarse esta decisión? Porque de esa forma se eleva la necesidad del Ser a la más alta problematicidad y la libertad del hombre - que él pueda dejar en lo más hondo de la plenitud de su ser [esencia]-, es empujado hacia lo abismático, pues de ese modo el ser es traído a la verdad de la intimidad más simple de su a-propiamiento. ¿Y qué “es” entonces? Sólo *entonces* esta pregunta se hace imposible, por un instante, entonces, el acontecimiento [es] acontecer que se apropia. Este momento es el *tiempo del ser*.

Pero el Ser es el apremio urgente del dios, en el que éste se encuentra primeramente *a sí mismo*. Pero ¿por qué un dios? ¿De dónde su necesidad? ¿Será porque su abismo se halla oculto? ¿Porque siendo un sobre-pasarse, por lo tanto también los oyentes serían a su vez los sobre-pasados? ¿De dónde proviene este sobre-pasamiento, ab-ismo, fundamento, ser? ¿En qué consiste la divinidad de los dioses? ¿Por qué el Ser? ¿Por qué hay dioses? ¿Por qué los dioses? ¿Por el Ser?

El *a-propiamiento* y la posibilidad del *Por qué!* [508] ¿Puede el Por qué ser convertido inclusive en un tribunal, ante el cual deba ser presentado el Ser?

Pero ¿por qué la *verdad* del Ser? Ella pertenece a su esencia!

¿Por qué algo ente? ¿Porque hay un ente más alto que lo causa, que produce algo semejante?

No obstante, dejando de lado lo inapropiado de su manufactura, el ente supremo, el *summum ens*, pertenece con mayor razón al ente. ¿Cómo podría ser respondido desde allí entonces el Por qué? ¿Por qué es algo entitativo? ¿Por qué? ¿Y a suerte de qué? ¿En qué medida? Fundamentos! Fundamento y origen del Por qué. Cada vez saliéndonos por encima del ente. ¿Hacia dónde? Porque el Ser se despliega. ¿Por qué Ser? Desde él mismo. Pero, ¿qué es esto mismo? La pro-fundización del Ser, de su fundamento, es el Entre del Ser como ab-ismo. El saber abisal como Da-sein. Da-sein como acontecer y apropiare. Sin fundamento; abismado.

280. LA PREGUNTA POR EL TRÁNSITO

La pregunta por el tránsito (¿por qué hay ente y no más bien la nada? cfr. SS.1935) interroga al ente y hay que desarrollarla, así, de manera exclusiva, desde un comien-

⁸ cfr. El último dios.

zo, para colocarse desatendidos ante un paso esencial - el *revoloteo* del Ser.

Cómo seguir la interrogación metafísica de esta pregunta, cuando se la lleva a su extremo (diferencia con el medioevo y Leibniz, Schelling), se la coloca en el “espacio” del Ser, para que prosiga su curso de salto en el Ser.

La figura metafísica de la pregunta: la causa más alta, *ens entium*! No halla *respuesta*, porque la cuestión no ha sido *planteada*.

¿Y la nada? ¿Su consistencia? ¿Y el Por qué? ¿Su fundamento? ¿Y la pregunta misma? En tanto que pensar “del” Ser [509].

281. EL LENGUAJE (SU ORIGEN)

Cuando los dioses llaman a la tierra y en ese llamado resuena un mundo, y de esa forma el llamado resuena como Da-sein del hombre, entonces el lenguaje se hace uno histórico, como palabra que funda la historia.

Lenguaje y acontecimiento. Retumbo de la tierra, resonancia del mundo. La *disputa*, el cobijamiento originario de la hendidura, porque es la más íntima *rendija*. El *sitio abierto*.

Lenguaje, no importa *si hablado o silenciado*, es la primera y más vasta humanización del ente. Así lo parece. Sólo que, *ella* es en efecto la deshumanidad más originaria del hombre en tanto que *ser viviente ahí presente* y “sujeto”, y todas las cosas pretéritas. Y con ello [ocurre] la fundación del Da-sein y la posibilidad de la deshumanización del ente.

El lenguaje funda en el silencio. El silencio es el mantener más oculto de la medida. *Mantiene* la medida, por cuanto que él pone primero las varas medidoras. Y de esa manera, el lenguaje es puesta de la medida, en lo más interno y más vasto, postura de medida como desplegarse del quicio y de su juntura (acontecimiento). Y en tanto el lenguaje sea fundamento del Da-sein, yace en él la medida y, por cierto, como el fundamento de la disputa de mundo y tierra.

EPÍLOGO DEL EDITOR

A más de cincuenta años después de haber sido escritas aparecen, ahora, por primera vez, y en el año que celebra el centenario del nacimiento del pensador, como segunda obra capital de Martin Heidegger: las “Contribuciones a la Filosofía (Del acontecimiento)”. Con esta edición suya se inicia la publicación de los volúmenes correspondientes a la Tercera Sección de la edición de sus Obras Completas [GA, Frankfurt/a.M. 1975 ss.].

Tras el primer planteamiento ontológico-fundamental hecho de la pregunta del ser en “Ser y Tiempo”, las “Contribuciones a la Filosofía” son *el primer intento abarcador* de un segundo planteamiento y la elaboración onto-histórica, a su vez, “más originaria”, de la misma pregunta; en donde se pregunta por el sentido como verdad y por la esencia, es decir, por el despliegue del Ser, pensándolo a éste como el acontecimiento. A ello se debe el que al “título oficial” del texto, “Contribuciones a la Filosofía”, le corresponda también el adecuado subtítulo, “Del acontecimiento”. Pero, aunque podamos entender el pensar que se lleva a cabo en éste como “un proyecto de despliegue del Ser como acontecimiento”, este pensar “no es capaz aún de ajustar la libre articulación de la verdad del Ser desde éste mismo”. Para un ajuste de ese tipo el pensamiento él se haya puesto recién en marcha. Aún así, la elaboración onto-histórica de la pregunta por el ser logra, en las “Contribuciones para la Filosofía”, por vez primera, la ensambladura de un “plan”, articulado en seis partes. De este “plan” se ha dicho que fue sacado “del aún no domeñado plan de la historicidad del tránsito mismo”, “del tránsito que va de la metafísica al pensamiento onto-histórico”. El preguntar onto-histórico se inicia al interior de este “plan” con ‘la “Resonancia” del Ser por el apremio del abandono del ser’ y se realiza ‘en la “Sugerencia” del primer inicio en el otro inicio’ mutuamente, como un “Salto” pensante en el Ser’, como “Fundación” pensante de su verdad’ y como pensante ‘preparación de “Los venideros”, “del último dios”’ [511]. Al “plan” de las “Contribuciones” le antecede la “Mirada preliminar” que busca echar una vistazo previo a la totalidad del “plan”, y a modo de cierre de las “Contribuciones a la Filosofía” y siguiendo el “plan” en tanto que retrospectivo “intento de concebirlo todo de nuevo”, “El Ser”. El pensar del despliegue esencial del Ser como acontecimiento piensa la “riqueza de la tornadiza relación del Ser con el Da-sein acontecido por él”, y piensa con esto la esencia del hombre, el Da-sein a partir de la Kehre, la que incluso por sí misma pertenece al despliegue del Ser en tanto que acontecimiento.

La sentencia rectora de las Obras Completas, que reza: “Camino, en lugar de obras”, logra aclararse, a su vez, al comienzo de las “Contribuciones a la Filosofía”. Éstas no conforman “ninguna obra en el estilo usual”, porque el pensar onto-histórico es *marcha* del pensar, “el cual es atravesado y así primeramente despejado por el ámbito aún oculto del despliegue del Ser, siendo alcanzado así en su más propio carácter acontecido”.

El lugar privilegiado que ocupan las “Contribuciones a la Filosofía” en el camino pensante de Heidegger fue señalado por el mismo Heidegger, en una anotación al margen hecha en la “Carta sobre el Humanismo”. Lo dicho en ese texto, así escribe Heidegger, “no fue pensado, por primera vez, en la época de redacción del

manuscrito” [de la carta a Beaufret; NdT.], a saber en 1946, sino que descansa “en la marcha de un camino, que había comenzado en 1936, en el *instante* de intentar simplemente decir la verdad del ser” (Wegmarken, GA. 9, p.313). El camino que empieza por 1936 es aquel camino que empieza con la versión manuscrita, iniciada por 1936, de las “Contribuciones a la Filosofía”. En una segunda anotación al margen de la “Carta sobre el Humanismo” se dice completando lo dicho por la primera anotación que, “*acontecimiento* es, desde 1936, la palabra que dirige mi pensar” (loc. cit., p. 316), lo que significa: desde el comienzo de la elaboración de las “Contribuciones a la Filosofía”.

Que este enorme manuscrito, abridor de impensados caminos, aparezca en cierta forma no al comienzo, sino recién catorce años después de iniciada la edición de sus Obras Completas, tiene su razón en una indicación [512] de especial importancia dada por el mismo Heidegger, para la edición de sus O.C. Según ésta, sólo se permitirá dar comienzo a la publicación de los escritos proyectados para la Tercera y la Cuarta Sección una vez que hayan sido editado todos los cursos o lecciones de la Segunda Sección. Esta decisión la esclarecía él mediante la observación de que, el conocimiento y el estudio asimilado de los textos de las lecciones serían una condición necesaria, para la comprensión de los escritos inéditos [en vida], en particular aquellos de los años treinta y de la primera mitad de los cuarenta. A esta indicación se ha respondido de tal forma que, en los pasados catorce años desde el comienzo de la aparición de las O.C., en Noviembre de 1975, hemos visto aparecer hasta aquí la mayor parte de los volúmenes de las lecciones o de los que habrán de aparecer en el transcurso del este año de celebración, y que por esto sólo restan algunas de las lecciones, las que en efecto en el minuto presente aún no se han publicado, pero que ya fueron encomendadas para su trabajo editorial y aparecerán en un futuro próximo en la misma.

De las lecciones de los años treinta, cuyo estudio es condición para seguir necesariamente la trayectoria de las “Contribuciones a la Filosofía”, destaca ante todo el curso sobre las “Preguntas Fundamentales de la Filosofía. Problemas Escogidos de la ‘Lógica’”, del semestre de invierno de 1937/38. Porque en la medida que esa lección desarrolla la pregunta por la verdad como pregunta preliminar para la pregunta fundamental por el Ser, Heidegger nos comunica un rasgo esencial del pensamiento de las “Contribuciones a la Filosofía”, en el estilo dado por la lección y tomando en cuenta también las exigencias de una clase universitaria. El estudio de esta lección, aparecida en 1984 como el volumen 45, es por ello la preparación más importante e inmediata para la comprensión de las “Contribuciones a la Filosofía”. Una comparación hecha especialmente del texto publicado en el anexo del volumen 45, titulado: “Desde el primer proyecto” y la completa articulación de la pregunta a desarrollar por la verdad, que se antepone a este texto, con las “Contribuciones a la Filosofía”, [513] muestra cómo estos textos se siguen en este instante de los ya redactados “Beiträge zur Philosophie”.

*

El manuscrito de las “Contribuciones a la Filosofía”, que se compone en su conjunto de ocho partes, cuenta con 933 páginas numeradas en formato Din A-5,

con excepción de algunas pocas de formato menor, y se halla articulado en 281 secciones, de diferente longitud, llevando cada una de ellas un título propio. En la primera página de cada una de las secciones se ubica a la izquierda abajo el número ordinal, y en cada página de una sección de varios lados, a la derecha arriba, la numeración de páginas interna de esa sección y en cada página del manuscrito, a la izquierda arriba, la numeración correlativa de las páginas.

En la sucesión de ocho partes del manuscrito y, por consiguiente, en la numeración de las secciones de estas partes, al número ordinal le sigue en la “Mirada preliminar” como segunda parte “El Ser”. Sin embargo, al final de la copia mecanografiada del “Índice de materias” se halla una nota de Heidegger del 8.5.1939, que dice: “‘El Ser’ como II. Sección [Parte II] no se encuentra ordenado correctamente; como el intento de concebirlo todo una vez más, no corresponde ubicarlo en este lugar”. Siguiendo esta nota, el editor decidió por tanto que la parte denominada “El Ser” fuese puesta al final, o sea, después de la última parte del “plan”. Que la parte del manuscrito titulada “El Ser” haya sido dispuesta no del todo falsamente en las “Contribuciones a la Filosofía”, tiene su origen claramente en la anotación manuscrita hecha por Heidegger, en la hoja del título para esta parte del manuscrito, donde se lee: “*para las ‘Contribuciones a la Filosofía (Del acontecimiento)’*”. Mediante la transposición de esta parte del manuscrito, según la cual ésta no conforma más la segunda sino la octava parte del mismo, se ha modificado también el número ordinal, a partir de la sección número 50. Pues la “Mirada preliminar” cuenta con 49 secciones; con la sección 50 se inicia tanto en el manuscrito como en la copia mecanografiada [514] “El Ser”, mientras que ahora, después de realizada la transposición, con la sección 50 de la primera parte del “plan” comienza “La resonancia”.

El título de la hoja manuscrita del conjunto del manuscrito lleva el título de “Contribuciones a la Filosofía (Del acontecimiento)”. Al título de este manuscrito le pertenece según esto no sólo el título “público”, sino también el “adecuado”, que empero, como tal, fue puesto en paréntesis redondo por Heidegger. La hoja del título ha entregado como fecha probable de elaboración del manuscrito los años 1936/37. Esta fecha se refiere a la “Mirada preliminar” y a las seis partes del “plan”. La parte del manuscrito titulada “El Ser” fue escrita recién por el año 1938, de modo que como fecha de procedencia del manuscrito completo de las “Contribuciones a la Filosofía” resulta el período 1936 – 1938.

La copia mecanografiada que iniciara su hermano Fritz Heidegger, por encargo del mismo Martin Heidegger, inmediatamente después de acabada la confección del manuscrito, fue concluida a más tardar en Mayo de 1939. El número correlativo de las páginas del manuscrito fue escrito a la derecha arriba, en las páginas de la copia. Y dado que a menudo una página mecanografiada contenía más texto que el de una página manuscrita, se encuentran en ella respectivamente a la derecha arriba, con frecuencia, dos e incluso tres números de páginas continuadas del manuscrito. Los números ordinales del manuscrito fueron puestos en la copia sobre la primera página de cada una de las secciones a la izquierda arriba. La copia completa del manuscrito se encuentra todavía sin una numeración propia correlativa de sus páginas. En lugar de esto, desde la I. Parte hasta la V. y la VIII. tiene cada una ellas su propia numeración, la que se inicia siempre desde el comienzo otra vez, mientras que la VI. (Los venideros) y la VII. Parte (El último dios) tienen su propia numera-

ción de páginas, pero seguida, arriba, en el centro de la página mecanografiada. Las cifras romanas, delante de cada una de las ocho partes, no se encuentran por cierto en el manuscrito, sino más bien en la copia realizada por Fritz Heidegger y en el índice de contenidos compuesto por él [515].

La mitad superior de la hoja 656a del manuscrito, en la que Fritz Heidegger colocase un “papelito”, se hallaba ya rota de costado, por el tiempo en que éste tuviese hecha la copia a máquina, y donde echa de menos un trozo de texto, en el lugar donde se anotara un asterisco [*] delante de un notorio “y” en la pág. 260, el que se halla perdido.

Una anotación manuscrita de Heidegger del 3 de junio de 1939, observa que la copia a máquina fue “comparada con el [texto] original” [Urschrift]. Esta comparación fue asumida en un trabajo de conjunto con el hermano, de tal forma que Fritz Heidegger iba leyendo su copia y Martin Heidegger comparaba lo que se leía con el texto de su manuscrito [Handschrift].

*

Para preparar el texto de la edición impresa el editor comparó palabra a palabra, otra vez, la copia tipográfica con las 933 páginas manuscritas. Esta comparación confirmó una vez más el enorme cuidado que Fritz Heidegger tenía siempre al copiar los manuscritos de su hermano. Algunas omisiones y errores de lectura, que son muy propias de transcripción, y que tampoco fueron apercibidas durante la confrontación de la copia con el original por Heidegger, tuvieron que ser corregidas y completadas por el editor. Se corrigieron 14 casos de abiertos errores en la escritura. Las peculiaridades en el modo de escritura se mantuvieron en su mayoría. No hubo ninguna modificación en el modo diverso de escribir “Ser” y “ser” [Seyn u. Sein], incluso allí donde por su materia estaba a toda vista “Ser” en vez de “ser” y Heidegger tenemos que presumir que no se mantuvo coherente en los diferentes modos de escribir mientras hacía su texto. Las múltiples abreviaturas, que él se hubo hecho para nombrar sus propios textos y manuscritos, y que servían, en particular, para designar palabras claves de su pensamiento, las que fueran asimismo conservadas por Fritz Heidegger en el transcurso de su transcripción, tuvieron que ser eliminadas por el editor [516] para la impresión. Las escasas adiciones manuscritas de Martin Heidegger, que se conservan en la copia de Fritz Heidegger, fueron recogidas en la edición impresa.

Y puesto que la copia a máquina fue dejando sin modificar la puntuación, a menudo incompleta del manuscrito, el editor tuvo que completar ésta conforme a ciertas indicaciones para la impresión y cotejarlas en su totalidad. Fritz Heidegger tradujo los subrayados del manuscrito a su copia, en la mayoría de los casos, por espaciados, pero ocasionalmente los volvió a reproducir también por subrayados. Esto último aconteció presuntamente como corrección posterior del espaciado que no fue considerado a tiempo durante el proceso de copiado. Y puesto que Heidegger dejase establecido para la edición de los volúmenes de sus O.C., como única forma estilística, el empleo de la cursiva, todo lo que en la copia estaba en espaciado o subrayado tuvo que ser uniformado a cursiva para la imprenta. La articulación

interna restituida de cada una de las secciones por párrafos, se corresponde con la articulación de los párrafos del manuscrito.

Los números ordinales, mediante los que fueran contadas las secciones y los que se encuentran respectivamente en el manuscrito y que -como ya se ha descrito- están en la primera página de cada sección, a la izquierda abajo, fueron colocados siempre previo al título de cada sección, en tanto que en la copia de Fritz Heidegger ellos se ubican a la izquierda de la página arriba y sólo en el índice de contenidos están puestos antes del título de cada sección. Pero debido a que muchos de los títulos se repiten sonoramente más de una vez, los números ordinales han sido añadidos a los títulos, en orden de poder distinguir claramente las secciones que fueron intituladas por descuido con el mismo título, pero que son secciones independientes, y así poder evitar la confusión.

Todas las notas a pie de página que llevan asterisco contienen referencias cruzadas que Heidegger hiciera en el manuscrito, y pueden referirse a secciones dentro de las “Contribuciones a la Filosofía” o a otros escritos y manuscritos suyos. En el manuscrito estas referencias fueron añadidas a un título o se hallan en el texto. Para la publicación, el editor completo toda la información abreviada de las referencias cruzadas, que Fritz Heidegger había dejado sin cambios en su copia tipográfica. Entre ellas se incluyen: completar los títulos de las partes del manuscrito mediante artículos, acabar de completar la expresividad de la sección - títulos, y la adición de los números ordinales. Sólo cuando un título de una sección, dentro de una parte de un manuscrito, viene a aparecer una y otra vez, y no puede ser confirmado con seguridad a qué sección se remite este título, no se agrega un número ordinal. En cuanto a los restantes manuscritos, a los que nos va a ir refiriendo Heidegger, conforme aparezcan ya en las O.C., o se hallen al menos ya asignados a alguno de los tomos aún no publicados, el editor lo hará notar esto indicando entre paréntesis redondo el número del volumen en que aparecerá.

Las escasas notas a pie de página contienen datos bibliográficos que han sido añadidos por el editor, a las citas de otros autores hechas por Heidegger en el texto.

Heidegger se ha referido en repetidas ocasiones a dos conferencias dadas en Friburgo, que tienen que ver con primeras versiones aún inéditas de versiones posteriores ya publicadas. La conferencia de Friburgo, “De la esencia de la verdad”, del año 1930, es la primera versión del texto revisado al final múltiples veces, y publicado por primera vez bajo idéntico título como escrito solo, el que puede encontrarse, a partir de 1967, también, en los “Wegmarken” [Hitos] (GA, vol. 9). De la conferencia de Friburgo, “Del origen de la obra de arte” (1935), proceden las tres conferencias de Frankfurt de 1936, “El origen de la obra de arte”, que apareciese en 1959, en los Holzwege [Caminos del bosque, Alianza 1995] (GA., vol. 5). Ambas conferencias dadas en Friburgo deben aparecer en el volumen titulado “Conferencias”, de la Tercera Sección de la Gesamtausgabe, que ha de reunir todas aquellas conferencias que quedaran inéditas, en vida de Heidegger [518].

De los manuscritos restantes mencionados en las “Contribuciones a la Filosofía” irán apareciendo en la Tercera Sección, los que siguen: “La alétheia. El recuerdo del primer inicio”; “El depoteciamiento de la physis (1937); “Meditación” (1938/39). En la Cuarta Sección se han de publicar: los apuntes del Ejercicio del semestre de verano de 1937, “La posición metafísica fundamental de Nietzsche. Ser

y apariencia”, así como los del Ejercicio de semestre de invierno de 1937/38, “Las posiciones metafísicas fundamentales del pensar occidental (Metafísica)”;

los apuntes del círculo de trabajo para docentes, de la Facultad de Medicina y Ciencias Naturales, “La ciencia moderna” (1937). En fecha más lejana serán editados, en la Cuarta Sección, los siguientes manuscritos: “Apuntes al paso de ‘Ser y Tiempo’ (1936); Apuntes a “De la esencia del fundamento” (1936); “Una confrontación con ‘Ser y Tiempo’” (1936); “Reflexiones”, cuyas cifras romanas siguen el orden de los cuadernos. La referencia hecha al “Handexemplar” del escrito, “De la esencia del fundamento”, se refiere al ejemplar de la 1ª edición de 1929 y a las anotaciones al margen incluídas allí por el autor, las cuales fueran ya impresas como notas a pie de página y numeradas con letra minúscula, en los “Wegmarken” (GA, vol.9).

*

El deseo de gratitud que me guardo al cierre de este epílogo es múltiple. El primer agradecimiento se lo debo al Sr. Dr. Hermann Heidegger, albacea testamentario del legado del filósofo, por su decisión de admitir la edición del manuscrito de los “Beiträge zur Philosophie” (Vom Ereignis), guardado por Heidegger desde hace varios decenios y largamente esperado por los círculos filosóficos, con ocasión de celebrar el cumpleaños número cien del filósofo [519].

La aparición puntual de este volumen a comienzos del año de aniversario no habría sido posible, sin embargo, sin la comprensión y cooperación de algunas personalidades e instituciones. Para realizar el trabajo editorial, el editor necesitó de un período semestral exento de toda obligación académica. Sean dadas las gracias, por lo mismo, a la Facultad de Filosofía y la Rectoría de la Universidad Albert-Ludwig, de Freiburg, así como al Ministerio para Ciencia y Arte, de Baden-Württemberg, por el permiso garantizado de un semestre de investigación. Expreso mi sincero agradecimiento al ministro para Ciencia y Arte de la provincia de Baden-Württemberg, al señor Prof. Dr. Helmut Engler; a los rectores de la Universidad de Friburgo, Sr. Prof. Dr. Volker Schupp y al Sr. Prof. Dr. Christoph Rüchardt, al Canciller de la Universidad, Sr. Dr. Friedrich Wilhelm Siburg, así como a los colegas, Sr. Prof. Dr. Gerold Prauss y Sr. Prof. Dr. Klaus Jacobi, por garantizar y apoyar este cometido.

Agradezco enormemente al Sr. Prof. Dr. Silvio Vietta, propietario hasta hoy del manuscrito, quien pusiera gentilmente éste a disposición para fotocopiarlo.

Al Director del Archivo de Literatura de Marbach, y entretanto ya jubilado, Sr. Prof. Dr. Dr. h. c. Bernhard Zeller, Litt. D., como a su sucesor, el Sr. Director Dr. Ulrich Ott, a ellos deseo expresarles mis más sinceros agradecimientos, por crear las condiciones laborales óptimas, con las cuales se ha venido trabajando, todavía en la edición continua de la Gesamtausgabe. A todos los colaboradores del Archivo de Literatura Alemana de Marbach, los que desde el comienzo de la publicación de la Gesamtausgabe han dispuesto y preparado los documentos para la edición de los volúmenes individuales y, de ese modo, también, han contribuido decisivamente, con gran alegría, y de diversas maneras, en el crecimiento continuo de la edición, a

todos ellos le debemos una enorme gratitud todos los editores. Sean, por ello, nombrados aquí: el Sr. Dr. Joachim W. Storck, la Sra. Ute Doster [520], la Sra. Inge Schimmer, el Sr. Winfried Feifel, la Sra. Ingrid Grüninger, la Sra. Ursula Fahrländer, la Sra. Elfriede Ihle y la Sra. Beate Küsters.

Al Sr. Dr. Hartmut Tietjen, editor experto en la lectura y transcripción de manuscritos de Heidegger, le agradezco muy cordialmente su ayuda y constante apoyo para ciertas cuestiones de difícil desciframiento. Al Sr. Dr. Hans-Helmuth Gander le agradezco también cordialmente por el gran cuidado con que revisara las últimas pruebas para la impresión. A él y al Sr. Dr. Franz-Karl Blust dirijo mi expreso y más cordial agradecimiento por el sumo cuidado, con el que realizaran su parte en los trabajos de corrección.

Freiburg i. Br., Febrero 1988
Friedrich-Wilhelm von Herrmann

GLOSARIO DE TÉRMINOS FILOSÓFICOS

Ab-bruch: interrupción

Abfall: desperdicio, caída [173]

Abgrund: abismo, desfondamiento

Ab-grund: el fondo abisal o lo sin fondo

Abheben, Abhebung: sobresalir, distinguir, destacar

Abkehr: aversión, rechazo, desviación [Zubiri]

Ableger: vástago [99, 344]

Ab-setzung: des-plazamiento [178] des-titución [cfr. *Nichtung*, 483s.], deponer

Absicht: propósito

Abstumpfung: embotamiento

Abweisung: rechazo

Adel: nobleza

ahnen: presentir

Geahnte: lo presentido

Ahnung: presentimiento, sospecha

er-ahnen: sentir

Allgemeinheit: universalidad, generalidad

das *Geläufige*: lo corriente y familiar

das *Generellste*: lo más general

Anblick: visión, semblante [191]

Anblickhafte: el carácter de visualizado

Anbringung: alegato

Andenken: rememorar, pensar en, rememorar; remembranza, cfr. Hölderlin

Anfall: abrupta incidencia, asalto

Anfang: el inicio; *anfängliches Denken*: pensar inicial o pensamiento del inicio; el inicio o primer inicio del pensar occidental, el ser previo que declina en su verdad a partir del comienzo de la metafísica platónica en adelante; lo que da inicio se contrapone al comienzo, al comenzar [*Beginn*, -en], que remite a un tiempo específico, registrado históricamente. Lo inicial es lo nunca acabado del todo, respecto del principio histórico; el otro inicio, *der andere Anfang*, es el que se pone en juego en alusión directa del primero ya pasado, o mejor: ya sido; es la posibilidad venidera de un nuevo inicio, de un acontecer instaurador de algo más originario, que restituya y reitere lo propio de ser y tiempo en la historia humana.

angeblich: presunta

Angewiesenheit: dependencia [184], consignación [remisión al mundo] [Rivera; ST:184; 479]

Angleichung: adecuación; vierte la homoíosis griega y la *adequatio* latina, en la definición antigua de verdad como concordancia de pensamiento y realidad.

anheben: asomarse, venir a emerger [114], iniciarse, comenzar

Anklang: la resonancia, primera de las seis juntas en que se haya articulado el pensamiento de los *Beiträge zur Philosophie*, el comienzo de la marcha que recorre el nuevo pensar onto-histórico *seinsgeschichtlich*, que busca recoger el casi inaparente resonar actual del Ser, atendiendo a la meditación [*Besinnung*] del necesario apremio ante la falta de todo apremio [*Notlosigkeit*], ante el olvido y abandono en que ha devenido el ser de los entes y del hombre mismo; la resonancia es la primera de las juntas o quicios *Fügungen*, de la gran fuga *Fuge*, que ensambla al pensar onto-histórico en su ordenación pensante, y con la que comienza a articularse y diseñarse recién la estructura del pensamiento del Ser en el otro inicio de Occidente; a la resonancia se halla estrechamente ligada asimismo la segunda unión de los “*Beiträge*”, la sugerencia: *Zuspiel*, momento o estadia del pensar que debe dar la pasada (o juego), sugerir el paso/e al otro inicio del pensamiento fuera de la metafísica, y a partir de un retomar recapitulador de la historia ya habida de ella en sus diferentes figuras o envíos epocales del ser. Se trata de prestar oído básicamente al decir de Hölderlin y Nietzsche, pensadores del final y del tránsito al otro inicio, por su experiencia única de las fuentes griegas y su agudo diagnóstico de la actual modernidad, resistido en ausencia casi absoluta de ser, en la época del nihilismo contemporáneo. Pase que da lugar a un salto que funda, con él, la transposición del hombre en la verdad del Ahí del Ser.

ankommen: advenir, llegada; verbo usual para el arribo, la llegada

Ankunft: advenimiento, venida, llegada

Anlass: ocasión

Anmassung: pretensión

Ansatz: punto de partida

Ansetzung des Wesens als.. : postulado del despliegue como... [288]

Anschein: apariencia, aspecto

den Anschein geben: dar la impresión

Ansicht: visión

ansprechen: interpelar, apelar, clamar

Anspruch: apelación, aspiración, pretensión, exigencia, demanda

in Anspruch nehmen: exigir, demandar, interpelar [240] reclamar [Cortés/Leyte]

aufbehalten: preservar, mantener

aufblitzen: destellar, fulgura, *folgorare* [Volpi]

Aufbruch: irrumpir; p. ej., la iniciativa del hombre en medio del ente: la técnica.

Aufdringliche: impertinencia

das Aufgegebene: lo que es o ha sido dado como tarea y deber, lo encargado o encomendado [12]; contrapuesto a *das Mitgegebene*: lo dado en dote; cfr. Carta a Böhlendorf del 4.12.1801 [F. Hölderlin, *Ensayos*, 1990; 125ss. y P. Szondi, *Estudios sobre Hölderlin*, 1992; 127ss.]

auffangen: captar, contener [239], *riagguantare* [Volpi]

Aufgehen, Ausgang: surgir, surgimiento; abrirse, apertura

Aufglänzen, Glanz: brillar; brillo, esplendor

aufgreifen: apresar

aufleuchten: resplandecer, *rilucere* [Volpi]

aufnehmen: acoger [114], asumir

aufreissen: abrir brusco, arrancar

Aufriss: bosquejo, alzado

Grundriss: plan fundamental, esquema

Vorriss: trazado previo

Riss: rasgo, rajadura, trazo

Aufscheinende: lo que comparece

Aufsteigerung: exaltación

Aufstieg: ascenso

Auftrag: cometido, tarea

S. ausbreiten, Ausbreitung: difundirse; expansión [122]

Erbreitung: amplitud [240]

Auseinandersetzung: confrontación; presentación [Rivera]; discusión

Ausfall: caída, incidencia [269] *issuance* [190]

Ausfälligkeit: precipitado [185, 280, 415] *issuance* [130] *settledness* [197]

Ausfüllung u. Erfüllung s. Raumes: completación y plenificación d. espacio [192]

Ausgefallene: lo excepcional

Ausgriff: extensión [242], *reaching out* [Emad/Maly]; avance [274], *intrusion* [193];
prolongación [441], expansión [407, 495]

aushalten: resistir, mantenerse, perseverar

Ausnutzbare: lo provechoso [399]

ausstehen: soportar, sostener [255], sustentar

Ausstrahlen: *emanation* [Parvis/Emad; 234] irradiar, destellar [339]

Austrag: resolución [328] [Cortés/Leyte]; *divergenza, decisione, dirimere* [Volpi]

Ausweichen, Weichung: rehuir, evitar, soslayar; evasión

Ausweisung: destierro

bedingen, Bedingnis: condicionar, condicionamiento [480]

be-dingen: cosificar

Befehl: mandato

s. befinden: encontrarse, sentirse situado

Befindlichkeit: encontrarse

Befremdlichkeit, befremdlich: extrañeza, extraño, extrañante

Begeisterung: entusiasmo, exaltación

Beginn: comienzo; cfr. Anfang

beharren, Beharrung: permanecer; permanencia

Bekümmernis: tribulación

Beobachten: observar, observación

Bereich: ámbito, dominio, área

Bereitschaft: prontamiento, apronte, disposición preparatoria

Vorbereitung: preparación

bereitstehen: estar pronto para [45]

bereitstehend: previamente emplazado

bereitstellen: pro-poner, suministrar [Oyarzún] [235]

bergen, Bergung: cobijar, cobijamiento

entbergen, entbergung: develar [op. a *verbergen*], descubrir; develamiento

verbergen: velar, ocultar [trad. del *lanthánein* griego cfr. Nietzsche I, 191]

Verborgene: lo oculto, recóndito [Zubiri], abscondito

Verbergung, Verborgenheit: ocultamiento; latencia [u olvido metafísico del ser]

Sichverbergen, Sichverbergende: autoocultamiento; l.q.s. oculta [a sí mismo]

s. berufen auf etwas: apelar a...

Berufung: apelando

Beständige: lo consistente, inmutable, estable [257]

Beständigkeit: constancia, consistencia [7, 282]; el ser de la Metafísica para H.

Beständnis: consistencia [246, 274, 302], *steadfastness* [Emad/Maly; 174]

Verbeständigung: inconstante consistencia [182], *inconstant constancy* [Emad/Maly; 127]

etwas bestehen: hacer frente a algo, consistir, subsistir; superar

Betrieb, Umtriebe: ajetreo, emprender [40], gestión [50]; afanes

Betreiben, Betreibung: emprender, perseguir [157]; impulsar [40, 324]

bewältigen: domeñar

Nichtbewältigung: no-tener-dominio de [185]

Unbewältigte: no domeñado, indómito

Bezirk: región, ámbito

Dauer, Ausdauer, Andauern: duración, persistir, perdurar [192; cfr. GA.39, 100]

denken: pensar, pensamiento

Andenken: remembranza, recordar

bedenken: pararse o ponerse a pensar

durchdenken: pensar a fondo [205]

überdenken: recapacitar [173]

vor-denken: pre-meditar

Destruktion: [Sinn der; 179]

dagegen: frente a eso [479]

drängen: impulsar, empujar; *Drang*: impulso [37]; pulsión

abdrängen, Abdrängung: suprimir [154], reprimir; forzar [194]; expulsión [206]

andrängen, Andrang: embestir

s. aufdrängt: entrometerse [288]

bedrängen: asediar acosar apremio; oprime [Zubiri]

überdrängen: sobrepujar

umdrängt: acosa

vordrängt: im-presione [126]

s. vordrängen: de forma imperiosa

dulden: tolerar

durchaus: plenamente

Durchblick: mirada de conjunto, mirada abarcadora

durchbrechen: abrirse paso [170]

Durchdringung: penetración, permeabilidad

Durchgang: pasaje, pasadizo

durchgängig: de comienzo a fin [182]

durchgehen: atravesar

Durchgestaltung: configuración cabal [59s.]

echt: genuino

Echtheit: genuinidad

Ehrfurcht: respeto, veneración

ehrlich: sincero

Eigenständigkeit: autonomía

Eigentum: propiedad

Eignen, Eignung: apropiar, dar o conferir lo propio; apropiación [262]

enteignen: des-apropiar [231]

übereignen: transferir [lo propio], entregar su propiedad [Másmela]

zueignen, Zueignung: adjudicar, asignar, dispensar; adjudicación [171]

Er-eignen: apropiar, hacer propio, darse propiamente y acontecer [244]

sich er-eignet: acontece y es a-propiado [239]

Er-eignis: acontecimiento apropiante, de apropiación, que confiere lo propio [4]

Er-eignung: apropiamiento, apropiación [acontecida]

Ereignung, Ereignis: acontecer que apropia [249], apropiamiento; acontecer

einbeziehen: incorporar, incluir

Einbruch: irrupción

Eingriff: intervención

Einheitlichkeit: cohesión [426]

einleuchtend: evidente

Einmalige, Einmaligkeit: lo que se da de una sola vez; lo excepcional y único [55];
unicidad [228]

einräumen: ordenar, dar espacio, espaciar; ordenar [297]

Einräumung, Räumung, Räumlichkeit: espaciamiento, espacialidad [192]

Einrichtung: organización [123], ajuste arreglo mecanismo montaje...

Einsatz des Seins: ejercicio del ser [50]

einschränken: restringir

Einsturz: colapso, derrumbe [241], hundimiento,

Eintrag: registro

Einzig: lo único;

Einzigste: lo más único, lo del todo único [59]

Einzigkeit, Einzigartigkeit: singularidad, o la índole de único

Entgegenkommen: encuentro

Enthüllung: desvelamiento

entleben; despojar la vida

Entschiedenheit: decisividad, carácter de estar decidido, decidibilidad

umso entschiedener: tanto más decididamente

Entsetzen: espanto; uno de los temples directrices del pensar ontohistórico.

Ent-setzen, Ent-setzung: poner en libertad, liberar; lo que libera

Entzug: retirada, retiro, sustraerse

Erdunkelung: oscurecimiento

erfüllt: imbuido

Erfüllung: plenificación [192], cumplimentación

ergreifen, umgreifen: coger; abarcar, envolver

erharren: aguardar

er-klingen: resonar

Erprobung: probar, *testing* [Emad/Maly]

er-proben: hacer la prueba, probar; experimentar

errechnen: calcular, descontar

ersehen: avistado [229, 250] revisar [503]

erschrecken: espantar, espanto

erschweigen, Erschweigung: acallar ensilenciar; silenciamiento, callamiento

Erstarrung: entumecimiento

erstanfänglich: primigenio [466] primicial [475]

Erste: ser primerizo, primogenitud [237/8]

Ertragsamkeit: portatividad [298, 331]

Erziehung: adiestramiento

Erzittern, Erzitterung: estremecimiento, temblor [4, 21s., 239s., 244, 262, 266, 321, 339, 372, 395]

Existenz: existencia [234]

fassen: captar, apresar, asir, aprehender

Fassung: concepción

Erfassung: aprehensión [Zubiri]

Fernste: lo más remoto, lejano, distante

Fernstellung: distanciamiento, ponerse a distancia, distanciarse

Festgefahrenen: estancamiento

festhalten: retener o asir firmemente; mantener fijo, aferrar

festlegen: establecer firmemente

festmachen, Festmachung: fijar; amarre, fijación [182], consolidación [224]

festsetzen: establecer, determinar

feststehen: mantenerse fijo

feststellen: establecer, definir, confirmar, constatar

Festigung: afianzamiento, consolidación, fortalecimiento [47]

Fragbarkeit: cuestionabilidad [267]

Frage-fassung: concepción de la pregunta [233]

Fragehinsicht: el respecto de la pregunta

fragen: preguntar, plantear la pregunta, cuestión

befragen: interrogar, demandar

durchfragen: indagar

erfragen: interrogar, indagar [117], inquirir, cuestionar

Befragte, Erfragte, Gefragte: l.q. es interrogado; lo preguntado; lo puesto en cuestión

[Rivera] [cfr. Ser y Tiempo; parág. 2; trad. p. 28s]

Befragte: lo interpelado [i.e., el ente]; *Erfragte*: aquello que se pregunta [i.e., el sentido del ser]; *Gefragte*: aquello por lo que se pregunta [i.e., el ser] [Másmela]

das Unerfragte: lo no-cuestionado o incuestionado

Fragestellung: planteamiento

Fraglosigkeit: falta de cuestionamiento

fragwürdig: cuestionable, digno de [hacerse] cuestión

Fragwürdigkeit: cuestionabilidad, problemático

Frag-würdige: lo digno de ser cuestionado o preguntado

fügen: ajustar, articular

Fuge: articulado, fuga, ensamble, conjunción [Cortés/Leyte], quicio

sich fügen: plegarse [al ser, un disponerse, cfr. abajo]

Fügsamkeit: plegarse... [7], ductilidad [252-3], ajuste [309]

Fügung: ajuste, la juntura [82] de todo lo que hay [Heidegger vierte con ésto la díke y dikaíosyne griega, cfr. cursos de Kant y Schelling, GA. 41/42 y GA.39];

Fügbereich: zona de juntura o unión [261]

Erfügung, erfügen: ensamblamiento [263] articular [381, 384]

Gefüge: estructura [205]; ensamble, ensambladura [4, 278], juntura [Rosales]

sich fügende Verfügung: disposición que se articula a sí misma.

Gegen: oposición o contra

Entgegnung: confrontación

Gegenüber: lo enfrentado [29, 454], oponente [247, 256], enfrente (del ente) [Z]

Gegenstand, Gegenstandliches: objeto, obstante; lo objetual u objetal

Gegenständlichkeit: objetualización, objetivización, objetualidad [293]

Vergegenständlichung: objetivización, *objectification* [Emad/Maly]

Gegenwart, s. gegenwärtigen, Gegenwärtigkeit, Gegenwärtigen -ung: presente; hacerse presente; presentización [200], presentación [196]; [Rivera SZ; 49, 458]

Gegenwendigkeit: a contracorriente, que se contraviene, controversial [385]

Gegner: contrincante, oponente

Gegnerschaft: adversario, oposición, antagonismo [183]

Geläufige, Geläufigkeit, Geläufigste: lo familiar; lo más corriente, común

gemäss: conforme a

gemein: común, general

Gesammeltheit: reunión, recogimiento [123]

Gesichtete: viso [Rosales], avistado o visto en el ente [209, 333, 478: su eídos]

Gesichtetheit: visibilidad [202, 209]

Gesinnung: sentimiento, convicción

Gewöhnlichste und Gewohnteste: lo más habitual y lo más familiar

gewöhnlich, ungewöhnlich: usual, habitual; in-habitual [110] [481=Seyn]

Gewohnte, Ungewohnte: familiar; inusual [Cortés/Leyte]

Gewohnheit: ordinario [468]

Gewöhnung, Umgewöhnung: hábito, costumbre; re-habituarse [436]

Gleichmachung: equivalencia, equiparación [224]

Gleichzeitigkeit: simultaneidad

Götterung, Göttern, durchgötten: diosear [243, 267]; diosear [244, 262]

Grösse: grandeza, magnitud [cfr. Anklang, prgr. 71; pp. 8 y 441ss.]

gründen: fundar[se]

begründen: fundamentar

ergründen: profundizar, ahondar, examinar a fondo

Er-gründung: pro-fundización [321], ahondamiento

Gründung: la fundación: quinta juntura del ensamble pensante de los *Beiträge*.

vorausgreifende Sichgründende: que se funda anticipadamente [55]

Grundfrage: pregunta fundamental o de fondo

Grundstellung: posición fundamental

Grundhaltung: postura fundamental

Halten, behalten: tener, tener una cosa por lago, conservar, retener

Haltung, Halt, Anhalt: portarse, porte, postura, actitud; sostén; apoyo [438]

Ansiehalten: el retener en sí, el sostenerse; mantener-se en sí [Másmela]

Sichhalten: atenerse a [109, 193, 369], tenerse en [196]

Hineingehaltenheit in das Nichts: [Wegmarken, 2; Heidegger-Studien; vol 15,13]
[ec-sistir=] estar sosteniéndose dentro de la nada [Zubiri]

Umhalt: tenerse circundante [384s. Berücksichtigung, def.]

Heraufkunft: emergencia, aparición, salida

herabsetzen: degradación [288]

Herabziehung des Seins: disminución de ser [185]

Herkunft, Her-künfte: proveniencia, origen; fuentes [209]

Herrschaft: dominio, señorío, dominación, soberanía

Hinsehen: mirar atento [208]

Historie, Historische: historiografía o ciencia histórica [se opone a Geschichte, que es historia acontecida del despliegue del Ser]; lo historiado

Hörige, Hörigkeit, Gehörige: servidor; servidumbre [408]; lo pertinente [366]

hörig sein auf dem Sein: estar al servicio del ser, prestándole toda su atención

Gehören, zusammengehören: pertenecer; co-pertenecer/mutuo corresponderse

Zugehör des Angerufenen: pertenencia de lo que ha sido invocado [407/8]

Zugehören, Zugehörigkeit: pertenecer, pertenencia, pertinencia

zugehörig, Zugehörige: pertinente a; perteneciente

Innigkeit: intimidad [325], injerencia

innehalten: detención, parada, afincarse

innestehen: estar dentro o puesto dentro de [la verdad del Ser] [467]

inständiglich: insistente

Inständigkeit: insistencia, insistir

Kluft, Klüftung, Erklüftung: fractura, hendidura [475], grieta, fisura

Geklüft, Geklüfte: grieta [486]; quebradura [487]

Zerklüftung [des Seyns; 235, 278-281] hendidura del Ser; es la „propiedad“ fundamental del Ser de los „Beiträge“; def. en 244 [tb. 475, 486]: „La hendidura es el permanente despliegue de la intimidad del mismo Ser, en la medida que „sea experimentado“ como el rehusamiento y lo que va [o se dirige] hacia él.“

Leben, Erleben, Erlebnis, Er-leben: vida; vivenciar, vivencia; vivir

Lebensnahren, Lebensnahe: [los] apegados a la vida [227]; proximidad a la vida

Leiden, Erleiden, Er-leiden: sufrir, padecer; padecimiento/sufrimiento [cfr. GA.39, 175s., 199ss.; cfr. Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage“, Halle/S.1941; 29ss: „Das Leiden ist das Festbleiben im Anfang“]

Leistungen, leisten: logros, productos, rendimientos; efectuar

Leitfrage: pregunta rectora, cfr. *Grundfrage*

lenken: dirigir, conducir

Loslösung: rescate [434s.], liberación

machen: hacer, producir [el término vierte la poíesis griega para Heidegger]

Gemächte: maquinaria, lo que es hecho por el hombre; hechura [303]; *artefatto* [Volpi]

Machbarkeit, machbar: factibilidad, factible; *fattibilità* [Volpi]

Machsamkeit, machsam: factualidad, factual; *fattività* [Volpi] [factividad?]

Machenschaft: maquinación; *macchinazione* [Volpi]; es un modo del despliegue del ser del ente [su entidad] [poíesis, téchne] en la época del pensamiento moderno; pero de modo in-esencial, pues confunde y desfigura tempranamente su esencia, sin dejar de ser esencial a ella. Maquinación no es el nombre para una „mala“ forma de proceder humano [en su sentido habitual]; si bien, se ve asociada con la poíesis [GA 65, 126ss; GA 66, 16ss; Nietzsche II, 21ss.], en el modo de mostrar el ser [entidad], el que capta desde la constante presencia, y por la cual asegura a los entes en su constituyente factibilidad total, a través del cálculo, la planificación y la disposición absoluta de éstos [certeza].

machenschaftlich: maquinador

mächtig, Mächtigkeit: poderoso, potente; potencia [268]

bemächtigen: apoderarse de

Ermächtigung: autorizar, dar poder

Entmachtung: depotenciamiento [373] despojamiento

Macht, Vormacht: fuerza, poder; preponderancia [Vermal; cfr. Nietzsche, II., 416]

Messen, Messungen: medir; mediciones [276]

Ausmass, Ausmessung: dimensión, ponderación [249] *amplitude* [Parvis/Emad]

durchmessen, Durchmessung: dar dimensión [401], mediación [324]

ermessen: ponderar

zugemessen sein: ser atribuido

Milde: lo apacible [475], la mansedumbre [4, 298]

Nachtrag: suplemento [174, 183, 231, 258, 425, 458], *addendum* [P/E. 78]

nachträglich: a posteriori

Nähe: proximidad, cercanía

Nahung: proximidad, acercamiento

Nicht, Nein: No, que niega a un verbo; No, que se afirma al negar una frase.

Nichten: anonadar [Zubiri], nadear, desistir [Cortés/Leyte]

Nichthafte, Nichthaftigkeit: ná dico, l.q.t.carácter de nada; nuliformidad [Aber das

Nichtseyn west und das Seyn west, das Nichtsein west in Unwesen, das Seyn west als nichthaft. GA 65; 8, 29, 84, 101, 107, 118, 246, 266s., 410, 480s., 483]

Nichtige: nadería, nulidad [257], nulo [267, 443], *il nullo* [Volpi]

Nichtigkeit: nihilidad, nulidad [246], *nientitá* [Volpi]

Nichtigste: lo más nulo [246]

Nichts: la nada, *il niente, il nulla* [Volpi]

Nichtung, Ver-nichtung: anular [480/3], nihilizar [118, 347], a-nulamiento

Not: apremio, urgente necesidad

[er]nötigen: instar, necesitar

Notlosigkeit: falta de apremio

Nötigung: urgimiento [46]; apremioso [504]

Notschaft: urgencia, apremiosidad [438], necesidad apremiante [484]

Notwendigkeit: necesidad, dirigirse hacia lo que apremia

Nutzen, Nutzung: provecho, utilidad [243]

Vernutzung: menoscabo [115], merma, desgaste

Vernutzung des Seyns: desgaste del Ser [238]

offenbar: evidente; manifiesto [314]

Offenbarkeit: patencia

Offenbarmachen: hacer patente, evidente; poner de manifiesto

Offene: abierto, apertura

Offenheit: patencia, apertura

Offenhalten: mantener abierto [249]

Öffentlichkeit: apertura, publicidad; lo público

Öffnung, Er-öffnung: abertura; apertura

ragen, herausragen, hereinragen: alzarse, elevarse, sobresalir; descollar

durchragen: encumbrarse, que se enciende o prende [346, 379, 383]

Ausragende: lo descollante, sobresaliente

Richtigkeit: rectitud, precisión, conformidad; *correttezza, conformità* [Volpi]; es la determinación de la verdad en la época moderna, procedente de la antigua teoría de la adecuación del intelecto con la cosa; traduce así la *adequatio* latina y la homoiosis.

Riesenhafte: lo gigantesco o titánico [Jünger]; figura recurrente en los *Beiträge*, que se caracteriza por el olvido del ser en favor de los entes [GA.65; 135-138; cfr. Holzwege, 87s, 103]; aquello mediante lo cual lo „cuantitativo“ se convierte en una „cualidad“ propia, magnitud o especie de „grandeza“ propia; y sus formas típicas son: 1) lo gigantesco en el relentizarse [Verlangsamung] de la historia; 2) lo gigantesco de lo público; 3) lo gigantesco de la demanda por la naturalidad y, finalmente, 4) lo gigantesco en el empequeñecimiento del ente en su totalidad [Verkleinerung des Seienden im Ganzen] [GA 65; 441ss, 494].

rücken, sich rücken: impulsar, impeler; empujar; moverse

aufücken: aprestarse, disponerse [233]

berücken, Berückung – entrücken: fascinar; raptó - raptar, transportar, arrobar; en Heidegger: caracteres de la belleza [Heidegger-Studien: vol 15. 1999, 9-15].

Entrückung, Ent-rückung: raptó, sustraer, trans-portarse [242], trasponerse

Durchrückung: volcamiento íntegro [400]

Einrückung, einrücken: inclusión; insertarse, incluirse

heraus- hereinrücken: expulsar e impulsar [184]

Verrückung: desplazarse [122, 235, 304] dislocamiento, traslado

Ruck: impulso, empellón

Rückschwung: repunte

Rücksichtslosigkeit: irreverencia, falta de consideración, desconsiderado

Rückzug: repliegue [192]

Ruhe, Aufruhen, Ruhelosigkeit, Un-ruhe: quietud; reposar [56s.]; inquietud [121]

Sachhaltigkeit: contenido real [de los entes;158]; *concreteness* [Emad/Maly109]

Schärfe, Scharfsinn: agudeza [64, 101], acuidad [Z], precisión [300]

Scheidung, Geschiedenheit: escisión, partición, cesura; estado de separación

Entscheiden, Entscheidung, Entschiedenheit: decidir; decisión; decisividad

etwas beschieden sein: ser otorgado algo

Scheu: el recato; es uno de tres templos epocales, que preparan el nuevo inicio del pensar histórico del Ser [cfr. *Entsetzen, Verhaltenheit*: el espanto, la reserva]

schlechthin: pura y simplemente [444, 475], lisa y llanamente

Schwingung: oscilación

Erschwingung: sacudida, vibración, resonancia

Gegenschwung: reverberar [29], reverberación [239, 251, 304]

Uberschwung des Grundes: rebalse del fundamento [470]

Umschwung, Schwung: momento de cambio [305]; ímpetu [372]

Ineinander-schwingen, S-bereich: oscilar mutuo [82]; dominio de oscilación [57]

Schwebung des Seyns: revoloteo del Ser [509]

Sein: “ser” como ser de los entes [la entidad; lo que indaga la metafísica]

Seyn: “Ser” como el acontecimiento mismo de su despliegue esencial

seynsgeschichtlich: onto-histórico, referido a la historia del Ser

Sendung: misión, envío [GA 39, 135: “Das Dasein ist fremd geworden seinem geschichtlichen Wesen, der Sendung und dem Auftrag.”]

Selbst: sí-mismo [320], mismidad

Selbstheit, Selbigkeit: mismidad; identidad

Selbstdeutung: auto-interpretación

Selbstsicherung: autofirmeza

Selbstverständliches: lo evidente por sí mismo [207], autoevidente

Sichern: asegurar

Sicherung: aseguramiento

Sicherstellung: aseguramiento

Sicherstellen: poner a salvo, a resguardo, en seguro

Sichentziehen *Sichverbergen*: sustraerse ocultarse [249] l.q.s.oculta a sí mismo

Sichversagen: desdecirse, denegarse, vetarse, prohibirse

Sprung: el salto: la tercera juntura o ensambladura de los *Beiträge*; el proyecto abierto en el Da-sein humano, que se descuelga de lo usual [239], de lo común y corriente, asegurable únicamente por la re-presentación del ente...

ab-springen, *abspringt*: descolgarse o saltar desde; se desprende [229] cfr. 178

Ansprung: arranque [257]

einspringen, *Einsprung*: saltar dentro o en, salto que entra o pone en juego

entspringen: surgir, brotar; [def: 500s.]

erspringen, *Er-sprung*: hacer saltar, alcanzar [297], surgir; el impulso [234]

Vorsprung: salto previo, salto anticipatorio [en el Dasein] [68]

überspringen: sortear [250]

Sprengung: expansión [485]

Stachel: acicate [282]

Standpunkt: perspectiva, posición

Statthalter des Entwurfs des Seyns: gorbenador del proyecto del Ser [500]

Stätte des Seyns: sitial o sitio del Ser

Steigerung: incremento [120], intensificación; *potenziamento* [Volpi]

durchsteigen: entrar o pasar por, ir penetrando [237]

übersteigen, *Übersteigung*, *Überstieg*: sobrepasar; remontarse; remontar

hinaus und hinübersteigen: remontar, transcender

s. *übersteigern*: excederse

Stille: queda, quietud

stimmen, *bestimmen*: acordar, atemperar, ajustar [483]; determinar, definir

anstimmen: dar el tono [16], poner a tono [257]

durchstimmen: dar el tono [248] *attune* [Emad/Maly; 175]
eingestimmt, Gestimmtheit: atemperado; atemperamiento
Grundstimmung: temple o tono fundamental; el radical temple de ánimo [Zubiri]
vorbestimmen, Vor-Stimmung: predisponer; pre-disposición

Stoss: impulso, embestida [463]
Streit, Bestreitung, Widerstreit: disputa, conflicto [Zubiri]; disputación; polémica;
erstreitend: litigioso, conflictivo [484]
Strittige: litigioso
Strenge: rigor, estrictez
Stufe: nivel, grado, estadio

Tragweite, Trag-weite: proyección; extensión [82]
Tragende, Ertragsamkeit: base sustentadora; portatividad [298, 329, 331]

überflüssig, Überfluss: superflua; abundancia
überhaupt: en definitiva, radicalmente, en absoluto, en principio, en general.
s. überhebt: presuma [180]
überholen: sobrepasa [178]
Übermass: excedencia [245, 249]
übernehmen, Übernahme: asumir, retomar; asunción [260]
übertragen: transferir, trasladar [207]
übertreffen: exceder, superar
Überschwung: sobrepujanza, el desbordarse

Umdeutung: reinterpretación [211]
Umkehrung: inversión, reverso [449]
Umschlag: metabolé: revertir; vuelco, cambio [84]
Umsturz[en]: colapso [122], subversión [142] revertir [481]
Umweigerung: lo que va a ser rehusado o vendrá a rehusarse [244, 293]
Unbegriff: concepto errado

Ungehobenes: no resuelto

unheimisch: desamparado, inhóspito

unterscheiden, s. *unterscheiden*, *Unterscheidung*, *Unterschied*: diferenciar[se]; diferencia, diferenciación [267]; la diferencia

verschieden: diverso, diferente, distinto

unüberwindbar: insuperable

unüberholbar: irrebাসable

unumgänglich: inexorable – inevitable

verbürgt: ser acreditado, garantizar

verdeutlichen, *Verdeutlichung*: dilucidar, dilucidación

Verfahren: operación, procedimiento

verfallen, *Verfall*: caer, decaer; declinar; caída, decadencia

Verhaltenheit: la reserva, tipo de contención; tono radical de los *Beiträge*, que oscila entre recato y espanto: *Scheu* y *Entsetzen*; se las ha con lo inquietante del olvido del ser, la total falta de apremio por el Ser; temple venidero del Entre.

verharren: perseverar [428]

Verheimlichung: encubrimiento, disimulación [137]

verhüllt, *zugehüllt*: encubierto, velado [191]; embozada

Verhüllung: encubrimiento [120]

enthüllen, *Enthüllung*: develar, develamiento

Verkündigung: proclamación [235]

verlegt: impide [250]

verleugnen: desmentir

s. *verlieren*: abandonarse

Verlorenheit: extravío, perdición

Vermenschlichung, *Vermenschung*: antromorfización, humanización [490]

Vermögen: capacidad

Verneinung, Verneinende: denegación; denegador

Verödung: devastación

versagen, Versagung des Seins: rehusar[se], una negativa del ser

s. *versagen*: desdecirse [15]

Versagnis: renuncia [455]

s. *verschaffen*: procurarse

verschlagen: atascarse, atascamiento

Verschüttung: sepultación, entierro

Verschleuderung des Seyns, die äusserste: el derroche absoluto del Ser [238]

Verschliessung: clausura [277], cierre

Verschlossenheit: encierro, reclusión

verschweifen: vagabundear

verschweigen, Verschweigung: acallar, silenciar, enmudecer [260] [a voluntad]

versetzen: desplazar, trasponer, sumergirse [Zubiri] ["El temple es eso trasponedor, que desplaza [al Da-sein] de manera tal que, co-funda el espacio-tiempo del desplazarse mismo". Cfr. GA. 45, 154ss] [Versetzung: GA.65; 233]

Versprühung: destello [21]

Verstand, Verständigung: intelecto, entendimiento; inteligibilidad, comprensión

Versteifung: empecinamiento

s. *versteift*: obstinarse [171]

Verstellung: desplazamiento [118,122]

verstellt: desfigurado, simulado [Z] [345]

Verstörung, Störung: distorsión; estorbo, molestia

Verwandlung: transmutación (del hombre en su existir) [Z]

Verwehrung: prohibición, veto, impedimento [114]

Verweilung: demora, permanencia [453]; traduce a la ousía [N.II, 866, 869]

verweltlicht: secularizado, mundanizado

Verzauberung: encantamiento; cfr. Entzauberung

Verzicht: renuncia

voll, völlig: completa, total

vollbringen: cumplirse, llevar a su plenitud [206], consumir [Cortés/Leyte]

Vollendete: lo consumado

Vollendung: consumación, acabamiento, completitud

Völlständigkeit: integridad, completitud [436]

vollziehen, Vollzug: ejecutar, llevar a cabo, realizar; ejecución, acto, realización

Vorblick: mirada preliminar, plan anticipado e introductorio del pensar onto-histórico de los *Beiträge*.

vorbringbar: pro-puesto [109]

Vordringen: internarse, penetrar, irrumpir

Vorgehen, Vorgang: proceder [metódico], proceso

Vorstellen: representar, representación

Vorgestelltheit: carácter representacional [89], la representacionalidad [427]

vorgreifen: anticipar

Vorgriff, Vor-griff: pre-concepto, manera de entender previa [Rivera]; captación previa o concepto previo de una cosa [cfr. SyT:174; 477s.] [80]

vorhanden: presente, vigente, ahí delante dado

Vorhandene: lo puesto ahí delante, lo ahí dado, o lo meramente presente [238]

vorragend: descollante

Vorrang: preeminencia, primado, primacía

Vorrecht: privilegio

Wächterschaft: guardianía o vigilancia [16s., 23, 240, 297ff., 302, 484; en tanto
Einrichten: instauración, establecimiento de la verdad y su cobijamiento]

s. wagen: aventurar, osar, arriesgarse

Wagnis: riesgo

Wahrer, Wahrung, Wahrnis: guardián, salvaguarda, guarda [230, 264, 294, 304]

wahren: conservar, preservar

bewahren: conservar; preservar, resguardar, dar custodia;

verwahren, Verwahrung: custodiar [465], resguardo, salvaguarda [Volpi]

währen: perdurar, prolongar, demorar

walten: prevalecer, imperar, reinar, imponer-se

Weg-sein: ser-ido [← Fort-sein: haberse ido de...]

Weisung, Verweisung: indicación; remisión

sich wenden: volverse a...

Wendungsmitte: punto de inflexión

Gegenwendigkeit: dirigirse o ir a contracorriente, ser contravertido

die Widerwendigkeit selbst gehört zum Seyn als solchem: el contra-giro mismo le pertenece al Ser como tal [258, 321]; *counter-turning* [Emad/Maly; 182]

sich werfen: yectarse, arrojarse

Werfende, Werfer, Wurf: yectante; yección [239], arrojo [Cortés/Leyte]

Entwurf: proyecto

Geworfenheit: ser yectado; condición de arrojado, estar arrojado [Rivera]

Umwerfung: transfiguración; *re-casting* [Emad/Maly; 175]

Loswurf: libre yección [452ss., 491]

Zuwurf: arremetida [489] arrojarse

Wesen des Seyns, Wesung: despliegue del Ser; despliegue, desplegarse

Erwesung, Verwesung: desplegarse [273s., 510]; descomposición [348]

Wesen: despliegue esencial [inf.], [presentarse de] la esencia [sust.]

Unwesen: no-esencia, lo in-esencial; desfiguración

Anwesen, Anwesende, Anwesenheit: ser-presente, l.q.s. presenta, la presencia

Anwesung: hacerse-presente, presentarse [272], l.q.s. hace presente [189]

An-wesung: pres-entización [303]

Widrige: adverso, contrario

willkürlich: arbitrario, antojadizo [38]

winken, Winkung, Wink: hacer señas o guiños; dar señas [er-]; la seña

wirken, er-wirken, wirksam: ser eficaz, efectuar; tener el efecto de; eficaz

Wirklichkeit: realidad efectiva, real efectivo

zeitigen: madurar, temporizar

s. *zeitigen*: temporizarse [Rivera]

Zeitigung: temporización; temporalización [Másmela]

Zeithaftigkeit: carácter temporal

Zeitlichkeit: temporalidad, temporeidad [Rivera]

zeitlich: temporal, temporeo

Zergrübelung: devanación

Zerfall, Zerfällung: desintegración [112], desintegrarse; desintegración

Zielsetzung: ponerse metas, puesta de metas

zögern: vacilar, cavilar

zögernd: reticente, vacilante

Züchtung: crianza, educación [148], adiestrar

Zuerwägende: ponderado

Zufälligkeit: contingencia

Zu-Künftigen: los venideros, aquellos elegidos por el Ser en el despliegue de su verdad [acontecimiento]; los que preparan en ellos el espacio de tiempo que admita abrir una nueva historia, una otra versión del ser de los entes, abrirse mundo y, así, hacer posible el paso para el último dios.

zunächst: por lo pronto, de entrada

zunächst und zumeist: inmediata y regularmente

zumeist: la mayoría de las veces [252]

zurückbleiben: quedar rezagado

zurückstellen: reinstalar, reestablecer [221, 231]

zurückübertragen: retransferida

Zurückweisung: rechazo, recusación [206]

zurückwollen: querer volver

Zuruf des Ereignisses: llamado del acontecimiento [233, der Zugehörigkeit, 385]

Zuruf des Seyns: reclamo o llamado del Ser

Zusammenbruch: colapso

Zusammenhang: nexo, conexión

zuspielen: dar un pase, aludir, en el sentido de hacer entrar en el juego una sugerencia o un asunto anterior; *der Zuspiel*: la sugerencia, la segunda juntura o articulación de los *Beiträge*, la que debe dar el pase del primer inicio hacia el otro inicio de la historia de occidente; la que ha de sugerir desde lo sido hacia lo quw aún esta por venir.

zusprechen: impartir [80]

Zuweisung: asignación [247]

Zugewiesenheit: remisión

Zugewiesene: asignado

Zwecksetzung: ponerse objetivos, finalidad [Zubiri]

Zwietracht: discordia, discordancia

Zwiespältigkeit: discrepancia [208], *disjointedness* [Emad/Maly]

zwingen, erzwingen, Erzwingung, forzar [249], constreñir [205], impeler [Zubiri] Impreso en los talleres

Zwingende: coercitivo

Zwischen, Inzwischen: Entre, En-medio; el en-medio o ínterin [entre ser y ente]

Inzwischenenschaft: entresijo [484]

Impreso en los talleres
digitales de RIL editores ®
Teléfono 2254269
ril@rileditores.com
Santiago de Chile, diciembre de 2002