

**NOSTALGIA Y ABANDONO**  
**-VELANDO Y DEVELANDO LA VERDAD DE MARTIN HEIDEGGER-**

-1-

**Verdad *Dada*** (Ge-Gebene Wahrheit)  
“El tesoro de la *Verdad* de la Iglesia Católica” en el joven Heidegger

**Ramón Eduardo Ruiz Pesce**  
*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

El niño Martin Heidegger nació y se educó en una familia católica campesina de Messkirch, un pueblito de la Selva Negra, al sudoeste de Alemania. El viejo pensador Martin Heidegger fue enterrado en su mismo pueblo natal, y, cumpliendo su expresa voluntad uno de sus hijos leía unos poemas que él había seleccionado del poeta Friedrich Hölderlin, y el sacerdote Bernhard Welte oficiaba los ritos católicos que solicitara el filósofo friburgués. De estos datos biográficos anecdóticos no hay que sacar conclusiones religiosas o confesionales de ningún tipo, ya que el interior de cada hombre es un insondable e inescrutable misterio.

Sí podemos, en cambio, intentar aproximarnos a su trascendente labor como *pensador de la verdad del ser* en los términos que él mismo describía como su origen y su destino: “*Herkunft bleibt stets Zukunft*” decía en uno de sus juegos lingüísticos en su muy querida lengua materna, el cual, vertido al castellano, podría significar “el lugar del que uno procede permanece siempre el lugar al que uno se dirige”; o, dicho más económicamente, “origen permanece destino”; dicho más expresivamente en la lengua heideggeriana: “la patria de procedencia es la patria de la destinación”.

La historia de su existencia personal y, dentro de ella, la historia de la “verdad del ser”, creemos, se puede inscribir en una parábola entre **NOSTALGIA Y ABANDONO (Heimweh und Gelassenheit)**. La primer palabra tiene su cuna en Grecia, y connota el “dolor” (algios) por la “patria” ausente (nostos); la segunda palabra (Abandono/Gelassenheit, vertida al castellano normalmente como “serenidad”) procede de la teología mística, y, más particularmente la encontramos en San Juan de la Cruz y en Meister Eckart. Puestos estos mojones del origen y la destinación de la “*verdad del*

ser” en Heidegger, intentaremos a continuación reseñar los jalones fundamentales en sus caminos del pensar la verdad del ser. *Herkunft bleibt stets Zukunft*; la patria de procedencia es la patria de la destinación. El joven Heidegger comienza como *filósofo católico*. El cielo de Messkirch, su patria natal, es el cielo del Dios *católico* de sus mayores, hacia quienes Martin Heidegger guardará hasta su fin terrenal -retornando a la patria-, un respeto religioso. A medida que avanza en su camino del pensar, ese cielo se va despoblando; los dioses han huido y no ha advenido aun el *ser* (Seyn); el ser que da sentido a la marcha en el desierto que crece –como crecen *la nada* (Nichts) y *el absurdo* (Sinnlosigkeit)-. Peregrinando por las *sendas perdidas* del espeso bosque del existir, no llega aún al “calvero”, ese *claro del bosque* donde acontece o acontecerá la *luminosidad del ser* (Lichtung des Seins). Y hay que estar disponible y dispuesto, para el indisponible desocultamiento del ser (Unverborgenheit des Seins); disponiéndose obediencialmente a la escucha de su sigilosa voz.

Advendrá sí, esa noche del mundo de un *tiempo indigente* (dürftige Zeit), que urgirá al existente a abandonar (o a ser arrojado –geworfen sein-) de ese cielo protector y de la tierra que da cobijo. Fuera de la patria (Heimat); afrontando la intemperie *existencial*, y al estar expuesto a la pérdida de la patria (Heimatslosigkeit), acontecerá el momento de *la resolución* (Entschlossenheit), de la *decisión*, de la separación; de la angustia (Angst) de estar lejos del hogar; *la nostalgia* (Heimweh)... y *luego* de la expatriación, –un incierto “luego”- acontecerá el regreso a la tierra del padre (Vaterland) y a la lengua madre (Muttersprache); el “*retorno a la patria*” (Zurückkehr zum Heimat).

La tierra paterna y la lengua materna de Heidegger, dijimos, fue ese suelo cultivado por el *ethos cultural de la Catolicidad*. Pero la Catolicidad, como el aristotélico sentido del ser, se dice de muchas maneras. Y el joven Heidegger, un *principiante* en la existencia y en el pensar, fue acrisolando sus *temples de ánimo* (Stimmungen)<sup>1</sup> en *unas* (más de una) de las patrias católicas que cincelaban su “mundo”. Como lo ha evocado Rüdiger Safranski<sup>2</sup>, el Heidegger, que ya había alcanzado el laurel de la fama con “Ser y Tiempo”, dirigiéndose a Conrad Gröber, el sacerdote y amigo que lo “introdujo” en

---

<sup>1</sup> Y la filosofía, enseñó Heidegger, “no brota del pensamiento, sino del estado de ánimo”.

<sup>2</sup> Rüdiger Safranski; *Un maestro de Alemania –Martin Heidegger y su tiempo-*; trad. Raúl Gabás; Barcelona, 1997, pp.25ss.

la filosofía, dijo: “Filosofar, a fin de cuentas, no significa más que ser principiante”; y Heidegger, acota su biógrafo, “quiere ser un maestro del principio”. Nos asomamos a su propia imagen de su “principio” en la patria situada *geográfica* y espiritualmente en la encrucijada entre los “almanes” (sic) y los “suabos”. Heidegger menta esa patria de los inicios en la elección de sus dos “patrones protectores” poéticos *Johann Peter Hebel* -descendiente de los almanes- y *Friedrich Hölderlin* –un suabo-; ambos “acuñados por la región”, descuellan dentro del gran mundo, dice Heidegger, al “*abrirse a la anchura del cielo y a la vez arraigarse en lo oscuro de la tierra*”.

Ello pinta el “espacio vital” (Lebensraum) donde va troquelando su existir Martin Heidegger; pero nuestra existencia, usando una metáfora del cineasta Andrei Tarkovski, está “*esculpida en el tiempo*”. Y, medidos en la larga duración secular, los siglos de la Catolicidad de Messkirch -*nova et vetera*- han dramatizado, puertas adentro del catolicismo, el enfrentamiento entre “tradicionalistas” y “modernos”. El joven Heidegger debió abrirse camino bajo el cielo protector del tradicional “populismo católico”; pero, a la vez, quiso adscribir tempranamente a la “modernización” filosófica católica<sup>3</sup>. El desgarramiento interno de las Catolicidades lo encarna el padre de Martin, Friedrich Heidegger, quien “trabaja de tonelero y sacristán en la iglesia católica de San Martin en Messkirch. Muere en 1924. Tiene que ver cómo su hijo rompe con el Catolicismo, y no puede, en cambio, llegar a conocer su gloria filosófica”<sup>4</sup>.

Fritz Heidegger, el único hermano de Martin, relata que los padres eran creyentes, sin fanatismo ni confesionalismo rígido; y que la *vida católica* se había hecho para ellos carne y sangre; por eso no tenían necesidad de defender su fe ni imponerla a otros; razón por la cual quedaron atónitos “cuando su hijo Martin se desvió del ‘camino recto’, que para ellos era el más natural”. No eran pobres pero tampoco opulentos, por ello no podían financiar los caros estudios superiores de los hijos por medios propios... Y entonces la Iglesia Católica asumió la tutela de su hijo; los padres estaban orgullosos, pero para Martin comenzaba el tiempo de dependencia económica respecto de la Iglesia, y ahora “estaba obligado a la gratitud”, acota Safranski. Y esta dependencia se mantendría durante trece años, de 1903 a 1916. Incluso la última

---

<sup>3</sup> Un brillante discípulo suyo, consumará este juvenil (y abortado) proyecto heideggeriano de renovar la teología y la filosofía *católicas*: Karl Rahner S.J.

<sup>4</sup> R. Safranski, op. cit., p.26

beca de estudios (1913-1916) obligaba a los becarios a “mantener la filosofía y teología de santo Tomás de Aquino”.

Esto echa luz sobre los principios y fundamentos del camino del pensar el sentido del ser y su verdad en el “pricipiante” Martin Heidegger. Esto explica quizá cómo este brillante joven católico corona su formación académica con un escrito que se presumía de Duns Scoto; escrito en realidad por Tomás de Erfurt, un discípulo suyo, como hoy se sabe. Pero, lo significativo en ello es que Heidegger estaba allí “corrigiendo” a Tomás de Aquino *desde* Duns Scoto. Éste, se nos dice, “fue el filósofo medieval de la crítica de la razón”, porque enseña que con nuestra razón no podemos comprender la auténtica esencia de Dios. Y esta crítica racional, como luego lo hará el propio Kant, se halla al servicio de la fe. Duns Scoto apunta en una doble dirección, dice Safranski, “rechaza las pretensiones de la razón lo mismo que el falso uso de la fe”.

El *nominalismo moderado* de Duns Scoto, -frente al “realismo moderado” de Tomás de Aquino-, considera que los conceptos son meros nombres y no la esencia de la cosa misma –como pretendería un “realista exagerado”-; y para los medievales “las cosas mismas” son sobre todo Dios y el mundo. El pensamiento escotista se mueve *en el lenguaje*, entendido éste como un sistema de signos que *refieren* o remiten a las cosas; y el puente entre pensar y ser se establece aquí, como en Tomás de Aquino, por la *analogía*. Pero, a diferencia de la “analogía entis” tomasiana, la “*haecceitas*” es el corazón del escotismo, y ello comporta que lo único que existe es esta singularidad e individualidad concretas. El “ser” o “lo que existe realmente” aquí significa “el ente individual”, dice Heidegger. La cuestión, pues, es cómo pensar *lingüísticamente* lo real. Heidegger, siguiendo a Duns Escoto, es atraído por la “gramática especulativa”, que enseña que “el ámbito de la *significación* es independiente de la *existencia*”. Las categorías fundamentales, en el pensamiento medieval, son los “trascendentales” (ente, uno, verdadero y bueno); Heidegger “traducirá” más tarde esta “ontología medieval” en su “ontología fundamental” de los “*existenciaríos*” (*Existentialien*); pero eso no seca la fuente metafísica de donde abrevó el joven de la Selva Negra<sup>5</sup>.

Y ya para ese entonces, Heidegger “leía” a los medievales desde las “*Investi-*

---

<sup>5</sup> En modo análogo a la tarealizada por Etienne Gilson con Descartes, se podrían exhumar las hondas y vivas raíces medievales de *todo* el pensamiento de Heidegger; desde *Sein und Zeit* hasta *Gelassenheit*, desde Agustín, Tomás y Duns Scoto a Meister Eckart.

*gaciones Lógicas*” de Husserl. Su intento de *modernizar* la escolástica se estaba haciendo desde la innovación del *movimiento fenomenológico*, que, por otra parte, como es sabido, también reconoce su paternidad en la recepción católica de Aristóteles por parte de Franz Brentano –autor del libro en el que el bachiller Heidegger se “bautizó” filosóficamente-. No es casual, dicho sea de paso, que dos sobresalientes asistentes dilectos del creador de la Fenomenología, siguiendo dos caminos divergentes en relación con Tomás de Aquino –de alejamiento y de acercamiento, respectivamente-, se hayan apoyado en *Duns Scoto* para apartarse de Tomás de Aquino en lo relacionado con la cuestión de los universales y del “principio de individuación”; me refiero, junto a Martin Heidegger, a la entonces asistente dilecta de Husserl, hoy *santa Edith Stein*.

En toda esta carrera académica de Heidegger, sus ímprobos esfuerzos estaban orientados a encontrar un “lugar al sol” en la vida académica alemana, obteniendo la cátedra *católica* de la universidad de Friburgo. Había una oportunidad; tenía sobrado talento; hizo todos los esfuerzos para ello, preservando “el tesoro de Verdad de la Iglesia”; tenía el padrino necesario... no obstante todo lo cual, no le dieron la cátedra. Y ese fue un grave punto de inflexión en su existencia, en sus templos de ánimo (*Stimmungen*); y, desde éstos, en su forma de comprender y pensar la cuestión del sentido del ser y de la verdad. Mientras estuvo en el “seno de la patria católica”, Heidegger participaba de la concepción *escolástica* de la verdad, como “conformidad del intelecto con la cosa” y comulgaba con las “verdades eternas” del Cristianismo; de las que en “Ser y Tiempo” –con nueva inflexión “*protestante*” *luterana* - abjuraría como “residuos teológicos”, que se debían eliminar del auténtico filosofar; dejando la “eternidad” como asunto de teólogos o de escritores *religiosos*.

En sus escritos juveniles, Heidegger polemizaba contra la “decadencia” de su tiempo; y con firmeza hablaba todavía del “valor de la vida por su referencia al más allá”. El joven católico quiso ingresar a la Compañía de Jesús y no fue admitido por problemas de salud. En 1909 comienza a estudiar teología y entra en contacto personal con *Carl Braig*, relevante teólogo *católico*<sup>6</sup>. Ya durante su bachillerato había es-

---

<sup>6</sup> Y es una “regla” –desde San Agustín a Santo Tomás-, y su prolífica y fructífera descendencia, que la patria **teológica** del *Catolicismo* se “solapa”, de un modo más o menos sutil, con el **filosofar**; parafraseando a Xavier Tilliette se podría sostener que existe una “destinación Cristológica (*católica*) del filosofar”; así como hay una “destinación filosófica de la Cristología (*católica*)”.

tudiado su obra *Sobre el ser. Compendio de Ontología (1896)*, familiarizándose con la tradición ontológica, confrontada y “complementada” con Hegel y Schelling. Todavía *cinquenta años* después de su encuentro con Carl Braig en la Universidad de Friburgo, Heidegger seguía considerando con respeto el magisterio de Braig. Su “ontología”, según este joven la entiende, comporta una comprensión del ser, del pensar y de la verdad fundadas en lo **dado (Ge-gebene)**.

Carl Braig era un lúcido “antimodernista”, que no hay que confundir con oscurantista. Él quería despertar del “sueño dogmático” en el que estaba sumido *el modernismo*, con su fideísmo racionalista y cientificista; quería conmover a todos aquellos que, creyendo mantenerse lejos de toda fe y de todo presupuesto, hacían profesión de una fe ciega en el “progreso”, en la “ciencia”, en la “evolución biológica”, en las “leyes económicas”, y todos los supuestos a ellos adheridos. “El modernismo - afirma Braig- está ciego para todo lo que no es su sí mismo o no sirve a su sí mismo”. La autonomía del sujeto moderno se ha convertido en su prisión; y el quicio de esta desquiciada civilización moderna radica en su falta de veneración por “*el misterio de una realidad que nos envuelve y de la que formamos parte*”. Y esa realidad no está “puesta” por el sujeto trascendental, sino que está **dada**. El tardío Heidegger volverá a esta patria ontológica del “don” del ser, cuando conjugue el verbo *ser*, diciendo: “es gibt Sein” (el Ser se da).

“El que muy humildemente suscribe –reza una carta de Heidegger de Agosto de 1913- se permite presentar al reverendísimo cabildo de la catedral... la sumisa súplica de la concesión de una beca... El que muy humildemente suscribe –continúa- tiene el propósito de dedicarse al estudio de la *filosofía cristiana*<sup>7</sup> y emprender la carrera académica”. Esas cartas de tono sumiso y humillante dejan espinas de *resentimiento*<sup>8</sup> clavadas en quien las escribe, o en quien se ve *obligado* a escribirlas. “Difícilmente se perdona a aquellos ante los que ha sido necesario mendigar<sup>9</sup>”, dice Safranski con gran tino.

Pues bien, hasta entonces, “Heidegger todavía pasaba por un filósofo católico

---

<sup>7</sup> En 1935, 22 años después, en sus lecciones sobre “Introducción a la Metafísica”, descalificará a toda “*filosofía cristiana*” como una *contradictio in adjecto*, un “hierro de madera”.

<sup>8</sup> Tan bien desnudadas por Max Scheler en su *Ética* .

<sup>9</sup> R.Safranski, op. cit., p. 74.

muy prometedor”; el cabildo le concedió la beca, advirtiéndole que confiaban “en que usted permanecerá fiel al espíritu de la filosofía tomista”. El 27 de julio de 1915 concluye su habilitación con la lección de prueba sobre *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, eligiendo para esa ocasión como lema una sentencia del maestro Eckhart: “*Tiempo es lo que cambia y se diversifica, la eternidad permanece simple*”. También su concepción de “tiempo” y de “eternidad” mudarían gravemente de sentido en la “conversión” que habría de acontecer, cuando abandonara “el sistema del catolicismo” en 1919.

En ese tiempo Heidegger va viendo frustradas sus posibilidades de cubrir la vacante de la “cátedra católica”. Su amigo y corresponsal confidente, Laslowski, le aconseja que para que se cumpliera esa anhelada meta académica, “no debería exagerar la modernización de la escolástica”. Heidegger, aun de un modo inconsciente o subrepticio, ya va cambiando su lenguaje y su óptica; en círculos privados, en cartas o conversaciones personales, critica a la filosofía católica; y en 1916 redacta un capítulo final para su publicación del Escrito de Habilitación sobre “Duns Scoto”, y en él ya se delata el “nuevo tono”, marcando una distancia crítica frente a la escolástica. Lo nuevo e inusitado que aparece ahora es “la acentuación de *la vida*”, dice Safranski. Y este vitalismo está poniendo distancia respecto de reducirlo todo a una “actitud teórica”; pues, ahora, se trata de “penetrar en *la verdadera realidad y en la verdad al*”<sup>10</sup> ... que ya no será una *verdad dada* (gegebenen Wahrheit), sino que irá madurando una *verdad temporalizada* (gezeitigte Wahrheit).

Este concepto de verdad ya no es el del “tesoro de verdad de la Iglesia (católica)”, sino que reposa más en una “metafísica que descende del cielo a la tierra y se convierte en *lógica interna de la acción histórica*”. Heidegger, de la mano de Hegel y de Dilthey, está pronto a descubrir el “*espíritu histórico de la vida*”. Y se trata de una historicidad vista en forma fenomenológica. Ahora “el valor trascendente de la historia” se ubica *en* la historia. La vertical metafísica, dice Safranski, empieza a dar un vuelco hacia la horizontal histórico-fenomenológica, y hacia una “Ontología” como hermenéutica de la facticidad”.

---

<sup>10</sup> Citado por Safranski, op. cit., p.93, curs. y negr. rp.

-2-

**Verdad Temporalizada** (*Ge-Zeitigte Wahrheit*)

-Verdad *sida* (*ge-wesene*) y verdad *acontecida* (*ge-schehene*) en “*Ser y Tiempo-*

Martin Heidegger nació en 1889, el mismo año en que nacían Charles Chaplin, Adolf Hitler y Ludwig Wittgenstein. A los 30 años -en 1919- los cuatro, como tantos otros, habían pasado y padecido el profundo trauma de la Gran Guerra, cuando ésta aún se escribía en singular, y que hoy conocemos como la Primera Guerra Mundial. En ese primer año de la primer posguerra mundial, Heidegger contaba 30 años. Como vimos, hasta ese entonces el joven de Messkirch había hecho una brillante carrera en la que se estaba preparando para ser profesor en el campo de la filosofía *católica*, por un lado, y ya se había adentrado en la obra de Edmund Husserl, -en su revolucionario método fenomenológico y el conocimiento de las esencias-, por otro lado.

Desde este contexto, Heidegger escribirá en junio de 1919 a su amigo, el sacerdote católico Engelbert Krebs, que en los dos últimos años se estuvo esforzando para “lograr un esclarecimiento en torno a mi posición filosófica”. Y este cambio ha ido madurando a la lumbre del “espíritu histórico vivo”, que él ha conocido en Hegel y luego en Dilthey, que le han “hecho problemático e inaceptable *el sistema del catolicismo*, aunque no el cristianismo y la metafísica, si bien ésta, de todos modos, en un nuevo sentido”<sup>11</sup>. Giro que, por cierto, no comporta en absoluto un cortar amarras con el *ethos cultural católico* de su patria natal. Sin embargo, la Gran Guerra significó la primera “caída de las escamas de los ojos”, el primer camino a Damasco del hasta entonces joven filósofo católico. En esta inmersión *aún cristiana* de su pensar Hei-

---

<sup>11</sup> Citado por Safranski, *op.cit.*, p.139. cursivas rp. La carta continúa por una senda “confesional” que da elocuente testimonio del calado de esta “conversión” heideggeriana: “Creo haber percibido sobremanera... los valores que alberga en sí el medioevo católico... Mis investigaciones de filosofía de la religión, que se refieren en buena medida a la Edad Media, dan testimonio de que yo, por la transformación de los puntos de vista relativos a mis principios, no he sido arrastrado a mermar el noble juicio objetivo y la alta estima del mundo de la vida católica, en aras de una polémica airada y desértica de apóstata... Es difícil vivir como filósofo... (y) creo tener vocación interna para la filosofía y, por su cumplimiento en la investigación y la enseñanza, me siento llamado a realizar lo que esté en mis manos por el destino eterno del hombre interior, y sólo por esto, de modo que así justifique mi existencia y acción misma ante Dios” (*ibidem*).

degger está iniciando el “descenso” desde el cielo católico de su patria hacia la tierra “protestante (luterana)” de la vida del Cristianismo “originario”.

También en relación a Husserl, aunque de un modo más velado, Heidegger iniciaba entonces un relativo apartamiento, que lo conduciría de la fenomenología de las “puras intuiciones de esencia” hacia una “hermenéutica de la facticidad” (1923), que terminarían desembocando en la torsión hermenéutica de la fenomenología de una “ontología de la historicidad”, ya conformada analítica y sistemáticamente en **SER Y TIEMPO** (1927); obra en la cual ya abjuraba de las “*verdades eternas*” que restaban en la filosofía como residuos de “teología cristiana” que había que erradicar del preguntar filosófico fundamental. El propio Husserl no comprendió en un primer momento este desplazamiento del pensar de su brillante discípulo, aunque luego, con el “mundo de la vida” (Lebenswelt), acogería este giro que Heidegger introducía como cuña “existencial” en el pensar contemporáneo.

Con estas “conversiones” ya están sentadas las bases para una nueva formulación para la pregunta por el “sentido del ser” y de la “verdad”; desde un nuevo horizonte: el de **la temporalidad** (Zeitlichkeit), el de la historicidad (Geschichtlichkeit). Estamos aquí ante la “originaria verdad de la existencia” (ursprüngliche Wahrheit der Existenz); estamos ante “el *descubrir* y el *develar* de la verdad” (entdecken und entbergen der Wahrheit). Son los preludios de la *verdad temporalizada* (gezeitigte Wahrheit) de *Ser y Tiempo* (1927). El antiguo cielo católico se ha derrumbado, dice Safranski, y el joven Heidegger está “entregándose” a la *mundanidad* (Weltlichkeit). Y en sus lecciones de 1919, el “Privatdozent” recalcará que “hasta ahora” la filosofía no se ha ocupado suficientemente de esta mundanidad (Weltlichkeit). Está irrumpiendo aquí el torrente de la **vida fáctica**.

Más de lo que el propio Heidegger admite, se nos dice, en estos trances y lances está pretendiendo “*descubrir*” la *realidad real*. Y ella se hará manifiesta en la “*vida fáctica*”, que ya no está sostenida por ninguna instancia metafísica, y cae en un vacío, y se abrirá en el “estar ahí” (Dasein). En los años veinte Heidegger dio lecciones sobre *Fenomenología de la Religión*; tratando en ellas sobre San Pablo, San Agustín, Lutero y Kierkegaard; y, aunque estas lecciones sólo se han publicado parcialmente,

Otto Pöggeler<sup>12</sup>, quien tuvo acceso a esos manuscritos –facilitados por el propio Heidegger–, descubre allí al Heidegger “*protestante*”.

Lo que subyuga al joven Heidegger en Pablo, en Lutero y en Kierkegaard, es la concepción de un “Cristianismo primitivo” para el cual Dios es tan **indisponible** como el tiempo. Es lo que Pablo expresa a los Tesalonicenses, cuando les advierte que no es necesario que les escriba “sobre los tiempos y la hora”, porque ellos saben “que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche”. De aquí Heidegger quiere inferir que en los pensadores religiosos profundos “*Dios se convierte en un nombre para el misterio del tiempo*”. Y “tiempo” aquí no está mentando al “pagano” dios Cronos, sino al muy cristiano “Dios” **Kairós, al instante indisponible de la gracia**

En el Dios que llega como un ladrón en la noche, estamos ante el **instante** (*Augenblick*; concepto de la más pura prosapia kierkegaardiana), que tira abajo todas las catedrales metafísicas y teológicas construidas con la pretensión de poner la fe al abrigo de las amenazas procedentes de *las contingencias del tiempo*. Pablo es cifra y símbolo de lo que en la tradición cristiana de Occidente recuerda siempre este abismo entre Dios y el hombre; el que proclamó el “instante indisponible de la gracia”, el “misterio del tiempo”; sentencias que Heidegger ahora emplea para “descubrir la *vida fáctica* como desgajada de Dios”, desenmascarando las fortalezas metafísicas y teológicas como quimeras.

Este *kairós*, tal **instante indisponible** es un concepto que impregnará todo el pensamiento de Heidegger; incluso allí donde ya ha pasado por el tamiz de la no menos demoledora crítica nietzscheana al Cristianismo... *kairós* es el germen del “**Ereignis**”, del “**acontecimiento propicio**”. La verdad no es hija del tiempo *cronológico*; es hija del *kairós*. Y la experiencia de la vida del cristianismo primitivo, ha mostrado Pöggeler, estaba centrada en torno a él, en torno al acontecer propicio, indisponible. Y por ser indisponible, por venir como un ladrón, es que determina y *destina* (*geschickt*) la vida. San Pablo escribe: “cuando digan: hay paz, no hay ningún peligro, les sorprenderá entonces con prontitud la perdición, a la manera que llega el

---

<sup>12</sup> Otto Pöggeler; *El camino del pensar de Martin Heidegger*; trad. y notas Félix Duque; Madrid, 1993, cap. II “Metafísica e Historia Acontecida”, pp. 32ss.

dolor a la mujer encinta, y no escaparán”. En otro pasaje habla del “aguijón en la carne”, para gloriarse en las debilidades y apoyarse sólo en “la gracia de Dios”; renunciando a visiones, revelaciones y otras vanaglorias. *Sola fides, sola gratia*; tal es la comprensión de la vida fáctica e histórica del cristiano primitivo, que “no sólo vive en el tiempo, sino que vive *el* tiempo mismo”.

¿Qué decir de la relación del joven Heidegger con San Agustín? ¿No es él el “doctor de la gracia”? ¿No es él quien ha formulado más profunda en torno a la perplejidad suscitada por la misteriosa cuestión del tiempo? San Agustín significa para Heidegger un pensador ambivalente; por un lado es un puntal cristiano en su “comprensión de la vida fáctica”; pero, por otro lado, él ha “desviado” esta *hermenéutica de la facticidad* con la impronta del Neoplatonismo. Y es Lutero quien le ayuda a Heidegger a remover este obstáculo. Lo que le preocupa al autor de “Ser y Tiempo” es la distinción neoplatónica entre “lo visible y lo invisible”; distinción que, a su vez, conducirá a Agustín a la separación de la “utilización (*uti*) de lo visible y el disfrute (*frui*) de lo invisible”. Allí Heidegger ve la huella neoplatónica de un *quietismo* que escapa de la vida fáctica y busca a Dios como “sosiego” de nuestro “inquieto corazón”, que reposa en Dios. San Agustín vive y piensa, dice Heidegger, en el desasosiego de la vida fáctica, pero lo neutraliza con el quietismo de la *fruitio Dei*, de cuño neoplatónico... que echa a perder la experiencia *fáctica* de la vida cristiana primitiva.

No dice acaso el apóstol Pablo, en apoyo de San Agustín, que la esencia *invisible* de Dios, puede ser contemplada en sus obras (Rm 1,20). Estas palabras impulsaron a la patrística y a la escolástica a adoptar el pensar metafísico griego, y sobre tal substrato, crear la “analogía entis” *creacionista*, para la cual, partiendo de las *creaturas* se podía llegar a Dios; concepción que, según vimos, asumía el joven filósofo católico Heidegger. Muy por el contrario, otro Martín alemán, Martín Lutero, intentó mostrar que esa interpretación de Pablo constituía un liso y llano malentendido. En sus tesis (19 y 20) de 1518, Lutero dice que no es verdadero teólogo quien percibe y comprende la esencia invisible de Dios “por sus obras”, sino que sólo lo es quien “concibe (a Cristo) como expuesto en la cruz y en la pasión lo visible y mundano de la esencia divina”. Y en su Carta a los Romanos (1,22), Pablo llama “necios” a los que intentan comprender la esencia de Dios a partir de sus obras. Y Dios hace bien-

aventurados a los que **creen** en él a través de “prédicas necias”, porque el mundo, por su propia sabiduría, no ha reconocido a Dios en *su* sabiduría; y Dios convierte la sabiduría de este mundo en necedad. Tal es la locura y el escándalo de la “*ciencia de la cruz*”; de la “*theologia crucis*”.

Arraigado en este “humus” cristiano, Heidegger inicia el camino de su pensar desde “la temporalidad de la existencia fáctica”, que intenta “pensar la temporalidad del sentido del ser”; y si aquí habla de “sentido del ser”, dice Pöggeler, en el futuro verterá la expresión por “*verdad del ser*”<sup>13</sup>. “Sentido del ser” y “verdad del ser” dicen para Heidegger lo mismo. Y la *esencia de la verdad* ha de ser pensada desde aquí como la verdad del ser mismo. Pero ello implica tomar distancia de lo que los griegos entendían por verdad (aletheia), verdad como “estado de descubierto”. Esta “metafísica de la presencia” es la que va a incidir en la comprensión de la verdad como el “estado de descubierto”: “ens et verum convertuntur”, dirán los escolásticos.

En *Ser y Tiempo* Heidegger emprende un análisis de ese ente privilegiado, en cuyo ser “le va” la pregunta por el sentido del ser: el **Dasein, el estar-ahí**. Su propósito es el de preparar el camino para la pregunta por el sentido del ser —es el sentido de una Ontología Fundamental (Fundamentalontologie), indagando preparatoriamente al “preguntante”; de allí surge esta indagación analítica sobre el “estar ahí”; y tal análisis comporta, a su vez, preguntarse por las estructuras fundamentales del ser de quien pregunta, en sentido análogo a los “trascendentales” escolásticos, Heidegger introduce los “existenciales” o “existenciaros” (Existenzialien).

Respecto de todo otro ente, el “*estar-ahí*” se distingue porque él está, dicho otra vez en “secularizadas” categorías existenciales kierkegaardianas, desplegando una relación consigo mismo (Verhältnis zu sich selbst); y tal poder relacionarse consigo mismo connota sus auténticas (o inauténticas) “posibilidades de ser” (Seinsmöglichkeiten). Además, sólo puede comprender su ser, desplegándose en sus posibilidades, aquel ente que está distinguido por la “existencia” (Existenz), un término que en Heidegger es aplicado excluyentemente al hombre, comprendido a su vez como “*estar-ahí*” (no como -expresis verbis- quiere la “moderna” antropología: “hombre”,

---

<sup>13</sup> Otto Pöggeler, op. cit., Cap. V: *Regreso al Fundamento de la Metafísica*; p.104

“sujeto” o “conciencia”). Nosotros mismos somos quienes, en este expreso sentido, “existimos”; pero siempre estamos como seducidos por los modos de ser que no son conformes al modo del “*estar-ahí*”.

Pero, para acceder a una intelección del “*estar-ahí*” Heidegger reclama que salgamos al encuentro de este ente, tal como el se encuentra en su *cotidianidad* (*Alltäglichkeit*), nombre de la “vida fáctica”, que ha introducido su giro desde la verdad “dada” y esencial de su primer pensamiento (católico), a esta nueva irrupción de la verdad, “temporalizada”, historizada y existencial. Es por eso que las estructuras fundamentales del “*estar-ahí*” son investigadas e inscriptas en el horizonte de la *temporalidad* (*Zeitlichkeit*); y ello no es ninguna casualidad, porque para Heidegger ahora “el horizonte de comprensión del ser del “*estar-ahí*” lo constituye *la temporalidad*”. Y aquí, como vimos, “sentido del ser” y la “esencia de la verdad” son sinónimos también en este esencial estar referidos al horizonte de la temporalidad. Ergo, verdad *temporalizada*.

Pero este modo de cumplirse del “*estar-ahí*”; su modo más “propio” y “auténtico” está siempre amenazado por la “caída” en la “inautenticidad” existencial (*Uneigentlichkeit*). El “*estar-ahí*” cae bajo el dominio del “se” (*das Man*), según el cual, cada quien hace *como si* fuera un sí mismo, y en simular serlo, nunca es sí mismo. Hay distintos modos de “inautenticidades”, análogas a las que Kierkegaard finamente caracterizó como los modos de la “desesperación”; desesperación por ser sí mismo, desesperación por no ser sí mismo; desesperación por la finitud y por la infinitud; por la posibilidad y por la necesidad.

Heidegger confronta tales “inautenticidades” del existente singular, con el modo del existir (*Weise des Existierens*) que él llama de la autenticidad (*die Eigentlichkeit*), “en la cual el estar ahí se elige a sí mismo, fundándose en sus posibilidades más propias”. Para analizar estas “posibilidades más propias” (*eigensten Möglichkeiten*), *Ser y Tiempo* analiza el ser-en-el-mundo del “*estar-ahí*”, desplegando su “estado de abierto” u ontológica apertura (*Erschlossenheit*), en los momentos constitutivos del “ser en” del “*estar-ahí*” (*In-seins des Daseins*): y éstos son el *encontrarse* (*Befindlichkeit*), el *comprender* (*Verstehen*) y el *habla* (*Rede*)

Por el existenciario del “**encontrarse**” Heidegger alude al fundamental “temple

ánimico” (Stimmung) que nos abre al mundo; el encontrarse, dice, constituye la existencial apertura del mundo del “*estar-ahí*”. Aquí explícitamente está siguiendo una línea de “conocimiento afectivo” o “noticia amorosa” que va de San Agustín a Scheler, pasando por Pascal y San Juan de la Cruz. “*A la verdad por la caridad*”, cita Heidegger aquí Del *Contra Fausto* agustiniano (“*non intratur in veritatem, nisi per charitatem*”)

Por el “**comprender**” Heidegger está mentando al “ser *como* existir”; “en el comprender –dice- yace existencialmente el modo de ser del “*estar-ahí*” como poder ser”; relacionando “comprender” con “posibilidad”, porque la comprensión del estar-ahí está inscrita en la estructura existencial que él llama “proyecto”. En lo cual también cabe un comprender “auténtico e inauténtico”; siendo auténtico el comprender del mundo que se despliega desde las posibilidades propias del estar-ahí; pero, el “*estar-ahí*” que deja sin desplegar la pregunta por su ser, “cae” en la inautenticidad; la cual no sólo “cierra” la mirada ontológica al “sí mismo”, sino que también la cierra ante el mundo, y ante los otros entes que “están ahí” (aludiendo al “Mitsein” o “ser-con”). Al comprenderse desde el “proyecto”, Heidegger privilegia la “temporalización del futuro”, y desde éste futuro (Zukunft) adviene el **sentido**; y “sentido” es un existencial fundamental del “*estar-ahí*”; sólo éste “tiene” sentido, si y sólo si “cumple” con su autenticidad; de no hacerlo, “cae” en el sinsentido... y ésta es una posibilidad sólo del estar-ahí: sólo él puede ser un ser con sentido pleno o nulo, (sinnvoll oder sinnlos sein). El “**habla**”, como tercer existencial, es cooriginario con los otros dos (encontrarse y comprender); por el “habla” se articula la comprensión. Y el encontrarse comprendiendo como ser-en-el-mundo se expresa como habla.

Ahora bien estos tres *existenciales* sólo se “comprenden”, tal como se dijo, desde el horizonte de la temporalidad. Y aquí es donde llegamos al corazón de esta analítica del estar-ahí. En su “proyectarse” éste está en camino de ser (existencialidad), está ya siendo (facticidad) y está “cayendo”; y esta “trinidad” existencial sólo se interpreta desde la íntima vinculación del existir del estar-ahí y la temporalidad. Y sólo se puede comprender cabalmente al ser del estar-ahí, desde su fin; y “su fin es la *muerte*”. Su posibilidad más propia es *ser-hacia-la-muerte* (Sein zum Tode). Con la muerte está relacionada la *conciencia* (Gewissen) y la *angustia* (Angst) y *como culpa* (Schuld), que no ha de entenderse en sentido religioso, psicológico ni moral, sino en sentido ontológico: como el “ser fundamento ‘nulo’ de una nihilidad” (das nichtige

Grund-sein einer Nichtigkeit). Pero tal “angustia” se consume en la “cura” (die Sorge), como la ontológica “pre-ocupación” existencial.

Sólo en el auténtico afrontamiento de mi ser para la muerte, mi existir puede desplegarse en la cabal determinación de mi estar-ahí como “estado de resuelto” (Entschlossenheit). El querer tener conciencia implica la experiencia de la propia nihilidad en la angustia, en el comprender como proyectarse a la posibilidad más propia del morir y en el habla. De allí que el “estado-de-resuelto” (Entschlossenheit) –la índole *decisoria* de mi existir- sea un modo privilegiado del “estado-de-abierto” (Erschlossenheit)... lo que nos remitirá a la cuestión central de nuestra pesquisa aquí, a la “verdad temporalizada”. La cuestión de la verdad, Heidegger la despliega en el parágrafo 44 de “Ser y Tiempo”, partiendo de las elucidaciones de la “cura” como ser del estar-ahí coronando la investigación de la relación entre “ser y verdad”, que no es otra que la relación entre *estar-ahí* y verdad.

Para elucidar tal relación Heidegger expone tres pasos: el concepto tradicional de la verdad y su fundamento ontológico (lo que en este trabajo se expresa como la *verdad dada* en el joven Heidegger); luego establece el fenómeno originario de la verdad y la presentación de la procedencia del concepto tradicional, para concluir con el modo de ser de la verdad y la *presuposición* de la verdad. El concepto tradicional, como se sabe, se expresa en lengua filosófica moderna como la coincidencia del juicio con el objeto juzgado; remitiéndose al aserto de Aristóteles que asigna al “juicio” el ser la instancia o el “topos” donde adviene la verdad. Decir de lo que es que es y decir de lo que no es que no es, es la “aristotélica” verdad.

Pero, tal “vivencia” del alma conformándose con las cosas, de un modo “proposicional”, no quería ser, en absoluto –interpreta Heidegger-, una definición esencial de la verdad. Pero, ello condujo a la determinación escolástica de “veritas” como “adaequatio intellectus et rei”; interpretación que, pasando por Kant, se mantuvo canónicamente. Pero, se pregunta Heidegger, que significa aquí “adaequatio” (omoiosis). Formalmente ello significa una “relación de algo con algo”, pero no toda relación comporta una “coincidencia”, “adecuación” o “conformidad”. Lo específico de esta “adecuación” entre intelecto y cosa, reside, pues, en que “el intelecto debe concebir la cosa, tal como ella es”. Pero, cómo sería posible si el intelecto “no se convierte” (se funde) con la cosa (inteligida). Para Heidegger este comportamiento

“proposicional” quiere establecer una “correspondencia” entre intelecto (percipiente) y cosa (perceptible); correspondencia que establece el carácter de la verdad como “descubrimiento”: “el ente es accesible en su ser; es descubierto”. *Ser verdadero es (aquí) ser descubierto* (Wahrsein ist Entdeckendsein).

Tal interpretación de la verdad ya aparece en los inicios del filosofar, evoca Heidegger. Cuando en los fragmentos de Heráclito, el *Logos* es el que opera como “desocultador”; de aquí surgirá la clásica traducción de “**a-letheia**” como “**desocultamiento**” (**Unverborgenheit**); mientras que los que no entienden se hunden en el olvido de esto, quedan presos del ocultamiento (Verborgenheit). Por ello cuando tradicionalmente mentamos “verdad”, estamos mentando “aletheia”. El aristotélico “Logos” como “apofansis”; “aletheuein” como “apofainestai” significa, pues, “dejar ver del ente, que es traído desde el ocultamiento al desocultamiento”. Y lo que es desocultado, dice Heidegger, son las cosas mismas; “el ente en el cómo de su ser descubierto”.

Y aquí es donde se producirá el giro “temporalizador” en la interpretación heideggeriana de la verdad; al relacionar a ésta con el *estar-ahí*. “Aletheia” ha de ser comprendida como un modo de ser del estar ahí; “descubriendo” el estar-ahí. Y la instancia “descubridora” del estar-ahí, como se preanunció, no es otra que la del “estado de abierto” (Erschlossenheit); ella posibilita el “descubrir”, modulado por el carácter existencial del “encontrarse”, del “comprender” y del “habla”, que constituyen el “ser-en-el-mundo”, en el sentido de la “cura”, la preocupación ontológica fundamental (Sorge). El afirmar que “el estar-ahí está en la verdad”, no significa que “posee” toda verdad, sino que su ser abierto comporta el ser-que-descubre, o el ser-que-devela (entdeckend Sein); y éste es el que está en posición para “desocultar” (entbergen).

Uno se equivocaría si identificase este carácter des-ocultador del estar-ahí heideggeriano, con la moderna noción de “autoconciencia” o de “sujeto” modernos, como se aludió precedentemente. El concepto de estar-ahí (Begriff des Daseins) ha de ser comprendido como **ser-en-el-mundo**, por ello no puede quedar encapsulado como sujeto “cognoscente” que aprehende objetos “cognoscibles”. La estructura “intramundana” del estar-ahí la hace “trascender” el aislamiento “subjetivo”; sus “existenciales” le inscriben de antemano en la estructura de “temporalización del estar-ahí”. La estructura de la “cura”, la ontológica *preocupación* por el futuro, la propia “futurización” del estar-ahí como proyecto y como ser-hacia-la-muerte, es la que le “abre” el mundo. Sólo desde el proyecto del estar-ahí desde su posibilidad más pro-

pia, éste puede comprenderse auténticamente, y cuando acontece tal comprensión, tenemos la “verdad de la existencia (Wahrheit der Existenz), o la inautenticidad de haberse perdido ya en la comprensión del mundo; en cuyo caso el estar-ahí está allí en la no-verdad (Unwahrheit).

La verdad que “devela” en “Ser y Tiempo” es una **verdad temporalizada** porque en la “**a-letheia**”, el “**alfa**” privativo connota que “el ente es arrancado del ocultamiento”. Ya tempranamente Parménides lo reveló plásticamente con la diosa de la verdad que se enfrenta a los “dos caminos”, el del *descubrir* y el del *ocultar* (des Entdeckens und Verbergens); originaria captación ontológica de que el hombre está, desde siempre en la verdad y en la no-verdad. Y esta “verdad originaria” se manifiesta en “el estado de abierto del estar-ahí”; lo cual significa, por lo dicho: 1) el descubrimiento del ente desde su mundo y 2) que el estar-ahí cooriginariamente está en la verdad y en la no-verdad. Pero estas reflexiones sobre la verdad *existencial* del párrafo 44 se completan con los párrafos 61 y 62, en los que Heidegger lleva a cabo la interpretación *temporal* de la cura (Sorge) y la presentación del estar-ahí como el (*existenziell eigentliches Ganzseinkönnens*). Lo cual no es otra cosa que volver a relacionar el *estado de abierto* (Erschlossenheit) con el estado de resuelto (Entschlossenheit); es decir, cuando se relaciona la índole de la **apertura** con la índole **decisoria** del *estar-ahí*. Este fue el destino de esta “ontología” que se consuma como “hermenéutica de la facticidad”... que va conformándose como una “ontología de la vida fáctica”, “ontología de la historicidad”; o metafísica que se expresa en el “nuevo” suelo de la historia acontecida.

Aquí reside también la verdad *temporalizada* como verdad *hermenéutica*; en cuyo círculo de comprensión el estar-ahí se lanza a la interpretación creativa de la *tradición*; la verdad que “circula” entre el presente mediado por el pasado, y el pasado mediado por el presente, y ambos lanzados hacia el futuro. Y en esta apertura a la posibilidad o poder ser, como vinculación existencial con la historia, no se trata de una tradición “pasiva” de una verdad “dada”, sino se trata de una tradición “acontecida”, de una historia “acontecida” (Geschehene Geschichte) como pasado vivo. La recuperación hermenéutica de la tradición por parte del estar-ahí, se sitúa en las antípodas de un pasado impuesto (por un tradicionalismo “dado” como cerrado, en el sentido de un “eterno retorno de lo mismo”).

Por otro lado, diverso al de aquella superación del clauso “tradicionalismo”,

Heidegger también recupera la tradición, impugnando un no menos clauso “modernismo”; y lo hará esgrimiendo la **repetición** (Wiederholung; otra categoría kierkegaardiana); que sitúa su “ontología fundamental” en el polo opuesto de una modernidad que huye del tiempo hacia una eternidad que “olvida lo viejo” y está ciega para las posibilidades (que, como las “modas”, son un eterno retorno de lo mismo, en palabras de Walter Benjamin).

El proyecto existencial *temporalizado* es un pasado renovable, un pasado reite- rable y originario, fundado en una auténtica temporalidad, que existe desde la tradi- ción. El pasado, así comprendido y recuperado, es “lo posible”, porque posibilita un “presente posible”. La repetición creativa del pasado por el estar-ahí, es la reiteración que “revoca” el pasado; y lo “revoca” porque lo vuelve a evocar, y lo revoca porque lo suprime en tanto pasado clausurado. La “repetición” *abre* el pasado hacia las posi- bilidades más propias del existente... en esto consiste la condición de “adviento” de la existencia, que el estar ahí “cumple” en la “apertura” y en la “decisión” en y con las que el estar-ahí “ha de hacer su ser” (zu sein hat).

Y “el estado de resuelto” (Entschlossenheit) llegará a ser lo que propiamente puede ser, como comprensión del ser hacia *el fin*, y dentro de los linderos de la *finitud* del estar ahí; fin y finitud que Heidegger nombra como “un precursar hacia la muer- te”. Y si se dijo que la verdad está fundada en el estar-ahí (que *no* significa que la verdad es *subjetiva*) como estado de abierto (Erschlossenheit) que posibilita el ser- verdadero (Wahrsein); consecuentemente es preciso decir que el estado de resuelto (Entschlossenheit) “es la originaria verdad de la existencia”.

Como la decisión será auténtica, si y sólo si se hace afrontando la posibilidad más propia que es el morir, esta “verdad de la existencia” es la verdad que “adviene” desde el futuro más propio, del “precursar hacia la muerte”. Ya el joven católico Heidegger había abrevado en la teología de historicidad agustiniana, que da cuenta de la finitud temporal de la creatura, pensando la “vida fáctica” como un *cursus ad mortem*. Y en tal carrera *mortal* arraiga la verdad existencial *humana* como verdad *temporalizada*.

Pero ahora, el Heidegger “protestante” de “Ser y Tiempo”, quiere erradicar todos los restos teológicos de su “preguntar fundamental” por el sentido del ser; por ello su “ontología fundamental” *traduce* “secularmente” aquel “*cursus ad mortem*” agustinia- no, en este “precursar hacia la muerte” (Vorlaufen zum Tode). La perspectiva primor- dial y el punto de partida es el de la “analítica del estar ahí”; el horizonte primordial es

la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*), ya no más “verdades *eternas*” (*ewige Wahrheiten*). De allí que, de aquí en más la elucidación de la verdad así *temporalizada*, ha de ampliarse y desplegarse en el horizonte más abarcador del “*sentido del ser*”. Por ello esta verdad *temporalizada* no es el fin, sino el principio de lo que aún hay que decir; y lo que hay que decir aún, se prolongará en los años treinta en la pregunta por la verdad; la pregunta en torno “de la esencia de la verdad” (*Vom Wesen der Wahrheit*).

-3-

***Misterio de la libertad y verdad iluminada***

(*Ge-Heimnis der Freiheit und Ge-Lichtete Wahrheit*)

-Libertad: iluminado misterio esencial de la verdad-

Desde su lectura de la tesis doctoral de Franz Brentano, Heidegger se mantuvo fiel en el curso de su pregunta ontológica fundamental, que él entendió siempre como la pregunta por la “*unidad del ser*” en los *múltiples* modos de decir al ser. Y desde la irrupción de la “vida fáctica” y la “hermenéutica de la facticidad”, intentó pensar el ser desde el horizonte del *tiempo*, “pensar la temporalidad del sentido del ser”. Y, se vio, con el tiempo su propio pensamiento iría madurando, o al menos mudando su configuración desde el “sentido del ser” hacia “la verdad del ser”; hasta que ambos se fundieron, y la pregunta fue cómo hay que pensar ***la esencia de la verdad***, la verdad del ser mismo.

Ya el primer Heidegger aceptaba la verdad *dada*, como la verdad articulada como un modo de ser; tal era la verdad de la metafísica, donde la partícula “metá” está mentando la *trascendencia* del ser sobre el ente; y lo verdadero era “dado” como lo que “descubría” al ente: *ens et verum convertuntur*. En esa concepción primera, la griega y, tras ella, de toda la historia de la metafísica, no cuestionaba esta vinculación entre verdad y “presencia” (*prae-sentia*, *An-wesenheit*); así lo verdadero “participa” de la presencia *eterna*; en el “*nunc stans*” o la “asistencia constante”, sustraída a la “corrosión” del tiempo.

Pero Heidegger quería trascender esta “trascendencia” griega; y el impulso para hacerlo, dice Pöggeler, le llegó sobre todo de la ***teología cristiana***; porque ésta, a pesar del lastre helenizado que la hacía extraña a sí misma, sigue atesorando de un modo operante “una comprensión de la verdad que encontramos ya en la fe judaica. En hebreo, **la verdad se halla en respecto al tiempo y a la historia acontecida**. Al

grupo etimológico de ‘verdad’ (emunah) pertenecen términos como apoyar, estar sostenido... confianza, *fidelidad*. ‘Muéstrame, le suplica Jacob a su hijo José cuando se acerca el tiempo de morir, ‘tu favor y verdad (fidelidad): no me entierres en Egipto’ –no en tierra extraña, sino en la tierra de los padres- (*Exodo 47,29*). De ‘*emunah*’ viene la fórmula final del rezo: ‘amén’; cuando la Biblia, en su versión griega, no traduce ‘amén’ por ‘alethos’, vierte ‘genoitó’. **Verdad es, en la fe judaica y en la cristiana, fidelidad...** La verdad y la fidelidad rememorante, que no echa al olvido la alianza llevada a cabo una vez y que, en una rememoración tal, se sabe deudora de agradecimiento, se pertenecen mutuamente”<sup>14</sup>.

De todos modos, continúa Pöggeler, la filosofía y teología occidentales constituyen la controversia constantemente renovada, entre el concepto griego, metafísico, y el concepto judeocristiano, temporal e histórico, de la “verdad”. Y Heidegger va a acusar, precisamente, que el concepto no-metafísico de verdad “se enreda en la manera conceptual metafísica”, como cuando Kierkegaard interpreta, por ejemplo, la verdad esencial como “subjetividad”; interpretación que remite, lo quiera o no, a conceptos griegos.

El autor de *Ser y Tiempo* intentará “desenredar” este pensar, reelaborando la pregunta por el ser y por la verdad de un modo más originario. Y lo “más originario” supondrá trascender la “trascendencia metafísica” que comprende al ser y a la verdad como “presencia”, o como “asistencia constante”. Por ello su “ontología fundamental” intentará pensar “la metafísica de la metafísica”, o, como lo dice en una introducción de 1949 de *¿Qué es metafísica?*, ensayará un “regreso al fundamento de la metafísica”.

Tal ensayo de regreso al fundamento metafísico se acometerá preguntando por el sentido del ser, que en *Ser y Tiempo* ponía en relación la **apertura** del estar-ahí, comprendida como “el estado de *descubierto* de aquello que lo ente es en verdad”<sup>15</sup>, y ésta,

---

<sup>14</sup> O. Pöggeler, op. cit., pp.104s., curs.textuales, negr.rp. Citando un texto de Hans von Soden: *Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit*, Hamburgo, 1927 (coetáneo de *Ser y Tiempo*). Pero Heidegger, a pesar de esta “afinidad electiva” con el judeo-cristianismo, ya en 1942/43, en un curso sobre *Parménides*, muestra que no admite esta dirección temática, que también compartía su compañero de ruta de Marburgo, el teólogo protestante Rudolf Bultmann, respecto de la historia judeohelenístico-cristiana sobre la voz “*aletheia*”, acota Pöggeler.

<sup>15</sup> Ser descubridor fundado en la apertura, que, a su vez, funda “la verdad como concordancia” o adecuación entre intelecto y cosa-

la verdad de la existencia, está caracterizada por su “proyecto”, pero asimismo, por la “*resolución precursante*”, la **decisión** como “el estado de *resuelto*” del estar-ahí, y con ello relacionándola estrechamente con la temporalidad y con la historicidad del existente. Pero por estar en la existencia fáctica, el estar ahí está constitutivamente “caído” (Verfallensein), caído del existir propio o verdadero, al no menos constitutivo estado del existir impropio o no-verdadero<sup>16</sup>. “Abierto en su ahí, el estar se mantiene con igual originariedad tanto en la verdad como en la no-verdad”, dice Heidegger.

“Verdad” y “estar” son *fácticos*; de allí que la pregunta por el por qué de la verdad no pueda recibir respuesta alguna. Verdad es “*aletheia*”, *desocultamiento* (*Un-Verborgenheit*)<sup>17</sup>, entendido como un “arrancar de un ocultamiento en última instancia insuperable”. De allí que el ser fáctico del *estar*, se consuma como “fundamento de una nihilidad”; por ello, asimismo, en la esencia de la “*aletheia*” como desocultamiento, se reflexiona recién cuando la nada de esta nihilidad se convierte en problema. Problemática que retoman trabajos posteriores a *Ser y Tiempo* –como *De la esencia del fundamento y ¿Qué es metafísica?*–, que preguntan por el sentido ontológico de la anulación de la nihilidad existencial y, en general, por la esencia ontológica de **la nada**.

Las preguntas heideggerianas en torno a *la nada*, apuntan al “no de lo ente y de este modo del ser, experimentado desde lo ente”. Aquí, en *el no anonadante de la nada* y en *el no anonadante de la diferencia entre ente y ser*, es donde acontece la trascendencia ya siempre acontecida del ser (uno) respecto de los entes (múltiples). Y esta trascendencia del “estar ahí”, de algún modo ya es siempre acontecida sobre todos y cada uno de los entes. Aquí es donde tradicionalmente se hacen “concordar” *ser, verdad y fundamento*, habida cuenta de que la “verdad ontológica” y la “verdad óptica” se copertenecen esencialmente sobre la base (Grund) de su respecto en la diferencia entre ser y ente. Sólo desde esta trascendencia, “inmanente” o intramundana, recién es posible al *estar* volver de un modo más propio a las cosas, al estar-con (Mitsein) y a sí

---

<sup>16</sup> Dialéctica de lo propio y de lo impropio (Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit), que gravita sobre el quicio del estar-ahí.

<sup>17</sup> **Un-ver-borgen-heit**: término clave del Heidegger “maduro” (de los años treinta a los cincuenta), que connota en desglosada perífrasis, el “carácter (*heit*) de arrancarse (*un*) a la persistencia (*ver*) a quedar oculto y puesto en seguro (*borgen*), dice la nota del traductor, Félix Duque.

mismo (Selbst),... y sólo a partir de la cual –añade Pöggeler- “puede ser también emplazada la pregunta por una posible relación del estar para con Dios”, dice Heidegger.

Por todo ello, “la trascendencia es el originario protoacontecer, la protohistoria misma, que tiene que ser concebida como **libertad (Freiheit)**”, dejando en ella y por ella “valer al mundo”. Y tal libertad, en cuanto deja valer al mundo, “es el origen del **fundamento (Grund)** en general; consiste en ‘fundar’ –en sentido triple: como instituir o *proyecto*, como ‘toma de tierra’ o *encontrarse* y como ‘fundamentar’ o *habla*... La libertad es, en cuanto fundamento triple y no obstante único, el ser-fundamento, el origen del fundamento, el ‘fundamento del fundamento’... (Pero) Ella es, en cuanto fundamento del fundamento, la permanente falta de fundamento para su propio ser-fundamento: el **abismo (Abgrund)** que se desfonda”. He ahí como *sentido y verdad del ser están fundados abismalmente en la libertad (Freiheit als abgründiger Grund der Wahrheit)*. De allí, concluye Pöggeler, que “ser, fundamento y verdad tienen que ser concebidos a partir del ser-fundamento, abismático de la libertad”<sup>18</sup>.

¿Por qué Heidegger ha criticado y creído tener que “destruir” el concepto tradicional de “verdad” como concordancia o adecuación entre intelecto y cosa? Como vimos, él quería echar nueva luz sobre este modo tradicional de determinar la esencia de la verdad y de la propia filosofía; y esta luz él creía poder sacarla de la contraposición entre la canónica *concordancia (Übereinstimmung)* o “adaequatio” y el “*desocultamiento*” (Un-verborgenheit). Para hacerlo se pregunta, cómo es que se llegó a equiparar la verdad con la concordancia que “emplazaba” al juicio (Urteil) como lugar del acontecer de la verdad. Y es así que llamamos “verdadero” no sólo a un juicio, sino en la cotidianidad decimos o nombramos como verdaderos a una circunstancia o a un estado de cosas (Sachverhalt) que atañen al hombre: a una situación suya –estaba *verdaderamente* alegre-, a su comportamiento –obró como un *verdadero* amigo-; o también referido a cosas –cuando decimos que es un *verdadero* anillo de oro-. En todos estos casos equiparamos *en* la cosa, lo verdadero y lo efectivamente real (wahr und wirklich); y con ello queremos decir que respecto de la cosa tenemos una opinión determinada que “concuerta” con lo que la cosa es.

---

<sup>18</sup> O. Pöggeler, op. cit., p. 110.

De ello inferimos que una proposición o juicio es verdadero, cuando lo que ellos están mentando y diciendo “concuera” con la cosa, sobre la que está formulando una proposición. En ambos casos, en los ejemplos de los usos *cotidianos* de la verdad y en los casos de proposiciones *verdaderas*, se da una doble “conformidad”, en la “cotidianidad” lo aludido (*verdadero oro*) se equipara con la cosa mentada; en el “juicio” la cosa mentada “mensura” la veracidad del juicio. Esta “duplicidad” del modo de comprender la verdad, alude a “la cosa verdadera” (Sach-Wahrheit) y al “juicio verdadero” (Aussage-Wahrheit). Pero en ambos casos lo verdadero se equipara con la “*rectitudo*” (ortotés, Richtigkeit) o conformidad entre intelecto judicativo y lo predicado proposicionalmente de la cosa.

Hay que añadir a esto, que en el Medioevo se mentaban, además, dos modos de comprender *el intelecto*, el intelecto divino y el intelecto humano; distinción que establece una doble “conmensurabilidad”: las cosas son verdaderas *porque* Dios las piensa (Sach-Wahrheit) –las cosas son verdaderas *porque* están mensuradas por el Intelecto de Dios; en cambio mis juicios son verdaderos *en tanto y en cuanto* estén conformados a la “verdad de las cosas”. Heidegger tenía bien claro este punto, por ello afirmaba que las cosas, en tanto creadas por Dios, se “regían” en su ser-verdadero con los pensamientos e ideas del Dios creador; mientras que el intelecto humano, un “ens creatum” él mismo, también debía conformarse al Intelecto Creador. Hecha esta salvedad, y no obstante ella, él interpreta que aun en esta doble conformidad [cosa-Intelecto Creador / intelecto creado-cosa], se mantiene la concepción de la verdad como “rectitudo de la concordancia” (Richtigkeit der Übereinstimmung), que obtiene así una validez *cuasi* absoluta.

Intentando transitar otros caminos del pensar, el empeño heideggeriano no se reduce a una “aclaración” fenomenológica o una pura “descripción” del estado de cosas (Sachverhalt) en el que se encuentra la “verdad”. Aquí se trata de una interpretación (Deutung) que pone entre paréntesis toda “intencionalidad” fenomenológica como medio que “aclare” esta trascendencia de la conciencia “predicativa” o “judicativa”. Para que alguien pueda hacer un juicio, sostiene Heidegger, ha de *representarse (vor-stellen)* una cosa como *ob-jeto (Gegen-stand)*; pero, dicho kantianamente, “la condición de posibilidad” de tal juicio y de tal representación “objeti-

va”, reside en *que la cosa misma se muestre* (muß das Ding selbst sich zeigen).

Y ello acontecerá, añade Heidegger, cuando la cosa acceda a un ámbito que él denomina “lo abierto” (das Offene); y tal ámbito no puede ser “producido” por el “sujeto” que se representa los objetos. Tanto el representante como lo representado presuponen “estar en lo abierto”, que se equipara a lo “manifiesto” o “**revelado**” (das Offenbare) – descartando categóricamente toda connotación religiosa o teológica del término-; pues, para los griegos, el devenir “revelable” significaba la “presencia” (die Anwesenheit)... y esto es lo que marcó y signó toda la historia metafísica en la interpretación del ser y de la verdad. Trascendiendo esta lectura, Heidegger pretende que “lo manifiesto o develado (das Offenbare) es lo que se muestra al estar- ahí (Dasein)”<sup>19</sup>.

Si nosotros pensamos que la función judicativa es un instrumento todopoderoso que nos permitirá “hacernos” de la cosa juzgada, no hemos comprendido que toda proposición o juicio *dependen* de nuestra posición en lo abierto; dependen de nuestro estar parados en lo abierto (Offenständigkeit). De allí que la *verdadera* mensura de nuestros juicios ha de provenir del ente; no nos es lícito constreñir o violentar al ente... aquí se está preanunciando la **verdad como abandono** (die Ge-Lassene Wahrheit), que deja ser al ente lo que él es. Y aquí es donde hay que indagar por el fundamento de la posibilidad de la “concordancia” entre intelecto y cosa. La “rectitud” procede de esta posición en lo abierto. La “esencia de la verdad” es el **darse libremente (freigeben)** para el ente develado... “**ser libre para el develamiento de lo abierto**”, dice Heidegger. Con lo cual la meditación sobre la esencia de la verdad recibe un giro inesperado, pues ahora se muestra que “**la esencia de la verdad es la libertad**”.

Y, al elucidar la libertad como fundamento de la verdad, Heidegger no sólo está preguntando por la esencia de la verdad, sino que, a la vez, está preguntando por la esencia del propio hombre. Por ello dice que la verdad es fundamento de la posibilidad interna de la “rectitud”, sólo porque ésta recibe su propio ser del ser más originario de la única verdad esencial. Lo que conduce la dirección del preguntar heideggeriano a preguntarse qué es lo que “porta” y posibilita a la libertad. Y, para avanzar

---

<sup>19</sup> *Das Offenbare ist das, was sich dem Dasein zeigt*, glosa Walter Biemel, en su *Heidegger*, Hamburg, 1981, p. 72.

por esta senda, hay que indagar cómo hay que pensar a la libertad. Y ésta, se vio, está en dependencia de lo abierto; colocándose por debajo de lo abierto. Y éste vincularse lo libre a lo abierto, Heidegger los llama *dejar ser (Sein-lassen)*; lo cual no debe malinterpretarse como una indiferencia ante al ser del ente, sino, muy por el contrario, significa aventurarse hacia el ente (das Sicheinlassen auf das Seiende).

El “dejar ser” no es una actividad cualquiera del hombre; es aquello por lo cual el hombre deviene un *estar-ahí (Dasein)*, es decir, deviene un ente que está determinado hacia lo abierto. Y en tal “ductus” de su pensar, Heidegger piensa que el “desocultar del ente” y el “aventurarse con el ente” son uno y el mismo proceso: el estar-ahí se *ex-pone* ante el ente; esto significa propiamente que el estar-ahí *ex-iste*. Y existir no significa aquí aprehender ciertas posibilidades de ser en el sentido de realización del sí mismo, sino este peculiar *dejar-ser*, que precede y posibilita todos nuestros comportamientos. La libertad misma es *ex-istente*: es “*la exposición en el desocultamiento del ente*”<sup>20</sup>.

De allí que (la verdad como) el desocultamiento sea el fundamento del hombre; porque sólo *ex-istiendo*; sólo aventurándose con el ente, sólo estando parado en lo abierto, el hombre *es* hombre. El hombre “comenzó” a ser hombre en el instante en el que el primer pensador se preguntó por el desocultamiento del ente, preguntándose qué fuese el ente; y ello sólo aconteció en la historia de la libertad. Pero la libertad no es un atributo o una posesión *del* hombre; más bien, para Heidegger, vale lo contrario: la libertad, el *ex-istente* estar-ahí de-velando al ente “posee” al hombre. Allí se funda la historia, que no es sino *el acontecer de la verdad en el dejar-ser al ente... la verdad es el develamiento del ente, a través del cual esencia lo abierto*<sup>21</sup>.

Pero el hombre no deja ser al ente como éste es, sino que lo oculta y lo descoloca (verdeckt und verstellt); y entonces acontece el dominio de la apariencia como el imperar de lo inesencial de la verdad (das Walten des Unwesens der Wahrheit). Pero si la libertad no es una “propiedad” del hombre, sino que más bien éste es propiedad de aquella, entonces la no-verdad (Unwahrheit) no debe adscribírsele a un fracaso o negligencia cognoscitiva *del* hombre. Si la esencia de la verdad no se agota en la

---

<sup>20</sup> Citado por W. Biemel, op. cit., p.74, curs. textuales.

<sup>21</sup> Im Sein-lassen des Seienden geschieht Wahrheit –glosa Biemel-... *die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west* –dice Heidegger-; cit.por W.Biemel, op. cit. p.75, cursivas textuales.

“rectitud” de la proposición –dice Heidegger-, entonces la *no-verdad* no puede ser equiparada con la falta de corrección del juicio. Si la verdad ya “no está” en el juicio; la no-verdad tampoco residirá en un juicio *falso*.

La relación entre verdad y no-verdad, Heidegger la busca en una disposición fundamental y más originaria: en el comportarse del hombre en relación con el develamiento del *ente en totalidad* (*Offenbarkeit des Seienden im Ganzen*); pero nosotros, normalmente, nos comportamos en relación con lo respectivamente develado, con *entes particulares*; pero el ente en totalidad no lo “tematizamos”; esto significa que lo que nos dispone más originaria y fundamentalmente (para la verdad) es lo que, precisamente, queda oculto.

En la libertad existente del estar-ahí, dice Heidegger, acontece el ocultarse del ente en totalidad; eso es el **ocultamiento** (*die Verborgenheit*). Y todo develar acontece en virtud de ese ocultamiento; y en el que el estar-ahí deje ser al ente, se comporta respecto del ocultamiento, de modo tal que para él el propio ocultamiento permanece oculto... y a ello Heidegger lo denomina **misterio (Ge-Heimnis)**. Pero el hombre, experimentando la raigambre ontológica de la no-verdad, queda subyugado por el “develar”... con lo cual olvida lo fundamental, *olvida el misterio*.

Y recayendo en este olvido del misterio, cree –falsamente- poder ser señor absoluto del ente (*der absolute Herr des Seienden*); con lo cual se cierra él mismo el paso para preguntarse qué es lo que hace posible el *develar*, al que ha quedado fijado. Retrayéndose de la ex–posición a lo abierto, se retrae al ex–istir; y echa raíces en el in–sistir; pero, “insistiendo” (*insistierend*) –dice Heidegger-, el hombre es arrojado a la “errancia” (*die Irre*)<sup>22</sup>. La errancia es haber dejado de lado el misterio.

Esta errancia es la esencial inesencialidad (*Unwesenheit*) respecto de la inicial esencia de la verdad. De todo lo cual el pensador –que aquí *aun* Heidegger lo sigue llamando “filósofo”- deberá extraer las consecuencias pertinentes que completan el análisis existencial de *Ser y Tiempo*. Allí ya se cuestionaba el concepto tradicional de la verdad, comprendiendo el estar ahí como un ser en el mundo; y la “verdad de la existencia” era pensada desde la “resolución” (*Entschlossenheit*).

El carácter **decisorio** del estar ahí era entonces el presupuesto para la relación del hombre hacia el ente; en cuya relación el ente aparecía accesible, *se mostraba*

---

<sup>22</sup> *Insistierend ist der Mensch der Irre ausgeliefert*, cita Biemel, op. cit., p. 77.

*como verdadero* (sich als wahres zeigt). Tres años después, en la conferencia sobre *La esencia de la verdad* (1930), la situación ha cambiado. Hablando gruesamente, aquí la verdad no es pensada desde el estar-ahí, sino que se ha invertido la mirada, ahora se ve al estar-ahí desde la verdad. La relación del hombre respecto del ente se muestra como el estar parado en lo abierto, y esta “estancia” en lo abierto es pensada como *libertad*; como dejar ser al ente, aventurándose hacia el ente. Y ello remite a lo desoculto, en lo cual puede acontecer tal aventurarse ontológico.

Pero, para que acontezca ese abismático fundamento de la verdad en la libertad, hay que sobrepasar los límites de la *metafísica de la presencia*, y aventurarse a pensar el desocultamiento; pues el pensar del desocultamiento no ha sido intentado aun por la metafísica, dice Heidegger. Ahora bien, la verdad así concebida es preciso comprenderla como “*ocultar irradiante como rasgo característico del ser*”; he aquí la “clave” iluminadora del misterio ontológico. Por ella la verdad es llevada a lo más propio, y esto no es otra cosa que pensar la **iluminación (Lichtung)**, que posibilita que todo ente pueda manifestarse. En los próximos años Heidegger pensará el sentido del ser y de la verdad desde este horizonte de la *iluminación*.

-4-

### **Verdad obrada y verdad producida**

(Ge-Wirkte Wahrheit und Ge-Stellte Wahrheit)

-La verdad en la obra de arte y la verdad en la cuestión de la técnica-

De 1935 a 1953 Heidegger va a prolongar su reflexión sobre la verdad poniéndola en relación con la obra de arte, *arte y aletheia*, tal como lo expuso en “El origen de la obra de arte” (1935); y luego relacionará la verdad con “la esencia de la técnica”, en “La pregunta por la técnica” (1953), *técnica y aletheia*. En el primer caso su afirmación liminar es que “en la obra de arte (*Kunstwerk*) la verdad del ente se ha puesto en obra (*hat sich ins Werk gesetzt*)”. Estamos ante una verdad *obrada* (*GE-WIRKTE WAHRHEIT*). En el segundo caso, la verdad es “producida” (*hergestellt*); asistimos a la época planetaria del GE-STELL.

¿Qué hace una obra de arte con el ente? ¿Qué *obran*, por ejemplo, los zapatos de un campesino que pintó Van Gogh? Lo que “hacen” *poiéticamente* es revelar un mundo; la obra, dice Heidegger, hace manifiesto lo que es un determinado ente; revela un

plexo de significaciones y de sentidos que sin la obra hubieran permanecido en lo oculto. Manifestar significa permitir que algo aparezca y se muestre; y no es otra la misión de la verdad como *Aletheia*, como *desocultamiento*; por ello no sorprende que Heidegger sostenga que “la verdad acontece en la obra de arte, cuando en ella se da una apertura del ente, mostrando qué es y cómo es”. *En el arte se pone en obra la verdad del ente* (in der Kunst wird die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt), dice.

Pero aquí también la condición o el supuesto para que acontezca esta manifestación del ente por el arte, ha de acontecer el arrancar al ente del ocultamiento, en virtud de la *iluminación* (*Lichtung*). El ente sólo puede manifestarse en su ser, dice Heidegger, cuando se sumerge y emerge en *lo iluminado de esta iluminación* (*das Gelichtete dieser Lichtung*). Gracias a esta iluminación, concluye, el ente, en relativa y cambiante medida, accede al desocultamiento; a su verdad propia.

Iluminación (*Lichtung*) y Ocultamiento (*Verbergung*) están trabados en una lucha originaria (*Urstreit*), que es el conflicto que signa el acontecer de la verdad originaria; y es en la obra de arte donde se libra este combate fundamental. Heidegger traza un paralelo entre *iluminación y recuerdo* (*Lichtung und Andenken*), por un lado, y *ocultamiento y olvido* (*Verbergung und Vergessen*), por otro. Y, jugando con los fonemas griegos primigenios, dice: “Die *A-letheia* birgt in sich die *Lethe*”, “la verdad (como desocultamiento) oculta en sí misma al olvido” (las aguas del Leteo, recordemos la mitología, son las aguas del olvido).

En 1949, en el marco de unas jornadas en Bremen, Heidegger dio cuatro conferencias; una de ellas la tituló **Ge-stell**; cuyo texto fue reelaborado para una conferencia que dictó en 1955, en unas jornadas organizadas por la Academia Bávara de Bellas Artes, donde expuso “*la pregunta por la técnica*”, en unas sesiones académicas que habrían de discutir sobre las “artes en la era de la técnica”. Heidegger comienza entonces su meditación afirmando la copertenencia de *técnica y ciencia* (*tekné y episteme*) en y para el originario pensar griego. De allí que no ha de causar extrañeza que caracterizaran a “lo técnico” como un modo del *saber*. Para sostener esta tesis, Heidegger se apoya en la *Ética* a Nicómaco (VI, caps. 3 y 4), en los que Aristóteles, expresamente relaciona *tekné y episteme* como “modos del develamiento (*aletheuein*)”. Este texto fue el germen para su propio pensamiento. Pero, así como aquí Heidegger señala la condición “epistémica” de la técnica, un poco más adelante señala la “tor-

sión” (o “distorsión”) del fenómeno técnico en sus corolarios puestos al servicio del ocultamiento.

Lo técnico como instancia del ocultamiento acontece, precisamente, en virtud de la relación entre *saber* y *poder* (hacer) (wissen und können). En la era técnica, a pesar de que todo *poder* no puede sino fundarse en un *saber*; ahora es el saber el que es “mensurado” y juzgado por lo que éste “puede” hacer; por sus posibles “aplicaciones”; por su aptitud de “servir-para”, por su “utilidad”. “*El poder deviene criterio del saber*”, dice Heidegger. El crecimiento de este *poder hacer* (können) paulatinamente se va comprendiendo en el sentido de *ser poderoso* (Mächtigkeit), que se traduce en la fuerza de disponer (Verfügungsgewalt)... todo lo cual está en las antípodas del Dios *indisponible*, del tiempo (kairós) y del ser *indisponibles*<sup>23</sup>. La técnica se transforma en el arbitrio humano para disponer de las cosas; antes sólo “dadas” (gegeben) en la naturaleza; hoy “producidas” (hervorgebrachte, hergestellt) técnicamente.

Y en esto no se trata de que Heidegger sea un adversario de la técnica; no se trata ni de demonizar ni de glorificar la técnica, sino de comprenderla; comprender un estado de cosas en el que estamos involucrados; situación a la que, lo queramos o no, estamos irremisiblemente expuestos. Y la técnica, por sus efectos, al cambiar de las *cosas* (dadas) a los *objetos* (producidos), ha cambiado también nuestra posición ante los entes, y, concomitantemente, la posición ante la verdad... y puede pensarse que también a la verdad se puede acceder “técnicamente”, con el *pensar calculador* de la logística o de la informática. Pero el “desocultamiento” (Unverborgenheit) “nunca es algo *hecho* (*gemachte*) por el hombre”. La verdad, como Dios, el ser o el tiempo, no es algo que esté “disponible” para las meras aptitudes técnicas humanas.

La propia esencia del hombre está determinada, según Heidegger, por su relación hacia el desocultamiento (Unverborgenheit). Sólo el estar en lo abierto abre la posibilidad para que el hombre se predisponga al advenimiento del ser. El hombre “no puede hacer nada” para que acontezca la verdad. Lo único que le resta *hacer*, dice Heidegger, es “*abrir sus ojos y sus oídos; abrir su corazón, liberándose para meditaciones y esfuerzos, para pedir y para agradecer, y así podrá ser llevado a lo desoculto. En el **Ge-stell**, como esencia de la técnica (esencia que, ella misma, no es*

---

<sup>23</sup> Lo que cae bajo el poder del hombre es lo “disponible” (verfügbar); lo que excede y trasciende lo que el hombre puede hacer es lo “indisponible” (unverfügbar); término fundamental para el pensar “tardío” de Heidegger.

*técnica) acontece un modo determinado del develamiento (Entbergung); pero, precisamente, el peligro está cifrado aquí, en que el tipo de develamiento del Ge-stell, y su dominio planetario, puede amenazar la posibilidad de que el hombre advenga al develamiento originario (ursprüngliche Entbergung), para experimentar en él la verdad originaria (ursprüngliche Wahrheit)”<sup>24</sup>.*

-5-

**Verdad poetizada, verdad pensada**

(Ge-Dichtete Wahrheit, Ge-Dachte Wahrheit)

-Decir Poético y Decir Pensante desde la verdadera “esencia del habla”-

Heidegger, como todo pensador cabal, va entretejiendo sus textos con una ardua lucha cotidiana por la palabra que exprese su pensamiento. No pocas veces sus “estaciones” en el camino del pensar se cerraban con la confesión de su fracaso o impotencia para encontrar el lenguaje que pusiera en palabras lo pensado. A fines de los años cincuenta –treinta años después de “Ser y Tiempo”-, creyó madura su hora para aventurarse en la meditación sobre la “Esencia del habla”.

Para un pensar que se ha “apropiado de la tradición” -y que ha intentado interpretarla en los caminos que ella ha abierto, y en las sendas perdidas que le han cerrado el paso-, es comprensible que su intento de seguir abriendo caminos del pensar se plantee como una superación de los límites del lenguaje en el que esa tradición se ha expresado. Ya “Ser y Tiempo” había inaugurado un nuevo modo de comprender al hombre; pero allí aún resonaban las tradicionales “voces” metafísicas de “Ontología” y de “trascendencia”; luego, en lo que se dio en llamar el “Heidegger tardío”, sus últimos textos empiezan a hablar del sobrepasamiento de la herencia de la “metafísica”. Ello, comenta Biemel, es un signo de que su pensar no es algo fijado, sino que se mantiene en camino; es una búsqueda que no puede llamarse a sosiego.

No obstante lo cual, la constituyente *historicidad* de su pensar -¿de todo pensar?- se sabe parado en la tradición de la metafísica occidental; seamos o no conscientes de ello. En ambos casos, no obstante, estamos impedidos de abjurar o renegar

---

<sup>24</sup> Citado por W. Biemel, op. cit., p. 116, trad. rp.

de la tradición, en la cual, nos guste o no, ya nos encontramos “inscriptos”<sup>25</sup>. Es por ello, por estar “apresados” en la tradición metafísica occidental, el que la propia interpretación “superadora” de la metafísica emprendida por Heidegger deba ser leída desde ella. Y en este “apasionado diálogo” con la tradición como se perfila y madura el propio pensar heideggeriano. Éste no se entiende interpretando a Nietzsche como “fin de la metafísica”, sin leerlo, a la vez, como el fin de la parábola iniciada por Platón... y los fundamentales mojones “intermedios” de un Pablo, un Agustín, un Lutero, un Leibniz, un Kant, un Hegel, un Schelling, un Kierkegaard; pero Heidegger no puede ser “reducido” a sus grandes y no pocas veces “violentas” interpretaciones de esos “grandes” del pensar; si su propio pensar se leyese con las categorías “tradicionales” se le estaría traduciendo –y aquí sí, traicionando- en un pensar *aún* metafísico; siendo que su pensar ya no es, o pretende no ser ya más metafísico.

Una interpretación que intente colocarse en la posición del propio Heidegger, con su intento de ver las cosas de un modo nuevo –requisito ineludible para toda hermenéutica que respete la “fusión de horizontes”-, tendrá que dar un “salto” (Sprung), que le coloque en el punto en el que, de un modo arduo, a Heidegger le ha conducido el movimiento y el caminar de su pensar. Y en esta línea, una interpretación como la presente que pretenda “**velar y develar la verdad de Heidegger**” habrá de *vigilar* (primer sentido de *velar*), abrir y mostrar (*develar*), lo que permanece oculto y *velado* (segundo sentido de *velar*) en su propio pensar. Y tales “velos” en el “habla” heideggeriana, sin duda, se deben a las impotencias expresivas antedichas, pero no hay que descontar tan rápidamente, las intrínsecas dificultades que pertenecen a la cosa misma que ha de ser pensada.

Para afrontar la cuestión del lenguaje hay que sumergirse, como se dijo, en esos textos de fines de los años cincuenta, tanto “La esencia del habla” (1957), y otro texto titulado “La Palabra”; aparecen publicados en el texto *De camino al habla*<sup>26</sup> Ya de un

---

<sup>25</sup> Habida cuenta de la *fusión de horizontes* –de interpretante e interpretado- y del *círculo hermenéutico* entre pasado –del texto- y presente –del lector-; tras ambos “axiomas” hermenéuticos, asoma la insoslayable “precomprensión” *presupuesta* en todo pensar. Razón por la cual se devela que el programa husserliano de una “filosofía como ciencia estricta”, de un filosofar que “presuponga” ser un “saber sin supuestos” se torna un programa imposibilitado por el “giro hermenéutico” de la fenomenología que impulsó Martin Heidegger.

<sup>26</sup> Martin Heidegger; *Unterwegs zur Sprache*; Pfullingen, 1959; *De camino al habla*; trad. Ives Zimmermann; Barcelona, 1987.

modo liminar, Heidegger sostiene que aquello de lo que trata en “La esencia del habla” es de “*hacer una experiencia con el lenguaje*”. Y ello no consiste que acometamos experimentos lingüísticos, sino de que “estemos atentos a nuestra relación con el lenguaje”; que “meditemos nuestra estancia en el lenguaje”. Tal meditación en torno del habla, dice Heidegger, no tiene nada que ver con reflexiones sobre un “meta-lenguaje” o de la “meta-lingüística”. Estas afincan aun en las vías de la metafísica moderna: “...*porque la metalingüística es la metafísica de la tecnificación universal de todas las lenguas en un solo y único instrumento operativo de información interplanetaria*”<sup>27</sup>. Para hacer una cabal experiencia con el habla, en cambio, es menester dejar que el propio hablar llegue al habla.

¡Qué hay más familiar para nosotros que nuestra habla cotidiana! En el uso de la lengua materna, se puede decir con propiedad, “nos sentimos en casa”. Heidegger mismo apela a la metáfora “doméstica” para conectar el habla con el advenio del ser a la palabra, llamando al habla la casa donde habita el ser. “Vivimos” en una lengua; nos entregamos confiados a ella, *sin* pensar ni meditar en ella apropiadamente. Ese pensar meditativo en torno al habla, Heidegger lo encuentra en *los poetas*; no sólo porque estos atesoran una relación privilegiada con el lenguaje, sino porque ellos llevan tal relación a la propia habla (weil er –der Dichter– dieses *Verhältnis* eigens zur Sprache bringt).

Con pensar meditativo, Heidegger se adentra en el misterio del *Decir (Sage)* de la *Palabra* del poeta; comenta reflexivamente aquí el poema de Stefan George, titulado *La Palabra (Das Wort)*. De la mano de una estrofa de la elegía de Hölderlin, *Pan y Vino (Brot und Wein)*, inicia el camino de este pensar hacia el habla. Allí se nos interpela diciendo: “¿*Por qué son silencio también ellos, los antiguos sagrados teatros?*”, puntuando con ello que la sede donde antaño los dioses hacían su aparición, ahora se hace presente en la *ausencia de la palabra*; la palabra les es retenida. Y lo grave de esta ausencia es que en el decir la palabra tenía lugar la aproximación del Dios. Y ese decir, dice Heidegger, dejaba aparecer lo que los dicentes entreveían; y esta mirada conducía a los dicentes y a los oyentes “a la in-finita intimidad de la **contienda entre los hombres y los dioses**”. Estamos aquí pisando un terreno análogo al de la “lucha originaria” (Urstreit), que ya vimos era la librada entre la iluminación (Lichtung) y el ocultamiento (Verborgenheit); lucha que constituía el “humus” donde acontecía la verdad. Aquí, preanunciando la “cuaternidad” (Ge-Viert) entre cie-

---

<sup>27</sup> Martin Heidegger; *De camino al habla*; trad. I.Z., p. 144.

lo/tierra, mortales (hombres)/dioses.

En el seno de este combate entre hombre y dioses, hace la aparición de esa sagrada misión del poeta; él es quien “ nombra lo sagrado”. Por ello, dice Heidegger, podemos aproximarnos al “ misterio de la palabra”, o “ nos dejamos decir el enigma de la palabra por medio de la poesía misma”. Y, qué es lo que dice este poema “ La Palabra” de Stefan George; el colofón de estos versos es lo que mueve y conmueve el pensar meditativo de Heidegger. Son dos versos; sólo dos:

**Así aprendí triste la renuncia:  
Ninguna cosa sea donde falta la palabra<sup>28</sup>.**

Pero, advierte Heidegger, no nos precipitemos a convertir el verso final en un enunciado del contenido del poema. Allí donde falta la palabra, dice, ninguna cosa es. Solamente la palabra *disponible* concede ser a la cosa. ¿Qué significa aquí ser – pregunta Heidegger-, que aparece como un don (Gabe) otorgado a la cosa a partir de la palabra? Desde esta mirada no hay para el poeta nada más excitante y peligroso que tal relación con la palabra. Y “ *aprendí triste la renuncia*”, dice el poeta. Y aprender, dice el filósofo, quiere decir devenir sabedor (Wissend werden); y “sabedor es el que ha visto algo”. Pero el poeta, reflexiona el filósofo, debe renunciar a tener bajo u dominio la palabra en tanto que nombre representativo de lo que es puesto como ente.

Pero como renuncia, como negación a la palabra –inasible, inhallable-, sigue siendo un “decir”; con lo cual el poeta, aún renunciando, preserva su relación con la palabra. El poeta es sabedor que “*solamente la palabra deja la cosa ser como cosa*”. Aquí también se introduce la nota del “abandono” (Ge-Lassen), que deja la cosa como ella es, sin manipularla, sin instrumentalizarla. La **palabra** –como antes Dios, y el tiempo- es *indisponible*; no queda librada al arbitrio de lo que nosotros le queramos hacer decir como hablantes mortales... de allí que la enigmática palabra nos confronte con un “Decir *indecible*” (unsagbare Sage); y la estrofa final del poema de George, “no sólo concluye el poema, dice Heidegger, no sólo lo revela, sino que oculta a la vez el secreto de la palabra”.

Y la renuncia del poeta dice: “que una cosa sea solamente donde *se concede* la palabra”; conceder como acto de gratuidad poética. La renuncia concierte a la palabra

---

<sup>28</sup> So lernt ich traurig den verzicht:  
Kein Ding sei wo das worf gebricht.

misma, dice Heidegger. Ella lleva a poner la palabra en camino hacia aquello que concierne “a cualquier decir en tanto que decir”. Por la renuncia el poeta asienta el reino superior de la palabra; el reino que deja ser a la cosa como cosa. En uno de sus meditados juegos lingüísticos, Heidegger dice que la palabra “*en-cosa a la cosa*” [das **Wort be-dingt**, traducido literalmente: “la palabra (Wort) condiciona (bedingt); literalmente dicho: Wort (palabra), “ding” (cosa)]. Y la palabra, continúa el filósofo, no da el fundamento de la cosa. La palabra deja que la cosa esté en presencia como cosa. El secreto que “vela” el poeta que renuncia a ella, es el de este “en-cosamiento” de la cosa en la palabra. De aquí que, para la poesía como para el pensar, “**ninguna cosa es sin la palabra**”; “*Ninguna cosa sea donde falta la palabra*”, canta Stefan George.

Aquí, ante el poema escuchado con toda nuestra atenta disposición, aparece la palabra que, invisiblemente, nos pone, aun en lo no hablado, en presencia de la cosa en tanto que tal cosa, dice Heidegger. Por ello lo dicho por el poeta es lo que es digno de pensar (Denkwürdig) para el poeta. Y, en efecto, qué puede ser más digno para un dicente que la esencia de la palabra que se cubre con un velo. Y dejarse decir por el canto del poeta lo que es digno de pensar, dice el pensador, es lo que se llama *pensar*. Y al escuchar el poema, tras la poesía, *pensamos*. Aquí se entrelazan *poesía* y *pensamiento*; revelándose, dice Heidegger, como la inscripción inmemorial del destino humano; que indican que el decir poético y el decir pensante se copertenecen. Y es en este abrazo donde la palabra empieza a lucir como el recogimiento que lleva lo presente a presencia. El acontecer de la verdad originaria y del desocultamiento, refulge en este prestar oído a esa mutua pertenencia velada de decir y ser, de palabra y cosa.

¿Por qué renuncia el poeta con “tristeza”? En este temple de ánimo (Stimmung), Heidegger reconoce el temple de ánimo del **abandono** (Stimmung der Gelassenheit); y éste es el temple de ánimo fundamental para el pensar de Heidegger; es el temple de ánimo para un “tiempo indigente” (dürftige SEIT). ¿Para qué poetas en tiempos de indigencia?, se preguntaba<sup>29</sup>. Es que en esta “ausencia de la palabra” *habla* la retracción o el “retirarse del ser” (Entzug des Seins). Y el pensar este “retiro” o retracción es lo que anuncia un nuevo adviento, si y sólo si se ha experimentado tal retiro. Tal fue la posición que maduró el Heidegger “tardío” respecto de la “Metafísica”... a partir de aquí es pensada la historia de la metafísica como tiempo del olvido del ser (Zeit der Seinsvergessenheit). Y aun no hemos “superado” este tiempo;

---

<sup>29</sup> Wozu Dichter in dürftiger Zeit?

es por eso que “la nueva tarea del pensar (cuando ha llegado a su consumidor fin el pensar metafísico), es pensar **“la falta del ser”**. De allí que la actitud de atenta escucha a la palabra, por parte del poeta, repite la pregunta por el ser.

Y, si en el país del poeta no se puede encontrar la palabra para la palabra, ¿podrá encontrársela, quizá, en la comarca del pensador? No hemos de buscar la palabra entre las cosas; pues la palabra no es una cosa (das Wort ist kein Ding). Por eso, piensa Heidegger, que de la palabra es lícito que pensemos que nunca podemos decir de ella lo que decimos de los “entes”, que ellos “son”. De ella sólo podemos decir que **“se da”** (es gibt). Y no un darse en el sentido de cómo se dan las cosas, como cuando decimos este año “hay” o *“se dan”* bien las manzanas, sino, dice Heidegger, en el sentido del Darse, del Don (im Sinne es Gebens, der Gabe). Conforme a su esencia, la palabra es dadora; y lo que se da, es el ser (Was es gibt, ist das Sein). Y, vuelve a puntuar Heidegger, no es un “dar” en el sentido de que por la palabra las cosas tengan lugar, como lo pensaba la concepción creacionista medieval, que todos los entes “surgían” del pensar de Dios. Aquí hay que retrotraerse y evocar el concepto de “iluminación” (Lichtung), en la cual todos los entes aparecen, sin que éstos sean creados o puestos en el ser por la luz.

-6-

### **Verdad del abandono**

#### **(Ge-Viert und Wahrhafte Ge-Lassenheit)**

-Del “Cuaternidad” (cielo/tierra-mortales/dioses) al “Abandono”-

De la Primera a la Segunda Guerra Mundial la pesquisa por el “sentido del ser” y la “esencia de la verdad” ha ido sufriendo variaciones, que cubren una parábola que parte de la *verdad temporalizada* en torno de SER Y TIEMPO a la *verdad iluminada y abandonada* del “pensar meditativo” del último Heidegger, en diálogo con HÖLDERLIN –el pensador que piensa el ser, el poeta que nombra lo sagrado-, cruzando “la línea” de la experiencia del *nihilismo* y la filosofía del valor en su NIETZSCHE, y la verdad que se hace presente en el surgimiento de la obra de arte, y en el “pensar calculador” de la época del imperio técnico.

Ya hemos visto cómo el “ocultamiento” es una “destinación” (Ge-Schick) del ser mismo, y no algo que quede al arbitrio del hombre, de la razón, o del sujeto cognoscente. Ocultamiento y desocultamiento o verdad y no verdad no es algo que esté en el

“poder” del hombre. Lo que sí ha seguido una línea del “olvido del ser” es el ciclo de la metafísica o de la filosofía, adheridos a una “metafísica de la presencia” que se va a “consumar” y finalizar con el último metafísico, con Nietzsche, y con la planetarización del imperio técnico del Ge-Stell, con la informática, en que el pensar calculador “impone”, si se pudiera decir así, la presencia del SER como NADA. La “metafísica” (o filosofía) llega a su fin, con la entronización del “ente como presencia”, lo cual no comporta otra cosa que el imperio mundial de la “esencia del nihilismo”.

Desde Platón a Nietzsche la Metafísica es ONTO-TEO-LOGÍA... y en ella el SER MISMO permanece *impensado*. El SER como “exceso” del ENTE. ¿Por qué el SER se ha mantenido OCULTO para la Metafísica? Es el ser mismo el que permanece en falta; no es el hombre el que no puede “descubrirlo”. Ya vimos al finalizar el acápite anterior, en torno a la verdad *temporalizada*, el juego dialéctico entre el *misterio (Ge-heimnis)* y la *iluminación (Ge-lichtet)*. El ser se oculta, de “desfonda” abismáticamente el fundamento mismo de todo lo que es; y quedan en “patencia” sólo los entes. La “presencia” del *ente (Seiend)* impide que se eche en falta al *ser (Sein oder Seyn)*. Para el estar ahí que se cuestiona por el sentido del ser y la esencia de la verdad, se le oculta su mismo estado de oculto.

La Metafísica no es autónoma; depende de la “decisión del ser” de desvelarse en los entes. Y en el último Heidegger, la esencia de la verdad se da a mostrar, o, dicho más propiamente, a oír, cuando el hombre se predispone a la escucha, abandonándose en el “abandono” (GELASSENHEIT) que deja ser al ser. La pesquisa heideggeriana se “instala” en este “**abandono**” en el que el ser puede advenir. Siguiendo el diagnóstico de Hölderlin en que, en la noche del mundo, los dioses han huido; el hombre no encuentra cobijo de patria y hogar -de allí su NOSTALGIA (HEIMWEH, el dolor de la patria ausente)-.

Para entender “destino del Ser” (Schicksal des Seins) cabe trazar la analogía con la pregunta teológica sobre “*contingentia mundi*”; inquirir qué relación hay entre Dios y mundo. Preguntar si los (múltiples) entes son necesarios para el “desocultamiento” del (único) ser, es parangonable con la pregunta de si la existencia del mundo y de la creación son “necesarios” para el Dios Creador. El Dios *de la* creación, ¿crea por necesidad? ¿Es “necesario” que haya entes para que el ser se manifieste? El

hecho de que el ser permanezca en falta, en Heidegger, ¿es análogo al permanecer *escondido* de Dios, el *Deus Absconditus*?

La metafísica o la filosofía acaba y se consume en el **nihilismo verdadero**; en la revelación del *SER COMO NADA*. Tal es la insuperable e inexorable “diferencia ontológica” entre SER y ENTE: los entes *son*; el ser *es* nada. La historia de la metafísica como nihilismo esencial (*essentia rebus sunt nobis ignotae*, decía Tomás de Aquino en su “filosofía *negativa*”). Y la teología *negativa*, la que afirma con Meister Eckart que **Dios es Nada** es nihilismo consciente de su positividad ontológica; es la única respuesta a una historia que se empeña en hacer del ente su único Dios.

El gran adversario que se cruza en el empeño de pensar lo impensado de la metafísica, es el pensar de los “valores”, la *filosofía de los valores*. Ella, con Nietzsche a la cabeza, comportaría el nihilismo inauténtico, que hace recaer el ser sobre la voluntad. En esta inautenticidad el estar-ahí se olvida del olvido del ser; no se abre a la ausencia; no afronta su falta. El valor del valor lo decido “yo”, sujeto omnisciente y omnipotente, que *decide* el valor de los entes.

Hölderlin, en un polo opuesto, es el poeta que *nombra lo sagrado* cuando se ciernen la noche del mundo y los dioses han huido; su poetizar rememorante y gratuito (Andenken, Denken, Danken / recordar, pensar, agradecer), es la alternativa que encuentra Heidegger a la tentación del *nihilismo*, de la *voluntad de poder*, del “*superhombre*” y al *amor fati* en el “*eterno retorno de lo mismo*” que emblemáticamente ha instaurado el pensar de Nietzsche... y, tras él, del “pensar calculador” calculador de la era del Ge-Stell, la era de lo producido (*hergestellt*), o lo puesto (*gesetzt*) por el hombre.

Sólo en la “cuaternidad” (Ge-Viert) de tierra/cielo y de los mortales/dioses, el hombre puede *disponerse* para recordar el olvido del ser; disponerse a la escucha de la voz del ser; recuperar la esencia del hombre como “ahí” del ser. Dios en la época de la muerte de Dios toma conciencia de su permanecer en falta. Contra la Voluntad: el problema es cómo eliminar lo central de la voluntad, que quiere la muerte antes de no querer. La voluntad sólo quiere su querer (Wille zur Wille). Es en sus últimos escritos en los que Heidegger, frente a esta metafísica del pensar representativo o del pensar calculador, comienza a hablar del **GE-VIERT (la “Cuaternidad”)**, como las

cuatro comarcas del mundo signadas por “tierra”, “cielo”, “hombres”(mortales) y “dioses” [Erde, Himmel, Menschen (Serblichen) und Göttern].

Y es el juego conjunto (Zusammenspiel) de los cuatro que constituye al mundo. La palabra del poeta, y *el habla* (Sage) misma, sigilosamente, “dice” la cuaternidad del mundo. El habla no es un poder trascendente que “pueda” poner en palabras al mundo; ella aproxima a la cuaternidad. Heidegger al mentar al *habla* quiere aproximarse al *Logos* de Heráclito; el que, silenciosa y originariamente, “reúne” al ser y se lo dona y regala al hombre el decir “es”. Pero, una vez más, no hay que interpretar este ser en el sentido de una representación metafísica (metaphysisches Vorstellen). La palabra que (nos) falta, en el poema de Stefan George, no es sino una indicación para un concebir pensante el *habla como quietud y silencio* (einen Hinweis zum denkerischen Erfassen der *Sprache als Stille*). Esta **silenciosa palabra** es la que se anuncia en el último Heidegger a través de la palabra **Ereignis (acontecer propicio)**.

Ya se vio la relación entre el habla y el dejar aparecer al ser; pero el hablante (mortal, humano) sólo puede hablar, según Heidegger, cuando “él escucha al habla, y sólo puede escucharla, porque él le pertenece a ella. Y sólo quien pertenece al habla, ésta le concede oír al habla, y así (poder) hablar (verdaderamente)”, dice Heidegger. Y así como en “Ser y Tiempo” el estar-ahí “era” en virtud de la “gracia del ser”, y, como contrapartida, el “ser” precisa del “estar-ahí” (Gnade des Seins), aquí, en el Heidegger tardío, se puede leer, que “el habla precisa del hablar humano, pero no es una mera factura de nuestra actividad de hablantes”. El habla fundamental, que aquí Heidegger llama “habla” (Sage), es la que posibilita toda parición. El habla atraviesa y reúne lo libre de la iluminación (das Freie der Lichtung) en la que se da el *acontecer propicio (Ereignis)*.

Y lo que cuenta en esta experiencia con el habla y con el ser, como acontecer de la a-letheia (desocultamiento) es que el hombre (el mortal) agradece al habla su hablar; pero el hablar apropiado o auténtico, para Heidegger, es un **co-rresponder (Ent-sprechen)**; correspondencia del **habla (Sage)** y del **acontecer propicio (Ereignis)**. Es en virtud de esta correspondencia el que, en el auténtico hablar, no acontece otra cosa que un revelarse del acontecimiento propicio (ein Offenbaren des Ereignisses), que al propio hablante le permanece oculto. El desocultamiento acontecerá como “cosa del pensar”, tal como lo elucidará Heidegger en su escrito: “El fin de

la filosofía y la tarea del pensar” (1964), un escrito que salió en una obra colectiva sobre *Kierkegaard vivo*; texto en el cual, como dice Biemel, Heidegger pensó fundamentalmente en **ALETHEIA, como “La cosa del pensar”**.

Walter Biemel elige este texto para cerrar su texto de presentación de Heidegger, porque es un texto “axial”; retrospectiva y prospectivamente. Desde él, hacia atrás, se ve a la “filosofía como metafísica” consumándose en el pensar del ente como ente según el modo del representar fundamentador<sup>30</sup>. Hacia delante, la tarea de pensar Heidegger la avizora como ya “no más” metafísica. Y este anuncio de un pensar “post-metafísico”<sup>31</sup>, lo hace pensando que la metafísica busca el fundamento del ente; y a este fundamento lo nombra “ser”; porque entiende que tal fundamento es el que permite hacer presente al ente.

Y de allí el pensar metafísico, prolonga su pensar representativo, concibiendo al fundamentar como el “causante de lo realmente efectivo” (*Verursachen des Wirklichen*): por ejemplo, cuando se piensa en Dios como el fundamento más elevado y último; cuando este fundamento es concebido como fundamento trascendental –en Kant–, es decir, como la simultánea condición de posibilidad de la experiencia y de los objetos de la experiencia; al pensar que el movimiento dialéctico del Espíritu Absoluto es el fundamento último en el sentido de Hegel; o pensándolo como “explicación del proceso de producción” (Marx); o como “voluntad de poder, que al poner los valores se pone a sí mismo” (Nietzsche); etc. Y en este “procedimiento” del pensar metafísico se partiendo del ser presente, se lo representa en su presencia y así desde su (óntico) fundamento se lo presenta a sí mismo como fundamentado... con lo cual, sin asomarse al abismo (*Abgrund*) donde acontece toda fundamentación (*Begründung*), la representación metafísica deja impensado lo que único que era digno de ser pensado (*Denkwürdig*), el ser. Es así como asistimos al “final de la filosofía”.

Pero “final de la filosofía” (*Ende der Philosophie*) no está pensada como una suspensión de su quehacer por agostamiento y desaparición, sino más bien como el lugar al que está, en la totalidad de su acontecer histórico, ha llegado hasta sus posibi-

---

<sup>30</sup> Cit. por W. Biemel, *op. cit.*, p. 142: Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begründenden Vorstellens.

<sup>31</sup> Lo cual, no está de más decir, no tiene absolutamente nada que ver con las “declarativas” “postmetafísicas” “postmodernas” de hoy en día.

lidades últimas. “Fin” significa aquí “acabamiento” (Vollendung), entendido como haber llegado su fin (Zum-Ende-Kommen). Toda filosofía se ha ido desplegando en un acontecer que no es sucesivo, como si la filosofía de Kant fuera “más perfecta” que la de Platón por haber acaecido más tarde en la historia cronológica. Las filosofías posteriores no han dejado “anacrónico” al pensamiento de Platón. Por el contrario el platonismo atraviesa toda la historia de la metafísica, de todos modos es un platonismo que ha ido mutando (wandelnden Platonismus)... llegando a la inversión que consume a Platón: Nietzsche.

En cada filosofía algo adviene al habla que es necesario; por ello si juzgáramos a la filosofía desde las ciencias, nos engañaríamos, porque el propio despliegue del filosofar se articuló como la formación de las ciencias particulares, que fueron desprendiéndose de la filosofía. Es un signo elocuente de los tiempos, que las “ciencias”, dichas en plural, acorralen a la metafísica; pero es un signo, dice, del “acabamiento” de la metafísica (y de las ciencias mismas tras él). Pues la metafísica moderna es el suelo originario de estas ciencias. Y el carácter técnico de este acabamiento metafísico, ostenta –irreflexivamente- el signo de este mismo acabamiento tecnocientífico. La filosofía está llegando a su fin en la época contemporánea, precisamente a través (no a pesar) de la cientificidad, cuyo rasgo característico es “la cibernética”. Y esto está dicho en **1964**. Heidegger, ya entonces, vislumbró como este fin de la filosofía se muestra como el triunfo de las instalaciones informáticas de un mundo científico-técnico. “Fin de la filosofía –dice- significa: comienzo de la **civilización mundial** (Weltzivilisation) asentada en el pensamiento occidental europeo"... y no era un anuncio profético de nuestra “globalización”; era, más bien, pensar originario.

Ante este panorama, qué es lo que cabe pensar, cuál es la cosa del pensar. Para Heidegger, más allá de Hegel y Husserl, que comulgaban en el “tema” el pensar: la **subjetividad**, y divergían en el método para pensarla (la especulación dialéctica y la fenomenología), es preciso incursionar en lo impensado por ambos. Es preciso “superar” esta filosofía del presente y de la presencia, para disponerse al aparecer del ser; pero este supone **lo claro**, en el cual se muestra lo que aparece. Y lo claro, a su vez, supone **lo abierto**; apertura como ámbito franco (freie Gegend). La **apertura (Offenheit)** Heidegger, vimos, la piensa como **iluminación (Lichtung)**; y de esta la filosofía o metafísica no sabe nada; incurra, como está en el olvido del ser. Para acceder a lo claro, a lo abierto y a la iluminación, sólo está franco el camino de la **aletheia, del desocultamiento**.

Hemos de pensar el desocultamiento como iluminación, dice Heidegger. Pensar y Ser sólo pueden pensarse desde la “aletheia”. Por ello no hay que desdoblar “Ser” y “Verdad”... es el desocultamiento quien “porta” tanto al Ser como a la Verdad. Y el concepto tradicional de verdad, como conformidad entre nuestro conocimiento con los entes, es posible sólo desde el **estar parado en la iluminación (Stehen in der Lichtung)**. Pues la verdad, tanto como el ser, como el pensar, dice Heidegger, sólo pueden ser lo que son en el elemento de la iluminación. Toda evidencia, cada grado de certeza, todo tipo de verificación de la “veritas”, se mueve ya desde siempre en el ámbito del imperio de la iluminación. En esta “apropiación” de la iluminación le va al mortal su destino; el estar-ahí “cumple” su existencia auténtica bajo su imperio. No es su “poder” técnico y científico lo que le “abrirá” a la verdad; la verdad no es un producto suyo; la verdad acontecerá en él sólo por el **abandono (Ge-lassen)**. El hombre sólo “accede” a la verdad *abandonada*; disponiéndose a auscultar la sigilosa e indisponible voz del ser.

El hombre sólo se recupera cuando se pierde a sí mismo en este *abandono* místico. Esta es la enseñanza que fluye por el subterráneo río de la mística germánica y española, de Meister Eckart a San Juan de la Cruz. Sólo quien se olvida de sí puede “ganarse” a sí; sólo quien queda abierto a *la indisponible gracia del Dios que se dona*, puede dar acogida al ser al que está destinado. Y sólo el ser tiene destino. La esencia del hombre es ser el ahí del ser; lugar del ser. Y este ahí no pertenece al hombre, no está a su arbitrio como ente. Hay que estar abierto al posible adviento del ser. Eliminar todo querer o sentir; la esencia es el pensar como oír. Esto es lo que el discípulo de Heidegger, **Karl Rahner S.J.**, expuso en el “**Oyente de la Palabra**”, preparar el adviento de Dios en el espíritu *en el mundo*, actualizando, como creyente *—fides ex auditu—* la **potencia obediencial**. Pero aun aquí, para Heidegger, habría “residuos” teológicos de “verdades eternas” llamadas a ser superadas. Su “pensar meditativo” se mueve con más familiaridad entre poetas y místicos, que entre teólogos; o si respeta a estos es porque estos mantienen encendida la “chispa” (Fünklein) o “scintilla animae” de la que hablaba Meister Eckart.

Ya se ha mostrado con enjundia la íntima vinculación entre este místico germano y el pensador de Messkirch<sup>32</sup>. Santo Tomás de Aquino predica el “ser” de Dios — Deus est ipsum esse subsistens—; allí Dios es “sujeto” gramatical, y el ser es “predica-

---

<sup>32</sup> Hay una tesis doctoral de John Caputo, sobre Meister Eckhart y Martin Heidegger.

do”. En Meister Eckart, en cambio “el Ser es Dios”; donde el “ser” es “sujeto” y Dios es “predicado”. Esto comporta una revolución en la comprensión de la “ontología” y de la “analogía”; en la mística especulativa del alemán “el lugar propio de Dios es el Ser -Esse est Deus-. (Y) Por ello no se puede hablar *análogamente* del ser propio de las criaturas fuera del ser”<sup>33</sup>. Las criaturas, pues, no sólo son lo que son *por* Dios, sino que lo son *en* Dios. Aquí se está produciendo una “torsión” de la doctrina de la analogía en aras de posibilitar “la elevación mística del ser de todas las criaturas hacia el Ser único que es Dios a través del ser divino que hay en la creación residente en el fondo increado del alma humana”<sup>34</sup>.

Esta pureza absoluta del Ser, es decir, de Dios, comporta la exclusión de ser de los entes que no son en su ser. Este Dios Uno y Único, Eckhart abre espacio para el Misterio de la Trinidad, por eso en sus sermones introduce la distinción de la naturaleza divina como “Dios” y “Deidad” (got und gotheit –en su alemán-, Deus et Deitas –en su latín-). Distinción que “arrastrará” Heidegger distinguiendo “der Gott” y “das Göttliche”. Pero ésta, es una distinción de razón, no una distinción real (distinctio realis), que le habría conducido a una herética “cuaternidad”. Aquí “*Deidad*” connota al Ser Absoluto, carente de todo tipo de relación (essentia sine relatione); *Deidad* significa “unidad sin fondo, realidad prístina que se funda a sí misma, realidad inefable que reposa en sí”. Y, en cuanto absolutamente indeterminada e indeterminable, ***la Deidad es la Nada***<sup>35</sup>. Por ello, en términos místicos, la *Deidad* es llamada metafóricamente “divinidad desierta”, “silencio inmóvil”, “abismo sin fondo”.

En su “ascenso” a Dios el alma ha de “abandonarse”, desnudarse, despojarse, desapropiarse... totalmente de sí para que Dios mismo la invada. Es el Amor mismo el que dimana del fondo divino del alma. “Mi querer, pues, como mi pensamiento y mi ser, no es ‘mío’, sino que es el amor de Dios que ama en mí”, dice Eckhart. Esta “absoluta pobreza” y “perfecta desnudez” conducen a la “**perfecta iluminación**” (**Lichtung**) en la que se han re-unido “la unidad del fondo del alma (humana) con la fuente indistinta de lo Uno (divino)”; “es la presencia misma de la Divinidad que

---

<sup>33</sup> Cfr. A. Stabile; “*El abismo sin fondo de la divinidad desierta*”. *La teología mística de Meister Eckhart*”; en *Para leer “El nombre de la rosa” de Humberto Eco*; compilador F. Bertelloni, Bs. As., 1997, p. 173. curs. rp.

<sup>34</sup> *Ibidem*

<sup>35</sup> Stabile. A., *op. cit.*, p.175, negr. y curs. rp.

mora en el fondo divino e increado del alma”<sup>36</sup>.

Por este “desapego”, por este perder-todo-lo-propio (*Ent-eignis*; antónimo alemán de *Er-eignis*) acontece que el Hombre Pobre de Espíritu, “que no quiere nada, sabe nada, no tiene nada” –dice Eckhart-, acaba en su *anonadamiento*; olvidándose de sí y de todo lo creado en tan total, porque “donde termina la criatura, comienza el ser de Dios”; perdiendo interés en la propia voluntad, para querer sólo lo que la voluntad divina quiere; y despojándose totalmente de todo conocimiento conceptual distinto al conocimiento del Ser, conocimiento sólo de Dios. Sólo quien se “anonada” de tal manera puede ser “unificado y beatificado en la chispa del alma (scintilla animae)”; y afirmo que esta Luz misma (la luz de la chispa –dice Eckhart-)... quiere alcanzar ese fondo simple, esa silenciosa soledad, donde ninguna distinción tiene más cabida, donde no hay más Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo”<sup>37</sup>.

Para ponerse a cubierto del “ateísmo ilustrado”, Eckhart va a colocar a la Deidad más allá de todo posible conocimiento, amor y expresión, dice Stabile; reafirmando una y otra vez lo inefable e “indisponible” –dicho Heideggerianamente- de la Deidad y del alma. Es preciso salvar lo sagrado; el fondo del alma sólo se satisface en la Unión con Dios: “en el fondo del alma –dice Eckhart-, el fondo de Dios y el Fondo del alma no son más que un Único y mismo Fondo”. Reingresando así el alma al “fundamento infundado” (abgründiger Gruñd). Dios mismo se ‘anonada’ en el alma a fin de que el alma se pierda a sí misma”. Eckhart quiere eliminar toda distinción entre el alma y Dios, por eso llega a decir: “suplico a Dios que me libere de Dios”, para ser yo mismo –según mi naturaleza eterna, inengendrada e increada- Dios mismo; y que el Dios Uno y Único sea “todo en todos”, sin distinción.

Heidegger, se podría decir, pensó su “abandono” y su “iluminación” en estas sendas eckhartianas... pero Martin Heidegger, el pensador de Messkirch, ya había abandonado el “cielo católico” de su infancia; y ahora, en la tarde de su vida, se disponía a regresar a su **patria (Heimat)**. La **nostalgia (Heimweh)**, el dolor de la patria ausente, se hacía presente en esta “falta del ser” de la que “habla” el “**abandono**”

---

<sup>36</sup> Stabile, A., *op. cit.*, p.182

<sup>37</sup> Stabile, A., *op. cit.*, p.183

(**Gelassenheit**) y la iluminación (Lichtung). Y esto no lo hace en la hora histórica de ninguna Edad Media rediviva; lo hace en el quicio del Siglo XX. Se lanza a pensar, con este *pensar rememorante y agradecido* (*Denken, Andenken, Danken*), ante un mundo indigente y a la intemperie; que va perdiendo todo sentido de *patria* (Heimat). Es el mundo-uno, el “one world”, unificado por la tecnología; el mundo que Heidegger vislumbró “globalizado” por la técnica y el **Ge-Stell**; el mundo que se ha convertido en el campo de juego y de lucha del “querer por el querer” –en las antípodas del “abandono”, del “no querer”-. El hijo de campesinos de Messkirch pinta los rasgos de un mundo que ha perdido todo rasgo; las historias de un mundo sin carácter y sin historia. Sin rostro, sin historia y sin carácter (Antlitzlos, Charakterlos, Geshichtslos), este mundo es el escenario de un creciente dominio de la “producción” y lo producido (*hergestellt*), que se abisma en la consumición y lo consumido.

Max Müller ha caracterizado con respeto y comprensión, calando hondo, esta parábola de Martin Heidegger, su maestro, que traza su vida desde la “nostalgia” por la patria originaria, al “abandono” místico. Él mismo nos advierte que no hay que interpretar el expreso deseo de Heidegger de ser enterrado con las ceremonias de la Iglesia Católica en 1976, como una “confesión” de un creyente. Ese gesto no dice nada, ni a favor ni en contra de una fe cristiana o católica. Pero lo que sí indica positivamente este meditado gesto, es que en él se ponía en camino al habla, la entrañable relación entre su “patria” (Heimat) y esta *fe cristiana* de sus mayores. “Cómo él ha pensado y adorado siempre a lo divino (das Göttliche), lo testimonian su obra; si y cómo él creía o podía creer, aun como hombre y como viejo, en el Dios, que se nos ha revelado en Jesucristo, eso debe permanecer su más íntimo misterio (sein innerstes Geheimnis), por el cual no deberíamos preguntar con tanta curiosidad”.