



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

**La fundación abismal del *Da-sein*  
en el paraje del instante**

**Tesis presentada para obtener el título de Maestría en Filosofía**

**Presenta:**

**Carlos Arturo Ceballos Restrepo**

**Asesor de tesis:**

**Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez**

**Junio de 2017**



## **Agradecimientos**

La investigación que aquí presento es el resultado de la importante labor académica realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y el apoyo otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Agradezco principalmente al Doctor Ángel Xolocotzi Yáñez su atento y decidido apoyo en todo el proceso de realización de esta investigación. Su amplio conocimiento de la obra de Martin Heidegger fue de invaluable valor a la hora de caminar los senderos del pensar heideggeriano por los que aquí me he adentrado. Agradezco también al Doctor Carlos Másmela quien ha impulsado desde el inicio este proyecto investigativo y estuvo siempre dispuesto para apoyarlo con su profundo conocimiento de la obra del filósofo de la Selva Negra. Fueron también de alto valor para el desarrollo de mi tesis los seminarios recibidos en el transcurso de la maestría; por ello agradezco especialmente a los profesores Ricardo Gibu, Jesús Rodolfo Santander, Rubén Sánchez Muñoz, Arturo Romero, Román Alejandro Chávez, María del Carmen García, Arturo Aguirre, Fernando Huesca y Claudia Tame. En sus seminarios se gestaron muchos de los pensamientos que han quedado plasmados en esta investigación. Agradezco muy especialmente a Concepción Flores Domínguez quien con su amable disposición también ha apoyado este proceso. Por último, agradezco a mi esposa Gloria Roa por su amor incondicional, su paciencia y su apoyo inquebrantable. Ella propició las condiciones necesarias para poder llevar a cabo la investigación que ahora presento.

## Índice

Introducción.....	6
<b>Primer capítulo</b>	
El camino de una filosofía del tránsito.....	17
§1 Un pensar en tránsito del primer inicio al otro inicio.....	17
a. La pregunta por la verdad.....	20
b. El temple fundamental del primer inicio de pensar.....	36
§2 La resonancia de la verdad del Ser.....	45
a. La esencia de la ciencia moderna.....	46
b. El dominio del olvido del ser.....	56
<b>Segundo capítulo</b>	
La pregunta por el temple fundamental en el otro inicio del pensar.....	73
§3 El preguntar por el ser y por el hombre.....	73
a. El ser cotidiano del <i>Dasein</i> .....	77
b. Los temples de ánimo de la cotidianidad del uno.....	86
§4 El temple fundamental para la esenciación de la verdad del Ser..	91
a. El temple fundamental en el otro inicio del pensar.....	91
<b>Tercer capítulo</b>	

<b>Tiempo-espacio y fundación abismal.....</b>	<b>105</b>
<b>§5 La unidad del tiempo-espacio como a-bismo.....</b>	<b>105</b>
<b>a. La pregunta por el claro del Ser.....</b>	<b>105</b>
<b>b. El tiempo-espacio como a-bismo.....</b>	<b>109</b>
<b>§6 Remoción del hombre y fundación abismal.....</b>	<b>114</b>
<b>a. El hombre y su estar-ausente.....</b>	<b>117</b>
<b>b. La fundación abismal del <i>Da-sein</i>.....</b>	<b>121</b>
<b>Conclusión.....</b>	<b>129</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>133</b>

## Introducción

Desde principios de los años veinte del siglo pasado el filósofo Martin Heidegger, andando ya el camino que lo guiaría hacia la ontología fundamental que desplegaría en *Sein und Zeit*, planteaba la necesidad de apartarse de los conceptos de hombre que habían hecho carrera en la tradición filosófica, pues sólo de esta manera se podría, desde una hermenéutica fenomenológica, “practicar una reflexión filosófica radical sobre el ser del hombre” (GA 63, 1988, p.29 / 1999, p.49)<sup>1</sup>, tal como lo afirma el filósofo en su curso de 1923 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. En este camino había que tomar distancia del hombre entendido como “ser vivo dotado de razón” tal como terminó comprendiéndose la sentencia aristotélica ζῷον λόγον ἔχον, a pesar de que el sustantivo λόγον, perteneciente al verbo λέγειν, debe entenderse mejor como habla y no como razón, como bien lo aclara Heidegger en el curso señalado (Cf. GA 63, 1988, p.21 / 1999, p.42). Por esto también había que alejarse de la comprensión del hombre como persona, comprensión que tuvo como representante principal a Boecio quien a principios de la edad media, en “De persona et duabus naturis”, c. ii, indicaba que la persona es “Naturæ rationalis individua substantia”<sup>2</sup>, una “substancia individual de naturaleza racional”, reafirmando así para el hombre la característica de *animal rationale*. Luego, como heredera de la tradición, la Modernidad terminó caracterizando al hombre, su

---

<sup>1</sup> Las referencias a los textos de Martin Heidegger serán referenciados del modo como aquí se muestra: la sigla GA (*Gesamtausgabe*), número de tomo, año de publicación y número de página. En caso de existir traducción al castellano del tomo citado, la referencia a GA ira acompañada, luego de una barra (/), por el año y número de página de la publicación en castellano.

<sup>2</sup>De Persona et Duabus Naturis, ii, iii, in P.L., LXIV, 1342 sqq.

existencia misma, como resultado de la *cogitatio*. De esta manera el hombre es instaurado en la filosofía moderna, gracias a Descartes, como yoidad, como un *ego cogito*<sup>3</sup>.

Heidegger, pues, desde los inicios de su pensar filosófico se cuida de tomar distancia de estas concepciones de hombre para emprender su camino fenomenológico trascendental. Es así como su interpretación fenomenológica en torno a Aristóteles, (como también lo harían sus reflexiones en torno a Husserl, Dilthey y el neokantismo), le indica la vía de acceso a la pregunta por el ser del hombre<sup>4</sup>. El camino desplegado por tal pregunta se concretaría al dar el paso a la ontología fundamental, para luego tomar el sendero de la *Kehre*. En la *Kehre* Heidegger no sólo preserva la distancia con respecto a aquellas concepciones, sino que profundiza aún más su meditación en torno a ellas ahondando, desde una *confrontación* (*Auseinandersetzung*), la indagación por su fundamento, dado que éste propició el ocultamiento del Ser. Heidegger, pues, emprende una meditación en torno a la metafísica en

---

<sup>3</sup> Son conocidas las amplias y sesudas críticas de Heidegger a la filosofía de Descartes, críticas que dejan ver lo impensado en la metafísica moderna así como el modo en que eso impensado posibilitó que permaneciera oculta toda pregunta originaria por el ser. Es así como Heidegger en la etapa de *Ser y tiempo* realiza una crítica al pensar de Descartes en torno a lo no-pensado en su metafísica (el *sum (ser) del cogito sum*) en procura de llevar adelante la tarea de una destrucción de la historia de la ontología. Pero esta confrontación con el padre de la Modernidad continúa a lo largo del camino filosófico heideggeriano para dar cuenta del modo en que la fundación cartesiana de *ego cogito, ergo sum* despliega una interpretación de lo ente y de la verdad que asegura el olvido de la pregunta ontológica fundamental. Es así como en el párrafo 6 de *Ser y tiempo* se expone “la tarea de una destrucción de la historia de la ontología”. En esta exposición Heidegger indica que en el curso de la historia de la metafísica “ciertos dominios particulares del ser –tales como el ego cogito de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona – caen bajo la mirada filosófica y en lo sucesivo orientan primariamente la problemática filosófica; sin embargo, de acuerdo con la general omisión de la pregunta por el ser, ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser.” (GA 2, 1977, p.30 / 2003, p.46)

<sup>4</sup> En el escrito de 1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (informe Natorp)*, Heidegger realiza una interpretación de las virtudes intelectuales que Aristóteles presenta en el libro VI de la *Ética Nicomáquea*. En esta interpretación se deja ver el modo en el cual “el alma tiene y toma en custodia el ente en cuanto desvelado [...]” (2002, p.61). Es, pues, a partir de una reflexión desde Aristóteles, en torno a la τέχνη, la ἐπιστήμη, la φρόνησις, la σοφία y el νοῦς, como virtudes intelectuales que posibilitan la custodia del ente, que Heidegger emprende una interpretación más originaria del ámbito de la vida humana en relación con la verdad, pero donde ésta ya no se encuentra en el ámbito gnoseológico sino en el ámbito de la vida fáctica.

tanto ésta condujo al ocultamiento del Ser en favor de la manifestación del ente. En esta meditación el filósofo no sólo pretende realizar la pregunta por aquél ocultamiento, sino que además busca poner al descubierto el modo de ser del hombre en su pertenencia a aquello oculto, el Ser. De tal manera que de la ontología fundamental al pensar histórico del ser se conserva la reflexión sobre el ser del hombre en tanto es reflexión que hace parte de un necesario retorno a la indagación del saber metafísico. Retorno que permite pensar la historia del “primer inicio” y, así, experimentar ese saber sobre el ente que dejó al Ser en el olvido.

Este retorno inicia con una indagación por la verdad, una indagación por lo acontecido con la ἀλήθεια en el inicio de la filosofía occidental en tanto ésta ha quedado, en tal inicio, ausente de preguntas<sup>5</sup>. La indagación en torno a la verdad lleva a Heidegger a preguntarse por la esencia misma de la verdad como “la necesidad más interna de nuestra historia” (GA 45, 1984, p.201 / 2008, p.184), una necesidad que se asume gracias a aquel retorno meditativo en el que se emprende un camino de decisión hacia lo futuro. Es así como *la pregunta por el sentido del ser (die Frage nach dem Sinn von Sein)* que había planteado Heidegger en *Sein und Zeit* se dirige, gracias a lo indagado, hacia un ámbito aún más fundamental, esto es, hacia la pregunta por la verdad del Ser (*Wahrheit des Seyns*). Es así como la reflexión en torno al ser del hombre está iluminada por la luz emanada de la pregunta fundamental (*Grundfrage*), la pregunta por la verdad del Ser, en tanto ésta es “la pregunta de todas las preguntas” (GA

---

<sup>5</sup> Si bien Heidegger había dado pasos importantes en torno a la pregunta por la verdad en su curso de 1925 – 1926 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, así como en el §44 de *Sein und Zeit*; es a inicios de los años treinta con “De la esencia de la verdad” (Vom Wesen der Wahrheit) que el filósofo de Messkirch lleva este preguntar un paso más adelante en tanto allí afirma que al mismo tiempo de aquel mantenerse abierto del hombre como modo de comportarse con respecto a lo ente, acontece un ocultamiento, el cual, allende el hombre, es propio de la “no-esencia de la verdad en cuanto no-verdad [que] remite al ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no sólo del ente)” (GA. 9,1976, p.194 / 2001, p.165).

65, 1989, p.11 / 2003, p.27) a pesar de haber permanecido incuestionada en la historia de la metafísica. Esta pregunta surge como necesidad (*Not*), una necesidad en la cual se afina el oído para el resonar del Ser que ha caído en el olvido, un olvido que ha dominado en la historia de la metafísica gracias a la prevalencia de la pregunta conductora (*Leitfrage*). Preparar al hombre para la escucha de este resonar implica una indagación en torno a su característica actual, característica que, si bien está oculta al hombre, se ha de experimentar como “suma necesidad: *necesidad de la ausencia de necesidad*” (*die Not der Notlosigkeit*) (GA 65, 1989, p.107 / 2003, p.99), pues es el hombre quien debe salir de los senderos trazados por la historia de la metafísica y prestar oído a la seña (*Wink*) del Ser.

La ausencia de necesidad ha impuesto un modo en el cual el hombre habita; ha impuesto una determinada forma en la cual el hombre camina la tierra, mira el cielo, experimenta la vida y espera la muerte. La permanencia en esta ausencia ha echado raíces en tanto aquella ha sido permeada por “el cálculo planificador” (GA 65, 1989, p.494 / 2003, p.390), un cálculo que ha ejercido su poder sobre el hombre “a través de la maniobra de la técnica”, a través de la era de la técnica. Esta era en la que impera el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) deja al hombre andando al compás del pensar inaugurado en la Modernidad y lo desplegado a partir de ella, lo deja andando, pues, por los senderos que abren la certeza de su *ego cogito*. De este modo queda oculto un posible pensar meditativo en torno al Ser, y así, paulatinamente, el ser humano es impulsado hacia un obsesivo afán por traer a la luz todo pensar calculador en torno de lo ente.

El hombre en esta ausencia yerra su mismidad en los senderos de una época técnico-científica inaugurada en la Modernidad, ya que ésta, tal como lo indica Heidegger en “La

época de la imagen del mundo” (*Die Zeit des Weltbildes*), ha transformado la verdad en “certeza de la representación” (GA 5, 1977, p.87 / 2010, p.72) haciendo del hombre sujeto frente a un objeto, y de la objetivación del objeto la manera de aprehensión segura de todo lo ente. Es en la instauración del sujeto (*subjectum*) donde la esencia misma del hombre se transforma, pues éste queda determinado como fundamento de “todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad” (GA 5, 1977, p.88 / 2010, p.73).

Que el hombre de la época moderna, que sigue siendo el hombre de nuestra época, se haya instaurado como fundamento en tanto sujeto y que en tal instauración haya perdido su propia mismidad, hace imperativa la pregunta por su ser mismo, en tanto esta pregunta, tal como lo indica el filósofo de Messkirch, abre el camino hacia el advenir del hombre en su sí-mismo. La apertura de tal camino está indicada ya en las primeras líneas de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. En esta obra — escrita entre los años 1936 – 1938 —, que se ha entendido como el principal trabajo de Heidegger en torno al pensar histórico del Ser, el filósofo indica que “ya no se trata más de tratar ‘sobre’ algo y de presentar algo objetivo, sino de ser trans-apropiado (*übereignet*) al evento-apropiador (*Er-eynis*) lo que equivale a un cambio esencial del hombre de ‘animal racional’ (*animal rationale*) al *Da-sein*” (GA 65, 1989, p.3 / 2003, p.21).

Que el pensar ya no deba ocuparse más de “tratar ‘sobre’ algo y de presentar algo objetivo”, indica que el camino del pensar ha cambiado de rumbo, y por tanto, también el camino del hombre. El nuevo rumbo del camino del pensar queda expuesto en los *Beiträge* cuando Heidegger indica que el pensar occidental está en ingreso al tránsito al otro inicio (*andere Anfang*) y muestra además que son los *Beiträge* los que preguntan en la vía que abre

tal tránsito. El preguntar que se despliega en torno al camino emprendido por el pensar occidental, es el intento de un “decir pensante de la filosofía en el otro inicio”, el cual sólo es posible en su referencia “al *único* y primer inicio” (GA 65, 1989, p.4 / 2003, p.22), de esto, que el camino de una filosofía del tránsito sea la vía del primer inicio al otro inicio del pensar y por tanto itinerario de un pensar transitorio.

El pensar transitorio se abre camino sólo si despliega la pregunta por la verdad del Ser (*Wahrheit des Seyns*). De modo que aquí el preguntar se pone en la vía de un pensar histórico del Ser, donde se gesta la fundación de la verdad del Ser como *Ereignis*, es decir, donde se gesta la esenciación del Ser en su verdad en “el otro inicio del pensar” (*der andere Anfang des Denkens*).

Desplegar la pregunta por la verdad del Ser y posibilitar, desde tal pregunta, la esenciación del Ser en su verdad en *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, implica plantear, al mismo tiempo, la pregunta por el ser del hombre, la pregunta por su esencia. Este simultaneo preguntar indica una entre-pertenencia entre el Ser y aquel que, desde un pensar meditativo sobre el Ser, se ha de fundar en su más propia esencia (*Wesen*). Es por esta entre-pertenencia que en tal meditación (*Besinnung*) debe acontecer la fundación del *Da-sein*, pues sólo en esta fundación es posible que la verdad del Ser se esencie.

Así como el *Da-sein*, todo aquello fundado en la fundación no se funda en tierra firme, pues allí tiene lugar el conflicto abismal del Ser. En la fundación se pregunta por el tiempo-espacio como unidad originaria, por tanto, ya no se trata de una representación de tiempo y espacio como si el primero fuese entendido en el sentido de un periodo o medida de tiempo

desde una comprensión de la yoidad, mientras el segundo se comprende en su tetradimensionalidad al sumarle en tiempo como la cuarta dimensión en el plano de la coseidad. En la fundación pues, se instaura el tiempo-espacio como a-bismo (*Ab-grund*) y así acaece el paraje del instante (*Augenblicksstätte*) en tanto acontecimiento de la decisión (*Entscheidung*) donde el Ser se esencia como *Ereignis* y el *Da-sein* se asume en su pertenencia al Ser para la esenciación histórica de la verdad en el otro inicio. Es en el abismo, pues, donde la verdad del Ser se esencia y donde tal esenciación necesita del hombre como “el fundador y cuidador” (*der Gründer und Wahrer*). De tal manera que en el hombre debe acontecer un cambio esencial, un trans-apropiamiento (*Über-eignung*), donde éste sea removido de la yoidad y la autoconciencia instauradas en la Modernidad. Es en esta remoción (*Verrückung*) donde acontece la fundación abismal del *Da-sein* en el paraje del instante.

Preguntar por el hombre y posibilitar desde allí un nuevo advenir de su propia esencia tiene el carácter de la más imperiosa *necesidad*, ya que el hombre está cada vez más determinado por la técnica y, por tanto, más alejado de su propio sí-mismo, pues éste nunca se hallará en la “cultura” mientras ésta signifique la consolidación del olvido del Ser. Tal alejamiento y olvido encaminan al hombre a la pérdida de toda posibilidad de un reencuentro con su esencia.

En tanto la época que hoy habitamos ha alejado aún más al hombre de su propia esencia se hace imperativo continuar los esfuerzos del pensar en los senderos marcados por el filósofo, ya que estos senderos encaran la necesidad de una nueva disposición del hombre para su habitar. En esta nueva disposición es posible recuperar el arraigo en lo propio, pero a sabiendas que este arraigo, como nuevo habitar en el sí-mismo del hombre, es arraigo en el

a-bismo (*Ab-grund*). Para tal habitar, entonces, se hace necesario un pensar meditativo, aquel que debe emanar de la serenidad para con las cosas que emergen del tipo de producción propio de una época técnico-científica. Este pensar meditativo es el que prepara el temple fundamental (*Grundstimmung*) para ese nuevo habitar, prepara el instante de la fundación abismal del hombre por venir, del *Da-sein*.

Pensar la posibilidad de la fundación abismal del *Da-sein* y que ésta logre llevarse a cabo en el propio despliegue de la pregunta por la verdad del Ser, implica plantear los siguientes interrogantes: ¿cómo pensar la simultaneidad de la pregunta por la verdad del Ser y la pregunta por el ser del hombre en *Beiträge zur Philosophie*? ¿Cómo ha de ser posible que en el pensar transitorio que Heidegger propone acontezca algo así como una remoción (*Verrückung*) del hombre? ¿Puede, en una época técnico-científica que ha subsumido al hombre en un pensar calculador —por la primacía de lo ente—, ser posible una trans apropiación del hombre al *Er-eignis*? ¿Por qué tiempo y espacio y no más bien tiempo-espacio? ¿Cómo puede pensarse el acontecimiento de una fundación abismal del *Da-sein* en el paraje del instante?

Emprender la búsqueda para dar con posibles respuestas a estos interrogantes abre el camino de esta indagación que propone adentrarse por los senderos de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. En este ejercicio de ahondamiento, probablemente, más que encontrar respuestas, se impondrá el despliegue de nuevas preguntas. Y es que ese es el propio camino del pensar, estar siempre en camino, estar siempre en la indagación de mejores modos de preguntar tal como el maestro de Messkirch lo ha enseñado.

Exponer los senderos trazados por el camino del pensar que Heidegger propone para la fundación abismal del *Da-sein* en el paraje del instante es el objetivo de esta investigación. En tal incursión se desplegará el modo de preguntar por el ser del hombre y se mostrará cómo tal preguntar es al mismo tiempo meditación sobre el Ser. Es así como se interpretará la manera en la que la simultaneidad del preguntar por el ser del hombre, y por el despliegue de la pregunta por la verdad del Ser, permite sondear la abismal fundación del *Da-sein*, indicando además cómo tal fundación se hace posible a partir de la remoción (*Verrückung*) del hombre actual.

Lograr este objetivo precisa de un recorrido particular, un recorrido de indagación que da nombre a los capítulos de esta investigación. Es así como el primer capítulo, titulado “El camino de una filosofía del tránsito”, se propone aclarar la vía del tránsito (*Übergang*) del primer inicio al otro inicio del pensar que asume la filosofía de Heidegger en su carácter preparatorio hacia la fundación de lo más digno de ser cuestionado, el Ser. En este pensar en tránsito se indagará primero (§1) la pregunta por la verdad que, desde sus primeros cursos, se convierte en un preguntar recurrente en Heidegger, un preguntar esencial. Gracias a este preguntar por la verdad Heidegger ahonda en el camino de su pregunta fundamental, aquella desplegada en *Sein und Zeit*, la pregunta por el ser. Se dejará ver cómo este preguntar por el ser es el camino de una filosofía del tránsito al otro inicio en su referencia a lo acaecido en el primer inicio. En el segundo momento del capítulo (§2) esta investigación se adentrará en *la resonancia (der Anklang)* de la verdad del Ser que Heidegger medita en los *Beiträge*. Es desde este resonar desde el cual se dispone una confrontación (*Auseinandersetzung*) con la historia de la metafísica, particularmente con los fenómenos desplegados en la Modernidad.

Es a partir de esta confrontación que se posibilitará el *pase (das Zuspiel)* que prepara el *salto (der Sprung)* al otro inicio del pensar.

En el segundo capítulo, titulado “La pregunta por el temple fundamental en el otro inicio del pensar”, se expondrá en un primer momento (§3) cómo el camino del pensar emprendido por Heidegger en *Ser y tiempo* despliega la pregunta por el sentido del ser y cómo tal pregunta es simultánea a la pregunta por el ser del hombre. A partir de este preguntar simultáneo se emprende una descripción fenomenológica que deja ver el modo de ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos y sus temples de ánimo en la cotidianidad. En un segundo momento (§4) se indicará el modo en el cual el temple fundamental (*Grundstimmung*) de la retención (*Verhaltenheit*) se diferencia de los temples de ánimo de la cotidianidad en tanto él es, tal como lo indica Heidegger, “el temple fundamental de la referencia al Ser (Seyn)” (GA 45, 1984, p.2 / 2008, p.4). Este temple es, por tanto, el temple fundamental para la esenciación del Ser en el pensar del otro inicio. Así, él hace posible toda filosofía futura en tanto dispone al ser humano en una nueva apertura para que acontezca su trans-apropiamiento (*Über-eignung*) al *Ereignis*.

En el tercer y último capítulo titulado “Tiempo-espacio y fundación abismal” la investigación se adentrará (§5) en la reflexión en torno al modo en que el Ser se revela como a-bismo (*Ab-grund*) en el salto a la fundación (*die Gründung*) y éste funda tiempo-espacio como unidad originaria de tiempo y espacio. Luego el capítulo explicitará (§6) el modo en el cual debe acontecer una remoción (*Verrückung*) del hombre de su estar-ausente (*Weg-sein*), aquel modo propio en el cual el hombre se dispone desde el dominio del olvido del ser. Es

en esta remoción como el hombre se dispone para la fundación abismal del *Dasein* en el paraje del instante (*Augenblicksstätte*).

Sin un preguntar por el hombre que remueva a éste del oculto dominio del pensar metafísico, el cual lo mantiene anclado en una polaridad excluyente de sujeto-objeto, donde la verdad está atrapada en la representación, y donde ésta dispone del todo de lo ente desde la maniobra; sin una, pues, radical reflexión sobre el ser del hombre, éste seguirá atrapado en su in-esencia (*un-wesen*) y el ser permanecerá en su olvido.

Adentrarse en el camino del pensar heideggeriano permite promover una reflexión en torno a una nueva época donde acontezca la detención de esta carrera de progreso al infinito, en la cual el amo y señor instaurado por la Modernidad ha quedado sin capacidad de meditación y sólo camina al compás de la producción en serie gracias a un pensar calculador que le ha dejado en la “necesidad de la ausencia de necesidad”, que le ha dejado caminando en la noche del mundo de una época en total ausencia de fundamento. Es por esto que el camino del pensar que aquí se emprende busca vislumbrar la posibilidad de otro inicio para el hombre gracias a la fundación del *Da-sien*, una fundación donde el hombre se sabe en entre-pertenencia con el Ser y donde se instaura un nuevo tipo de relación con lo ente de modo que pueda acontecer otro inicio y, por tanto, un cambio histórico.

## Primer capítulo

### El camino de una filosofía del tránsito

#### §1. Un pensar en tránsito del primer inicio al otro inicio

Sin duda *Aportes a la filosofía (Beiträge zur Philosophie)* es la obra más importante del pensar desplegado por Heidegger en el giro (*Kehre*), ya que en ella el filósofo presenta “la primera configuración del conjunto del ensamble” (GA 65, 1989, p.59 / 2003, p.63) que le permite ahondar más en el camino de su pensar, un pensar que busca su apertura en la elaboración de su pregunta directriz, la pregunta por el Ser (*Sein*). La elaboración de esta pregunta que ya en *Sein und Zeit* de 1927 se expone como la pregunta por el sentido del ser, en su ahondamiento<sup>6</sup>, formulada como la pregunta por la verdad del Ser. Esta formulación

---

<sup>6</sup> Que aquí se diga que el pensar Heideggeriano después de la *Kehre* se ocupa de un ahondamiento en su pregunta esencial marca el sentido de lo que en esta investigación se habrá de entender por *Kehre*. Es sabido que en la interpretación de la *Kehre* heideggeriana se han presentado posturas diferentes; así, mientras unas posturas ven en el giro una ruptura o corte en el camino del pensar alcanzado en *Sein und Zeit*, de tal modo que los *Beiträge zur Philosophie* se entienden como un nuevo intento o fase del pensar que abandona lo anterior. Dentro de esta tendencia están las de Kisiel (1993), Philipse (1998), Lafont (1997). Otras posturas piensan la *Kehre*, de un modo más acertado en mi entender —y por tanto es a ésta a la que me apego—, como un movimiento interno del pensar heideggeriano dentro de su propia continuidad. Esta última comprensión de la *Kehre*, y su justificación, se dejan ver en investigaciones como las de von Herrmann (1994), Coriando (1998), Volpi (2012), Walton (2011), Xolocotzi (2005). El propio Heidegger deja claro en la “Carta al Padre William Richardson” que: “El pensar de la *Kehre* es un cambio de orientación (*Wendung*) en mi pensamiento. Pero este cambio de orientación no es consecuencia de una alteración de la postura o siquiera del abandono del planteamiento de *Ser y Tiempo*”, y más adelante afirma: “[...] en el pensar de la *Kehre* el planteamiento de *Ser y Tiempo* es completado de forma decisiva” (1996, p.17).

es la que ha dado lugar a lo que se ha llamado el pensar histórico del ser o pensar ontohistórico.

Este pensar es un pensar eventual en tanto en él se piensa el Ser como evento (*Ereignis*). Pensar el *Ereignis* es lo que hace posible la fundación del Ser en su verdad, una fundación que acontece gracias al fenómeno de la entre-pertenencia de Ser y *Da-sein*, fenómeno que está, a su vez, caracterizado por el *Ereignis*<sup>7</sup> en tanto ésta es la palabra del pensar que prepara la fundación del hombre histórico (Cf. GA 69, 1998, p.5 / 2011, p.21). Es por esto que este concepto se entiende como el concepto fundamental de *Beiträge zur Philosophie* y de las obras que lo orbitan para conformar la historia del Ser (*Die Geschichte des Seyns*).

En torno a lo desplegado con *Beiträge zur Philosophie* y el concepto de *Ereignis* el propio Heidegger deja claro en *Besinnung*, en el apéndice titulado “Una ojeada retrospectiva al camino”, que: “Estos trabajos preparatorios [Vom Ereignis] son siempre nuevos comienzos, a fin de encontrar la posición fundamental para la pregunta por la verdad del ser [*Seyn*].” (GA 66, 1997, p.424 / 2006, p.353). En el mismo lugar Heidegger dirá unas líneas

---

<sup>7</sup> El *Ereignis*, como concepto fundamental desplegado con la *Kehre*, es también reflexionado por los investigadores de la obra del filósofo. Es así como von Herrmann indica en su obra *Wege ins Ereignis*, con respecto a *Beiträge zur Philosophie*, que: “‘Evento’ es la palabra fundamental de aquella segunda obra que representa el segundo camino de elaboración de la pregunta por el ser, en la cual el ser en cuanto tal es traído, en su esencia, es decir, experimentado y pensado en su esenciarse histórico como Evento.” (1994, p.5)\*. Así también Ángel Xolocotzi, en su ensayo “Fundación y fundamentación. Aspectos del paso de alétheia a veritas en el pensar ontohistórico”, indica que: “La cuestión del ser, entendida desde su planteamiento inicial en ‘Ser y tiempo’ como pregunta por el ‘sentido del ser’, es pensada ahora como pregunta por la ‘verdad del Ser’. [...] ella es y seguirá siendo la única pregunta de este pensar, pues en ella cobra validez lo más único y excepcional [...] que es el ser mismo. [...] el ser visto en sí mismo tiene que poder ‘desplegarse’ igualmente por él mismo. Este despliegue del ser, su esenciar o acaecer [...], el darse oculto del ser, es lo que los Aportes a la filosofía han denominado y piensan como el acontecimiento apropiador, das Ereignis.” (2011, p.109).

\*La traducción de este libro de von Herrmann se está llevando a cabo por el Maestro Eleazar Navarro de la BUAP.

más adelante que: “Estos Aportes a la filosofía han de poner de manifiesto en un nuevo comienzo la amplitud de la pregunta por el ser; aquí no rige el despliegue en detalle, porque estrecha demasiado fácilmente el verdadero horizonte y hace perder el rasgo fundamental del preguntar.” (GA 66, 1997, p.428 / 2006, p.355). Es por esto que el modo de preguntar inaugurado en los *Beiträge*, ese “ejercicio preparatorio”, es, como se había recordado antes, una primera configuración de lo que luego se comprenderá como el “conjunto del ensamble [...]” (GA 65, 1989, p.59 / 2003, p.63); una configuración que busca la posición fundamental para ahondar en “la única pregunta” del pensar heideggeriano; una búsqueda que continuará en los siguientes tratados de la historia del Ser.

En procura de llevar adelante este “ejercicio preparatorio” es que en los *Beiträge*, tal como Heidegger deja claro desde las primeras líneas, el pensar occidental está en ingreso al tránsito (*Übergang*) al otro inicio (*andere Anfang*), y es en ellos donde justamente se levanta un preguntar en torno a la vía que abre tal tránsito<sup>8</sup>. Este preguntar no es otro que el propio de una “meditación” que se lleva a cabo en torno a ese camino de apertura. Éste, dice Heidegger, es el intento de “un decir pensante de la filosofía en el otro inicio”, un decir que debe preservar su referencia “al único y primer inicio” (GA 65, 1989, p.4 / 2003, p.22), pues es desde este último que tal decir pensante abre camino y toma impulso para el *salto*. Este camino filosófico presentado en los *Beiträge* es, pues, el propio de la pregunta por la verdad del Ser, y es, por tanto, “meditación pensante” (GA 65, 1989, p.128 / 2003, p.114).

---

<sup>8</sup> Carlos Másmela, en su investigación *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, muestra el modo en el cual aquello que aportan los *Aportes a la filosofía* es “una filosofía del tránsito (*Übergang*)” (2000, p.155). Este aporte es aquel que abre para la filosofía la posibilidad de “un pensar venidero” (Ibíd.). Esta filosofía del tránsito es una filosofía que sirve de preparación para un “pensar primigenio” que piense el Ser en su verdad; es en el tránsito donde se realiza la preparación para tal pensar, pues él allana el camino que conduce, desde un pensar histórico del ser, a la experimentación del Ser, experimentación en la cual el Ser es pensado como acontecimiento-apropiador (*Ereignis*).

### a. La pregunta por la verdad

El itinerario de esta meditación pensante, de este pensar ontohistórico, se deja ver en tránsito en la lección del semestre invernal de 1937-1938 *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”* (*Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*). En tanto Heidegger advierte en sus *Beiträge* que en el camino al otro inicio se han de presentar “numerosas oportunidades y medios de malentendido, porque [...] falta el saber de lo acaecido en el primer inicio” (GA 65, 1989, p.32 / 2003, p.43), entonces, esta lección impartida en el tiempo de redacción de los *Aportes* adquiere gran valor en torno al proyecto propuesto en ellos, pues en ella se despliega una reflexión hacia aquello que aconteció en el primer inicio (*erste Anfang*) del pensar a propósito de los aspectos fundamentales sobre la pregunta por la verdad, una reflexión que hace evidente la urgencia de una meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*) que, en tanto pregunta por lo sido como acaecer de la experiencia fundamental del primer inicio (*erste Anfang*) del pensar, prepare el salto al otro inicio (*andere Anfang*). Es por esto que esta lección, tal como lo indica Ángel Xolocotzi, “hace accesibles aquellos manuscritos personales de Heidegger que conocemos como *Aportes a la filosofía*” (2011, p.109).

Este curso, pues, deja ver cómo la pregunta por la verdad ha sido desarraigada “por la *determinación acostumbrada de la verdad*” como “*corrección del representar*”, como “correspondencia del enunciado [...] con la cosa” (GA 45, 1984, p.23 / 2008, p.24). En tanto un enunciado “*se atiende a su objeto*”, manteniendo así la dirección (*Richtung*) hacia éste,

entonces, este enunciado contiene un conocimiento sobre tal objeto y, por tanto, es “*correcto (richtig)*”. El enunciado así entendido, “es sede y lugar de la corrección (*Richtigkeit*), es decir, de la ‘verdad’” (GA 45, 1984, p.9 / 2008, p.11). Aquí la verdad es la correspondencia del conocimiento, lo producido a partir del *lóγος*, con el objeto. Esto se dio así en tanto que la pregunta por la verdad se convirtió en “problema” para la lógica, de tal modo que ésta instauró el enunciado como sede de aquella, quedando así atascado y velado un preguntar genuino, un preguntar fundamental por la verdad.

Heidegger había dado ya los primeros pasos para un preguntar genuino sobre la verdad tanto en su curso de 1925 – 1926 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* como en su tratado fundamental *Sein und Zeit*<sup>9</sup>, particularmente en el §44, donde deja ver el carácter derivado del concepto tradicional de verdad. En este párrafo de *Sein und Zeit* el filósofo piensa el término verdad como un existencial, es decir, como un elemento constitutivo del *estar-en-el-mundo* del *Dasein* por su propia *apertura*, por su propio ser-descubridor y no como una cualidad del juicio. Pero gracias a que desde la comprensión del ser se comprende todo ente, entonces, el modo de ser de la *apertura* hace aparecer la modificación derivada, a saber, la concordancia del enunciado expresado y del ente del que se habla en el enunciado. Esta concordancia dirige “la explicación teórica de la estructura de la verdad”. Es por esto que Heidegger deja claro que “*es la propia comprensión del ser inmediatamente dominante*

---

<sup>9</sup> Con respecto al valor que tuvo *Sein und Zeit* para la elaboración de las preguntas fundamentales que siguieron acompañando a Heidegger en su caminar filosófico, von Herrmann indica que: “[...] la grandeza única e incomparable de «*Ser y tiempo*» [...] se muestra por el hecho de que esta obra ha sido capaz de empuñar la filosofía y sus preguntas fundamentales a partir de su fundamento [...], que como tal, en el fundamento tradicional de la filosofía ha permanecido encubierto.” (1994, p.15)

*en el Dasein y todavía hoy no superada de un modo radical y explícito la que encubre el fenómeno originario de la verdad*” (GA 2, 1977, p.298 / 2003a, p.245).

Es al principio de la década de los treinta con “De la esencia de la verdad” (*Vom Wesen der Wahrheit*) que el filósofo de la Selva Negra lleva este preguntar un paso más adelante en tanto allí afirma que, al mismo tiempo que el mantenerse abierto del hombre como modo de comportarse con respecto a lo ente, acontece un ocultamiento, el cual, allende el hombre, es propio de la “no-esencia de la verdad en cuanto no-verdad [que] remite al ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no sólo del ente)” (GA 9, 1976, p.194 / 2001, p.165). Lo que Heidegger inicia en su camino filosófico con “Vom Wesen der Wahrheit” marca el sendero que, gracias a la *Kehre*, tomaría su pensar en los siguientes años de trabajo filosófico, un pensar que ahondaría en torno a la pregunta fundamental por la verdad. Es por esto que Heidegger deja dicho en las últimas líneas de su conferencia que: “La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro (*Kehre*) dentro de la historia del Ser” (GA 9, 1976, p.201 / 2001, p.170). Con respecto al giro (*Kehre*) expresado aquí es pertinente indicar que von Herrmann habla de éste como una “mutación inmanente (*immanenter Wandel*)”, una mutación que el intérprete explica de la siguiente manera: “Sólo después de precisar la mostración fenomenológica en *Ser y tiempo* de la historicidad del *Dasein* en las posibilidades de su estar-en-el-mundo, se había visto la aperturidad del ser en general pero todavía no en su historicidad propia, ahora viene la experiencia fenomenológica de la esencia como el esenciarse histórico de la verdad del ser, cuya estructura es caracterizada por Heidegger como «el evento» (*das Ereignis*)” (von Herrmann, 1994, p.55). Este decir de la *Kehre*, decir propio de una “mutación inmanente”, implica también, y necesariamente, una meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*), la

cual, en tanto meditación sobre la esencia incuestionada de la verdad y su carácter histórico, abra el camino hacia el otro inicio. En tanto la pregunta por la verdad que Heidegger inicia en los años veinte *gira* para preguntar por su esenciarse histórico es válido afirmar con Xolocotzi que: “la pregunta por la verdad a partir de la década de los años treinta en Heidegger no sugiere un concepto diferente de verdad, sino otro preguntar por la verdad insertado en la posibilidad de otro inicio del pensar” (2011, p.112).

La meditación histórica que posibilita otro inicio del pensar es justo aquello en lo cual se concentra Heidegger en su lección del semestre invernal de 1937-1938. En esta lección el filósofo indica que “a través del interrogar de las preguntas fundamentales se determina lo que es la filosofía” (GA 45, 1984, p.1 / 2008, p.3), por ello él indaga en torno a un preguntar fundamental por la verdad que había quedado en el olvido. Este interrogar se dirige, pues, a aquello que “caracteriza a toda ‘verdad’ en general como verdad” (GA 9, 1976, p.177 / 2001, p.151); es así como se debe iniciar por mostrar cómo la determinación tradicional de la verdad ha permanecido incuestionada en la historia de la metafísica, pues aquella se ha considerado siempre como algo obvio, como algo que se entiende sin mayor reflexión, impidiendo así el acceso a un preguntar originario.

Un preguntar fundamental por la verdad no puede estar dirigido hacia la corrección del enunciado, por lo tanto hay que demostrar que la corrección no es el lugar primario de la verdad. Ahora bien, para alcanzar una “primera indicación” que asegure la legitimidad del planteamiento de este preguntar originario, se debe apelar al imperar de una “*apertura cuádruple*”. Este imperar se deja ver con el siguiente ejemplo: si se presenta una proposición como “este libro es blanco”, entonces esta proposición debe formularse de acuerdo a la cosa

libro que debe con antelación estar abierta en su comparecer. Pero, además, debe estar abierto el ser humano para el cual la cosa libro comparece. A la vez el ser humano y la cosa compareciente están en un *ámbito* abierto, pues es desde este ámbito como el ser humano puede representarse la cosa y así lanzar la proposición “este libro es blanco”. Finalmente aquí “el ser humano también debe estar abierto *para* el ser humano” (GA 45, 1984, p.19 / 2008, p.20), pues es así como es posible representarse lo comunicado en tal enunciado para que se dé un acuerdo entre los seres humanos sobre la corrección de tal representar. Aquí se deja ver la apertura cuádruple que se abre antes de cualquier enunciado.

El hecho de que la apertura cuádruple haga posible el acuerdo con respecto a la corrección del representar indica que ella es un ámbito anterior a la corrección, un ámbito que es imperante en la corrección, sosteniéndola de tal manera que ésta se establece en aquella. De este modo esta “apertura” se presenta como fundamento de la corrección, ella apunta a aquel “ámbito no experimentado” del cual Heidegger ya hablaba en *Vom Wesen der Wahrheit*, por lo mismo ella “solamente puede indicar de manera muy provisional el hecho de que y en qué medida algo digno de ser preguntado se esconde en la concepción tradicional de la verdad” (GA 45, 1984, p.22 / 2008, p.22). Esta apertura, pues, en tanto fundamento de la corrección es digna de pregunta, pero queda por el momento oscura en aras de emprender la meditación sobre “lo más cuestionable”, a saber: la pregunta por la verdad, en tanto se ha demostrado que la corrección no puede ser la respuesta a tal pregunta, pues ella no es su lugar primario.

Al quedar indicado que algo digno de pregunta se encuentra en la determinación de la verdad como corrección, entonces la indagación ahora se debe dirigir hacia lo fundamental

respecto a la pregunta por la verdad. Esto propuesto es posible desde aquello que Heidegger llama “una simple meditación”, una meditación que pregunte sobre la concepción tradicional de la verdad que ha dejado oculta la pregunta por la verdad como pregunta fundamental de la filosofía. Al desplegarse tal preguntar se puede ver que aquello que se busca no es lo verdadero, en ella no se buscan los casos particulares de la corrección del enunciado, pues por este camino no es posible un fundamento legítimo (*Rechtsgrund*). Ahora bien, en tanto la verdad es lo que determina a todo lo verdadero en cuanto tal, y en tanto la esencia no debe entenderse “como aquello universal, que vale para cualquier cosa singular de la misma forma, lo indiferente” (GA 45, 1984, p.38 / 2008, p.38), sino que ella es lo más esencial, *es lo determinante de todo lo singular*, es decir, es aquello que lo delimita “en lo *que es*”, entonces, la verdad debe entenderse como la esencia de lo verdadero. La meditación filosófica pues, en tanto se ocupa del saber en torno a “la esencia de las cosas”, es meditación sobre la esencia de lo verdadero, es meditación sobre la verdad, sobre la esencia misma de la verdad. De esta manera se deja ver que “una simple meditación” abre el camino para una meditación histórica sobre la verdad.

Para posibilitar la liberación de aquella determinación de la verdad como corrección que se ha heredado se debe obtener la “fundamentación” de dicha concepción. De esto que sea necesario preguntar por “*la primera exposición*” en la cual la corrección fue fundamentada, y la primera exposición la ofrece Aristóteles<sup>10</sup> en tanto en éste se determina

---

<sup>10</sup> Que Heidegger proponga aquí un retorno meditativo al primer inicio para pensar “*la primera exposición*” que fundamenta la verdad como corrección, y el hecho de que este retorno haya sido reiterativo como confrontación desde los primeros cursos de Heidegger en Friburgo, es lo que hace decir a von Herrmann que: “Preguntar cómo ha comenzado el comienzo griego, significa, liberarse del modo actual de acceso y oír el modo de experimentar y decir el pensamiento y la poesía griega –un descubrimiento hermenéutico de Heidegger de alcance sin precedentes” (1994, p.12).

la concepción de la verdad como ὁμοίωσις, la cual es volcada al español como correspondencia, concordancia. Es en la ὁμοίωσις donde tiene sus raíces la corrección y a la vez aquella tiene su lugar en el λόγος. Ahora bien, el modo de abordar el pensamiento de Aristóteles no se dará desde una consideración historiográfica (*historische Betrachtung*), sino que, desde la meditación simple emprendida, el pensamiento de Aristóteles es abordado desde una meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*); pues mientras la consideración historiográfica abordaría, desde una determinada perspectiva del presente, lo pensado por Aristóteles como *un objeto* que constituye *algo pasado* y que por ser pasado ya hace tiempo fue superado gracias al progreso del hombre en su modo actual de pensar; en la meditación histórica, al contrario, de lo que se trata es de “penetrar el sentido de lo acaecido, de la historia” (GA 45, 1984, p.36 / 2008, p.37). Este acaecer (*Geschehen*) histórico es pensado por Heidegger como “lo *futuro*, lo que velado nos adviene, un proceso que abre y osa, y lo que de este modo nos obliga a ir hacia ello” (GA 45, 1984, p. 36 / 2008, p.37). Es este acaecer histórico —un acaecer que no es *un objeto del pasado* sino que aún nos determina veladamente—, al cual se penetra desde la meditación, el que prepara y da impulso para el salto al otro inicio (*andere Anfang*) del pensar, y es por esto que él está indicando la necesidad de ir hacia ello, hacia lo acaecido para “detectar la historia de Occidente como historia del primer inicio” (Xolocotzi, 2011, p.112). Es así como lo histórico del primer inicio “no se deja considerar”, sino que se debe meditar. Es de este modo como se puede entender por qué la concepción aristotélica de la verdad no es algo pasado, pues ella aún hoy nos determina en los modos en los cuales nos acercamos al conocimiento; ella es pues, un acaecer histórico que hay que meditar. Con respecto a la necesidad y posibilidad de esta meditación Heidegger indicará en el numeral 232 de los *Beiträge* que: “Filosofía, en el otro inicio, es en esencia histórica y a este respecto tiene que resultar pues también un modo más originario de recuerdo

de la historia del primer inicio” (GA 65, 1989, p.359 / 2003, p.288). Es, pues, un modo más originario, un modo propio del “*curso de nuestro preguntar*” lo que se busca desde el *despertar la pregunta por la verdad*, un modo desde el cual se puede realizar una meditación histórica que abra un interrogar originario.

Ahora bien, la meditación sobre la fundamentación de la esencia de lo verdadero implica un giro, el cual se da en tanto que preguntar por la esencia de lo verdadero no sólo pone en cuestión lo verdadero sino que tal preguntar pone en cuestión la esencia misma, pone en cuestión aquello que se quiere decir con la palabra “esencia”. Esto es así, si aquí en verdad se trata de un preguntar, de un meditar genuinamente filosófico. En el *giro*, entonces, se quiere aclarar lo que es la esencia en cuanto tal, y para lograr tal claridad de lo que se trata ahora es de preguntar “por la esencialidad (*Wesenheit*) de la esencia (*Wesen*)” (GA 45, 1984, p.46 / 2008, p.46), pues es esta pregunta la que permite determinar lo que la esencia misma es.

En tanto la esencialidad de la esencia indica lo que es la esencia en verdad, entonces aquí, en el *giro*, la pregunta está dirigida a la “*verdad de la esencia*”. Es por esto que Heidegger indica que: “la determinación de la verdad como corrección es tanto más obvia y digna de ser preguntada cuanto más digna de ser preguntada y obvia sea a la vez también la opinión sobre la esencialidad de la esencia” (GA 45, 1984, p.48 / 2008, p.48). Así que, en tanto la meditación aquí es lanzada hacia la fundamentación de la concepción acostumbrada de la verdad como corrección, será necesario, en primera instancia, acercarse a la comprensión de la esencialidad de la esencia en Aristóteles. Esto se hace aún más necesario si se tiene presente que la caracterización de la esencialidad de la esencia concebida por

Platón y Aristóteles, así como su determinación de la esencia de la verdad, han sido decisivas hasta hoy.

Aristóteles en el libro Z de la *Metafísica* se ocupa de preguntar por “*lo que es*”, esto es, por la esencialidad misma; por esto expone las cuatro caracterizaciones comunes de la esencialidad de la esencia, esto es, de la οὐσία. Estas son: τὸ καθόλου (lo general), τὸ γένος (la proveniencia), τὸ τί ἦν εἶναι (el ser-lo-que-era), ὑποκείμενον (lo que subyace). Estas determinaciones permiten aprehender lo “*que*” precede a la cosa singular, lo que la cosa ya era, así como aquello se subyace en el fundamento (ὑποκείμενον). Pero el intento por caracterizar la esencialidad de la esencia, lo *que* algo es (τὸ τί ἐστίν), tenía ya su respuesta en Platón. En tanto los griegos entendieron el ‘ser’ como presencia constante, entonces la pregunta por lo *que* algo es, por *el qué-ser* de algo, fue resuelta por Platón como lo *constantemente presente* de aquello que se nombraba en el preguntar. La esencia es, pues, lo que algo es en tanto presencia constante, y por eso para este filósofo la esencia es el avistar previo a partir del cual “[...] lo singular en cada caso lo encontramos como aquello que tenemos respectivamente a la vista en nuestro comportarnos con lo singular” (GA 45, 1984, p.64 / 2008, p.63). Lo que se avista previamente como lo constantemente presente, lo singular, el *qué-ser* de algo, eso que algo es, es el “aspecto” ofrecido por ese algo. El “aspecto” es el modo en que ese algo sale fuera, el modo como el ente sale a presencia. Por eso dice Heidegger en “La doctrina platónica de la verdad”: “Platón no toma este ‘aspecto’ como mera ‘aparición’, [sino que] encontrándose en su ‘aspecto’ se muestra el propio ente” (GA 9, 1976, p.214 / 2001, p.80). Por tanto el *qué-ser* del ente, su “aspecto”, no está supeditado al mero estar-ahí, pues el *qué-ser*, la esencia de algo consiste en la posibilidad que tiene el ente de ser percibido. En la esencia se muestra el propio ente.

Si “la esencia es eso que algo es” y “eso que algo es” a su vez es el “aspecto”, entonces, el “aspecto” de algo es su esencia, es aquello que se tiene a la vista, es aquello que de algún modo está avistado de antemano para experimentar las cosas en su singularidad cuando el ente comparece. Es así como Heidegger, confirmando el sentido que tiene el “aspecto” para Platón, indica que: “si el hombre [...] no tuviese en su mirada el correspondiente ‘aspecto’ de las cosas, los seres vivos, los hombres, los números, los dioses, nunca podrían percibir esto y aquello como casa, árbol o dios.” (GA 9, 1976, p.214 / 2001, p.180). Así que el avistar es el modo en el cual es posible experimentar lo que es y, así, comportarnos con respecto a lo que es. Lo avistado, eso que algo es, *el qué-ser* (τὸ τί εἶναι) en su “ser-avistado” se dice en griego ἰδέα (Cf. GA 45, 1984, p.62 / 2008, p.60). Así pues, para la filosofía platónica la esencia está determinada por el *qué-ser* en tanto aspecto prevaleciente, en tanto su constante hacerse presente, en tanto ἰδέα; y este aspecto es aquí entendido como la esencialidad de la esencia. Por esto dirá Heidegger en la Doctrina platónica de la verdad que: “Toda ἰδέα, el aspecto de algo, ofrece la vista de aquello que es un ente en cada caso. [...] las ‘ideas’ sirven para que algo aparezca en lo que es y de ese modo pueda venir a la presencia en lo que tiene de permanente” (GA 9, 1976, p.228 / 2001, p.190). Los griegos, pues, concibieron el ser del ente como un estar presente que se muestra a sí mismo en su aspecto.

Luego de haberse indicado aquello que en el inicio del pensar griego desde Platón se entiende por la esencialidad de la esencia, hay que dirigirse ahora a indagar cómo fundamentó Aristóteles el *qué-ser*, la esencia de lo verdadero. Para el estagirita la ὁμοίωσις, la correspondencia del enunciado con la cosa captada, es la determinación esencial de lo

verdadero, pero ésta, como noción de verdad, tal como lo deja ver Heidegger, no tiene, al parecer, *fundamentación* alguna. Es así como el filósofo de Messkirch pregunta por la fundamentación misma, y de este modo intentar dar cuenta de un posible fundamento en la concepción aristotélica de la verdad.

La fundamentación de un enunciado consiste en exhibir “aquello *sobre lo que dice* algo el enunciado”, es decir, consiste en exhibir su fundamento. Así por ejemplo en un enunciado sobre algún ente específico del modo “esta casa es roja”, su concordancia con la cosa se lograría fácilmente mediante la “inspección directa”, la percepción sensible, de “el ser rojo de la casa”. Aquí la fundamentación consiste en exhibir aquello nombrado por el enunciado, indicando así la correspondencia del enunciado con lo mostrado. Pero, si esto es posible en el conocimiento de un hecho, no es así en el caso de un saber de la esencia, pues el enunciado esencial que reza: “la verdad es la corrección del enunciado”, no se puede fundamentar en tanto que no pueden ser ofrecidos todos los casos factuales sobre una determinada esencia, en este caso, sobre la esencia de lo verdadero; además tampoco sería posible exhibir todos los casos posibles de tal esencia; pero no sólo eso, sino que encontrar los casos reales y posibles que valen para la esencia, implicaría tener de antemano “la legitimidad de la determinación esencial” (GA 45, 1984, p.79 / 2008, p.77), pues su legalidad debe ser ya presupuesta. Lo anterior muestra que no es posible acreditar la determinación esencial de la verdad como corrección del enunciado, pues la esencia no puede ser encontrada del modo como se puede hacer con los hechos, de esto que Heidegger indique: “en ningún caso la esencia permite una deducción posterior, ni del acuerdo en el uso lingüístico ni del comparar casos singulares” (GA 45, 1984, p.80 / 2008, p.78).

Por este camino no es posible, pues, encontrar una fundamentación para la esencia, y esto a pesar de que “*la esencia de las cosas que conocemos y al mismo tiempo no conocemos [es lo] ‘más cercano a la vida’ que lo así llamado real*” (GA 45, 1984, p.81 / 2008, p.80), es lo más cercano aunque permanezca lo más lejano para la mayoría. La esencia no se encuentra presente en un hecho, ella no está, por decir, delante de nosotros, y sin embargo comparece de alguna manera *ante* nosotros previamente, ella es algo que se conoce y, a la vez, no se conoce.

Ante esto el filósofo de la Selva Negra medita sobre la posibilidad de que la esencia en los griegos sea un producir. Para entrar en esta consideración hay que decir que aquí producción (*Hervor-bringung*) no se debe entender en el sentido de hacer o fabricar algún objeto determinado, sino que la producción de la esencia, es un ver el *aspecto*, un ver que saca hacia afuera, a la luz, un traer ahí delante a presencia. Por esto dice el filósofo que la “pro-ducción, es un modo de crear” (GA 45, 1984, p.93 / 2008, p.90), de sacar algo a partir de. Así que en el estar oculto de la esencia ésta es producida en su ser, sacada hacia afuera. Entonces *Hervor-bringen*, pro-ducir, es un sacar afuera desde un estar oculto. Eso llevado delante es traído a la vista desde un ver particular, un ver que, tal como deja claro Heidegger, “[...] no ve mirando boquiabierto solamente algo que está ahí y yace accesible de alguna manera, sino que ese ver trae frente a sí lo que debe ser avistado” (GA 45, 1984, p.85 / 2008, p.82).

En tanto producir es un sacar a partir de, es un sacar desde un ver tal que sólo viendo trae de modo productivo aquello que debe ser visto; entonces, este ver, es un ver que pro-ve, que, por así decir, ve de antemano. En el pro-ver, pues, no es posible que se encuentre algo ya dado previamente, algo ya presente como su fundamento, pues el fundamento, la esencia,

es algo que es pro-ducido por primera vez mediante el pro-ver mismo. De esto que Heidegger diga que: “El *pro-ver* la esencia no es fundamentado, sino *fundado*, es decir, es llevado a cabo *de modo que se lleva a sí mismo al fundamento que pone*” (GA 45, 1984, p.86 / 2008, p.84). Es en este sentido, pues, como se puede entender que la idea, en tanto esencia que se ha mantenido oculta, es llevada, en el ver productivo, delante, a la luz; de tal modo que el pro-ver es *fundación del fundamento*, es el establecimiento de la esencia, de la *ιδέα*.

De modo pues que la esencia, en tanto no es posible su fundamentación desde el conocimiento de los hechos, debe ser *pro-ducida*. De este modo deja ver Heidegger por qué en Aristóteles no es posible hallar una fundamentación para la esencia de la verdad como corrección del enunciado, pues se ha visto que el establecimiento de la esencia no tiene fundamentación alguna, sino que, la captación de la esencia es un pro-ver en tanto pro-ducir que saca adelante, hacia la luz; y es en este sentido como aquí acontece un fundar.

En este llevar a la luz, en este sacar hacia afuera, el pro-ver, en tanto es “*la puesta del fundamento*” (*Grund-legung*), establece lo desocultado del ente en su *estar desocultado*. “Lo desocultado se dice en griego τὸ ἀληθές, y el estar desocultado (*Unverborgenheit*) se dice en griego ἀλήθεια” (GA 45, 1984, p.96 / 2008, p.93). Así pues, ἀλήθεια, lo que se ha traducido como verdad, es para los griegos el *desocultamiento* o *estar desocultado* de “el *qué-ser*” del ente, su entidad. Lo desocultado es pro-visto en su estar desocultado y se trae hacia afuera desde lo oculto, pero el conocimiento de lo desocultado, su aseguramiento, es dado en la corrección. Es así como ya en este punto se puede afirmar que el estar desocultado del ente es el fundamento de la corrección.

La ἀλήθεια, como el desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente, no indica otra cosa sino que, en la puesta del fundamento del pro-ver, el ente está *abierto*; y es esta “apertura del ente” el fundamento de la corrección. La apertura del ente deja ver que eso digno de ser preguntado que se había dejado oscuro, a saber: la apertura cuádruple, es el fenómeno del estar desocultado, de la ἀλήθεια, que los griegos ya habían experimentado pero por lo cual no preguntaron, pues lo sacado fuera, lo pro-visto, fue el ente, lo desocultado, τὸ ἀληθές. Es por esto que en los *Beiträge* Heidegger indica que “[...] la ἀλήθεια deviene el carácter fundamental sustrayente del ente y de ese modo prepara la determinación de la entidad como *ἰδέα*” (GA 65, 1989, p.111 / 2003, p.102). La ἀλήθεια es pues, en tanto desocultamiento, esa reserva que queda oculta para todo preguntar de modo que fuese posible el preguntar por lo desocultado en su emerger a la luz.

En este punto parece haberse hecho superflua la meditación desplegada en torno a la concepción usual de la verdad, pues de lo que se trataría sería de recordar algo que ya fue hace largo tiempo olvidado, a saber, el hecho de que la ἀλήθεια, esta apertura, deja lo abierto disponible en su aspecto, y es hacia el aspecto ofrecido por el ente hacia donde el preguntar se dirige. Por eso la ἀλήθεια, primariamente experimentada, constituye el fundamento oculto de la verdad como corrección en todas sus variantes históricas, hasta que, paulatinamente, se fue soterrando su resonancia como esencia originaria de la verdad. Del siguiente modo lo dice Heidegger: “mediante el tránsito del pensar griego al pensar romano, cristiano y moderno, la ἀλήθεια en cuanto ὁμοίωσις, corrección, paso a la *veritas* como *adaequatio* y *rectitudo*, es decir, a la verdad como concordancia y corrección” (GA 45, 1984, p.105 / 2008, p.101). De este modo, pues, se instauró el entendimiento (νοῦς), propio del λόγος, como

lugar originario de la verdad. Y así, luego, en la Modernidad, la verdad llegó a ser certeza de la razón del sujeto.

En su escrito “La doctrina platónica de la verdad” Heidegger muestra que desde el inicio del pensar griego “la verdad ya no es el rasgo fundamental del ser mismo, sino que, a partir del momento en que se ha tornado corrección a consecuencia del sojuzgamiento bajo la idea, es ya el rasgo distintivo del conocimiento de lo ente” (GA 9, 1976, p.234 / 2001, p.195). De modo que la verdad entendida como ὁμοίωσις apunta hacia una relación del hombre con respecto al ente, una relación donde éste se determina como objeto del conocimiento, haciendo del enunciado sede de la verdad en tanto es en él donde se garantiza tal conocimiento. En ese punto se ha generado un distanciamiento con respecto a la ἀλήθεια en tanto el estar desocultado y, por tanto, ha menguado la posibilidad de un preguntar por esta esencia originaria.

Lo anterior muestra que lo logrado en el primer inicio del pensar ha sido “superado” ya, de tal modo, que la esencia originaria de la verdad como ἀλήθεια ha quedado en el olvido. Frente a esto Heidegger, en *Preguntas fundamentales de la filosofía*, hace ver la pertinencia de meditar a propósito del ser-necesario (*Notwendigkeit*) de nuestra pregunta por la verdad para saber si el camino recorrido, desde el concepto de verdad como corrección a la apertura del ente, no hizo más que constatar un mero hecho historiográfico que ha quedado en el pasado. Es así como esta meditación muestra que a pesar de que los griegos experimentaron la esencia de la verdad como el estar desocultado del ente, ellos dejaron ausente de preguntas este fundamento, pues “su pensar no penetró más profundamente en la ἀλήθεια como tal y de ese modo ellos no la fundaron fundantemente (*ergründen*) de manera expresa en su

esencia” (GA 45, 1984, p.112 / 2008, p.106). Fue tal ausencia de preguntas lo que hizo perder el saber esencial en torno a la ἀλήθεια, dando así vía libre a traducciones e interpretaciones que paulatinamente soterraron la posibilidad de un preguntar fundamental que se dirigiese de nuevo a ese saber esencial.

Ahora bien, únicamente a partir de la meditación en torno al ser-necesario de la pregunta por la verdad, tanto en los griegos como, desde ellos, en nosotros, es posible vislumbrar que lo que para ellos quedó ausente de preguntas, el estar desocultado (*Unverborgenheit*), podría ser para nosotros lo más digno de ser preguntado. Es en esta meditación donde se puede ver que el no-preguntar de los griegos por la ἀλήθεια no indica que ellos hayan incurrido en un “descuido”, “omisión” o “negligencia”, sino que “más bien los griegos aquí ya no preguntaron, porque este preguntar hubiese estado contra su tarea más propia, y por eso no podía entrar en absoluto en su horizonte” (GA 45, 1984, p.122 / 2008, p.115), pues en su horizonte estaba el ente en su apertura. Es así como la pregunta que estuvo primordialmente para los griegos fue la pregunta por el ente, τί τὸ ὄν, por lo que él es en cuanto tal; esta pregunta era su tarea más propia, ella guió todas sus meditaciones. Es así como en el despliegue del pensar de los griegos ellos se ocupan de su propio inicio en tanto que ellos permanecieron en la insistencia (*Inständigkeit*) en el ser-necesario (*Notwendigkeit*), a saber, “traer el ente como tal a reconocimiento y así a la interpretación más simple” (GA 45, 1984, p.138 / 2008, p.129). Por esto es que la tarea emprendida por los griegos a partir de su ser-necesario es, entonces, el primer inicio del pensar donde el preguntar “se despliega como inicio”.

### **b. El temple fundamental del primer inicio del pensar**

Dentro de esta meditación histórica se hace necesario aclarar el *porqué* de este preguntar de los griegos, es decir, se hace imperativo preguntar de dónde viene el ser-necesario (*Notwendigkeit*) y la necesidad (*Not*) de tal interrogar en el primer inicio (*erste Anfang*) del pensar. La necesidad (*Not*) experimentada por los griegos, tal como lo deja ver Heidegger, es la llamada irrecusable en un temple fundamental y desde un temple fundamental (*Grundstimmung*). De esta necesidad adviene el ser-necesario del preguntar τί τὸ ὄν ¿qué es el ente? Por eso el temple fundamental y la necesidad son los que hacen posible aquel primer inicio del pensar. Esta necesidad, dice Heidegger, es algo negativo, pero eso no indica que sea una dificultad en el sentido de algo lamentable o una pesadumbre, como si ella fuese el resultado de una imposibilidad, de una total nulidad, no. Lo negativo de la necesidad viene del hecho de que ella nace de la propia ἀλήθεια, del estar desocultado, pues ella es pura donación. Ella en su resplandecer dona lo desocultado dejando al hombre en medio del ente. La necesidad, en su negatividad, debe mejor ser vista como la máxima posibilidad, como la apertura de la posibilidad en forma de desmesura. Aquí la desmesura se refiere a un exceso, una abundancia, una plétora en el “entre” abierto en lo desocultado y lo que se retrae en el desocultamiento, entre la totalidad del ente y del no-ente en su “estar-indiferenciados”. Lo negativo de la necesidad está en ese “no-saber-salir-ni-entrar” de esa totalidad, el no-saber-salir-ni-entrar del hombre en el estar experimentando, en el estar arrojado *en-medio* del ente desocultado, *en-medio* del ente *siendo*. Aquí lo común y ordinario, que es todo, deviene lo más extraño y extraordinario por el hecho de que *es*. Esta necesidad, pues, es la misma

apertura del Ser que se entrega como donación, ella es, indica Heidegger, “una forma del Ser” (GA 45, 1984, p.153 / 2008, p.143).

La necesidad (*Not*) que se hace necesitar en un y desde un temple fundamental (*Grundstimmung*) en los griegos “crea el espacio esencial para el pensar” (GA 45, 1984, p.153 / 2008, p.143). Pero, aquí es pertinente preguntar: ¿qué se está queriendo decir con aquel temple fundamental desde el cual acontece la necesidad? En tanto los griegos tenían como tarea “*iniciar el pensar mismo*”, y en tanto tal tarea debía ser desplegada en forma de “*pregunta por el ente mismo*”, entonces el temple fundamental se debe entender como aquel que dispuso ese iniciar en la forma de un preguntar que permitiera determinar al ente en su entidad. El pensar inicial, pues, y su forma de preguntar permiten “[...] levantar al ente en el carácter decisivo de su Ser y dejarlo entrar en sí, percibirlo como tal y con ello nombrarlo por primera vez en su entidad” (GA 45, 1984, p.153 / 2008, p.143).

Se intenta pensar aquí la necesidad (*Not*) y el ser-necesarios (*Notwendigkeit*) que desplegaron el primer inicio del pensar occidental y cómo estos han tenido lugar en un y desde un temple fundamental. El temple fundamental del primer inicio es el θαυμάζειν, expresión griega que usualmente es traída al español como admiración o asombro. Que el θαυμάζειν sea el temple fundamental del primer inicio puede confirmarse gracias a lo dicho por Platón y Aristóteles. El primero, en la voz de Sócrates, lo deja dicho en el *Teeteto* en 155d: “[...] pues padecer (πάθος) eso que llamamos la admiración (τὸ θαυμάζειν) es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen (ἀρχή) de la filosofía”. El estagirita lo expresa de la siguiente forma en su *Metafísica* 982b: “En efecto, los hombres

— ahora y desde el principio — a través de la admiración comenzaron a filosofar [...]”. El θαυμάζειν, este temple fundamental, debe entenderse aquí, tal como se puede leer con Platón, como πάθος.

Desde los inicios del pensar griego, entonces, se sabe que la filosofía nace en el padecer (πάθος) de un temple fundamental<sup>11</sup>. Es por esto que el asombro, θαυμάζειν, no puede confundirse con los templos de ánimo psicológicos donde el hombre está comúnmente en su cotidianidad; y por esto la aparición de un temple fundamental es un caso excepcional. El temple fundamental acaece en medio de un estado interpretativo cotidiano, donde también prevalecen los estados de ánimo cotidianos, y es sobre esos estados y con distancia de ellos como el temple dispone al ser humano para que éste, al quedar temperado, lleve a cabo todo re-descubrimiento y toda re-apropiación impulsada desde su llamado. Por esto Heidegger dice en *Grundfragen der Philosophie*: “el temple nos dispone en cada caso de esta u otra manera en esta o aquella referencia fundamental respecto al ente como tal. [...] *el temple es esto que dis-pone [Ver-setzende]*”<sup>12</sup> (GA 45, 1984, p.154 / 2008, p.144).

---

<sup>11</sup> En torno a la reflexión fenomenológica sobre el πάθος del θαυμάζειν es de valor el ensayo de Ignacio Rojas titulado *Thaumazein y disposición afectiva. Análisis fenomenológicos sobre los orígenes del filosofar* (Gibu y Xolocotzi (Coords), 2016, p.117). Rojas muestra en su ensayo que la posibilidad fenomenológica de abandonar la actitud natural se da desde un πάθος. El autor indica el modo en que el cambio de actitud, esto es, la posibilidad de hacer *epojé* del mundo se da gracias a “un abrupto rompimiento de la actitud natural que resulta motivado por un evento extraordinario que irrumpe inesperadamente en el transcurso ordinario de mi vida; esto es, entendiendo dicha motivación en el sentido de un *pathein*, un sufrir, un ser afectado, que no tiene como detonante al yo puedo, yo hago, sino que, precisamente, me afecta en cuanto algo proviene del mundo mismo” (p. 127). Es en el mundo mismo, según deja ver Rojas a partir de Husserl, donde acontece la historia de la filosofía, una historia que inicia con el πάθος del θαυμάζειν e irrumpe en el presente haciendo posible un nuevo πάθος. Por eso en el ensayo su autor afirma que “la claridad última de a fenomenología consigo misma sólo podrá alcanzarse al ‘localizarla’ en el mundo al que pertenece y al ‘integrarla’ a la historia en que ella irrumpe [...]” (p.129).

<sup>12</sup> De esto da cuenta Heidegger en *Sein und Zeit* cuando deja ver el temple de ánimo como un modo de apertura de la existencia, es decir, como un originario modo de ser del *Dasein* en el que éste se abre para sí mismo antes de todo conocer y querer; un abrirse que abre también el *Ahí* más originariamente, pero también

El θαυμάζειν, temple fundamental (*Grundstimmung*) del inicio de la filosofía, en su disponer posibilita un retroceder y un demorarse frente a aquello que adviene, por eso en él no se trata de un mero quedar pasmado, un mero quedar atónito, estupefacto, pues mientras estos adjetivos denotan quietud, el πάθος del θαυμάζειν demanda llevar a cabo la ejecución de lo necesario, una ejecución que va más allá de la pasividad o actividad habituales, pues en aquella ejecución se logra aprehender al ente dejándolo en libertad, eso es, dejándolo reposar en su ser. En la ejecución se asume el padecer de la percepción de lo que sale a presencia, donde el ente, como lo desocultado, es aprehendido. Por esto Heidegger indica que “el aprehender acaece sólo de acuerdo con el padecer” (GA 45, 1984, p.177 / 2008, p.164).

El asombro es un padecer, él se hace necesita en tanto πάθος para aprehender el ente. Esto acontece así ya que en el πάθος del asombro lo habitual deviene lo más inhabitual. Lo habitual no es algo particular o un estado particular, sino que lo más habitual es todo y por ello es también *todo* lo que deviene lo más inhabitual. El todo aquí es el todo del ente que deviene lo más extraordinario de lo ordinario y habitual, quedando abierto, en la experiencia de la ἀλήθεια, como lo desocultado. Lo extraordinario del ente está en el hecho *que es y qué es*. Es en el todo del ente, en lo extraordinario de este todo, donde acontece el *no-saber-salir-ni-entrar*. El asombro no sabe salir de ese estar *en-medio* del ente *en cuanto* siendo, pero tampoco sabe entrar, penetrar en la inhabitualidad desde explicaciones. De esto que diga

---

lo puede cerrar más obstinadamente que cualquier ausencia de percepción. (Cf. GA 2. 1977, p. 181s/ 2003, p.160s). Que el temple sea el que dispone al hombre quiere decir que éste no tiene posesión sobre aquel, el hombre no se decide por un temple u otro a su antojo, sino que el temple puede abrir o cerrar al hombre respecto del ente en su ser.

Xolocotzi, en su ensayo “Los temples de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar”, que:

El *θαυμάζειν* se coloca ante la extrañeza de lo acostumbrado, pero en medio de lo acostumbrado. Este estar-en-medio, este inter de lo acostumbrado consiste precisamente en transformar lo ordinario, lo acostumbrado en extraordinario, en extraño. Es estar en lo acostumbrado, pero a la vez no estar en ello. Es, pues, un *entre*. (Gibu y Xolocotzi, 2016, p.57)

El asombro queda en el inter de lo ordinario y lo extraordinario, de la propiedad y la extrañeza; el asombro queda en ese “entre” de lo más habitual, es decir, el ente, y lo más inhabitual, el hecho de que *es*. Así que estando en el “entre” el temple fundamental alcanza la totalidad de lo ente, y lo alcanza ya que el hombre aquí permanece en el medio abierto del “entre”, permanece en ese “*no-saber-salir-ni-entrar*” soportando el *πάθος* del temple. El hombre, en el temple fundamental, se afirma en su disposición frente a aquello habitual y acostumbrado que devino lo más inhabitual y extraordinario, el hombre asume el padecer y se hace cargo de lo necesario frente al ente en totalidad que viene a su encuentro al abrirse a la presencia en el estar desocultado, en la *ἀλήθεια*. “El asombro —dice Heidegger— es el temple fundamental que tempera inicialmente al ser humano en el inicio del pensar, ya que dispone ante todo al ser humano en aquella esencia que entonces se halla y encuentra en-medio del ente como tal en totalidad” (GA 45, 1984, p.170 / 2008, p.158).

La necesidad que acontece en el temple fundamental del asombro es, se ha dicho ya, la máxima posibilidad, pues ella permite el reconocimiento de lo más habitual y lo más

inhabitual en el “entre”, dejando al hombre templado ante el ente en su estar desocultado. De la necesidad y la posibilidad que en ella se abre adviene un ser-necesario, un preguntar que permite traer la presencia del ente al reconocimiento indicado, un preguntar por su *qué es*. Este preguntar debe ser uno que aguante y soporte en su ejecución lo inexplicable, a saber, lo más inhabitual, en vez de querer un explicar impertinente y precipitado. Soportar lo inexplicable, padecerlo, πάθος, permite “percibir aquello que muestra lo desocultado en su estar desocultado” (GA 45, 1984, p.172 / 2008, p.160), es decir, permite percibir la presencia en su estabilidad, en su aspecto, y así, reconociendo al ente como ente, poder aprehenderlo. Es este ser-necesario del preguntar por el *qué es* del ente, lo desocultado, el cual, a la vez, deja la ἀλήθεια, el estar desocultado mismo, sin pregunta.

Así pues, en el πάθος del primer inicio del pensar el ser-necesario es la pregunta τί τὸ ὄν, es la pregunta conductora (*Leitfrage*) con la cual se aprehende el ente en su entidad. Este aprehender deja en libertad lo desocultado en su desocultamiento, esto es, lo deja salir fuera, lo deja brotar, lo deja hacerse presente en lo abierto. Este ente que se hace presente, que brota libremente en tanto lo desocultado en la ἀλήθεια, es llamado por los griegos φύσις, pero la φύσις también es el brotar mismo, es el desocultar mismo, ella también se halla en la ἀλήθεια y por tanto también es lo que se retrae; por eso el aprehender del inicio del pensar griego es, en principio, un “estar-acorde-originario”, un estar acorde donde el ente se deja acontecer en su ser, es decir, se deja acontecer en su estar desocultado. En este estar-acorde el hombre no es el que dispone del ente en totalidad, sino que él está dispuesto en su estar-en-medio-del-ente como custodio de su desocultamiento. En este estar-acorde con la φύσις,

con su armonía, el hombre “la libera y sin embargo la aprehende” (GA 45, 1984, p.178 / 2008, p.166).

La actitud fundamental con la cual el hombre se dispuso para custodiar la φύσις, la actitud con la que el hombre la libera y la aprehende en tanto él está acorde con la φύσις fue llamada por los griegos τέχνη. La τέχνη en el primer inicio del pensar es muy diferente a la técnica moderna en tanto en aquella se despliega un saber cómo proceder frente al ente y no un conocer que aprehende al ente para determinarlo como ocurre en la técnica. Así que el temple fundamental del asombro, su necesidad temperante, se soporta y se lleva a cabo en tal proceder frente al percibir la φύσις en su ἀλήθεια. Heidegger lo dice así: “la τέχνη es el modo de proceder *frente a* la φύσις, pero aquí todavía no para dominarla y explotarla, ni sobre todo para hacer de la utilidad y el cálculo un principio, sino a la inversa, para mantener el imperar de la φύσις en el estar desocultado” (GA 45, 1984, p.179 / 2008, p.167). La τέχνη es la actitud fundamental en la cual se aprehende al ente que brota a partir de sí, ella es la actitud en la cual se custodia la φύσις dejando su brotar en libertad.

Pero en la ejecución de la necesidad, en su ser-necesario desde el temple fundamental, esto es, en la ejecución del θαυμάζειν en el modo del preguntar por la entidad del ente, τί τὸ ὄν, hay un peligro. Se trata del peligro del desvanecimiento del temple del θαυμάζειν, pues en la τέχνη, en su esencia que deja imperar el ente y lo custodia, también está presente la posibilidad de un “*proceder de modo autónomo*”, lo cual es posible gracias a la ausencia de un preguntar por la esencia de la verdad, la ἀλήθεια. Es en este proceder, donde el temple fundamental ha menguado, que la verdad ha pasado a ser la ὁμοίωσις y la τέχνη establece

sus propias metas. Aquí la τέχνη ya no se atiene al temperar del hombre en-medio-del-ente, en este punto ya no custodia la φύσις, pues ya han decaído el temple fundamental, la necesidad y el ser-necesario. Aquí ya se trata de un proceder a partir del ansia de explicar, de conocer y de poder calcular.

La meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*) emprendida por Heidegger muestra que el pensar en tránsito del primer inicio (*erste Anfang*) al otro inicio (*andere Anfang*) es — tal como se ha dejado ver— un pensar meditativo sobre la esencia misma de la verdad, un pensar que, preservando su pregunta por el ser, gira hacia un preguntar sobre la verdad como paso firme en el camino hacia la esencia del Ser en su verdad. Así lo indica Heidegger en los *Beiträge* cuando en su numeral 224 dice: “La pregunta preliminar (*Vorfrage*) por la verdad es al mismo tiempo la pregunta fundamental por el Ser, éste en tanto evento (*Ereignis*) se esencia como verdad” (GA 65, 1989, p.348 / 2003, p.280). Esta pregunta preliminar muestra que los griegos dejaron ausente de preguntas la ἀλήθεια porque lo que se les imponía como ser-necesario era la pregunta por el ente; fue así que la ἀλήθεια devino corrección y la esencia de la verdad quedó “lo más ausente de preguntas”. En la pregunta por el ente emprendida por los griegos la τέχνη, aquella actitud fundamental para custodiar la φύσις, devino un proceder autónomo y así se perdieron la necesidad y el ser-necesario que impulsaron tal actitud. Ahora en la ausencia de necesidad la verdad sigue siendo lo incuestionado, y es en esta ausencia de cuestionabilidad que el hombre, en su afán de conocer, ha impuesto una relación con el ente donde la pregunta fundamental por el ser ha quedado en el olvido, y esto es así ya que “este desarraigo de la verdad va junto con el velamiento de la esencia del Ser” (GA 65, 1989, p.358 / 2003, p.288). Es pues por este velamiento impuesto

por la relación del hombre con el ser que “el ente *es* y sin embargo permanece abandonado por el Ser y abandonado a sí mismo [...]” (GA 45, 1984, p.185 / 2008, p.171). En esta ausencia de cuestionabilidad el Ser y su verdad se rehúsan al ente y por esto reina el dominio del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), un dominio que permanece oculto. Pero entonces, tal como indica Heidegger en *Aportes a la filosofía (Beiträge zur Philosophie)*, hay que sacar a la luz este olvido de su oculto dominio, lo cual es posible, como aquí se ha mostrado, desde una meditación pensante que, en su retorno al primer inicio, reflexione el *ser-necesario* y la *necesidad* de lo allí pensado, y, desde ello, medite aquello que advino desde lo que tuvo que quedar impensado.

A continuación esta investigación se adentrará en la reflexión que realiza Heidegger en torno a aquello que tuvo su advenimiento a partir del primer inicio (*erste Anfang*) del pensar, eso que el filósofo de Messkirch entiende como aquello que hay que pensar, a saber: los fenómenos que desde aquel oculto dominio del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) son desplegados en la Modernidad, particularmente el fenómeno de la ciencia moderna. Esta reflexión de filósofo de la Selva Negra puesta en tránsito por la meditación, se propone despejar el camino que permita experimentar en nosotros la necesidad de la ausencia de necesidad (*die Not der Notlosigkeit*), que permita experimentar el abandono del ente por parte del ser. De este modo se hace patente la inexorabilidad de un *ser-necesario* (*Notwendigkeit*) desde el cual se disponga un nuevo preguntar. Es desde tal experiencia que la meditación, en tanto meditación en tránsito al otro inicio, se torna “meditación pensante” sobre la verdad del Ser.

## § 2 La resonancia de la verdad del Ser

Ya se ha mostrado la manera en que la pregunta por la verdad, desplegada por Heidegger a inicios de los años treinta, implica un retorno meditativo al primer inicio del pensar. Este retorno es una confrontación con lo antes pensado, una confrontación que en el camino del pensar heideggeriano se extiende por la tradición filosófica, desde aquel primer inicio hasta aquello que Heidegger llama el acabamiento de la metafísica. Es pues en esta confrontación donde el filósofo de la Selva Negra puede pensar lo impensado en lo antes pensado, para así, traer a la luz lo por pensar, pues aquello por pensar es lo que da impulsos para el *salto* al otro inicio.

En este retorno meditativo se ha podido ver que en tanto el estar desocultado, la ἀλήθεια, fue aquello impensado en el primer inicio, entonces el ser-necesario de la necesidad que surgió del temple fundamental del θαυμάζειν, a saber, la pregunta por la entidad del ente, τί τὸ ὄν, dispuso la actitud fundamental de la τέχνη para que, con su saber proceder con respecto al ente, custodiara la φύσις; pero la τέχνη devino un proceder autónomo, un proceder que estableció sus propias metas impulsadas por un afán de conocer y calcular. Este des-encaminamiento de la τέχνη es, tal como lo deja ver Heidegger, el resultado de la “inevitable imposibilidad de sustentar el inicio” (GA 45, 1984, p.179 / 2008, p.166). En él la τέχνη, como proceder autónomo que hace “salir de lo oculto”, pasará, en la historia de la metafísica, a ser la técnica mecanizada propia de la Modernidad. Pero en la técnica moderna, si bien ésta también es un hacer salir de lo oculto, hay un cambio radical, ya que en este hacer

salir hay una provocación por medio de la cual la técnica se impone a la naturaleza de modo que ésta suministre energía para el almacenamiento y la distribución (Cf. GA 7, 2000, p.15s / 1994, p.17). Es aquí donde se despliega para Heidegger lo por pensar, a saber, la esencia de la Edad Moderna y sus fenómenos esenciales, pues es gracias a estos que se ha emprendido todo un dominio sobre el hombre y su relación con la naturaleza; lo cual a su vez ocurre así ya que es en aquellos fenómenos donde está soterrado, oculto, el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*). Si bien Heidegger enumera cinco fenómenos esenciales de la Edad Moderna se detiene en la reflexión de uno de ellos para desde allí indagar por la esencia de esta edad. Es el interés aquí detenerse en esta reflexión y así dar cuenta del modo en que desde ella se despliega una meditación sobre la manera en que el olvido del ser permanece oculto.

#### **a. La esencia de la ciencia moderna**

En los *Cuadernos negros 1931 - 1938 (Schwarze Hefte)*, cuya primera publicación en alemán se llevó a cabo en 2014 bajo el título *Überlegungen II-VI* —publicación que ha reactivado el llamado “caso Heidegger”<sup>13</sup>—, se pueden ver indicaciones, señas, de aquello por pensar que

---

<sup>13</sup> En torno al “caso Heidegger” se han desplegado estudios que arguyen variados y diferentes argumentos, algunos de ellos se enfocan en lanzar fuertes acusaciones contra el filósofo, las cuales quieren hacer ver su obra como una obra nacionalsocialista, otros buscan negar toda relación del filósofo con aquel movimiento. Tanto una posición como otra pecan de falta de objetividad, pues en su afán de defender o atacar al pensador dejan de lado asuntos cruciales en la vida y la obra filosófica de Heidegger. A partir del gran número de discusiones que se han desplegado desde el episodio del rectorado de 1933 en la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo y la afiliación política de Heidegger al nacionalsocialismo es posible ver cómo algunas presentan puntos de vista tendenciosos en tanto desarrollan la argumentación a partir de una mirada unilateral. Este tipo de interpretaciones son las presentadas por autores como Víctor Farías (1998) y Emmanuel Faye (2005), las cuales no dejaron de generar ecos en otros autores como por ejemplo Julio Quesada (2010). Estas interpretaciones ven en torno a la “cuestión política” dentro de la obra de Heidegger un decidido compromiso con el movimiento nazi, un compromiso de tal magnitud que el pensamiento heideggeriano se presenta como

aquel que no sólo justificó, sino que además sirvió de impulso al nacionalsocialismo, a tal punto que “contribuyó a ocultar el contenido altamente destructivo de la empresa hitleriana” (Faye; 2005, p.7), llevando así el pensamiento filosófico hacia esa destrucción. Esto es dicho así gracias a que estas interpretaciones insisten en entender la obra de Heidegger, sin una detenida indagación, como “la introducción deliberada de los fundamentos del nazismo y del hitlerismo en la filosofía y en su enseñanza.” (Faye; 2009, p.17) o como la obra maestra de la filosofía del holocausto (Cf. Quesada; 2010, p.173). De más cercana aparición es el libro de Peter Trawny titulado *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos (Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung)*. En esta publicación del 2014 su autor toma algunas afirmaciones de *Überlegungen* (2014) y, particularmente, de *Anmerkungen* (2015) para hablar de una “contaminación” en la filosofía de Heidegger. Los Cuadernos Negros son, tal como afirma Trawny, “huellas íntimas del pensamiento de Heidegger”, y sin duda es así; lo inquietante es que esta afirmación se acompaña de otra que este intérprete justifica a partir de la supuesta “contaminación”, a saber, la existencia en estas “huellas íntimas” de un “antisemitismo basado en la historia del ser” (Trawny, 2015, p.40).

Frente a esto es pertinente indicar que en el afán de enjuiciar al pensador y su pensar se llega a pecar de lagunas documentales para, a partir de relaciones amañadas o de afirmaciones de Heidegger sacadas de contexto, hacer posibles las conclusiones a las que llegan estas investigaciones. En torno a esta tendencia es bien conocida aquella afirmación de Faye donde dice que con la publicación de la Gesamtausgabe se logra la finalidad del pensar heideggeriano, a saber: “difundir en el pensamiento, a escala planetaria, los fundamentos del nazismo” (Faye, 2005: 8). Estas conclusiones, en mi entender, son el resultado de un afán por remplazar el pensar heideggeriano, que está presente en el todo de la obra, por fragmentos o anotaciones extraídas hábilmente de aquella.

No es éste el espacio para ahondar en lo expuesto en estas interpretaciones, pero sí es mi interés mostrar aquí que frente estas propuestas investigativas hay otras que proponen una revisión más objetiva, una mirada más imparcial que, a partir de un uso riguroso y justo de la información histórico-documental, entregan un panorama no obnubilado por una crítica acérrima que pierde total objetividad o por una defensa que raya en la idolatría. Revisiones objetivas en torno a esta discusión se pueden ver en trabajos como: “Heidegger: ¿introducción del nacionalsocialismo en la filosofía? Una reflexión en contravía” de Alfredo Rocha (2014), *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica* de Ángel Xolocotzi (2013), o “*Eine Frage von Irre und Schuld*” *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus* de Holder Zaborowski (2010). Gracias a este tipo de investigaciones se promueven reflexiones lo suficientemente medidas sobre la vida del filósofo, de modo que ésta no termine siendo la piedra de toque para comprender la obra, ni la obra termine por completo desligada de la vida. Desde esta reflexiones se puede notar el modo en que otras publicaciones que pretenden abordar el “caso Heidegger” no alcanzaron un carácter de reflexión filosófica seria, pues no se plantearon “la exigencia de concentrar la mirada más en la obra que en el autor” (Rocha; 2014, p.24), es decir, no se plantearon la necesidad de ir más allá de lo fáctico y realizar una revisión profunda que permitiera relacionar los hechos con el preguntar fundamental heideggeriano y, por ello, más bien se apoyan en citas sacadas de contexto para justificar sus aseveraciones. Por esto es pertinente decir con Philippe Lacoue-Labarthe que:

[...] Si existe algún ‘caso Heidegger’ [...] es porque existe ‘el pensamiento de Heidegger’. El compromiso político no es el de tal o cual profesor, aquí o allá, el número de no sé cuántos años afiliado al partido [...] se trata del pensamiento del mayor pensador de este tiempo. Es en su pensamiento donde se propone la cuestión de su responsabilidad política. (2002, p.154).

Una revisión profunda y seria de la vida y obra de Heidegger es aquella que, como lo expresa Xolocotzi, permite “divisar en una justa medida la relación con el nacional socialismo” (2013:20). Por este camino no sólo se pueden aclarar la vida y la obra del filósofo en su justa relación, sino que también se deja ver en ellas sus momentos de independencia. Es de esta manera como se puede evitar caer en “la interpretación de la totalidad de la filosofía heideggeriana, como algo enraizado en una ideología determinada, [pasando] por alto los más simples cánones de rigurosidad que se exigirían a un trabajo serio.” (Xolocotzi; 2013, p. 23).

luego Heidegger desarrollará ampliamente en sus escritos posteriores, particularmente en *Aportes a la filosofía (Acerca del Evento) (Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis))*. En “Reflexiones y señas (III)” Heidegger anota en su reflexión 199 que:

Todo se pone en cuestión: replicando en preguntas sobre la ciencia (*Wissenschaft*) se regresa a la esencia del saber y de la verdad. Lo que importa no es el provecho inmediato, ni tampoco la mera conservación de algo anterior, sino la preparación de un tránsito (*Übergang*). (GA 94, 2014, p.130 / 2015, p.156).

Poner todo en cuestión como preparación de un tránsito (*Übergang*) es lo que Heidegger propone en sus *Cuadernos Negros* y es lo que lleva a cabo como reflexión en torno a la Edad Moderna, una reflexión que se concentra en los “fenómenos esenciales” de esta edad. Esto lo deja ver el filósofo claramente en una conferencia de los tiempos de redacción de los *Aportes*, la cual está fuertemente ligada a ellos, particularmente con su ensamble “der Anklang”. La conferencia pronunciada el 09 de junio de 1938 llevó por título “La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica”, pero fue publicada como “La época de la imagen del mundo” (*Die Zeit des Weltbildes*). Es en esta

---

Las revisiones objetivas de la vida y el pensar del filósofo de la Selva Negra dan luces para emprender una meditación sobre la obra filosófica que no puede dejar de lado al hombre Heidegger, al hombre de carne y hueso, pues los avatares de la vida no dejan de ser también impulsos decisivos para los caminos del pensar, sobre todo cuando la vida está íntimamente comprometida con aquello que hay que pensar. Es por esto que los caminos emprendidos por el pensar del filósofo de Messkirch tuvieron como impulso aquello que, en mi entender, fue el verdadero compromiso de Heidegger, un compromiso que sin duda también fue político, a saber: la necesidad de poner todo en cuestión, una necesidad que el filósofo deja indicada en sus *Überlegungen* a partir de las preguntas que inauguran la parte publicada. Allí lo puesto es cuestión es el hombre mismo en su relación con lo ente y con el ser. (Cf. GA 94. 2014, p.1 / 2015, p.13).

conferencia donde Heidegger pregunta por la ciencia, la pone en cuestión como uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna.

Esta relación entre la conferencia del 38 y el segundo trabajo más importante del filósofo se deja ver en tanto que en la conferencia Heidegger pregunta por aquello que “fundamenta la ciencia como ciencia moderna” para reconocer a partir de ello “la esencia de la era moderna en general” (GA 5, 1977, p.76 / 2010, p.64). A partir de esta pregunta se advierte cómo, en la era moderna, el mundo ha devenido imagen gracias a que el ente ha caído presa de la representación (*Vorstellen*). Es desde la representación como a partir de la era moderna se comprende toda relación entre el mundo, la naturaleza y el hombre. De igual modo en los *Aportes*, cuando se pone en cuestión la “*época de la plena carencia de cuestionabilidad*” (GA 65, 1989, p.108 / 2003, p.100), se realiza una reflexión en torno al modo en que el ente en la Modernidad, ha caído bajo las determinaciones de la representación y cómo ésta, a su vez, ha caído bajo las demandas de una “voluntad” (*Wille*) que quiere hacerlo todo; una “voluntad” propia de la Modernidad en tanto es impulsada gracias a que la verdad a devenido certeza del representar, una certeza en la cual se aprehende el ente.

En el Medioevo la voluntad fue entendida como voluntad divina a partir de la cual Dios como arquitecto del mundo le daba a éste un orden. A partir del pensamiento de Duns Escoto la voluntad de Dios alcanzó una supremacía sobre su propia razón divina, esto fue así gracias a que para el escolástico lo ilimitado de la omnipotencia de Dios “no permite que en la creación él esté fijamente encadenado a sus ideas” (Xolocotzi y Godina, 2009, p.17); de modo que aquí la voluntad infinita es la que impulsa y dirige todo el trabajo arquitectónico que da orden al mundo. Es en esta supremacía donde la voluntad es entendida como

voluntarismo. A partir de esta supremacía de la voluntad es que en la Modernidad se presenta lo que Klaus Held llama “el giro voluntarista” (Xolocotzi y Godina, 2009:18). En este giro el hombre tiene también acceso a la voluntad gracias a que él es hecho a imagen y semejanza de Dios; de modo que si el hombre aún no conoce el orden del mundo, entonces ahora, impulsado por su voluntad y gracias a la posibilidad del representar, se puede procurar ese conocimiento. El hombre en este acceso a la voluntad puede emprender cualquier proyecto para alcanzar un saber sobre el mundo.

Es a través de la ciencia como el hombre emprende la tarea de reconocer el orden del mundo; para ello él hace como si fuese el dador de tal orden, como si fuese el propio arquitecto que diseña los planos del mundo de modo matemático. Con “el giro voluntarista” el hombre se representa el plano del mundo y a partir de tal representación la ciencia corrobora la validez del diseño de modo que pueda hacerse con el conocimiento de acuerdo al orden que le fue dado. La voluntad en la Modernidad se apoya en la certeza del representar para que, con la ciencia, el hombre pueda superar los límites del saber que había tenido en el Medioevo; una superación que impone necesariamente un cambio en la relación del hombre con el mundo. Ahora bien, es cierto que el ente se aprehende en el representar, pero la voluntad, como aquella que impulsa el querer (*Wollen*) saber y el querer hacer todo, determina hacia donde se direcciona el representar, pero siempre desde un representar inicial. Es decir, sin representar aquello que se quiere saber o hacer no es posible la voluntad hacia un seguir representando cada vez con más certeza. Es por esto que Heidegger dice en su Nietzsche: “La voluntad es el efectuar que se pro-pone de acuerdo con algo re-presentado. Se arranca hacia la certeza por desconocimiento de la esencia de la verdad; este

desconocimiento es el más profundo no-saber. [...] Esta ignorancia reina, sin embargo, en la forma del calcular-todo de la certeza.” (GA 6.2, 1997, p.467 / 2013, p.899).

El hecho de que gracias al representar se imponga un nuevo tipo de relación del hombre con el mundo lo muestra Heidegger en la conferencia del 38 cuando indica que: “representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí mismo como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen” (GA 5, 1977, p.91 / 2010, p.75). El representar pues, en tanto pone ante sí, posibilita la aprehensión de lo que ha venido a presencia, esto es, posibilita la objetivación de lo ente<sup>14</sup>.

Heidegger busca meditar la esencia de la Edad Moderna, por ello se dirige a preguntar por aquello que fundamenta la ciencia moderna. En el despliegue de este preguntar el filósofo deja ver que la investigación (*Forschung*) se ha convertido en la esencia de la ciencia. La investigación, pues, establece el modo como debe proceder todo conocer. Este proceder es, tal como lo entiende el filósofo, un “proceder anticipador” (*Vorgehen*), el cual, a su vez, es

---

<sup>14</sup> La objetivación de lo ente en el representar, y la voluntad que se despliega a partir de ello, posibilitan moldear el mundo de tal manera que cambia necesariamente la relación del hombre con éste, pues en tal objetivación el mundo es dispuesto de acuerdo a la voluntad de aquel que se lo representa. Es por esto que Klaus Held propone en su ensayo “La serenidad como virtud de la época técnica” que: “Pensemos en algo como la construcción de enormes represas, que condena a la ruina a antiguas construcciones dignas de alabanza y a asentamientos humanos en los que el hombre había vivido por generaciones. En las grandes ciudades desaparecen los últimos vestigios de la ciudad antigua para abrir espacio a modernos y altos edificios, [...]. Alimentos básicos como el arroz son transformados genéticamente. En lo que concierne al propio hombre vemos cómo en muchos países se utilizan embriones vivos a partir de la inseminación artificial para la investigación de células madres del ser humano. [...] la serie de ejemplos se alargaría en adelante de manera interminable, ya que la voluntad que tiende hacia lo infinito es la auténtica fuerza que impulsa en todas estas intervenciones técnicas a la naturaleza o a la cultura ya determinadas.” (Xolocotzi y Godina (Coords); 2009, p.21)

la esencia de toda investigación. Este proceder requiere de un proyecto (*Entwurf*), un sector de objetos y un método (*Verfahren*). El proyecto proyecta un rasgo fundamental de lo ente para así abrir en él el sector a investigar, de este modo el “proceder anticipador” se vincula al sector abierto, es decir, a un sector de lo ente en el cual el proceder pueda “maniobrar”. Es de esta manera que, aplicando el método indicado, el “proceder anticipador” asegura un resultado, a saber, el conocimiento que ha sido proyectado. Entonces, en el proyecto se proyecta algo, un saber en torno a un ámbito de lo ente, y para alcanzar ese saber sobre lo ente que se ha proyectado se implementa un método específico. De modo que el proyecto, el ámbito de lo ente y el método a implementar, para lograr lo proyectado, es el proceder anticipador de la investigación.

El rigor (*Strenge*) de la ciencia en tanto investigación se logra gracias a la vinculación que aquí se da entre el proceder anticipador y el sector abierto. Aquí el rigor aplicado es pensado en sentido moderno, por esto afirma Heidegger que “el rigor de las ciencias matemáticas de la naturaleza es la exactitud (*Exaktheit*)” (GA 5, 1977, p.79 / 2010, p.66). Es por esto que los procesos que pueden establecerse como fenómenos naturales a partir de la representación, “han de ser determinados de antemano como magnitudes espacio-temporales de movimiento” (GA 5, 1977, p.79 / 2010, p.66). La ciencia, como ciencia de la naturaleza, en su vínculo con el sector de objetos es una ciencia exacta que se ocupa del desarrollo de un proyecto cuantitativo de tal modo que hace de la naturaleza, al todo de lo ente, objeto del cálculo. El método es la clave del éxito de la ciencia en tanto su finalidad es poder representar el ente en tanto constante; de este modo el ente queda asegurado en la representación para poder seguir proyectando desde allí.

La variabilidad del sector proyectado, de sus hechos, debe ser representada por el “proceder anticipador”, pues es de este modo que estos hechos se tornan objetivos. Es en este punto donde el método garantiza la investigación y su rigor, pues él es el que posibilita la representación (*Vorstellen*) y objetivación que permiten el experimento (*Experiment*), a la vez que éste reafirma la validez de aquellos. En *Aportes a la filosofía* Heidegger dirá que “tan sólo donde [se da] la anticipación de un ámbito objetivo esencial y determinado sólo cuantitativa-regularmente, allí [es] posible el experimento; y la anticipación lo determina así en su esencia” (GA 65, 1989, p.162 / 2003, p.139). El experimento es una consecuencia de la exactitud de la ciencia, él corrobora esta exactitud al confirmar lo proyectado por el “proceder anticipador”. El experimento, aclara el filósofo en “La época de la imagen del mundo”, “sólo es posible, única y exclusivamente, en donde el conocimiento de la naturaleza se ha convertido en investigación” (GA 5, 1977, p.80 / 2010, p.67). Este experimento, que por anticipador es también “*experimento medidor*”, se caracteriza porque pone como base aquello constante en la variabilidad del sector abierto, es decir, pone como base una ley. Es gracias a esta ley, que se establece en principio como hipótesis, que se puede representar, calcular y proyectar los hechos que confirman o niegan tal ley. Es así que por el experimento se garantiza la investigación científica y su rigor, es decir, su exactitud.

En torno a estas características de la ciencia experimental Heidegger ha dejado claro que sólo son posibles en la Modernidad. Esto se deja ver ya que aquello que Aristóteles comprendió por *ἐμπειρία* fue el acceso a un conocimiento donde las cosas se dejan reposar en sí mismas, de modo que toda observación de sus transformaciones acontece desde el comportamiento general que las mismas cosas tienen. De esto que en la *ἐμπειρία* griega no

se establezca ningún modo de proceder, ningún método para el conocimiento. En la época medieval, por su parte, el conocimiento estaba anclado a las sagradas escrituras y la exigencia de un *experimentum* sólo proponía llevar a una “prueba de hecho” la palabra divina. De este modo el *experimentum* de la época medieval no tenía nada que ver con el experimento en el sentido de la investigación científica. Por lo tanto, “ni la doctrina medieval ni la ἐπιστήμη griega son ciencias en el sentido de la investigación [...]” (GA 5, 1977, p.80 / 2010, p.67).

La ciencia como investigación, en su afán por asegurar “el proyecto de un sector de objetos delimitado” (GA 5, 1977, p.83 / 2010, p.69), busca la “especialización”, pues bajo ella la ciencia también garantiza su progreso (*Fortschritt*). Ahora bien, este aseguramiento que necesita la ciencia se logra también gracias a que ella es reconocida como tal. Para que sea posible este reconocimiento la ciencia hace gala de otro “proceso fundamental”, a saber, la empresa. La ciencia, pues, en tanto tiene “carácter de empresa”, llega a los institutos de investigación para en ellos afianzarse en la especialización y, por ende, en su progreso. Por este carácter de empresa que tiene la ciencia es que el método ha de regirse por los resultados para implementar un nuevo proceder anticipador, un proceder donde el propio método es afinado en busca de más y mejores resultados.

Tal como se puede ver es posible decir, a manera de síntesis, que la ciencia moderna se fundamenta en la investigación en tanto ésta es su esencia; como investigación la ciencia se vincula a su sector de objetos por adelantado, garantiza la firmeza de la vinculación y su rigor, esto es, su exactitud (*Exaktheit*) por medio del experimento, promueve y asegura su progreso con la especialización y garantiza su reconocimiento como ciencia gracias a su carácter de empresa. Heidegger lo expresa como sigue:

La ciencia moderna se basa y al mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor (*Streng*). El método correspondiente en cada caso se organiza en la empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierten en investigación. (GA 5, 1977, p.86 / 2010, p.71)

Es, pues, por esta esencia de la ciencia y por lo que de ella se despliega que “el proyecto del sector de objeto se inscribe en lo ente” (GA 5, 1977, p.84 / 2010, p.70). Lo ente se planifica y se controla de modo que él esté al total servicio del método y de los resultados esperados por la ciencia en tanto empresa. Es aquí donde en definitiva se da, gracias a la representación, la total objetivación de lo ente por medio de las planificaciones correspondientes.

Sin duda, la pregunta que Heidegger plantea en torno a la esencia de la ciencia y la meditación que se abre con tal pregunta lanzan, necesariamente, hacia otra pregunta, a saber: entonces, ¿qué ocurre con la esencia de lo ente y, por ende, con la esencia del hombre en la Modernidad para que la ciencia logre controlarlo y planificarlo; qué pasa con la esencia de lo ente para que el método científico pueda disponer de él a su antojo?

### **b. El dominio del olvido del ser**

Ya se ha indicado que la verdad se ha convertido en la corrección del enunciado, y la corrección del enunciado es la concordancia del enunciado expresado con el ente del cual se habla en aquel. Ahora bien, este ente del que se habla en el enunciado no es otro que aquel ente que en la Modernidad ha sido objeto de la representación. Es así como la verdad es verdad sobre el ente en tanto que representado. De esto que Heidegger afirme que en la Modernidad “se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente” (GA 5, 1977, p.90 / 2010, p.74). Es así como el todo de lo ente se dispone como aquello que el hombre sitúa ante sí para poder emprender sus disposiciones; es decir, el hombre se impone sobre lo ente, pues gracias a que lo ha hecho objeto de la representación se ha apropiado de la verdad sobre aquel y de este modo puede determinarlo. La representabilidad es lo más propio de la época moderna y por ello es la plena posibilidad del hombre inaugurado en tal época.

En la Modernidad es sin duda Descartes el que entrega tal posibilidad al hombre en tanto lo instaure como sujeto, nombrándolo a la vez “dueño y poseedor” de la naturaleza. Descartes incita al hombre a conocer la naturaleza de modo que pueda apoderarse de ella, ponerla a su servicio, utilizarla para su provecho. Así lo expone el padre de la Modernidad en la sexta parte del *Discurso del método*:

[...] es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. (Descartes; 2010:84).

Este tipo de relación que se implanta entre hombre y naturaleza, con el advenimiento de la Modernidad, es la que hace de aquél sujeto y poseedor, transformando así su esencia<sup>15</sup>. El hombre, en tanto sujeto, hace a la naturaleza, a lo ente, objeto de la representación en su afán de conocimiento y de este modo toma una decisión sobre la verdad.

No se pone en duda que la “práctica” que demanda Descartes en su *Discurso* es la práctica científica, esa práctica que en tanto puede objetivar, esto es, en tanto puede tener la verdad del ente, su certeza en el representar, es investigación. Esta práctica, a su vez, hace de lo investigado, de aquello determinado por el método, objeto de una más amplia representación, pues ésta adquiere calidad explicativa. Es por esto que Heidegger puede afirmar que: “la ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación” (GA 5, 1977, p.87 / 2010, p.72)

---

<sup>15</sup> Lo que aquí se despliega con la filosofía de Descartes tiene también fundamento en aquello no preguntado por el filósofo francés. Por esto Heidegger dice en *Ser y tiempo* que: “Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigó, dentro de ciertos límites, el *cogitare* del *ego*. En cambio, deja enteramente sin dilucidar el *sum*, aun cuando este haya sido tan originariamente establecido como el *cogito*.” (GA 2. 1977, p.62/2003, p.71). La pregunta por el ser era aquí imposible ya que el *ego cogito* demandaba todos los esfuerzos del pensar filosófico de Descartes.

La verdad devenida certeza fundamental de *cogito ergo sum* es la que hace que el sujeto esté seguro de sí mismo, de su propia condición de sujeto<sup>16</sup>; lo cual quiere decir que él se asegura como aquel que “re-presenta toda re-presentación y por lo tanto [es] ámbito de toda representabilidad y, así, de toda certeza y verdad” (GA 5, 1977, p.109 / 2010, p.88). Es gracias a la certeza que en la época moderna el hombre como sujeto no sólo deviene señor de la naturaleza sino que, como ser pensante y representador, como fundamento de todo ente, también se alza como poseedor de la verdad, y como tal puede determinar lo ente, asegurarlo. Este aseguramiento es, dice Heidegger, “una forma de cálculo, porque sólo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y constantemente su certeza al elemento representador” (GA 5, 1977, p.108 / 2010, p.87).

Ya que en la Modernidad la verdad se convierte en certeza de la representación, entonces la ciencia, como investigación, se apropia de la verdad al objetivar lo ente a partir del cálculo, a partir de un pensar calculador<sup>17</sup>; en él se asegura todo ámbito de conocimiento en el cual el hombre pone al ente ante sí, de tal modo que se hace con la certeza y cada vez

---

<sup>16</sup> Ángel Xolocotzi, en su ensayo “La necesidad del abandono. Aproximaciones al pensar ontológico”, muestra, en torno a su reflexión sobre el pensamiento heideggeriano, que “en la modernidad el ser humano se ubica en un lugar central respecto de la totalidad de los entes al pasar a ser el *cogito*, el *fundamentum inconsumum*. [...] no sólo la delimitación de los entes tiene su base en el yo pensante; toda posible constelación humana como el pensar, el poetizar o la ciencia también pasa a ser logro de la capacidad humana (.....)”. Es de este modo que, tal como lo indica Xolocotzi, en tanto el hombre sabe ya lo que es la cosa en la medida que se le enfrenta, entonces, toda posible tematización sobre lo ente es necesariamente producción humana. Es así como el advenimiento del hombre como sujeto da la medida de todo lo que es él en tanto objeto, pues “ya no se trata de la armonía con el cosmos de la antigüedad o de una creación divina medieval, sino de logros de la subjetividad edificada sobre la fundamentación en sí misma.” (2011, p.95)

<sup>17</sup> Jorge Acevedo Guerra, en el ensayo “La frase de Heidegger ‘la ciencia no piensa’ en el contexto de su meditación sobre la era técnica”, muestra cómo la reflexión de Heidegger en torno a la ciencia está impulsada, entre otras cosas, porque la ciencia, a causa de su esencia, “no alcanza los estratos más profundos de lo real —esto es, el ser mismo—, porque su esfuerzo pensante ha sido mal dirigido y deficientemente realizado. [...] La ciencia no alcanza el ser mismo porque no puede alcanzarlo dada su propia estructura interna, la que la inscribe en lo que Heidegger llama pensar calculante (*rechnendes Denken*).” (Xolocotzi y Godina (Coords), 2009, p.39)

una mayor certeza del objeto a investigar. Es por esto que la ciencia moderna se ha nombrado saber determinante, en el cual la verdad es anticipada por el propio modo científico de proceder en el ámbito de objetos, un ámbito donde el ente se ha determinado en su ser como “presente ante-la mano”. Todo esto se ha dado gracias a que en el primer inicio el ser “se ha ocultado en favor de la manifestación del ente, hasta el punto de llegar a ser sustituido por éste” (Másmela; 2000, p.157). Es por esta sustitución y por este saber determinante que la ciencia se impone como aquel saber que decide la verdad de lo ente sin meditación alguna; de esto que Heidegger deje dicho a propósito de la ciencia en el numeral 159 de *Überlegungen II-VI* que: “[...] estamos olvidando que el cálculo ha desplazado de aquí a empujones a toda meditación.” (GA 94, 2014, p.410 / 2015, p.321). Aquí el pensar calculador está referido a lo ente como aquello asegurado de ante mano en la certeza, y es este pensar el que domina todo hacer científico en los diferentes modos de su despliegue<sup>18</sup>. Gracias a esto la ciencia, en el ámbito de objetos, proyecta los resultados que desde el cálculo su proceder procura, y es así como “los resultados, y hasta por completo su inmediata aptitud utilitaria, aseguran la corrección de la indagación, corrección científica que rige como verdad de un saber.” (GA 65, 1989, p.148 / 2003, p.129).

---

<sup>18</sup> En *Serenidad* Heidegger expone el pensar calculador en los siguientes términos: “su peculiaridad consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es.” (GA 16. 2000:519/2002:19)

El pensar calculador es el propio de una “voluntad” (*Wille*) que, ya se ha dicho, quiere hacerlo todo, y, por su ausencia de meditación es que en este querer (*Wollen*) aquella se da el derecho de procurarse una total accesibilidad al ente que deviene como objeto calculable en tanto representable. La “voluntad” se procura los medios para vencer paulatinamente las resistencias que el ente pueda ofrecer, de tal modo que este devenga claro objeto para el pensar. Estos medios procurados por la “voluntad”, medios para hacer y calcular, son otorgados por aquello que Heidegger llama maniobra (*Machenschaft*) ya que ésta es “un modo del esenciarse del ser” cuando éste ha abandonado al ente.

Ya que el pensar filosófico que emprende Heidegger en *Beiträge* es un pensar en tránsito, este pensar se instala *entre* el primer inicio y el otro inicio desplegando una tensión entre ellos, una tensión en la cual se alcanza una nueva disposición con respecto a aquel primer inicio del pensar metafísico y lo acaecido a partir de él. La maniobra como modo del esenciarse del ser es uno de aquellos fenómenos acaecidos, y por tanto ella es aquello que se ha de poner también en cuestión en la tensión desplegada en este pensar propio del tránsito, pues a partir de la meditación en torno a lo puesto en cuestión y de una nuevo temple asumido es posible dar el *salto* al otro inicio. Es en el ensamble la resonancia (*der Anklang*) donde Heidegger medita los fenómenos propios del abandono y olvido del ser, fenómenos que encubren la posibilidad de una referencia al Ser y, por tanto, una restitución del ente al Ser, pero donde éste también resuena como rehúso (*Verweigerung*). Esta meditación en torno al encubrimiento es lo que hace posible dar el *pase* para su confrontación y así preparar el *salto* que proyecta, desde el llamado del temple de la retención (*Verhaltenheit*), la pregunta fundamental para la *fundación* del *Dasein* en su entre-pertenencia al Ser que se esencia como *Ereignis*. Por esto en el ensamble la resonancia “se hace por primera vez la experiencia de la

necesidad del tránsito desde el olvido del ser a la verdad del Ser, y se vislumbra con ello un viraje hacia el otro inicio” (Másmela, 2000, p.157).

A partir de lo incuestionado en el inicio del pensar occidental emergen los fenómenos encubridores del abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) de modo que éste queda en el olvido; es así como en la maniobra (*Machenschaft*) el ente comprendido como presencia estable devino objeto del impulso hacedor. Ya aquí no se trata de un dejar brotar desde sí y un retornar a sí libre de la φύσις, sino que aquí ya se ha erigido “la preponderancia de lo hacible y de lo que se hace” (GA 65, 1989, p.126 / 2003, p.113). La pregunta por el ente en el primer inicio devino τέχνη y ésta impulsó la aprehensión de la φύσις que se entendió como “el hacerse-por-sí-mismo” (GA 65, 1989, p.126 / 2003, p.113); pero en tal aprehensión la φύσις fue llevada a su depotenciación (*Entmachtung*), de modo que esta cayó bajo el impulso de las metas de la τέχνη en tanto demandas emanadas de la maniobra oculta. Por la depotenciación de la φύσις en el abandono del ser ésta devino “naturaleza” apresada en el concepto, y así quedó disponible para ese impulso hacia el puro hacer. Por esto es que Heidegger dice en *Besinnung* que la maniobra es “[...] todo lo hacible del ente que se hace y constituye, de modo que tan sólo en ella se determina la entidad del ente abandonado por el Ser (y la fundación de la verdad)” (GA 66, 1997, p.16 / 2006, p.30).

Desde el inicio de la historia de la metafísica la maniobra se instauró como el oscuro poder sobre el ente que impulsa todo calcular con respecto a éste, un calcular que se despliega hacia un hacer sin límite. Ella inicia su dominio cuando en el primer inicio griego la verdad pasó a ser entendida como corrección, y preservó este dominio en la Modernidad en tanto la

verdad pasó a ser certeza del representar, pues ésta siguió siendo presa del *lóγος* devenido razón. Es pues en la Modernidad donde este dominio de la maniobra, que se apropia del pensar, queda oculto tras la objetividad [*Gegenständlichkeit*] del objeto [*Gegenstand*], queda oculto tras la representatividad del ente, de tal modo que el sujeto se impone a este y lo hace objeto de sus impulsos de progreso que se concretan en hacedurías, las cuales, a su vez, demandan más progreso y más hacedurías. Es por esto que Heidegger indica en sus *Aportes* que “la maniobra es la temprana pero todavía oculta inesencia (*Unwesen*) de la entidad del ente” (GA 65, 1989, p. 128 / 2003, p.114), pues aquí el ente está en el abandono del ser y el ser cae en el olvido. Es pues este oscuro y oculto poder de la inesencia del ente el que está tras la imposición del ente sobre el ente, bien sea que se hable del ente supremo en el medioevo o del hombre como *ego cogito*, donde este último aparece, sólo de modo aparente, como aquel amo y señor de la naturaleza pensado por Descartes.

Bajo la maniobra adviene la “interpretación del ente como re-presentable y re-presentado” (GA 65, 1989, p.108 / 2003, p.100), y esta es la forma como aquel es llevado a la máxima posibilidad que dispone todo hacer gracias al cálculo, es así como se llega a conquistar el mundo como imagen. Es por esto que, en la reflexión que realiza Leticia Basso a partir de Heidegger sobre “el mudo técnico”, se puede leer en torno a la maniobra lo siguiente:

[...] en sus diversas violencias, poderes y dominios planifica una imagen del mundo que oscurece el verdadero sentido del ser. [De esto proviene] el mal proceder del *Dasein*

que se encuentra influenciado por el esenciarse del ser que se muestra *ocultándose*<sup>19</sup>.

Con este hace emerger una interpretación del ente como *lo producido* que se determina con las concepciones de la estabilidad y la presencia. (Basso; 2003, p.166).

Es en la conquista del mundo como imagen, en el ente en cuanto presencia estable (*beständige Anwesenheit*), como se configura “la época de la plena carencia de cuestionabilidad”, nuestra época; pues la “voluntad” se entrega a la maniobra, a su oscuro poder, de modo que, lejos de dirigirse a un preguntar fundamental, emprende un camino de progreso sin límite. Este progreso es posible a partir del modo en el cual la ciencia y el cálculo se apropiaron del ente y lo disponen, de tal manera que para la “voluntad” nada sea imposible o inalcanzable. Es por esto que en la maniobra toda cuestionabilidad es alejada, en su interior nada es digno de cuestión (Cf, GA 65, 1989, p.110 / 2003, p.101). Por esta falta de cuestionabilidad es que desde la “voluntad” del puro hacer el hombre es impulsado para seguir los “tres encubrimientos del abandono del ser” que emergen de aquel oscuro poder.

Estos encubrimientos son: el cálculo (*die Berechnung*), la rapidez (*die Schnelligkeit*) y el surgir de lo masivo (*der Aufbruch des Massenhaften*). El cálculo es aquello que se pone en el poder gracias a la técnica. En el cálculo, como se ha indicado, “del ‘ente’ se está cierto”, pues nada es imposible; por ello todo es susceptible de caer bajo su poder. La rapidez es el aumento mecánico e incesante de las velocidades de orden técnico, un aumento cuantitativo demandado gracias a “la manía por lo sorprendente”. El surgir de lo masivo es lo común a

---

<sup>19</sup> Este “mal proceder” del que aquí habla Basso no debe pensarse en sentido moral, sino que más bien aquí se trata de todo aquel proceder con el ente que se despliega a partir de la maniobra. Se trata de ese “mal proceder” con el ente que, a partir del representar, se determina como el puro hacer, como un querer hacerlo todo que, a la vez, no quiere tener límite.

muchos como aquello que surge del cálculo y la rapidez, es aquello que se dirige a las “masas” para ser vivenciado como lo más “sobresaliente”, y así, a la vez encubre “la más discreta enemistad para con lo insólito, singular (la esencia del ser)” (GA 65, 1989, p.122 / 2003, p.110). Estos encubrimientos del abandono del ser mantienen alejada la necesidad (*Not*) que debe impulsar hacia un preguntar fundamental; es de este modo como los encubrimientos aseguran la carencia de cuestionabilidad de la época.

El cálculo dispone desde la ciencia nuevos proyectos en el ámbito de lo ente en tanto aquel es impulsado por la técnica, y esto gracias a que la maniobra “como esenciarse del ser madura a la técnica”; por ello ésta, en su maduración como técnica moderna, produce al ente en los ámbitos de la naturaleza o la historia desde su “hacibilidad calculable” (GA 66, 1997, p.173 / 2006, p.153). Gracias a la técnica moderna —técnica heredera de aquel desencaminamiento de la τέχνη al devenir ésta un proceder autónomo— el ente está siempre disponible para la maniobra, por esto la técnica aquí no debe entenderse como lo propio de un ámbito cultural, sino como aquella “instancia” en la verdad del ente que, por causa de lo impensado de la ἀλήθεια en el primer inicio, se despliega “a favor del ente y del incondicional señorío de su maniobra, [pues éste] ha olvidado la verdad y se ha abandonado a sí mismo y entrado en la maniobra como un miembro estable de la misma”<sup>20</sup> (GA 66, 1997, p.174 / 2006, p.154). De esto que toda disposición sobre el ente, toda haceduría que lo asegure desde el

---

<sup>20</sup> Traducción parcialmente modificada. Dina Picotti suele traducir *Machenschaft* por maquinación, pero me acojo a la propuesta de traducción que presenta Ángel Xolocotzi, pues me parece que rescata con más tino el sentido de la *Machenschaft* en el pensar de Heidegger. Con “maniobra” se entiende más el sentido del puro hacer (*machen*) con el ente, de la pura actividad sobre éste, mientras que “maquinación”, como bien lo aclara Xolocotzi, puede ser asociado con la actividad desde la máquina, lo cual no es aquí el sentido que quiere transmitir Heidegger con *Machenschaft*.

cálculo tiene su impulso en la técnica, pues desde ella el ente se puede aprehender, desde ella el ente es planificado y controlado.

Ahora bien, por causa de la carencia de cuestionabilidad esencial otro tipo de cuestionabilidad ha tenido lugar. Se trata de aquella que surge de la maniobra y adquiere la forma de “vivencia” (*Erlebnis*)<sup>21</sup>. De esto que donde se instaura la “vivencia” el olvido del ser predomina, pues aquí el vivenciar está determinado desde un puro hacer con el ente. Es en la “vivencia” donde el hombre en tanto sujeto tiene una relación con el ente que está mediada por el cálculo. Es por esta mediación que la “vivencia” queda sin posibilidad de meditación, haciendo efectivo, gracias a su cuestionabilidad inofensiva, su papel encubridor. Estando inmerso en la “vivencia” no es posible una reflexión sobre ella misma, pues toda reflexión queda eclipsada en el afán por el vivenciar masivamente disponible desde la maniobra. De esto que Heidegger indique que hay una “correspondencia de maniobra y vivencia” (GA 65, 1989, p.129 / 2003, p.115), una correspondencia donde la primera se oculta mientras la otra abiertamente se experimenta. La maniobra se oculta gracias a aquello que de ella surge y la “vivencia” (*Erlebnis*) predomina en favor de aquel ocultamiento; es así

---

<sup>21</sup> En el § 10 de *Ser y tiempo* Heidegger presenta la crítica sobre el concepto de vivencia en tanto muestra cómo lo pensado en su tiempo en torno a la “vida”, la “vivencia”, la “persona” —particularmente en la filosofía de la vida de Dilthey y la fenomenología de la personalidad de Scheler—, “yerran el verdadero problema, el problema filosófico” (GA 2. 1977, p.61/2003, p.71). Lo yerran en tanto que la reflexión en torno a estos conceptos no es tratada como problema ontológico; es decir, estas reflexiones, por la ausencia de una determinación de sus propios límites, no se dirigen a “la pregunta ontológica fundamental” (GA 2. 1977, p. 61/ 2003, p.71). Esto no sólo deja a esas investigaciones atrapadas en una reflexión de la “vida” y las “vivencias” aunadas a la concepción antropológica, la cual está enraizada en aquella definición del hombre como *animal rationale* desde la interpretación latina del ζῷον λόγον ἔχον aristotélico, sino que, necesariamente, como lo deja ver Heidegger en una nota hecha en el “Ejemplar de la cabaña” (*Hüttenexemplar*), “[...] la pregunta por la verdad [en esas reflexiones] es entera y esencialmente insuficiente.”(GA 2. 1977, p. 62/ 2003, p71 [Nota b]). La reflexión en torno al hombre, al quedar determinada por la concepción antropológica, no puede realizar la pregunta por el ser del hombre allende el sujeto y la razón; la pregunta queda anclada al hombre como un estar-ahí-delante (*Vorhandenheit*) y, por tanto, tal reflexión no puede llegar nunca a la pregunta fundamental.

como en esta correspondencia ellas rebasan todo límite en el ente, para ellas “todo está abierto y nada es imposible” (GA 65, 1989, p.131 / 2003, p.117).

Desde la maniobra se ordena y asegura el ente en su estabilidad para la experimentación como “vivencia”, de este modo se asegura la vigencia de la cuestionabilidad inofensiva, la cual, a su vez, garantiza la permanencia del oculto dominio que se torna pauta de toda verdad del ente aprehendido en el representar. De esto que Heidegger indique que la “vivencia” es el modo fundamental en el cual se representa desde la maniobra (Cf. GA 65, 1989, p.109 / 2003, p.101). Es en aquella representación como el ente es incluido en “la vida”.

La “vida” aquí pensada es la vida del hombre entendido como *animal rationale*, como *ego cogito*, el ente que desde su pensar busca disponer de todo ente. Por esto la “vida” tiene la característica de estar dirigida a la acumulación de vivencias. En estas y para estas el hombre moderno, como un estar-ahí-delante (*Vorhandenheit*), trae ante sí lo presente ante la mano (*Vorhanden*), lo trae desde el impulso de su “voluntad” (*Wille*) y gracias al cálculo. En la “vida” así entendida se busca que “[...] de todo devenga una vivencia y una siempre mayor y más inaudita y siempre más ruidosa ‘vivencia’” (GA 65, 1989, p.109 / 2003, p.101). Es así como “todo” puede ser objeto para la “vida”, y es en esta total disposición de “todo”, en la cual no parece haber límites —y si los hay el cálculo busca la manera de franquearlos—, donde el hombre pierde la posibilidad de experimentar la necesidad de un preguntar fundamental, ya que en tanto sujeto se pone a disposición de la “vivencia” y se pierde en ella.

Por la maniobra todo está ahí para el hombre, él es el centro de “todo”, para él y por él es que el mundo devino imagen y de este modo, como imagen, es que el mundo se dispone para la experiencia de una “ruidosa embriaguez ‘vivencial’” (GA 65, 1989, p.139 / 2003, p.123). Pero aquí se debe tener en cuenta que, en esta “embriaguez ‘vivencial’” el hombre también es nivelado con “todo” en la maniobra, él hace parte de “todo”, de tal modo que él también es objeto para la maniobra, pues el hombre con su representar está puesto al servicio de aquella. Es por el modo como la “vida” se despliega en la época del dominio oculto de la maniobra, y por esa nivelación en la que el hombre cae, que Heidegger dice en *Besinnung* que: “el hombre de la modernidad acabada es el animal historiográfico, al que el ente en totalidad aparece como ‘la vida’ y cuyo propio accionar ha elevado a deseable desde su accionamiento como la ‘vivencia’” (GA 66, 1997, p.27 / 2006, p.38).

En procura de aquello que se busca en la “vida” es que desde el cálculo el ente es dispuesto para todo vivenciar, y desde la “vivencia” se da valor al ente de modo que el cálculo es justificado y también valorado, cerrando así el círculo. Es, pues, en el despliegue de la “vivencia” donde el hombre es dispuesto en su “conducta y actitud” para así adquirir “la *apariencia* de autoafirmación ante el ente” (GA 66, 1997, p.17 / 2006, p.31); por eso no hay que buscar nada más allende el ente, “nada más detrás y por encima del ente, pero tampoco experimentar un ‘vacío’, sino encontrar y buscar exclusiva y máximamente en la realización de la maniobra y lo vi-venciable, lo incluíble en la ‘propia’ ‘vida’ masiva y exigir tal cosa como lo único valedero y asegurador” (GA 66, 1997, p.33 / 2006, p.42). Eso “incluíble” en la “vida”, eso “valadero y asegurador” es aquello que se difunde como lo “vivencialmente valioso”; esto es, aquello digno de ser vivido a lo cual el hombre se entrega impulsado por una cuestionabilidad inofensiva, es decir, irreflexiva y ajena a toda meditación, una

cuestionabilidad que demanda “*lo masivo*”, pues quiere aprehender lo ente, “todo” lo ente en el vivenciar. Pero en esta “vida” la posibilidad de experimentar la necesidad (*Not*) se le hace ajena al hombre puesto que eso que en ella es “vivencialmente valioso” es justamente lo más vacío, lo vacuo, lo más propio de la inesencia del ente, ya que lo vivenciado conserva su valor siempre y cuando no se atisbe rastro alguno del abandono del ser, siempre y cuando el abandono siga siendo encubierto de modo que el hombre quede anclado en el olvido, quede anclado en la ausencia de la necesidad gracias a ese otro experimentar que esta posibilitado por la época técnico-científica, que está posibilitado gracias a esos ámbitos del ente que la ciencia ha dispuesto desde la investigación, ámbitos que son cada vez mayores para que el experimentar propio de esta “*época de la plena carencia de cuestionabilidad*” siga sin tropiezos.

Que la necesidad sea aquí ajena al hombre tiene un fundamento aún más esencial, a saber, el hecho de que en la “vivencia” no es posible comprender aquello que es el temple fundamental (*Grundstimmung*), pues en ella lejos se está de ingresar a una meditación pensante que posibilite “[...] aprehender un temple, *el* temple que hizo necesitar al pensar inicial occidental en su pregunta y dejo que deviniera ser-necesario” (GA 45, 1984, p.162 / 2008, p.151). Es por esto que esta falta de cuestionabilidad es resultado de la imposibilidad del hombre actual de escuchar el llamado del temple fundamental, de experimentar su *πάθος*, aquel padecer que se hace necesitar para el ser-necesario (*Notwendigkeit*) de un nuevo preguntar fundamental. Esta condición actual del hombre es lo que hace decir a Heidegger en su lección del semestre invernal de 1937/1938 que “nos esforzamos en torno al ente en cuanto objeto de toda maniobra (*Machenschaft*) y vivencia (*Erlebnis*), y en ello no prestamos

ninguna atención al ser del ente. El *olvido del ser* nos domina [...]” (GA 45, 1984, p.185 / 2008, p.171).

En el afán por aprehender el ente e incluirlo en la “vida”, se alza la demanda de efectividad que el cálculo debe lograr, una demanda de resultados que, al asegurar la ausencia de cuestionabilidad, procura la plena disponibilidad de “todo”. Esta demanda es causada porque “maniobra y vivencia pretenden ser lo único efectivo y con ello ‘poderoso’” (GA 65, 1989, p.47 / 2003, p.54). Por causa de ellas el hombre queda inmerso en esta dinámica y persiste en aquella efectividad, de tal modo que él, con el poder de su representar, pone al ente a su servicio y saca de esto provecho. Esta dinámica es la que ha dado impulso a la investigación científica, es aquí donde se despliega todo el poder del cálculo demandado por la “voluntad” del puro hacer. Cálculo puesto al servicio del modo fundamental del representar. Esto es así ya que el cálculo, tal como Heidegger lo ha indicado, “garantiza su certeza al elemento representador” (GA 5, 1977, p.108 / 2010, p.87), de tal manera que el hombre, con tal garantía, se dirige al ente de modo seguro, pues lo ha aprehendido para sí, lo ha aprehendido para la “vida”.

Por esto es válido decir que la investigación científica es una actividad con “voluntad” para el cálculo pero sin “voluntad de meditación”. Pero justo esto permite que la ciencia, al liberarse de la necesidad de detenerse en la meditación, pueda lograr un progreso más cómodo y seguro. La investigación y lo que la conforma, en tanto esencia de la ciencia, están enraizadas en la maniobra (*Machenschaft*), pues aquella no sería posible sin la inesencia (*Unwesen*) de la entidad del ente que ésta le impone. Por esto el ente, interpretado y determinado por la ciencia, permanece bajo el oculto dominio de la maniobra. El ente bajo

tal dominio “[...] no sólo justifica sino que exige en ascenso sin límites este pensar de seguros resultados [...]” (GA 65, 1989, p.147 / 2003, p.128). Gracias a estos seguros resultados, que son reconocidos como progresos, es que la ciencia se presenta en un modo “vivencial”, pues con ellos ella adquiere, en tanto empresa que despliega investigación e impulsa el progreso, un “necesario carácter servicial y emprendedor” (GA 65, 1989, p.156 / 2003, p.135). Estos progresos y este carácter son publicitados para la “vivencia” como producciones culturales, y por lo general impulsados de un modo masivo. Es en la experiencia que esta dinámica dispone donde la esencia del hombre queda desarticulada. De esto que Leticia Basso indique que: “el modelo científico y su práctica experimental promueven una visión del entorno objetivada, esta visión extraña al *Dasein* de su esencia a través de un accionar restringido al ámbito público y sumergido en el cálculo” (Basso; 2013:166).

La ciencia, a causa de su esencia, no alcanza el ser mismo, sino que con su edificio teórico lo deja en el olvido; ella, en el despliegue de la investigación, se hace cada vez más efectiva asegurando aquello que impulsa los encubrimientos del abandono del ser y, por tanto, promueve el permanente hundimiento de la esencia del ente en la maniobra (*Machenschaft*). Por esto también en *Besinnung* se puede leer con respecto a la ciencia que en ella no hay “ninguna fundación y ningún camino fundante de un *saber* esencial, sino una organización ‘técnica’ de formación para la seguridad vivencial ante lo maquinador.” (GA 66, 1997, p.34 / 2006, p.43).

Ya que en el advenir de la Modernidad la ciencia se instauró “[...] en el sentido de un dominio de la naturaleza, como un ‘mundo’ frente al miedo al secreto de los poderes, como

una forma de desvelar orientada en una determinada dirección [...]” (GA 94, 2014, p.140 / 2015, p.117); ya que la ciencia se instauró en una dirección que deja al ente asegurado desde el cálculo para la “vivencia” acrecentando cada vez más el olvido del ser, entonces, aquí se acrecienta el peligro, aquel peligro que tiene la ciencia de quedar ignorante y no poder reconocer que tras ella la maniobra fragua los procesos, que la maniobra determina su esencia y, por ende, su proceder. Este peligro para la ciencia, insiste Heidegger en los *Cuadernos negros*, “[...] no consiste en que se le prive de su ‘libertad’, lo cual solo significa que se le modifica la forma de coaccionarla, sino que ya no sea capaz de cobrar ánimo para darse cuenta de que se ha fusionado con el proceso de las maniobras para acabar desapareciendo en ellas.” (GA 94, 2014, p.409 / 2015, p.321). Si este peligro se acrecienta, entonces, todo impulso de la ciencia permanecerá atado a ese proceso y su demanda de progreso que gracias al cálculo se alcanza.

La meditación emprendida por Heidegger sobre la ciencia como fenómeno de la Época Moderna ha mostrado cómo, tras este fenómeno, se oculta un dominio que dispone el advenir del aseguramiento del ente y el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*). En la ciencia se ha reconocido su “esencia predeterminada”, aquella que la lleva en su ignorancia hacia ese afán de resultados y progresos, los cuales son razonablemente aceptados y hasta aplaudidos en tanto se vivencian como sorprendentes, llamativos e incluso útiles. Pero esos enormes progresos<sup>22</sup> científicos son los que han traído y “traerán la explotación y utilización de la

---

<sup>22</sup> Aquí es de valor traer las palabras de Rodolfo Santander quien en su ensayo “Desencantamiento y desmesura en la época del mundo de la técnica planetaria” piensa el progreso de las tecnociencias bajo el apelativo de la desmesura, una desmesura actual que él evidencia como “un asalto de la técnica a la vida”. Frente a este asalto, dice Santander, estamos “perplejos y desarmados, asistiendo al comienzo de la revolución biotecnológica que están desencadenando sobre nosotros, [...] esos grandes poderes que obran mancomunadamente para dominar la tierra: capitalismo, grandes corporaciones internacionales, estados

tierra, y la crianza y amaestramiento de los hombres en estados hoy todavía irrepresentables, cuyo ingreso no podrá ser impedido ni tampoco sólo detenido a través de ningún recuerdo romántico en algo anterior y diferente” (GA 65, 1989, p.157 / 2003, p.135). Ha sido en esta época de la in-cuestionabilidad donde reina la explotación de la tierra a niveles insospechados en aras del progreso, pero también ha sido en esta época donde la filosofía del filósofo de Messkirch, que en su meditar tomó impulso para un *salto*, pudo atisbar aquí un peligro, el cual, al quedar ya indicado, ha resonado en otros ámbitos del saber<sup>23</sup>. Pero este peligro sigue latente, es así como debe seguir en pie la meditación sobre la ciencia y su esencia. Solo persistiendo en la meditación será posible el advenir de otro inicio del pensar, y por ende, el advenir de otro inicio para la ciencia. La meditación sobre la ciencia que Heidegger expone es meditación en tránsito, en el cual se puede despertar a la experiencia del olvido del ser y, en esta experiencia, liberar a la ciencia de la ignorancia. Es aquí donde adviene otro inicio en el cual la ciencia puede asumir una misión contraria a ese afán de dominio de la naturaleza, es aquí pues, como lo dice Heidegger en sus *Cuadernos Negros*, donde “el saber y la ciencia tienen que asumir la misión *inversa: la misión de despertar el mundo para hacer que se reenlace y ‘liberarlo’, despertando así también el Dasein histórico*”<sup>24</sup> (GA 94, 2014, p.140 / 2015, p.117).

---

imperiales, tecnociencia. [...] ese movimiento de transformación [tecno-científico] no da signos de querer detenerse [...] ni menos aún, da signos de aspirar a llegar a un punto final de destino [...]” (Xolocotzi y Godina (Coords), 2009, p. 175)

<sup>23</sup> Cf. El trabajo de Ángel Xolocotzi (2009a) en *Facetas Heideggerianas*. En esta investigación se expone el importante acercamiento de Heidegger a los ámbitos de la ciencia y el arte. En ella Xolocotzi muestra cómo la fuerza del pensamiento Heideggeriano tuvo resonancia en científicos tan importantes como Werner Heisenberg y Carl Friedrich von Weizsäcker, en teólogos como Rudolf Bultmann y Karl Barth, en psiquiatras como Ludwig Binswanger y Medard Boss y muchas otras personalidades en diferentes campos del saber. *Facetas Heideggerianas* deja ver el indiscutible valor del pensar del filósofo de la Selva Negra dentro de diferentes ámbitos del saber en el siglo XX; un valor que aún no ha menguado y seguramente permanecerá e incluso se incrementará con el transcurrir de nuestro siglo.

<sup>24</sup> Traducción parcialmente modificada.

## Segundo capítulo

### La pregunta por el temple fundamental en el otro inicio del pensar

#### § 3 El preguntar por el ser y el hombre

Heidegger, en su tratado *Sein und Zeit*, se propone formular la pregunta por el sentido del ser en tanto ésta es la “pregunta fundamental” (*Fundamentalfrage*) de la filosofía que ha caído en el olvido. El filósofo busca aquí replantear esta pregunta de una manera más originaria en tanto se trata de preguntar por el ser en cuanto tal y no por el ser del ente que fue la pregunta del primer inicio del pensar. Es por esto que en la “Introducción”, concretamente en su primer capítulo, se ocupa de exponer la pregunta por el sentido del ser en su “necesidad”, “estructura” y “primacía”, y así preparar su elaboración en este tratado filosófico de 1927. En el segundo párrafo, con el afán de dar cuenta de “la estructura formal de la pregunta por el ser”, Heidegger formula la diferencia ontológica, aunque no usa esta expresión explícitamente. Él la expone de la siguiente manera: “*Lo puesto en cuestión* en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina el ente en cuanto ente, eso en vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no ‘es’, él mismo, un ente” (GA 2, 1977, p.8 / 2003a, p.29). Heidegger deja claro en este párrafo

que el ser no puede ser confundido con ningún ente, y es por esto que el ser reclama, como lo puesto en cuestión, “un modo particular de ser mostrado” (GA 2, 1977, p.8 / 2003a, p.29), así como también reclama unos “conceptos propios” para dar cuenta de su sentido. Pero, aun indicando Heidegger la diferencia ontológica, él deja claro que ser es ser de un ente y, por tanto, “lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo” (GA 2, 1977, p.8 / 2003a, p.29).

El ente que será interrogado respecto de su ser, el ente ejemplar, es aquel en el cual se puede leer el sentido del ser, es el ente que tiene una relación privilegiada con la pregunta fundamental que se quiere desplegar. Por esto es necesario para Heidegger dirigir su preguntar al hombre mismo, al ser del hombre. Ahora bien, es claro que en el tratado *Sein und Zeit* Heidegger designa al ente hombre con el término *Dasein*, dejando así este término libre de la carga antropológica y psicológica que en la tradición había adquirido ya la palabra “hombre”; además, es de este modo como Heidegger le da un sentido más originario al ente que será interrogado por su ser, pues con el término *Dasein* se deja ver que este ente, en tanto ontológico, está abierto al ser, y por tanto es el ente que se pregunta por su ser<sup>25</sup>. Este ente es, pues, aquel “que somos en cada caso nosotros mismos” (GA 2, 1977, p.10 / 2003a, p.30). En este interrogar por el ser del *Dasein* se está preguntando entonces por el ser del hombre y, desde éste, por el ser mismo<sup>26</sup>. Este preguntar por el ser mismo que se dirige a la pregunta

---

<sup>25</sup> Ángel Xolocotzi, en el § 20 de su estudio *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, muestra cómo el *Dasein* al preguntar por su ser, al “ser-pregunta”, ve su propio ser como tarea. “El ser-pregunta del *Dasein* indica su condición. Sólo porque le va su ser, porque cuida su ser, porque ‘usa su ser’ es que el *Dasein* pregunta. Pregunta porque en cierta medida su ser no le está dado (*Gegebenheit*), sino [que] comparece en cierta manera ante él” (2007, p.190)

<sup>26</sup> Von Herrmann deja ver en su obra *Wege ins Ereignis* que: “La pregunta por el ser planteada radicalmente, no la pregunta por el ser del ente, sino por el ser mismo como ser, sólo es posible sobre el camino de la hermenéutica del *Dasein* en su facticidad” (1994, p.12)

por el ser del *Dasein* es aquel que procura rescatar al ser del olvido en el cual éste ha caído en la tradición. La pregunta por el ser del hombre queda en el olvido en tanto la tradición ha interpretado al hombre como subjetividad a partir de la comprensión latina del ζῷον λόγον ἔχον aristotélico como *animal rationale*.

El *Dasein* tiene una relación privilegiada con la pregunta por el ser en tanto éste es el ente que “tiene en su ser una relación de ser con su ser” (GA 2, 1977, p.16 /, 2003a, p.35); esto es así ya que en el modo de comportarse el *Dasein* con su ser, éste se comprende a sí mismo desde su existencia (*Existenz*), desde su propio acto de existir. La existencia, confirma Heidegger, es el propio ser del *Dasein*. En tanto se tiene claro cuál es el ente ejemplar que será interrogado por su ser, entonces, ahora de lo que se trata en *Sein und Zeit* es de llevar adelante un análisis fundamental del *Dasein*, esto es, realizar una “ontología fundamental” cuya tarea es la elaboración de las estructuras ontológicas fundamentales del *Dasein*<sup>27</sup>.

Este ente que se someterá a un análisis fundamental es aquel que “se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud” (GA 2, 1977, p.16 / 2003a, p.35). El *Dasein* tiene una relación pre-teorética con su ser, y por este tipo de relación, por esta pre-comprensión, es que este ente privilegiado goza de una primacía ontológica. El *Dasein* es ontológico, o, más concretamente, es preontológico, pues su comprensión del ser es pre-teorética. Pero esta comprensión del ser no está limitada únicamente a la existencia del propio *Dasein*, sino que aquí se trata de la comprensión del ser de los entes intramundanos y de los demás *Dasein*, la cual se hace posible en la estructura fundamental del *estar-en-el-mundo*

---

<sup>27</sup> Esta tarea ya había sido iniciada por Heidegger desde sus primeros cursos. Así por ejemplo el filósofo habla de una ciencia originaria de la vida en 1919, de una ontología fenomenológica de la vida fáctica en 1922, de una hermenéutica de la facticidad en 1923. A partir de estos cursos se puede ver cómo Heidegger ya tenía un largo camino exponiendo fenomenológicamente las diferentes formas del ser del *Dasein*.

(*In-der-Welt-sein*). Es, pues, por este carácter preontológico del *Dasein* que éste es el ente interrogado respecto de su ser.

Dentro de este interrogar Heidegger se pregunta por la cotidianidad del *Dasein*, es decir, por su modo de ser cotidiano y no por aspectos particulares de la cotidianidad como lo hacen las ciencias positivas. Dentro de los modos de ser del *Dasein* en la cotidianidad tiene relevancia, para la investigación que aquí desarrollo, la reflexión sobre los modos afectivos o temples de ánimo que hacen parte de su ser cotidiano, pues estos deben ser distinguidos con precisión del temple fundamental (*Grundstimmung*), en tanto este es aquel que dispone (*Ver-setzende*) al *Dasein* respecto del ente para un pensar esencial.

Los temples de ánimo descubren al ente y ponen al hombre frente a la comparecencia del ente, frente a su estar presente; pero en este poner frente al ente, los temples de ánimo “no abren temáticamente aquel ámbito desde el que es posible tal comparecencia: la apertura de ser y mundo.” (Xolocotzi, 2011, p.78). Por esto, en tanto no se trata aquí de temples fundamentales, no está en ellos la necesidad (*Not*) ni el ser-necesario (*Notwendigkeit*) de la pregunta por el fundamento del ente en su hacerse presente. Es por eso que modos afectivos o temples de ánimo como la curiosidad o el maravillarse, no pueden ser temples fundamentales, sino que son estados de ánimo del hombre por medio de los cuales éste experimenta su cotidianidad. Para ver esto con más detalle me ocuparé de la reflexión que emprende Heidegger en torno al ser cotidiano del *Dasein*.

### a. El ser cotidiano del *Dasein*

Antes de entrar a la exposición presentada por Heidegger a propósito del modo cotidiano de ser del *Dasein* primero será pertinente realizar una aproximación a la exposición de la estructura unitaria del *estar-en-el-mundo* tal como Heidegger la expone en *Sein und Zeit*, pues desde ella se podrá tener un acceso a la pregunta por “el quién del *Dasein* cotidiano” y la manera como Heidegger tematiza el “uno” (*das Man*).

En el §12 de *Sein und Zeit* Heidegger piensa la estructura del *estar-en-el-mundo* (*In-der-Welt-Sein*). Esta estructura nombra un fenómeno unitario que contiene los “momentos estructurales constitutivos” (GA 2, 1977, p.71 / 2003a, p.79) del ente que somos en cada caso nosotros mismos; es así como el “estar-en” (*In-Sein*), en tanto momento estructural, “mienta una constitución del ser del *Dasein* y es un *existencial*” (GA 2, 1977, p.73 / 2003a, p.80). Este “estar-en” es pensado no como un mero estar entre los entes que “están-ahí” ocupando un lugar, como ahora lo está el café en la taza o el libro sobre el escritorio. El *In-Sein* no es un estar dentro del mundo como si éste fuese una exterioridad, un ente donde el *Dasein*, a su vez, se encuentra dentro de él. No se busca con el *In-Sein* indicar que se ocupa simplemente un lugar en el espacio; aquí más bien el *In-Sein* debe entenderse como el propio de un “yo soy”. Esto es así si se ha de tener en cuenta que el “soy” (*bin*), del “yo soy”, está relacionado con la preposición “*bei*”, la cual significa en español “en”, “en medio de”, “junto a”. El estar-en, pues, es el propio de aquel ente que habita “en”, que se queda “junto a”, que está “en medio de” aquello que le es familiar al *Dasein* de tal o cual manera. Es por esto que Heidegger afirma que:

‘Ser’, como infinitivo del ‘yo soy’, e.d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en [In-Sein] es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo* (GA 2, 1977, p.73 / 2003a, p.81).

En el “capítulo cuarto” de la primera sesión de *Sein und Zeit* se piensa el existencial *Estar-en (In-Sein)* como *coestar (Mitsein)* en tanto “el estar-en es un *coestar* con otros” (GA 2, 1977, p.159 / 2003a, p.144). En este capítulo, pues, particularmente en el §26, Heidegger realiza la descripción fenomenológica del coestar como un existencial, ya que en el coestar “el mundo del Dasein es un *mundo en común (Mitwelt)*” (GA 2, 1977, p.159 / 2003a, p.144). Este mundo en común se hace evidente ya que las cosas con las que nos las tenemos que ver “señalan hacia otros”; este señalar es posible en tanto que en el mundo en que las “cosas” están a la mano ellas comparecen también para los otros. Estos otros son entes diferentes del estar a la mano y del estar-ahí. De este modo, entonces, los otros, a los cuales las cosas señalan, son entendidos por Heidegger como entes que tienen la estructura del estar-en-el-mundo, es decir, también son *Dasein* que comparecen intramundaneamente. El hecho de que los otros *Dasein* compartan con mi *Dasein* la misma estructura fundamental muestra que tenemos un mundo también compartido donde mi *Dasein* existe también con los otros. En este existir en un “*mundo en común*” los otros *Dasein* comparecen en el modo de la coexistencia (*Mitdasein*), lo cual a su vez se da gracias a que el *Dasein* propio tiene la forma del coestar (*Mitsein*). Estas dos modalidades que aquí se hacen presentes se dan en tanto ellas son estructuras cooriginarias de la estructura fundamental del estar-en-el-mundo.

Vale la pena insistir aquí en la distinción entre coestar y coexistencia tal como la presenta el propio Heidegger:

Coestar es una determinación del Dasein propio; la coexistencia caracteriza al Dasein de los otros en la medida en que ese Dasein es dejado en libertad para un coestar mediante el mundo de éste. El Dasein propio sólo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, comparece para otros. (GA 2, 1977, p.161 / 2003a, p.146)

Ahora bien, es en el coestar y la coexistencia donde el “‘carácter de sujeto’ del propio Dasein y del Dasein de los otros se determina existencialmente [...] a partir de ciertas formas de ser” (GA 2, 1977, p.168 / 2003a, p.150). Esta determinación se hace ver ya que en las formas de la solicitud (*Fürsorge*) —que es el cuidado (*Sorge*) en el coestar y un existencial— los modos de ser del *Dasein*, sus propias posibilidades, se despliegan de manera diferente. Es así como la solicitud se puede regir por el respeto, pero también puede llegar a estar inclinada hacia la falta de respeto o a una total indiferencia. Es por esto que en los diferentes modos en que se despliegan las posibilidades del Dasein, ellas incluso llegan a falsear y deformar el convivir a tal punto que evitan que el *Dasein* logre una “auténtica ‘comprensión’” (GA 2, 1977, p.167 / 2003a, p.150). En esta deformación del convivir y falta de auténtica comprensión el *Dasein* queda dominado por los otros, y es aquí donde, tal como lo dice Heidegger, el *Dasein* “no es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser.” (GA 2, 1977, p.168 / 2003a, p.151). Es, pues, en el modo del convivir inmediato y regular en el mundo circundante público como el *Dasein* queda diluido en el impersonal, el “se” o el “uno”, el *das Man*.

Este “uno” es un fenómeno originario del *Dasein*, él es el “quién” de la cotidianidad donde el *Dasein* queda despojado de su “sí-mismo *propio*”. El “uno” es cualquiera, es lo que dice o hace cualquier persona, es nadie específico. Por eso el *das Man* es una modalidad de la existencia impropia del *Dasein* donde éste asume el modo de comportamiento de los otros. Heidegger realiza la descripción de esta dilución del *Dasein* de la siguiente manera:

Esta forma de convivir disuelve completamente al *Dasein* propio en el modo de ser “de los otros”, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se los pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del “montón” como *se* debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad. (GA 2, 1977, p.169 / 2003a, p.151)

El *Dasein* del hombre queda disuelto en el “uno” y éste, con sus modos propios de ser queda regulado en su interpretación del mundo<sup>28</sup>. En el convivir él está en la medianía

---

<sup>28</sup> Martin Heidegger no se detiene en una reflexión de tinte sociológico en la descripción que realiza del “uno” en su obra *Ser y tiempo*. Heidegger mismo deja claro que este tipo de indagaciones no están dentro de la propuesta de su obra de 1927; esto gracias a que el ejercicio filosófico propuesto en ella es el propio de una descripción fenomenológica del *Dasein* en su modo de ser ontológico. Sin embargo hay autores que han emprendido la tarea de realizar una interpretación del *das Man* pensado por Heidegger en *Ser y tiempo* desde una perspectiva sociológica. Este es el caso del filósofo de origen coreano Byung-Chul Han (2016) en su obra *Sobre el poder*. Han piensa al “uno” como aquel que, al estar inmerso en una cosmovisión, deja libre al *Dasein* de la responsabilidad de tener que interpretar al mundo por sí mismo. El “uno” se encuentra “con un mundo interpretado previamente [...], e incluso con una ‘verdad’ previamente dada que no hace falta poner en cuestión [...]” (Han, 2016). Detrás de ese mundo interpretado y dado previamente al “uno”, según Han, está “el poder”, aquel poder que se encarga de la configuración del “uno” impersonal. Han piensa el poder de un

(*Durchschnittlichkeit*) del deber ser y hacer, es decir queda determinado por una conducta estándar desde la cual toda opinión, todo juicio, toda decisión sobre lo que es posible llevar a cabo también está estandarizada, aquí lo originario queda en medio de lo banal. Por esto en la medianía el “uno” está también en la nivelación (*Einebnung*) y la publicidad (*Öffentlichkeit*), En esta regulación el “uno” es con los otros en la cadena de vida pública, en ella *se* está alineado en un comportamiento socialmente correcto haciendo parte de “todos”, pues las cosas *se* hacen como las hacen “todos”, *se* piensa como “todos” piensan y *se* opina como “todos” opinan, e incluso, *se* cuestiona como “todos” cuestionan. Es en este comportamiento donde todo preguntar se torna inofensivo; en él *se* está a mucha distancia de la necesidad de un preguntar fundamental, y así se puede asegurar “la nivelación de todas las posibilidades de ser” (GA 2, 1977, p.169 /, 2003a, p.151). A partir de estos modos del ser el “uno” se afinca en “la publicidad”, en ella garantiza la nivelación de todo para mantenerse, en su cotidianidad, aliviano en sus formas de ser, descargado de responsabilidad y sin necesidad. En esta cadena pública que está dispuesta en la cotidianidad del “uno” no

---

modo diferente al modo como se entiende comúnmente. El poder para Han no es una coerción, no es aquel poder que se presenta en relaciones antagónicas donde una parte impone su voluntad a la otra por la fuerza, la cual puede estar camuflada en la manipulación o la persuasión, o incluso, en una intensificación del poder, puede darse en el despliegue de una acción violenta. Contrario a estas comprensiones comunes en torno al poder, Han ve el poder como aquel que tiene la potestad de configurar el accionar de otro, de prolongar su propia voluntad en la voluntad de otro sin necesidad de un acto coercitivo. Este poder “influye o trabaja sobre el entorno de la acción o sobre los preliminares de la acción del otro, de modo que el otro se decide voluntariamente” (Han, 2016). A partir de esta comprensión Han ve en el “uno” (*das Man*) —partiendo incluso de los mismos términos con los cuales Heidegger lo describe— una “dictadura” que no opera desde la represión, sino que asume su “dominio tenaz” desde la figura de lo habitual. El poder se presenta como el “uno” impersonal, un poder que dicta un sentido, que lo determina para un comportamiento promedio en tanto tiene una interpretación mediana del mundo. Este poder se hace presente a través de la costumbre, pues es inmanente a ella, domina desde ella y así garantiza su eficiencia. El poder presentado como el “uno” es así un poder totalmente transparente. Por esto Han afirma en su libro que: “el poder alcanza una estabilidad elevada cuando se presenta como ‘uno’ impersonal, cuando se inscribe en la ‘cotidianidad’. No es la coerción, sino el automatismo de la costumbre lo que eleva su eficiencia. Un poder absoluto sería uno que nunca se manifestara, que nunca se señalara a sí mismo, sino que, más bien, se fundiera del todo en la obvedad. El poder brilla por su ausencia.” (Han, 2016). (Este libro fue consultado en edición digital de Herder sin paginación)

es posible una “auténtica ‘comprensión’”, pues en ella “el Dasein cotidiano extrae la interpretación preontológica de su ser del modo de ser inmediato del uno” (GA 2, 1977, p.173 / 2003a, p.154).

En el “uno” el ser del Dasein es tomado por los otros en la cotidianidad, por eso su “sí-mimo *propio*” es remplazado por el “uno-mismo” (*Man selbst*). Es por esto que Heidegger dice: “cada Dasein está *disperso* en el uno y debe llegar a encontrarse” (GA 2, 1977, p.172 /, 2003a, p.153). Este “uno-mismo” es aquel que es con los otros en su modo de estar cotidiano, donde también están presentes los temples de ánimo cotidianos desde los cuales se está dispuesto.

Heidegger mostrará que esto puede darse así ya que el *Dasein* en su *estar-en* está abierto siempre desde la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), pues desde ésta todo temple es dispuesto. De esto que Heidegger inicie su § 29 diciendo que: “Lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva (*Befindlichkeit*) es ónticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico” (GA 2, 1977, p.178 / 2003a, p.158). El mundo se le abre al *Dasein* desde este existencial de modo afectivo y por eso él se dispone con las cosas que le sale al encuentro y con los otros *Dasein* siempre desde un temple anímico determinado. El *Dasein*, pues, está en su “Ahí” (*Da*), en su existencia, de modo siempre templado. Ésta relación ontológica entre la disposición afectiva y el temple puede verse con claridad en tanto que: “Lo afectivamente disposicional no es otra cosa que el carácter ontológico del temple, y viceversa; el temple no es otra cosa que el carácter óntico de la disposición afectiva. De esta forma, el temple es siempre afectivamente disposicional y la disposición es siempre templada” (Xolocotzi, 2011, p.76).

En el abrirse del *Dasein* desde la disposición afectiva éste se pone en su propia facticidad, en su condición de arrojado (*Geworfenheit*) al mundo, en el hecho de “tener que ser” (*Zu-sein*); pero esto ocurre siempre también desde el comprender (*Verstehen*), pues éste comparte cooriginariedad con la disposición afectiva en tanto son determinaciones ontológicas fundamentales del *Dasein*. Es pues gracias a la disposición afectiva y al comprender como el *Dasein* aprehende su ser y se dispone en su “Ahí” (*Da*). Por esto se puede decir con Xolocotzi que:

La disposición afectiva [...] es el modo de apertura que constituye al *Dasein* con respecto al *cómo* se abre lo que a él mismo le va: el ser. Si lo que le va al *Dasein* es ser, aquí podemos metódicamente señalar que el ser en tanto aquello que le va al *Dasein*, es aprehendido en la comprensión. (2007, p.200)

El *Dasein* se abre al ser desde la disposición afectiva y aprehende su ser en la comprensión, de esto que la apertura del *Dasein* se da en un comprender afectivo. Este comprender se debe distinguir de un “comprender” o “explicar” que giren en torno a un conocimiento particular, pues aquí no se trata de un comprender óptico, sino de un comprender ontológico primario, básico, que es constitutivo del *Dasein*. Este comprender es un saber-hacer, un “comprender algo” y, por tanto, “ser capaz de una cosa”, poder “hacerle frente”. Este comprender es el saberse llevar del propio *Dasein* en su existencia, en su estar abierto en la cotidianidad. Es así como desde el comprender se disponen las posibilidades de

ser del *Dasein*<sup>29</sup>; su propio “poder-ser” (*Sein-Können*) está dado desde el comprender (*Verstehen*).

En tanto “la apertura del comprender concierne siempre a la constitución fundamental entera del estar-en-el-mundo” (GA 2, 1977, p.192 / 2003a, p.168), entonces al *In-Sein* concierne el “poder-ser”<sup>30</sup> del *Dasein*. Es por esto que el *In-Sein* es un “poder-estar-en-el-mundo” (GA 2, 1977, p.192 / 2003a, p.168). A partir del comprender el *Dasein* se asume en su poder-ser, se asume siendo en su “Ahí” (*Da*), donde bien “*puede* extraviarse o malentenderse”. Es gracias al poder-ser del *Dasein* que este ente no experimenta su ser de una vez y para siempre, sino a partir de las posibilidades desplegadas como “poder-ser” (Cf. Másmela; 2000, p.32). Ahora bien, el modo como el *Dasein* se pone en sus posibilidades es posible en tanto el comprender tiene carácter de proyecto (*Entwurf*). Éste, el proyecto, es la estructura existencial del comprender. Esto indica que el *Dasein*, desde su condición de arrojado, está en el comprender siempre en el modo de ser del proyectar; él está lanzado hacia adelante, hacia sus posibilidades. De esto que aquí se pueda decir que el *Dasein* es siempre su “poder-ser” (*Sein-Können*).

---

<sup>29</sup> Dennis J. Schmidt en su ensayo “Being and time” indica que el *Dasein* es singular y, desde esta singularidad, él debe entenderse en sus posibilidades. El *Dasein* siempre está inacabado y en marcha, siempre en sus posibilidades de ser y no ser. Es por esto que el *Dasein* siempre es más que una simple actualidad. (Cf. Raffoul y Nelson (Ed.); 2013, p.193)

<sup>30</sup> Carlos Másmela en su investigación *Martin Heidegger: el tiempo del Ser* interpreta el “poder-ser” como la propia “potencialidad del ser”. Tal como lo expone el autor, en el “poder-ser” no se trata de la potencialidad de una cosa específica, o de una capacidad que depende del propio *Dasein*, sino que aquí se trata del “estado de abierto del Ser en general” (p.38). El Ser en general potencia la apertura, una apertura en la cual “el *Dasein* se comprende a sí mismo en la constitución del su ser” (2000, p.28).

El carácter proyectivo del comprender constituye una *visión (Sicht)*, la cual es posible desde la claridad de la aperturidad (*Erschlossenheit*) del Ahí del *Dasein* dada también en el comprender. Esta visión puede ser el tipo de visión de la circunspección con respecto a los entes intramundanos del mundo circundante (*Umwelt*), o, tal como se indicó más arriba, del tipo del respeto, indulgencia o falta de respeto a propósito de los otros *Dasein* en el mundo compartido (*Mitwelt*), o bien el tipo de visión de la transparencia (*Durchsichtigkeit*) con respecto al *Dasein* propio en el mundo propio (*Selbstwelt*). Con la transparencia Heidegger no está pensando un tipo de conocimiento dado a partir de la introspección de un sujeto, sino que aquí se quiere designar “un ‘autoconocimiento’ bien entendido” (GA 2, 1977, p.195 / 2003a, p.170) de la aperturidad del *Dasein* en su estar-en-el-mundo. En la transparencia se trata de un tenerse a la vista del propio *Dasein* para así adquirir un conocimiento de sí “a través de sus momentos estructurales esenciales” (GA 2, 1977, p.195 / 2003a, p.170).

La visión constituida en el comprender permite que aquello comprendido en ella se explicita como “*algo en cuanto algo*”. Este “en cuanto” está indicando “la condición respectiva abierta en la comprensión del mundo [...] expuesta por medio de la interpretación” (GA 2, 1977, p.199 / 2003a, p.173). De esto que Heidegger indique que el ver de la *visión* “es siempre comprensor-interpretante” (GA 2, 1977, p.199 / 2003a, p.173). En la interpretación se explicita la comprensión del mundo, se explicita “en cuanto algo”. Es así como el comprender logra la apropiación de lo comprendido en la interpretación (*Auslegung*), pues es en ésta donde las posibilidades proyectadas en el comprender llegan a su elaboración. Es así como a partir de la comprensión de la ciudad en la que se vive se puede explicitar la interpretación de las señales en la calle como señales de tránsito, los

coches como particulares o de transporte público, diferenciar una zona peligrosa de una zona segura. El comprender del Dasein en su estar-en-el-mundo se hace explícito en el interpretar.

Estas posibilidades del ser dadas a partir del comprender (*Verstehen*) también hacen parte de la cotidianidad mediana del “uno” (*das Man*), pues en él se dan modos particulares de apertura; por ello en estas posibilidades se hacen presentes, a partir de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), aquellos modos afectivos o temples de ánimo propios de esta medianía. No me ocupo de exponer aquí el discurso como el tercer momento estructural del “estar-en” ya que mi interés es limitarme a la exposición de la curiosidad como modo afectivo de ser cotidiano equivalente a la comprensión; así también expondré los modos afectivos del maravillarse, la admiración y la fascinación en tanto estos también son temples que se hacen presentes en la cotidianidad, a partir de los cuales adviene un ver compresor-interpretante particular.

#### **b. Los temples de ánimo de la cotidianidad del uno**

En la parte B del “capítulo quinto” de *Sein und Zeit* Heidegger muestra el modo en que “el Dasein se absorbe en el uno y es dominado por él” (GA 2, 1977, p.222 / 2003a, p.190). Que el *Dasein* quede absorbido por el *Man* está indicando que queda oculto, queda encubierto por este modo de ser cotidiano. Aquí el *Dasein* está lejos de su “sí-mismo *propio*”. En la cotidianidad hay un modo de apertura donde el “uno” toma la batuta, y es aquí donde tienen lugar modos afectivos como la curiosidad, el maravillarse, la admiración, la fascinación.

La curiosidad (*Neugier*) se funda en el *lumen naturale* o visión primera del *Dasein* dada en su aperturidad. De la visión, de su constitución fundamental, viene la tendencia al “ver” como una tendencia del ser de la cotidianidad. Esta tendencia es aquí la que Heidegger llama curiosidad. Para pensar tal tendencia a “ver” Heidegger se remite a los inicios de la filosofía y recuerda la manera como Aristóteles inicia su *Metafísica*. El estagirita la inicia con la siguiente afirmación: “Todos los hombres por naturaleza desean saber” (Aristóteles, *Met.*, 980a). Es así como lo muestra el amor a los sentidos, en particular a la vista, ya que no sólo para obrar sino también cuando no hacemos nada, la preferimos a los demás. San Agustín, por su parte, deja ver que se utiliza el verbo “ver” no sólo para el sentido de la vista, sino también para todos los otros sentidos. De esto que toda posibilidad desde los sentidos para acceder al ser de las cosas se expresa a partir de una analogía “en la que los ojos tienen la primacía” (GA 2, 1977, p.228 / 2003a, p.194). Decimos “mira cómo suena”, “mira cómo huele”, “mira lo suave que es”. Ahora bien, cuando la curiosidad queda libre del ocuparse circunspectivo en el mundo del obrar, es decir, cuando queda en reposo, liberada de la demanda del obrar inmediato y próximo, entonces la curiosidad se abre a nuevas posibilidades donde la circunspección en su modo de ser des-alejante se dirige a un mundo distante y ajeno. Es aquí donde “El *Dasein* busca lo lejano solamente para acercárselo en su aspecto [...] y en este modo de ser procura deshacerse de sí mismo en cuanto estar en el mundo [...]” (GA 2, 1977, p.229 / 2003a, p.195). En la curiosidad que ha quedado en reposo, libre, el *Dasein* está en la impropiedad, está en el “uno”.

Cuando la curiosidad queda en libertad ésta se caracteriza porque en ella siempre se quiere estar en todas partes y en ninguna; en ella se quiere ver, pero no para comprender lo visto en su ser, sino que “se busca el ver *tan sólo* por ver” (GA 2, 1977, p.229 / 2003a, p.195).

Lo nuevo, lo inhabitual, se busca para pasar a otra cosa nueva de inmediato con inquietud y excitación efímeras. El interés que la curiosidad presta a algo sólo es a causa de la necesidad de hallar una nueva *distracción*, y si acaso busca un saber, es sólo para haber sabido. Esto es así en nuestro tiempo, a tal punto, que incluso los saberes esenciales han caído presa de esta curiosidad libre. Es por esto que en la curiosidad hay una “*carencia de morada*”, en ella el hombre no se arraiga en nada.

En el maravillarse (*Sichwundern*) aquello *maravilloso* tiene la característica de algo peculiar por excepcional, por tanto es eso llamativo y sorprendente, es eso excitante. El ansia de novedad también busca lo maravilloso para “*que uno quede maravillado*” (GA 45, 1984, p.157 / 2008, p.147). En tanto lo maravilloso hace parte de lo novedoso, entonces, es “algo inhabitual que llama la atención y lo destaca *de lo habitual*” (GA 45, 1984, p.157 / 2008, p.147). El maravillarse necesita de un “no-poder-explicar” y de un “no-conocer-la-razón”, pues lo maravilloso se desvanece con la explicación. Sin razón y explicación se garantiza seguir atrapado por lo maravilloso. El maravillarse está siempre a la caza, muchas veces de manera compulsiva, de una oportunidad para dar con eso inhabitual que maravilla. En esta búsqueda de lo inhabitual lo habitual es puesto a un lado, de modo que lo inhabitual se transforma en aquello que embruja y encanta, aquello que tiene su propio y fijo modo, forma y moda. Lo inhabitual, lo extraordinario, lo que está fuera de lo común, eso que muy frecuentemente es lo más in-esencial, termina, muy pronto, tomando el papel de lo habitual y también es dejado a un lado; de este modo el maravillarse demanda otra novedad que se destaque de lo habitual y ordinario y así nuevamente quedar maravillado.

En la admiración (*Bewundern*) ya no opera eso que atrapa de modo pasajero la curiosidad, ni eso que embruja y encanta en el maravillarse. La admiración es siempre de lo

inhabitual, pero no en el sentido de lo sorprendente y excitante, sino de lo diferente. El reconocimiento de lo diferente se da con respecto a algo o a alguien en función a ciertos parámetros; por esto en la admiración se toma distancia de lo admirado para hacer valer la admiración frente a aquello admirado. En la admiración hay, pues, una valoración desde ella misma donde ella se sabe superior a lo admirado o acaso igual a ello. Este es un temple anímico donde *uno* se diferencia y también se aparta del montón pero sin darse cuenta que necesita del montón para tal diferencia y, por tanto, se está atado a él. Aquí lo admirado es lo que se deja atrapar por la admiración, es dependiente de ella, pero también la admiración tiene que encontrar siempre algo inhabitual que pueda admirar.

En la fascinación (*Bestaunen*) también se toma distancia ante aquello inhabitual que fascina, pero aquí no se realiza una valoración de lo diferente como en la admiración, ni tampoco lo que fascina atosiga y embruja como ocurre en el maravillarse, sino que la fascinación es un quedarse pasmado, en suspenso, atónito, boquiabierto y con los ojos clavados en aquello inhabitual y extraordinario de lo cual se tomó distancia. En esa actitud, donde la fascinación queda subordinada a aquello que fascina, no hay ninguna toma de posición.

Los cuatro modos afectivos expuestos son una pálida tonalidad anímica del temple fundamental (*Grundstimmung*) del pensar, en ellos se está en la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Ellos son estados de ánimo del hombre absorbido por su cotidianidad, estados de ánimo del “uno”. Aquí se ve claramente cómo el ser del *Dasein* ha sido tomado por los otros en la cotidianidad, perdiendo su “sí mismo *propio*” y quedando en la falta de transparencia (*Durchsichtigkeit*). Estos modos afectivos tienen como característica que siempre conducen a lo inhabitual, como aquello particular que es ajeno a lo ordinario y que

adquiere, por tanto, relevancia en tanto fascina, admira, maravilla o atrapa la curiosidad. Aquí, contrario a lo que ocurre en el temple fundamental, lo habitual, que es *todo*, que es lo ordinario, nunca podrá devenir lo extraordinario, lo extraño; lo habitual no podrá devenir lo más inhabitual como ocurrió en el  $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  del primer inicio del pensar. En eso particular e inhabitual se deja de lado lo habitual como lo contrapuesto. En estos temples de ánimo el hombre, al estar dominado por ellos, pierde la solicitud (*Fürsorge*) para con lo propio, abandonándose a sí mismo tras aquello que adquiere distinción.

El interés aquí era presentar el modo en que el ente ejemplar interrogado por su ser, el *Dasein*, es, en su estar-en-el-mundo, templado por la disposición afectiva, y así dar cuenta de la manera en la cual el *Dasein* en su cotidianidad se dispone desde aquellos temples de ánimo en los que, como Heidegger lo indica, él se pierde en ella, se pierde en el *das Man*. Es por esto que no es posible en estos temples de ánimo o modos afectivos encontrar la disposición propia para un preguntar fundamental.

Ahora se trata de emprender una meditación en torno a un nuevo temple fundamental, el presentado por Heidegger en el pensar ontohistórico, un temple que sólo puede acontecer como un caso excepcional. Es en este temple como puede darse la necesidad (*Not*), aquella llamada desde la cual el hombre se dispone para experimentar el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) y desde esta experiencia posibilitar el advenir un nuevo ser-necesario (*Notwendigkeit*) para un preguntar fundamental.

#### §4. El temple fundamental para la esencia de la verdad del Ser

Al final del primer párrafo se exponía el modo en el cual a partir del temple fundamental (*Grundstimmung*) del θαυμάζειν advenía el llamado de la necesidad (*Not*) y el ser-necesario (*Notwendigkeit*) del preguntar en el primer inicio del pensar. Ahora se trata de saber sobre la posibilidad del llamado de la necesidad y el despliegue del ser-necesario para el otro inicio (*andere Anfang*) hacia el cual el pensar de Heidegger se puso en tránsito con su pensar ontohistórico. Para llegar a tal saber primero hay que preguntar por el temple fundamental que posibilite aquel llamado.

##### a. El temple fundamental en el otro inicio del pensar

Martin Heidegger medita sobre el temple fundamental (*Grundstimmung*) necesario para el despliegue de otro pensar en su lección del semestre invernal de 1937/38 *Grundfragen der Philosophie*. Es así como en el primer párrafo de esta lección él indica que aquello que se intenta, en el pensar meditativo que se ha puesto en tránsito, es traer a una “primera resonancia” el temple fundamental para la actitud interrogante del “pensar más riguroso” (GA 45, 1984, p.1 / 2008, p.4), a saber: el pensar filosófico. Esta primera resonancia es la del “temple supremo” que mantiene al pensar en sobriedad para abrir el camino hacia una “filosofía futura”, a saber, la filosofía del otro inicio (*andere Anfang*).

El hecho de que un pensar —que en tanto pensar meditativo quiere ser un pensar esencial— esté necesitado de un temple fundamental que lo *mantenga* en sobriedad, marca la distancia que tal pensar tiene con respecto a la búsqueda de claridad y distinción, con respecto a la agudeza y corrección de aquel “pensamiento” que utiliza al temple de la duda para asegurar todo ente en la verdad como certeza del representar. En la Modernidad fue a partir del temple de la duda como la verdad llegó a ser certeza. Con respecto a esto Heidegger afirma en *¿Qué es la filosofía?* que: “La *certitudo* se convierte en aquella fijación del *ens qua ens* que resulta de la indubitabilidad del *cogito (ergo) sum* para el *ego* del hombre” (2004, p.62). Es así como gracias a esta posibilidad otorgada por el temple del filosofar en la Modernidad el ente se asegura en la certeza y, por ende, todo saber del hombre sobre el ente en la indubitabilidad del su *cogito*. El hombre, pues, en la Modernidad se hace con la certeza del representar a partir del temple de la duda<sup>31</sup>, y por esto la duda continuó siendo el temple del filosofar moderno. (Cf. Heidegger, 2004, p.62).

Por causa de lo acontecido en la Modernidad el pensar no se mantuvo en sobriedad, pues en tanto el pensar continuó en el temple de la duda, aquel demandó cada vez mayor certeza, más seguridad y poder sobre el ente, y así ocultó también cada vez más la pregunta por el ser y su verdad. “Cuanto más exclusivamente el pensar se dirige al ente y busca para sí mismo un fundamento *máximamente entitativo* [...], tanto más decididamente se aleja la filosofía de la verdad del Ser” (GA 65, 1989, p.170 / 2003, p.146).

---

<sup>31</sup> La duda nace ante el reconocimiento del error, pues, tal como dice Descartes al inicio de sus *Meditaciones metafísicas*: “he advertido ya hace algunos años cuántas cosas he admitido desde mi infancia como verdaderas, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado en ellas” (Descartes, 1997, p.15). A partir de este reconocimiento del error Descartes dirá, en su primera meditación, que lo cierto es aquello indudable. (Cf. Gibu, Xolocotzi; 2016, p.65)

Este alejamiento fue menguando cada vez más en el hombre la posibilidad del temple fundamental (*Grundstimmung*) para un pensar riguroso. El hombre quedó dominado por su razón y ésta lo dirigió al dominio de lo “presente ante-la mano” para asegurarlo, un aseguramiento que llevo al hombre por los caminos de sus propios proyectos, haciendo uso del cálculo y, en ausencia de meditación, buscando cada vez más progreso, un progreso que parece no tener fin. En este dominio impuesto por el hombre, y en el cual él mismo cae preso, éste, el hombre, se ha quedado sin temple, sin disposición. Así lo expresa Heidegger en *Besinnung*:

Sin disposición (*Stimmungslos*) está desde hace tiempo el hombre. Sin aquello que dispone cada vez a su esencia en la estabilidad de la salvaguardia de un abierto, en el que el Ser acaece. La falta de disposición ha sido hasta ahora reemplazada a través del estímulo a sentimientos y vivencias, que sólo humanizan al hombre en la contingencia de lo que él justamente emprende y alcanza calculadoramente. (GA 66, 1997, p.238 / 2006, p.207)

Es por esto que ahora se hace necesario preparar otro inicio del pensar a partir del tránsito propuesto por Heidegger en sus *Beiträge zur Philosophie*, tránsito hacia un pensar esencial que se lleva a cabo desde una confrontación (*Auseinandersetzung*) con la tradición metafísica, una confrontación en la que se toma impulso para el *salto* del primer inicio (*erste Anfang*) al otro inicio (*andere Anfang*). Ahora bien, este *salto* del pensar sólo se logrará en el  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  de un temple fundamental. Por esto Heidegger dice en sus *Beiträge* que:

Todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral del temple fundamental. Falta el temple fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras. (GA 65, 1989, p.21 / 2003, p.35)

El temple fundamental (*Grundstimmung*) debe acompañar siempre al pensar y *disponerlo* para que éste se ocupe de lo esencial, se ocupe de la pregunta por el Ser. Es a partir de la permanencia en el temple que se hace posible de un modo seguro la formulación de la pregunta fundamental y, por ende, se hace posible otro inicio para el pensar; esto es así ya que “[...] el carácter temperante del pensar posibilita que el tránsito al otro inicio no acontezca de modo azaroso, sino a partir de una *necesidad* que lo exige.” (Xolocotzi, 2011, p.81). Este temple fundamental es aquel desde el cual se da el llamado de una necesidad (*Not*), y por ello desde él se hace posible el *salto* al otro inicio del pensar donde el Ser se despliega como puro acontecer en tanto se esencia como *Ereignis*. Es en el salto donde se formula la pregunta fundamental (*Grundfrage*) por el Ser y su verdad y ya no la pregunta conductora (*Leitfrage*) por el ente y su entidad. Este temple fundamental, este “temple supremo” que dispone el salto al otro inicio, no es otro que el temple de la retención (*Verhaltenheit*). Es en la retención como el pensar puede preparar la restitución del Ser al ente y el advenimiento del hombre histórico, ya que en él se hace posible preparar la fundación del *Dasein* y así disponer al hombre para el acontecer del Ser como *Ereignis*. Es por esto que la retención es para Heidegger el “*temple fundamental de la referencia al Ser*” (GA 45, 1984, p.2 / 2008, p.4), el temple que prepara un nuevo inicio histórico.

Que la retención sea un temple fundamental indica que aquí ya no se trata más del temple anímico que el hombre “tiene”, aquel con el cual hace o deja hacer en torno a las “vivencias” donde se dan todo tipo de relaciones desde el binomio sujeto-objeto. Éste ya no es el temple que dispone al hombre en su modo de habitar cotidiano, ya no se trata aquí de modos afectivos como la curiosidad, el maravillarse, la admiración o la fascinación que bien se pueden presentar como temples anímicos propios de los fenómenos de la metafísica tales como lo gigantesco, lo ruidoso, las vivencias, las maniobras, y por tanto tienen la característica de ser encubridores del abandono del ser. El frenesí en estos fenómenos heredados de la Modernidad dificulta en mucho el camino hacia una experimentación y posible decisión, pues en ellos —en tanto promueven una máxima actividad— se constriñe el espacio de meditación para el temple fundamental, y así el hombre queda anclado en esa cotidianidad que garantiza la ausencia de cuestionabilidad. Es claro que a partir de lo acontecido en la Época Moderna el hombre quedó dispuesto desde estos fenómenos, siguiendo así el camino por el cual aseguró su pensar y decidió sobre lo ente. En esta decisión el hombre tomó en sus manos al ente en totalidad, hizo de este objeto y lo apresó en la representatividad de su subjetividad. Así se garantizó toda maniobra sobre el ente, pues éste, como objeto del cálculo, se presentó como siempre disponible e ilimitado. En todos estos fenómenos que están en movimiento al compás del cálculo aún el oído es sordo para el resonar del temple, de esto que en aquellos fenómenos impere “el endurecimiento con respecto a toda seña” (GA 65, 1989, p.118 / 2003, p.107) del Ser.

Frente a esta disposición del pensar en la Modernidad está el pensar que gracias al temple fundamental (*Grundstimmung*) se abre paso para un nuevo interrogar por el Ser; pero para que este nuevo interrogar en verdad tenga lugar se debe saber que en la retención no se

busca hacer de la filosofía un sistema, pues todo sistema asegura su saber sobre el ente en la verdad como certeza, un saber que queda firmemente estructurado por conceptos emanados de la razón a partir de los cuales se procura una concepción de mundo desde la cual se garantice la estabilidad (*Beständigkeit*) de aquella estructura conceptual. Esta “concepción de mundo” [es] una excrecencia de la modernidad, una *consecuencia* de la metafísica moderna” (GA 65, 1989, p.38 / 2003, p.48), a la cual sólo se le puede hacer frente desde la decisión por un nuevo preguntar, una decisión que se prepara desde el temple fundamental de la retención en tanto éste lleva al pensar en tránsito hacia un fundar. Es por esto que la retención “es la disposición dominante [que] designa la ‘disposición fundamental’ de la fundación, en particular, y el pensar inicial en el ‘otro inicio’, en general” (Másmela, 2016, p.86).

Es así como este temple fundamental (*Grundstimmung*) dispone otro *rigor* para la filosofía, pues “el rigor (*Strenge*) de la retención es otro que el de la ‘exactitud’ del ‘razonar’ suelto, que vale y pertenece de modo idéntico a cada uno con sus resultados concluyentes para tales exigencias de certeza” (GA 65, 1989, p.65 / 2003, p.67). El rigor de la retención, pues, no es aquel rigor que en las ciencias matemáticas de la naturaleza se entiende como exactitud (*Exaktheit*), ese rigor donde el ente queda asegurado para el conocer, donde el querer hacer de la voluntad lo atrapa y lo dispone para el cálculo, sino que este rigor permite sacar a la luz la “oculta necesidad de la ausencia de necesidad” (GA 65, 1989, p.11 / 2003, p.27), y así preparar un *saber* que deja al Ser en la libertad de su esenciarse.

Este *rigor* es el mismo que hace posible la unión de los ensambles del pensar esencial, en tanto es el *rigor* de un temple que hace permanecer en la meditación, pero a la vez nace

de ella. Por ello el temple fundamental surge de esta meditación y persevera en ella. Es así como, confirma Heidegger, “toda meditación sobre este temple fundamental es siempre solo un lento preparativo [...]”<sup>32</sup> (GA 65, 1989, p.22 / 2003, p.36), y es en este lento preparativo donde se dispone al hombre para que éste preste oídos al llamado del temple en su resonar y tome impulso para asumir su πάθος propio.

El πάθος del temple fundamental del primer inicio del pensar permitió percibir lo desocultado en su estar desocultado, el estar presente del ente; ahora se trata del πάθος que dispone el oído para escuchar la seña (*Wink*) del Ser en medio del estrépito de lo masivo, en medio del ruido desplegado en la maniobra. El temple dispone un nuevo escuchar desde la experiencia de la necesidad (*Not*). Es a partir de esta experiencia que se adquieren las fuerzas justas para que, desde el *pase*, acontezca el *salto* a la *fundación*. Es por esto que el temple de la retención se debe entender como “la disposición conductora del salto” (GA 65, 1989, p.227 / 2003, p.189), pues gracias a ella en éste se formula la pregunta fundamental para propiciar un saber más originario y fundar así la pertenencia al Ser.

Es en el temple de la retención<sup>33</sup> donde ha de ser posible experimentar la “suma necesidad: la necesidad de la ausencia de necesidad” (*Die höchste Not: die Not der*

---

<sup>32</sup> Traducción modificada.

<sup>33</sup> Con lo dicho hasta este punto es pertinente aclarar la decisión tomada con respecto al uso de la palabra “retención” para la traducción de *Verhaltenheit* frente a otras opciones como “reserva” o “contención”. El *halten* que compone la palabra *Verhaltenheit* apunta a la idea de tener, sujetar, retener, resistir, durar, guardar, conservar. En torno a estas opciones de traducción se encuentran interpretaciones como la de Carolina Buló en su ensayo “*Verhaltenheit*. La tonalidad de un nuevo inicio histórico”, una interpretación que defiende la traducción de esta palabra alemana por “reserva” ya que, según Buló (2008, p.91), este temple está en el Ser y por tanto es aquello mismo que el Ser dona, una donación que es ella misma reserva. Por eso la intérprete insiste en que se trata “de una reserva del Ser, como un lugar de preservación del acontecer”. Si bien es cierto que la *Verhaltenheit* es una donación del Ser, también es cierto que es en el hombre donde acontece este temple y, por tanto, es un temple que dispone al hombre con respecto al Ser. Por eso, diferente

*Notlosigkeit*), esto es, experimentar el abandono del ser; ese abandono que devino oculto dominio gracias a la concepción del ser como la entidad del ente atrapada en la representatividad y, desde aquí, la disposición total del ente para el puro hacer y la “vivencia” desde la imposición de la maniobra. El temple de la retención hace posible experimentar tal abandono, pues él dispone una detención en medio del vivenciar, una detención desde la que se toma distancia frente a lo corriente y familiar para reconocerlo como lo extraño desconocido, de modo que aquí lo habitual devenga lo inhabitual. Al experimentar el abandono del ser y su olvido por parte del hombre, se ha de arriesgar el *salto* a la fundación del Ser en su verdad, pues es en la experiencia del abandono del ser como se lleva adelante el pensar más riguroso. La rigurosidad de este pensar emana de la sobriedad posibilitada por el temple y su *rigor*; por eso se debe entender que esta rigurosidad no busca resultado ni espera éxito alguno. Así lo deja ver Heidegger en la “*Carta sobre el humanismo*”.

El pensar es hacer. Pero un hacer que supera toda praxis. El pensar no sobrepasa el actuar y producir debido a la magnitud de sus logros o a las consecuencias de su efectividad sino por la pequeñez de su consumar carente de éxito [...]  
(2000:295)

---

a lo pensado por Carolina Bulo, La *Verhaltenheit* es un temple fundamental en el hombre que lo dispone para la referencia al Ser, que prepara al hombre para el llamado del Ser. Así que si el Ser se reserva, se oculta en su donar, entonces, es el hombre el que debe soportar, retenerse ante esta reserva. El hombre debe retenerse ante el Ser para dejarlo libre en su acontecer, el hombre debe retenerse y no imponer su decisión, sino disponerse para la decisión del Ser. La *Verhaltenheit* no es tanto la reserva del Ser sino que más bien ella dispone para tal reserva. Retención indica detención para la marcha. Aquí de lo que se trata entonces es de parar la marcha del puro hacer con el ente para que advenga la serenidad que le permita al hombre prestar oídos al resonar del Ser. Es por esta comprensión de lo que quiere decir Heidegger con la *Verhaltenheit* que, en mi entender, la traducción por la palabra “retención” permite preservar con más acierto su sentido.

Es en este pensar, pensar del ser “carente de éxitos”, donde el temple fundamental hace tomar distancia frente a lo familiar, cotidiano y corriente, pues es el “temple que tiene al ser humano” y lo dispone en una forma diferente de apertura. Por esto también dice Heidegger, con respecto al preguntar que este pensar dispone, que “lo que importa aquí no es el provecho inmediato [...] sino la preparación de un tránsito (*Übergang*)” (GA 94, 2014, p.191 / 2015, p.156); una lenta preparación que posibilite el *salto*. Aquí pues, tampoco se trata de aquella máxima actividad que demandan la maniobra y la vivencia, sino más bien de un detenerse, de un reposo que si bien “aparece como inactividad y dejar ir y renunciar, [...] es tal vez el más amplio exceso de retorno al dejar ser del ser como evento” (GA 65, 1989, p.118 / 2003, p.107). Aquí el hombre no se decide por un temple u otro a su antojo, sino que el temple fundamental (*Grundstimmung*) dis-pone (*Ver-setzende*) al hombre para el Ser. Es por esto que el temple de la retención, afirma Heidegger en *Beiträge zur Philosophie*, “conduce a una superación de la concepción vigente de ser humano” (GA 45, 1984, p.154 / 2008, p.144). Pero para esto es necesaria una preparación desde la pregunta por la esencia del hombre, de modo que éste se asuma desde sí para afrontar el llamado del temple (Cf. Basso, 2013, p.184), para afrontar su resonar y el abismo que implica atender tal llamado. Este temple, pues, “es el estilo del pensar inicial sólo porque tiene que convertirse en el estilo del ser humano venidero, del fundado en el *Da-sein*” (GA 65, 1989, p.33 / 2003, p.44).

Es esta nueva dimensión la que “[...] abrirá la posibilidad de penetrar en el ámbito del rehusamiento [y] conducirá a aprehender la metafísica, sin despreciarla, como carácter histórico del ocultamiento del ser a favor de la manifestación del ente” (Xolocotzi, 2011, p.79). Es desde el *πᾶθος* del temple fundamental de la retención como se ingresa en este ámbito, pues en él se hace posible aprehender el resonar de lo acaecido en el primer inicio,

esto es, llegar a saber sobre la esencia del Ser, sobre “la esencia del Ser como *rehúso*” (GA 65, 1989, p.112 / 2003, p.103), como aquel rehúso (*Verweigerung*) que quedó ajeno al hombre para toda posible experiencia, y así llegar a ser el “supremo rehúso” al ahogarse su resonar en el imperar de la maniobra que se desplegó con la metafísica. Pero esto se puede saber sólo desde un pensar que se ha dirigido ya al primer inicio para una meditación histórica respecto a lo allí acaecido, ya que en esta meditación se aprehende que en la historia del primero inicio al concebirse el Ser como presencia y la verdad como adecuación del enunciado, no fue posible experimentar el Ser como rehúso, permaneciendo éste en la ocultación, de tal forma que el rehúso del Ser adquirió la forma del abandono del Ser (*Seinsverlassenheit*).

Si bien el rehúso puede entenderse desde el valorar representativo como una “negación” como un simple “no”, ahora, desde el temple fundamental, el rehúso se experimentará, en tanto resonar del ser, como una “posesión esencial del *ser* mismo” (GA 65, 1989, p.178 / 2003, p.152). En esta apertura que se prepara desde el temple de la retención se disipa toda duda y sospecha en torno al rehúso y se llega a saber que éste es “*el primer sumo obsequio del Ser, su esenciarse inicial mismo*” (GA 65, 1989, p.241 / 2003, p.199); es por esto que en el temple fundamental al fin se sabe que el Ser se dona como rehúso y por tanto el hombre tiene que disponerse para soportar esta donación. De esto que el filósofo de la Selva Negra insista en que “la disposición al rehúso sólo puede subsistir como *renuncia*” (GA 65, 1989, p.22 / 2003, p.36), la renuncia a toda aquella manipulación desde los conocimientos adquiridos a través del cálculo, renuncia a todo afán de “vivencia” y demanda de progreso, renuncia a todo aquello que es tan propio del hombre actual; pues renunciar a todo ello es en realidad “la más elevada forma de posesión”. Esta renuncia es un

buscar donde lo buscado es el Ser mismo en su verdad. Pero “¿quien busca, ya ha encontrado! Y el buscar originario es ese asir de lo ya encontrado, a saber, de lo que se oculta como tal” (GA 65, 1989, p.80 / 2003, p.79). Por esto el buscar es la perseverancia en la retención frente a la reserva de lo extraño oculto para experimentarlo en su esencia, pues es allí donde acontece la donación del Ser. Con respecto a esto Heidegger dirá en sus *Cuadernos Negros* que: “[...] se necesita una resolución y una perseverancia de la postura sapiente totalmente distintas para ser un custodio de la donación y del rehúso de la verdad, para ser un custodio de lo insospechado y de lo desconcertante” (GA 94, 2014, p.471 / 2015, p.369). Es pues la retención el temple que expone el hombre al *Da-sein* y la que permite que éste quede templado de modo que adquiera esa nueva postura sapiente y se disponga como custodio, pues se contiene ante el rehúso.

Heidegger muestra cómo los templos del espanto<sup>34</sup> (*Erschrecken*) y el recato (*Scheu*) están unidos al temple fundamental (*Grundstimmung*) de la retención en tanto éste es el “Medio” (*Mitte*) entre ellos. El espanto acontece en la llamada de la necesidad, pues allí se experimenta el hecho de que el ente *es*, pero aun así permanece abandonado por el Ser abandonándose a sí mismo<sup>35</sup>. De esto que el espanto sea un retroceder ante lo corriente y

---

<sup>34</sup> Daniela Vallega-Neu en su ensayo “Ereignis” muestra cómo Heidegger en sus *Beiträge zur Philosophie* abre la posibilidad de disponer el pensar para la experiencia del Ereignis en otro inicio histórico. Por esto muestra el modo en que a partir del temple del espanto (*Erschrecken*) es posible darse cuenta de que en nuestra época el Ser se rehúsa en tanto los entes salen a presencia determinados por la maniobra (*Machenschaft*) y la “vivencia” (*Erlebnis*). Esto es dado gracias a que los entes son abandonados por el Ser y el Ser en su verdad es completamente olvidado. A partir de esta experiencia en el espanto la retención dispone al pensar para afrontar la carencia que marca nuestra era, una carencia que será soportada en el *Da-sein* (Cf. Raffoul y Nelson, 2013, p.284)

<sup>35</sup> En su obra *Der Letzte Gott als Anfang* Paola-Ludovica Coriando expresa que la retención es el “Medio” (*Mitte*) para el espanto (*Erschrecken*) ante el abandono del Ser (*seynsverlassenheit*) y el recato (*Scheu*), donde éste es aquel modo de acercarse y permanecer cerca de lo más lejano en su hacer señas. (Cf. Coriando, 1998, p.109). Esto se deja ver ya que el temple está indicando aquella disposición para sondear el fundamento del

familiar, a saber, el ente que se toma como siendo en la dominación y el progreso. En el espanto se retrocede “ante lo más cercano e impertinente, que el ente es, y a la vez el recato (*Scheu*) ante lo más lejano, que en el ente y antes de todo ente el Ser se esencia (*west*)” (GA 45, 1984, p.2 / 2008, p.4). El recato ante el resonar del Ser es el disponerse para soportar su esenciarse. La retención como el “Medio” no permite que el retroceder del espanto sea un huir ni que el recato claudique en su permanencia en la cercanía de lo lejano, del rehúso del Ser que se dona.

En el reconocimiento y en la experimentación que se despliegan con el temple es donde “el ocultarse del Ser”, su rehúso (*Verweigerung*), se abre como presentimiento, pues “el hombre presente al Ser, es el presintiente del Ser” (GA 65, 1989, p.245 / 2003, p.202). En el presentimiento nada es evidente, obvio, nada es claro y distinto, pero ya no se trata de dudar, se trata es de retener todo impulso y meditar, dejar acontecer desde lo oculto y disponerse para preguntar. Es por esto que esta pregunta fundamental es “una pregunta decisiva entre la pertenencia recién por determinar y el abandono del ser [...]” (GA 65, 1989, p.44 / 2003, p.52). En la retención el hombre ahonda en aquello encubierto, despertando a la experiencia de la suma necesidad; en ella está dispuesto para presentir lo oculto. Aquí presentir lo oculto es, ya se ha indicado, presentir aquello que se rehúsa, que se reserva, es presentir la *léthe*, la esencia misma de la verdad. Por esto es el rehúso mismo del Ser el que es presentado y asumido en el preguntar, un preguntar en el cual el hombre ha adquirido la fuerza necesaria para permanecer firme en él.

---

Dasein, un sondear en el cual no sólo el Dasein es fundado, sino que al estar en el temple de la retención él está en “la pre-disposición (*Vor-stimmung*) del estar dispuesto al rehúso como donación”, en el cual domina “el volverse al vacilante negarse como el esenciarse del Ser” (GA 65. 1989, p.15 / 2003, p.31).

Experimentar la suma necesidad, pues, dispone el camino del otro inicio histórico en tanto la necesidad es el fundamento del ser-necesario de la filosofía, en el cual ha de llevarse a cabo la tarea histórica encomendada. Así, si la tarea más propia de los griegos en el primer inicio del pensar, aquella tarea que emanó de su ser-necesario, era asegurar el ente en su apertura; en el otro inicio del pensar, la tarea, el *cometido* (*Auftrag*), es la formulación de la pregunta fundamental por el Ser de modo que, persistiendo en tal preguntar, se disponga el acontecer de un nuevo resplandecer de la verdad del ser, se disponga “*el abrigo de la verdad del evento, desde la retención del Dasein, en la gran calma del Ser*” (GA 65, 1989, p.96 / 2003, p.90).

Pero tal cometido tiene que ser llevado a decisión, una decisión que lejos de ser un asunto del sujeto debe venir de una experiencia fundamental donde el hombre se dispone a ella y no la impone. Por eso “la experiencia fundamental [es] el contenerse de la *Verhaltenheit* ante el titubeante rehusarse en la verdad (claro para el ocultarse) de la *necesidad* (Not), de la que surge el ser-necesario de la *decisión*”. (GA 65, 1989, p.80 / 2003, p.78)<sup>36</sup>. El Ser hace señas desde el rehúso y en él se muestra lo oculto que se ha de afrontar, la verdad del ser que resuena en los encubrimientos de la metafísica. La disposición al rehúso, el contenerse ante él, prepara el advenir de la decisión sobre la verdad, a saber: o bien la verdad continúa como meta del saber técnico-práctico, permaneciendo como “valor” e “idea” exclusivos del hombre, o bien la verdad es fundada como el *claro* (*Lichtung*) para el ocultarse, como aquella apertura, aquel ámbito abierto para todo comparecer del ente, esto es

---

<sup>36</sup> Traducción parcialmente modificada.

“como la apertura del en-medio-del ente” (GA 65, 1989, p.327 / 2003, p.265), entonces la verdad es verdad del Ser y es experimentada como puro acontecer. O bien la verdad sigue siendo objeto de la maniobra y del cálculo, o la verdad como corrección retrocede a la apertura de modo que ella sea el propio acontecer en lo abierto, esto es, el propio acontecer en lo libre del esenciarse del Ser. En suma, se trata de una única decisión por la verdad del Ser: o la *sustracción* del Ser es definitiva y se permanece en el abandono de ser, o, por el contrario, se inaugura el Ser en el otro inicio y el rehúso del Ser es asumido como una donación (*Schenkung*).

En este punto se abren las siguientes preguntas que se intentarán responder en el último capítulo de esta investigación: ¿cómo puede acontecer una decisión por la verdad que no esté determinada por el hombre? ¿Qué es y cómo acontece el claro (*Lichtung*)? ¿Cómo entender la verdad del Ser como claro para el ocultarse? Responder a estas preguntas permitirá avanzar un paso más adelante para responder a la pregunta que ha guiado esta indagación, a saber, ¿Cómo puede acontecer la fundación abismal del *Da-sein* en el paraje del instante?

## Tercer capítulo

### Tiempo-espacio y fundación abismal

#### § 5 La unidad de tiempo-espacio como a-bismo

##### a. La pregunta por el claro del Ser

El acceso al ente, la posibilidad de que el ente sea conocido o de que simplemente el ente esté ahí circundado e incluso nos sea indiferente, es posible porque el ente está abierto. Gracias a que el ente está en la apertura (*Offenheit*) es que éste queda disponible para el conocer, él está en la claridad desde la cual es aprehendido y dominado, de modo que así se abren caminos por los cuales él es llevado a nuevos proyectos de la ciencia, a nuevas configuraciones, a nuevos modos de hacer. El ente abierto abre para el hombre un sinnúmero de posibilidades. El ente se halla pues, en la claridad donde éste queda despejado para un libre acceso a él. Con respecto a esta apertura donde el ente queda despejado Heidegger indica en *Preguntas fundamentales de la filosofía* que: “hablamos de un claro del bosque, un sitio libre, claro. La apertura del ente es tal claro (*Lichtung*)” (GA 45, 1984, p.209 / 2008, p.192).

Este acceso al ente posibilitado en el claro deja al hombre prendado del ente, de tal modo que no se da cuenta de lo allí velado. En aquel claro del bosque el hombre se ocupa de

lo que está allí de antemano, es decir, del espacio, de los árboles, pero no del claro mismo. Por ello el hombre no se da cuenta que en el claro hay algo que se oculta, pues el claro es “un claro *para* lo que se oculta” (GA 45, 1984, p.210 / 2008, p.192). Aquello que se oculta en la claridad del claro y a la vez da libre acceso al ente es el Ser. Es por esto que tal como Heidegger lo indica en su semestre invernal de 1937-1938, en el ocultarse del Ser éste “se muestra y al mismo tiempo se retrae” (GA 45, 1984, p.210 / 2008, p.192).

En este punto es pertinente detenerse en aquello que, en mi entender, bien puede ser el método que Heidegger emprende en *Beiträge*, particularmente en el ensamble “la fundación”. Aunque se sabe que Heidegger no dice nada acerca de un método utilizado en esta obra de los años treinta, se puede decir en tanto hay un método de acceso al ente, a lo desocultado, que es posibilitado por la apertura (*Offenheit*), entonces, el acceso a lo que se oculta debe tener también su propio método. Este acceso debe ser llevado a cabo por medio de aquello que Heidegger llamó en su seminario de Zähringen de 1973 como “una fenomenología de lo inaparente (*eine Phanomenologie des Unscheinbaren*)”<sup>37</sup> (GA 15, 1986, p.399). Es gracias a esta fenomenología que se puede acceder a aquello que se muestra pero también se retrae<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Cf. la entrevista de Ángel Xolocotzi a Klaus Held, titulada: “Actualidad de la fenomenología” (Xolocotzi, 2009b, p.27). De gran valor en torno a la comprensión de la fenomenología de Heidegger en la *Kehre* es lo expresado allí por el fenomenólogo alemán. Éste dice: “estoy convencido de que se puede mostrar que en los planteamientos de Heidegger posteriores a la vuelta (*Kehre*), [...] se trata todavía de una fenomenología. Como ejemplo menciono el pensamiento de la cuadratura [*Geviert*] del cielo y la tierra, mortales y divinidades. Las reflexiones de Heidegger sobre los estados de ánimo fundamentales [*Grundstimmungen*] en las *Contribuciones a la filosofía*, las reflexiones sobre la técnica, todas ellas son reflexiones y pensamientos llenos de contenido fenomenológico aun cuando Heidegger no hable de fenomenología. [...] Heidegger retomó expresamente el término ‘fenomenología’ en sus trabajos posteriores. En primer lugar en la Carta sobre el humanismo se refirió claramente a la fenomenología; en ese escrito dijo que esta forma de pensar no hubiera sido posible sin Husserl. Sobre todo en los años posteriores hace alusión a la posibilidad de aquello que llamé ‘fenomenología de lo inaparente’.”

<sup>38</sup> En su ensayo “El aparecer y lo latente” Roberto Walton indica que el tema de la fenomenología de lo inaparente aparece en Heidegger en torno a “[...] la sustracción o retracción que confiere un carácter peculiar al surgir. [...] el surgir no se pone de manifiesto dentro de lo que surge, [sino que] el surgir se despliega como lo divisado en el sentido de lo entrevisto de alguna manera, pero no como lo propiamente avistado en el

Se trata del modo de acceso para pensar al Ser en su rehúso (*Verweigerung*). Con respecto a esto Heidegger dirá en “Mi camino en la fenomenología” que “la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar” (Heidegger, 2000, p.101). Para Heidegger lo que hay que pensar en la filosofía del tránsito es “[...] el ámbito hasta ahora en general oculto del esenciarse del Ser” (GA 65, 1989, p.3 / 2003, p.21)

Ya que con el salto a la fundación se dispone el pensar para la preguntar por el Ser, entonces aquí también se debe formular la preguntar por el claro, pues se ha mostrado que la apertura no es solo aquel estar desocultado del ente, sino que aquí también la apertura es el claro para el ocultarse (*Lichtung für das Sichverbergen*) del Ser. Esto es así ya que “el ocultarse es un carácter esencial del Ser” (GA 65, 1989, p.330 / 2003, p.267). Es por esto que dar cuenta del “claro para el ocultarse” permitirá comprender que el rehúso (*Verweigerung*) del Ser, aquel rasgo fundamental del ocultarse, no se ha de experimentar como mera nulidad, como mero estar ausente, sino que éste se ha de experimentar como aquel esenciarse que es pura donación (*Schenkung*).

Mientras en el primero inicio del pensar la apertura (*Offenheit*) fue experimentada como el estar desocultado del ente, es decir, como ἀλήθεια, ahora la apertura del ente se muestra “como el claro para el ocultarse vacilante que constantemente se esencia hacia dentro del claro” (GA 45, 1984, p.211 / 2008, p.193), un claro para el ocultarse por el cual hay que preguntar en el otro inicio del pensar y así evitar aquel des-encaminamiento que aconteció

---

sentido de lo alcanzado con la mirada aun en su sustracción.” (2009, pp. 105-120). Con respecto al tema de la fenomenología de lo inaparente en Heidegger, Cf. La tesis doctoral de Leticia Basso (2013) titulada *Génesis y constitución del Ereignis. Un estudio de la continuidad de la obra de Martin Heidegger*.

en el primer inicio. Heidegger indica, pues, que la verdad debe ser ahora captada de un modo más originario como “el claro para el ocultarse”, en tanto este claro es su propia esencia. Por esto entonces, aquí la pregunta por el “claro para el ocultarse” del Ser es, tal como lo deja ver Heidegger, la pregunta por la verdad del Ser. “La verdad del Ser es nada menos que la *esencia de la verdad*, concebida y fundada como aclarante ocultación (*lichtende Verbergung*) [...]” (GA 65, 1989, p.189 / 2003, p.160)

La pregunta por la verdad es la pregunta por su esencia, la cual es, de acuerdo a *Beiträge*, la “esencia íntima-contenciosa de la verdad [...]” (GA 65, 1989, p.348 / 2003, p.280). De esto que se deba entender que la verdad “nunca es sólo claro, sino que se esencia como ocultamiento [...], originaria e íntimamente con el claro. Ambos, claro y ocultamiento, no son dos, sino el esenciarse del uno, de la verdad misma.” (GA 65, 1989, p.349 / 2003, p.281). Por esto la verdad como claro y ocultamiento debe entenderse en su esencia como la oscilación de verdad y no-verdad. La verdad así entendida ya no es la verdad como corrección tal como fue pensada en el primer inicio, pues esta verdad es la que funda toda posibilidad de corrección, ella fue la que hizo posible que el ente se hiciese presente en aquel primer inicio del pensar occidental.

Esta esencia conflictiva de la verdad, pues, se da sólo gracias a que aquí se trata de la verdad del Ser y no del ente, se trata del vibrar de la íntima contienda del claro para el ocultarse del Ser. Lo que esto indica es que en el Ser mismo se presenta esta condición; en la intimidad del Ser, en su verdad, se alza una contienda (*Streit*). Esta contienda se presenta, según Heidegger, en la relación entre ser y no ser en el seno del Ser mismo, por eso él afirma que el origen de la contienda se da en la intimidad del no en el Ser (Cf. GA 64, p.24 / 2003, p.217). El no en el Ser apunta a la esencia misma de su ocultamiento, apunta al ser y no-ser

en pugna en el Ser. De esto que Heidegger piense una contienda originaria (*Urstreit*) en la verdad del Ser que es propia de la contienda entre claro y ocultamiento, aquella contienda que vibra en el rehúso. En la verdad del Ser, tal como lo afirma Carlos Másmela en su investigación *La filosofía del Entre en Heidegger*, “la intimidad del *no* [...] toca a la no-verdad contratendiente de la verdad, a partir de la que ésta recién puede esenciarse como el despejamiento (*Lichtung*) para el ocultamiento abismal [...]” (2016, p.41).

Que en el seno del Ser pulse una contienda permite comprender por qué en el donarse del Ser como *Ereignis* se funda aquello que Heidegger llama el vacilante rehusamiento (*zögernde Versagung*). Es en este vacilante rehusamiento donde la seña (*Wink*) del Ser se manifiesta, donde tiene lugar su primer “resplandecer” (*Aufleuchten*). Es a partir del temple fundamental de la retención y el ser-necesario de la pregunta fundamental por el Ser, que adviene la disposición para el vacilante rehusamiento y por tanto para el resplandecer de la seña.

Ahora es necesario exponer el vacilante rehusamiento y el modo como éste es fundado. De esta manera la investigación aquí adelantada se adentrará en la comprensión de la manifestación de la seña del Ser, de su llamado. Para esto entonces, en lo que sigue se expondrá el ensamble del espacio-tiempo como a-bismo (*Ab-grund*), en tanto aquí es donde propiamente se funda aquel vacilante rehusamiento (*zögernde Versagung*) del Ser.

#### **b. El tiempo-espacio como a-bismo**

Es en el numeral 242 del literal d) del ensamble “La fundación” de *Beiträge zur Philosophie*, numeral que lleva por título “El tiempo-espacio como el abismo”, donde Heidegger piensa

el ensamble de tiempo-espacio como unidad originaria. Allí deja ver el filósofo que contrario a la representación habitual del tiempo y el espacio, una representación que terminó siendo objeto del cálculo, tiempo-espacio es “una raíz común” de tiempo y espacio. Es a partir del salto dado por el pensar, aquel pensar que se dispuso para una meditación histórica, que Heidegger puede reflexionar sobre el tiempo-espacio allende la comprensión del tiempo y el espacio arraigada en la historia del primer inicio. En esta reflexión ya no se trata de la representación corriente del tiempo y el espacio desde una concepción físico-matemática, ya no se trata del tiempo y el espacio que se levantan en una comprensión que domina el pensar metafísico<sup>39</sup> y desde la cual se puede disponer una cuantificación y calculabilidad sobre el ente. Es en esa comprensión donde, por ejemplo, son pensados el espacio y el tiempo de un hecho historiográfico, en tanto éste está determinado por un lugar y momento específicos. Con la representación del espacio y el tiempo se piensa un tiempo subjetivo a la vez que un espacio objetivo, pero bajo esta comprensión se deja oculta la esencia misma del tiempo-espacio. Por esto se debe decir, tal como lo deja ver Heidegger, que tiempo-espacio en realidad no puede ser atrapado en una representación habitual sino que es la unidad de tiempo-espacio la que hace posible toda representación sobre el tiempo y el espacio<sup>40</sup>. Esta unidad pues, no apunta a una fundamentación de orden metafísico, sino que, en el tránsito de

---

<sup>39</sup> En Kant, por ejemplo, el espacio y el tiempo son formas puras de la intuición sensible, ellas las entiende el filósofo de Königsberg como principios del conocimiento *a priori*. El tiempo y el espacio son representaciones puras y por tanto se hallan *a priori* en la mente del sujeto humano. Toda experiencia externa es posible gracias a estas representaciones, gracias a las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo en el sujeto. (Cf. KrV A22-49).

<sup>40</sup> La dependencia del tiempo y el espacio al tiempo-espacio es mostrada por Jhon Russon y Kirsten Jacobson en su ensayo “Space: the open in which we sojourn” (Raffoul y Nelson, 2013, p.345). Ellos muestran cómo, a partir de lo expuesto por Heidegger en las *Contribuciones*, el tiempo-espacio es aquel en el cual el espacio y el tiempo en los cuales vivimos se hacen posibles. Tiempo-espacio no es una propiedad inteligible en términos de espacio y tiempo; sin embargo, espacio y tiempo son los términos que tienen sentido para nosotros. Por esto hay que entender el tiempo-espacio como aquel “fundamento” de sentido sin el cual fuese imposible tiempo y espacio. Pero, aun así, tiempo-espacio está por fuera de todo dominio de sentido, él es precisamente sin sentido.

la pregunta conductora (*Leitfrage*) a la pregunta fundamental (*Grundfrage*), se lleva a cabo una nueva formulación por aquella unidad originaria en tanto tiempo-espacio apunta al temporalizar y espaciar esenciales ajenos a toda representación.

Heidegger muestra que el tiempo-espacio es fundado originariamente por el a-bismo (*Ab-grund*), pero este a-bismo está indicando un modo particular de fundar, un fundar que nace del fundamento que es contienda originaria. Tal como se ha indicado más arriba en el fundamento mismo pulsa una contienda (*Streit*), él mismo es contienda, una contienda que es la esencia de la verdad. Es así que de la esencia de la verdad nace todo fundar y esto dice también que todo fundar nace del “claro para el ocultarse” del Ser mismo. Por esto Heidegger afirma que el Ser es “el fundamento-originario [que] se abre como lo que se oculta sólo en el a-bismo” (GA 65, 1989, p.380 / 2003, p.304). El fundamento-originario funda como a-bismo (*Ab-grund*), y éste a su vez funda tiempo-espacio. El a-bismo es entendido por Heidegger como “la *unidad originaria* del espacio y el tiempo” (GA 65, 1989, p.379 / 2003, p.303), por esto el tiempo-espacio es a-bismo, pues él es esa unidad originaria, una unidad que pertenece a la esencia contenciosa de la verdad.

En el a-bismo se ensambla vacilación (*Zögerung*) y rehusamiento (*Versagung*) en su esenciarse. Es por esto que el esenciarse del fundamento no puede darse sino como tal ensamble, esa tensión conflictiva de la contienda del Ser desde la cual el a-bismo funda. Es gracias a la contienda que fundar en el a-bismo es fundar y no fundar; el a-bismo es, pues, “el estar-ausente de fundamento” (GA 65, 1989, p.379 / 2003, p.303). El rehusamiento como la manera de fundar en el a-bismo (*Ab-grund*) es “un modo distinguido originario de dejar irrealizado, vacío” (GA 65, 1989, p.379 / 2003, p.303). El “ab” del *ab-grund* otorga rehusamiento y vacío (*Leere*), pero aun así, el “*grund*” hace de aquello un modo destacado

de fundamento; de esto que Heidegger indique que “el a-bismo es a-*bismo*”, pues el a-bismo funda y al mismo tiempo no funda.

Ya que el fundamento funda en el a-bismo como rehusamiento y vacío, entonces se debe entender el a-bismo como “el vacilante rehusamiento del fundamento” (GA 65, 1989, p.380 / 2003, p.303), esto es, como el vacilante rehusamiento (*zögernde Versagung*) que se ha dispuesto para “el claro para el ocultarse”, que se ha dispuesto para la esencia de la verdad y para aquello que se esencia hacia dentro del claro, el Ser mismo. Por esto dice Heidegger que “el fundamento requiere al a-bismo” (GA 65, 1989, p.381 / 2003, p.304), esto es, la esencia de la verdad requiere el vacilante rehusamiento, el cual dispone y se dispone desde la ausencia de fundamento.

El a-bismo funda “en la manera de la temporalización y espaciamiento” (GA 65, 1989, p.383 / 2003, p.305), es decir, funda el temporalizar y espaciar esenciales de los cuales tiempo-espacio es su unidad. El estar-ausente del fundamento se dispone como vacilante rehusamiento temporalizando y espaciando. Aquí el ensamble de tiempo-espacio se temporaliza en el instante (*Augenblick*) y se espacia en el paraje (*Stätte*) (Cf. Bernal, 2014). Por esto Heidegger afirma que: “el tiempo-espacio como la unidad de la temporalización y el espaciamiento originarios es él mismo originariamente el paraje del instante (*Augenblicksstätte*)” (GA 65, 1989, p.384 / 2003, p.307)<sup>41</sup>. Es en el tiempo-espacio como paraje del instante donde se lleva a cabo la fundación de la verdad del Ser.

A partir de esto se puede indicar que el vacío (*Leere*), lejos de ser una ausencia de posibilidad, lejos de ser el hundimiento en lo vacío, en lo carente de sentido, es lo “dispuesto

---

<sup>41</sup> Traducción parcialmente modificada.

disponible del a-bismo” (GA 65, 1989, p.381 / 2003, p.305), es la apertura (*Offenheit*) donde se dispone el paraje del instante que es, según Heidegger, “paraje de decisión” en el que se abre paso a la seña (*Wink*) de lo más digno de ser cuestionado, el Ser como *Ereignis*<sup>42</sup>. Por eso mismo el vacío es también la apertura de lo por decidir. De esto que Heidegger aclare que “el vacío es la cumplida necesidad (*Not*) del abandono del ser (*Seinsverlassenheit*)” (GA 65, 1989, p.382 / 2003, p.305), de aquella necesidad que ya en lo abierto, y desde el temple fundamental de la retención (*Verhaltenheit*), está referida al Ser y su inagotabilidad.

Que el Ser se esencie como rehúso (*Verweigerung*) está indicando esta inagotabilidad, este ex-ceso (*Über-mass*) del Ser. De esta inagotabilidad adviene la seña y, a la vez, la seña apunta hacia esta inagotabilidad, pero, entonces, la seña debe ser sondeada en el fundamento. Es por esto que la seña del Ser señala hacia el sondeo del fundamento, es decir, hacia el sondeo de la verdad del Ser. La seña (*Wink*), tal como puede comprenderse en *Beiträge*, está dirigida hacia aquel que, fundado en el a-bismo, está dispuesto por la retención. La seña, pues, está dirigida al *Da-sein*. El Ser hace señas al *Da-sein* para que éste emprenda la tarea de sondear el fundamento abismal.

La seña es el ingreso al abandono del ser donde el rehusarse se abre como vacío. “El rehusarse no sólo crea el *vacío* de la privación y la espera, sino con éstas el vacío como un en sí extasiante, extasiando en lo venidero y con ello a la vez abriendo un sido, que dando con lo venidero constituye el presente como ingreso al abandono, pero como recordante-

---

<sup>42</sup>Beatriz Bernal en su investigación doctoral muestra cómo la esenciación histórica del *Ereignis* tiene su inicio en el resplandecer de la seña. “la seña devela el ingreso inicial del *Ereignis* en el ámbito tempo-espacial y tiene una larga historia, su hacer señas proviene de la resonancia de la indigencia (*Not*) del abandono del Ser”. Por esto Bernal afirma también que: “la seña es la unidad para el ensamble del vacilar y el rehusarse; la seña, en tanto unidad ensamblante del vacilante rehusamiento, no sólo es inicial respecto a la inauguración del *Ereignis* sino también en relación a su ocultamiento, por tanto, ella es la inicial manifestación del rehusamiento del *Ereignis*” (2014).

aguardante” (GA 65, 1989, p.383 / 2003, p.306). En el vacío se constituye un presente que en tanto “recordante-aguardante”, entre lo sido y el advenir, oscila entre la pertenencia y el clamor, oscila entre el recuerdo de la “pertenencia al Ser” y el aguardar “el clamor del Ser”. Por eso en el vacío se recuerda la pertenencia al Ser por largo tiempo olvidada y a la vez se aguarda el instante de decisión por el Ser, del “si o si-no del acceso al Ser” (GA 65, 1989, p.384 / 2003, p.306).

## § 6 Remoción del hombre y fundación abismal del *Da-sein*

La necesidad que se experimenta a partir del temple fundamental (*Grundstimmung*) de la retención impulsa una decisión. En ella se decide o bien por un preguntar por el Ser y, por tanto, un preguntar por aquel puro hacer con el ente que se ha desplegado por un camino de progreso con resultados insospechados, o se decide por rechazar la pregunta por el Ser y seguir por el camino del puro trajinar, de la pura haceduría con el ente. Pero aquí se debe entender que esta decisión, este “o... o...” (*Entweder - Oder*), lejos de ser tomada por el hombre, es una decisión histórica que adviene del Ser mismo. Esta afirmación implica preguntar: ¿cómo el hombre se dispone para dejarse decidir por el Ser?, ¿cuál es el papel del hombre en la decisión?, ¿qué es aquí, entonces, decisión?

Desde la meditación histórica emprendida por Heidegger se ha podido constatar la presencia de un olvido a partir de aquello que quedó sin pregunta en el primer inicio del pensar occidental. Esto gracias a que la necesidad (*Not*) de este primer inicio lanzó al pensar hacia la pregunta por lo desocultado, por el ente en su apertura, dejando el estar desocultado

(*Unverborgenheit*) mismo, la ἀλήθεια, sin pregunta. A partir de la ausencia de pregunta por el estar desocultado se formuló la pregunta conductora (*Leitfrage*), de modo que el hombre se abrió hacia un saber sobre el ente. En este preguntar se tomó una decisión sobre la verdad, pues ésta quedó atrapada por la corrección del enunciado que en su devenir histórico llegó a ser certeza del representar moderno. Fue en esta decisión sobre la verdad que se instauró el olvido del ser (*Seinsverlassenheit*) que dominó el pensar metafísico. En el olvido del ser se inauguró una relación con el ente, la cual devino en la modernidad una relación sujeto-objeto. El sujeto se comprendió como el *substratum* de todo saber en tanto que éste, como actividad pensante, era garantía última de la verdad. Desde esta actividad pensante se podía determinar todo objeto y el modo de relación con él. Esto dio como resultado un mayor alejamiento de la posibilidad de la formulación de una pregunta fundamental por el Ser, pues siguió imperando el afán por aprehender lo ente, por asegurarlo en la verdad del sujeto, impulsando así un preguntar que ofreciera cada vez un mayor saber sobre aquel. Ya se ha mostrado antes el modo en el cual, detrás del interés por alcanzar una mayor seguridad en el saber sobre el ente, se encuentra la demanda del puro hacer que emerge de la maniobra; ella es aquel oscuro poder que impele al hombre, en su preocupación por progresos y éxitos, hacia una actividad constante sobre el ente en procura de su utilización sin preocupación alguna por el Ser.

Es en este devenir del preguntar por el ente donde el hombre se asegura con el saber en tanto sujeto representador. En este aseguramiento él va perdiendo su sí mismo (*Selbst*) ya que ha quedado abierto en la inesencia del ente abandonado por el ser. En los encubrimientos de este abandono, en la dispersión en la cotidianidad, en la demanda de “vivencia” que emana de la maniobra el hombre pierde su sí mismo propio. Por esto Heidegger afirma que: “la dispersión del yo, tú y nosotros y el desmenuzamiento y masificación no es una mera

negación del hombre, sino el acaecimiento de la impotencia de sostener y saber la *propiedad* (*Eigentum*), el abandono del ser” (GA 65, 1989, p.321 / 2003, p.260)

El sí mismo del hombre no es fundado en la yoidad, ni en la autoconciencia, no está en la “certeza” del *ego cogito* cartesiano, no está dado en el dominio instaurado por el sujeto cognoscente, no hay una apropiación de él en una representación sobre “sí mismo” que se procure desde la subjetividad para que haga posible y afirme una intersubjetividad. Más bien el hombre en estas disposiciones queda lejos del camino hacia un auténtico saber sobre su propia esencia.

Con respecto a la recuperación de la propia esencia del hombre ya se ha mostrado que el salto (*Sprung*) es salto a la *fundación* (*Gründung*), esto indica que el salto es también y necesariamente salto al *Da-sein*, pues el *Da-sein* es fundado en la fundación. Es desde el temple fundamental de la retención —el estilo del hombre venidero— que se toma el impulso para saltar a la fundación del *Da-sein* donde el hombre recupera su sí-mismo, pues “el sí mismo ‘se’ apropia en el salto” (GA 65, 1989, p.303 / 2003, p.247).

Heidegger expone el fundamento y el modo de esenciarse del sí mismo en el numeral 198 de *Beiträge zur Philosophie*. El filósofo lo expresa así:

El ahí (*Da*), [...] el paraje de la más íntima per-tenencia y así el fundamento de a-sí, del *sí mismo* (*Selbst*) y de la mismidad. El *sí mismo* nunca es ‘yo’. En *en-sí del sí mismo* se esencia como insistencia de la a-sunción del acaecimiento-apropiador (*Er-eignung*). [...] Ningún ‘nosotros’ y ‘vosotros’ y ningún ‘yo’ y ‘tú’, ninguna *comunidad* alcanza nunca el sí mismo, organizándose a partir de sí, sino que sólo lo yerra y queda excluida de él, a menos que se funde a sí misma tan sólo en el *Da-sein* (GA 65, 1989, p.321s / 2003, p.261).

“yo”, “tú”, “nosotros” están siempre frente a un objeto y se asumen ante ellos al tornarse como el fundamento, como lo incuestionable. En esta ausencia de cuestión no es posible el sí mismo, pues tampoco es posible experimentar la necesidad del abandono del ser y el *πάθος* de un temple para saltar a la pregunta fundamental, la pregunta por la verdad del Ser. En esta ausencia de cuestión tampoco es posible llegar a la meditación sobre la pertenencia (*Zugehörigkeit*) y la insistencia (*Inständigkeit*). Todo esto queda velado y así el sí mismo es inalcanzable. Por esto para osar la pregunta por la verdad como claro para el ocultarse (*Lichtung für das Sichverbergen*) debe acontecer la remoción del hombre de todos aquellos encallamientos.

#### **a. El hombre y su estar-ausente**

En la Modernidad el hombre irrumpe en lo abierto desde su representar, pero tomándose él mismo como el fundamento sigue sin preguntar por el fundamento de lo abierto y más bien persiste en asegurar el ente como lo presente ante la mano (*Vorhanden*). Sólo en la posibilidad de apreciar por entero esa irrupción en lo abierto, que es la experiencia de la suma necesidad, el hombre supera su estar-ausente (*Weg-sein*) para lanzarse a su fundación como el cuidador de la verdad del Ser (*Wahrer der Wahrheit des Seyns*) que se esencia históricamente. El estar-ausente (*Weg-sein*) del hombre se da justamente en la pérdida de su sí mismo al quedar determinado por el ente como resultado de la propia imposición sobre él, por aquel impulso de dominio sobre el ente. A este dominio el hombre queda atado, un dominio que se hace habitual en medio del afán de las maniobras. Es en esta habitualidad donde advienen aquellos modos afectivos que alejan la posibilidad de un preguntar

fundamental, pues dejan al hombre destemplado para el advenir del temple que lo impulse a tal preguntar, lo dejan en el estar-ausente de su sí mismo propio.

Es característico que en el *Weg-sein* el hombre se sienta en lo más propio, pues en el estar-ausente él se siente “justamente en la ‘cercanía de la vida’” que se hace cada vez más cercana en la “vivencia”, pero para esto se ha de “quitar de en medio al Ser” (GA 65, 1989, p.301 / 2003, p.246). Por tanto el *Weg-sein* es la constante disposición del hombre para experimentar lo masivo, todo aquello que encubre al Ser sin prestar oídos a su resonar. Es por esto que en esta disposición el hombre está, según Heidegger, “‘ausente’ de la subsistencia del Ahí (*Da*) y por entero sólo en el *ente como presente ante la mano* (olvido del ser). El hombre es lo *ausente*”<sup>43</sup> (GA 65, 1989, p.323 / 2003, p.262).

La pérdida del sí mismo del hombre a partir de los modos en que éste se ha configurado en la historia de la metafísica reclama la necesidad de experimentar nuevamente el ser-necesario de un preguntar fundamental, pues éste es también y necesariamente pregunta por aquel sí mismo perdido que dio entrada al *Weg-sein* en el hombre. Es por esto que el ser-necesario de la pregunta por la verdad del Ser implica “una *transformación del ser-humano mismo*” (GA 45, 1984, p.214 / 2008, p.196), una transformación a partir del despliegue de la pregunta por su esencia. Preguntar por la verdad nos lanza hacia nosotros mismos, nos hace inquirir por nosotros, pero de tal manera que no se trata de un interés nacido de un orden antropológico, pues esto sólo lograría que el hombre continuase en “la ausencia de ubicación” vigente hasta ahora. Más bien, en este preguntar por el hombre, por nosotros mismos, se

---

<sup>43</sup> Carlos Másmela en su ensayo “Heidegger. La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser” muestra cómo el olvido del ser es en realidad el olvido de la intimidad contendiente del Ser mismo. En este olvido “el Dasein se mantendría excluido en su ser-ausente y, con ello, de la apertura abismal del Ser.” (2015, p.115)

pregunta allende las determinaciones de la metafísica y, por tanto, se pregunta desde la necesidad que gracias al temple fundamental se hace necesario. Es a partir de este preguntar que se puede llegar a saber que “[...] el hombre es ese ente, que ha *irrupcido* en lo abierto, pero en primer lugar y por largo tiempo desconoce esta *irrupción* y finalmente por primera vez la aprecia por entero *sólo desde el abandono del ser*” (GA 65, 1989, p.310 / 2003, p.252).

Para que el hombre aprecie por entero la irrupción en lo abierto es necesario llevar adelante, a partir de la meditación histórica, la pregunta por la esencia del hombre; pero esta pregunta, al mismo tiempo, lleva por el camino de una remoción (*Verrückung*). Aquí se debe aclarar que con la remoción no se trata de hacer del hombre un trastornado (*verrückt*), no es el interés aquí llevar al hombre por el camino de la locura. Diferente a esto lo que aquí se intenta es que el hombre sea removido de aquella inesencia (*Unwesen*) del ente que no lo deja preguntar por la verdad, por la esencia misma de la verdad. Lo que se busca es, pues, que el hombre sea “re-movido (*Ver-rückt*) de esa situación en la que nos encontramos [...], introducidos por fuerza en ello como tal, sobrevenidos, vueltos irreconocibles, sin pautas y sin voluntad [...]” (GA 65, 1989, p.356 / 2003, p.286). Remover al hombre de aquellas determinaciones de la metafísica que le han hecho perder su esencia, su sí mismo propio, le permite a la vez recupera la fuerza para insistir en la pregunta por el Ser, soportando al mismo tiempo su donación.

La pregunta por la esencia del hombre lo lleva a ser fundado como “el fundamento requerido por la esencia del Ser mismo” (GA 45, 1984, p.214 / 2008, p.196), lo lleva a ser fundado como el *Da* del Ser. En esta fundación el hombre es ahora histórico, y como histórico se dispone en toda “la plenitud [...] de sus posibilidades y necesidades esenciales” (GA 45, 1984, p.215 / 2008, p.197); aquella plenitud que le otorga su pertenencia al Ser. Así pues, al

llevar adelante el ser-necesario del preguntar por la verdad del Ser en su esenciarse histórico, al mismo tiempo tiene lugar una remoción desde el estar-ausente, y es a partir de la remoción que el hombre puede experimentar el origen de la contienda (*Streit*) en la intimidad del Ser<sup>44</sup>, pues ahora él puede ser fundado “como aquél que de nuevo custodia y despliega al *Da-sein* [...]” (GA 65, 1989, p.324 / 2003, p.263).

Con la remoción el hombre logra la disposición para salir de sus encallamientos y así posibilitar la fundación del sí mismo (*Selbst*) en el *Da*. La recuperación del sí mismo sólo es posible en esta fundación, por tanto Heidegger afirma: “el ser sí mismo es esenciarse del *Da-sein*, y el ser sí mismo del hombre tan sólo se realiza desde la insistencia (*Inständigkeit*) en el *Da-sein*” (GA 65, 1989, p.319 / 2003, p.259). Es así como el hombre insiste nuevamente en el preguntar desde la necesidad (*Not*), solo que ahora no es la insistencia en la pregunta por el ente que tuvo lugar en el primer inicio de pensar, sino que se trata, en aquella insistencia (*Inständigkeit*), de la pregunta por el Ser que lanza al otro inicio. Se trata, pues, de recuperar el preguntar que se hizo imposible en aquel des-encaminamiento por el cual la historia de la metafísica devino historia del olvido del ser.

---

<sup>44</sup> En el párrafo anterior se indicó el modo cómo en el Ser mismo hay una intimidad contenciosa; una intimidad a la cual sólo se tendrá acceso desde la remoción de aquel estar-ausente del hombre. Es esta remoción la que posibilita la pertenencia del hombre a la aperturidad del Ser y, por tanto, la experiencia de su intimidad contratendiente. En torno al *weg-sein* y su remoción (*Verrückung*) Cf. la investigación de Carlos Másmela, “Heidegger. La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser” (2015, pp. 109-131).

### **b. La fundación abismal del *Da-sein***

El *salto* al otro inicio de pensar en el cual se formula la pregunta por la verdad del Ser, necesita “el salto del hombre al *Da-sein*” (GA 65, 1989, p.417 / 2003, p.333). Es en este salto donde el hombre logra la disposición para el vacilante rehusamiento (*zögernde Versagung*) del Ser y por tanto para el resplandecer de su seña (*Wink*), pues es al hombre fundado en el *Da-sein* al cual el Ser lanza su seña. El *Da-sein* aquí debe entenderse como aquel que se anticipa a todo conocimiento procurado a partir del des-encaminamiento del primer inicio y toda la historia de la metafísica desplegada desde allí. Por esto Heidegger insiste en que “el *sí mismo* nunca es yo”, pero tampoco es ningún ‘nosotros’ y ‘vosotros’. Lo que aquí se indica es que el *Da-sein*, en el cual el hombre es fundado, es realmente anterior a cualquier determinación nacida a partir de la idea del hombre como *animal rationale*. Toda yoidad, toda subjetividad e intersubjetividad tiene a la base esta comprensión del hombre que es delimitado por el *λόγος* entendido como *ratio*. Es en esta comprensión donde el *sí mismo* se dispersa, donde el hombre ya no está en el medio del ente sino que se instaura como medio para toda comprensión del ente. Pero como medio el hombre queda perteneciendo al ente, se debe al ente y, al mismo tiempo, se impone al ente, pues se ocupa, en tanto sujeto de conocimiento, de un preguntar, un saber y un decir sobre el ente, y así determina a éste en su ser. Frente a esto, con la remoción se procura que el hombre retorne al medio antes perdido ganando así su pertenencia al Ser. “[...] el hombre puede pertenecer al Ser [...] en tanto de esta pertenencia y precisamente de ella extrae su esencia más originaria” (GA 65, 1989, p.499

/ 2003, p.394). Es en esta pertenencia (*Zugehörigkeit*) que el hombre está en la verdad del Ser, en su vigilancia, y es aquí, entonces, donde él gana su sí mismo.

Es por esto que el *Da-sein*, como lo totalmente in-habitual en los caminos recorridos por el hombre hasta ahora, es “estar en medio del claro de lo que se oculta y sacar de ello fundamento y fuerza del ser humano.” (GA 65, 1989, p.363 / 2003, p.291). Gracias a que el *Da-sein* se torna en aquel ente que está en medio del claro, entonces éste se comprende como el ente abierto en el ámbito del Ser<sup>45</sup>, abierto para la verdad del Ser, pues tiene la disposición para experimentar lo más inhabitual, esto es, el “no” originario propio al rehúso del Ser. El *Da-sein* está abierto, dispuesto para su esencia en el claro para el ocultarse (*Lichtung für das Sichverbergen*)<sup>46</sup>, y por eso él es el *Da* del Ser, donde este se esencia como rehúso. Es esta fundación el modo en el cual es posible experimentar la esencia íntima y contenciosa de Ser mismo.

Con la remoción es alcanzado el *Da-sein*, pero alcanzarlo es fundarlo, una fundación que, tal como se indicó en el párrafo anterior, acaece en el a-bismo. Es en el tiempo-espacio como a-bismo donde se funda el *Da-sein*, pues él es acaecido apropiadoramente en el esenciarse del Ser como *Ereignis*. El Ser acaece (*ereignet*) al *Da-sein* fundándolo en el a-

---

<sup>45</sup> Con respecto al modo en el cual el hombre se asume en el ámbito del Ser Jorge Acevedo Guerra dice, en su libro *Heidegger: existir en la era técnica*, lo siguiente: “en este ámbito [...] el hombre no se comporta sólo ni principalmente como el viviente calculador que quiere erigirse como señor de la Tierra y que se pavonea como tal. En el plano ontológico [...] el hombre empuña su existencia como mortal. Esto significa que se asume como un ingrediente de algo que lo sobrepasa y lo contiene [...]” (2014, p.216)

<sup>46</sup> En “Carta sobre el humanismo” Heidegger expone la idea del hombre en medio del claro del siguiente modo: “La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada ‘ha’ encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar ‘tiene’ el ‘lenguaje’ a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro (*Lichtung*) del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia (*Ek-sistenz*) del hombre. Sólo el hombre tiene en ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación” (GA 9. 1976, p. 323/2000, p.267)

bismo, en su fundar y no fundar que a la vez es el puro “sí al fundamento en su oculta amplitud y lejanía” (GA 65, 1989, p.387 / 2003, p.309). Este sí al fundamento está indicando que con la fundación del *Da-sein* el fundamento mismo puede ser sondeado en su abismalidad. De esto que diga Másmela en su investigación *El tiempo del Ser* que: “en la fundación se trata entonces de la instauración y apropiación del *Da-sein* en virtud del Ser como *Er-eignis* o, en otros términos, del enraizamiento abismal en éste del *Da-sein*” (Másmela, 2000, p.178). El *Da-sein* es fundado en el a-bismo y es así como él puede ser el cuidador del claro para el ocultarse (*Lichtung für das Sichverbergen*)<sup>47</sup>, el cuidador de la verdad del Ser. Gracias a la fundación abismal del *Da-sein* éste puede ser interpelado por la seña del Ser, pues ésta procede del a-bismo donde debe ser sondeada. La fundación del *Da-sein* es sondeo mismo, el sondeo del a-bismo. Por esto, en tal fundación, la verdad y el Ser mismo son sondeados en su fundamento. (Cf. GA 65, 1989, p.307 / 2003, p.250). Sondear aquí es preguntar, disponerse a preguntar por el Ser, alzar la pregunta e insistir en ella sin afán de respuesta.

En tanto aquí la pregunta por el Ser se hace también pregunta por el hombre entonces se inaugura una nueva relación entre hombre y Ser. A partir de la formulación de la pregunta fundamental se aprehende que la esencia del hombre se determina en la relación con el Ser, por eso en la fundación del *Da-sein* el hombre corresponde al Ser y, por tanto, se hace perteneciente al Ser. Pero ya que el Ser también necesita del Dasein para esenciarse, entonces

---

<sup>47</sup> A propósito de esta idea del hombre como el cuidador del claro para el ocultarse es de interés la entrevista que realiza Ángel Xolocotzi a Franco Volpi, la cual lleva por título “Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición”. En esta entrevista Volpi expresa su postura crítica con respecto a este pensamiento de Heidegger. El filósofo italiano dice: “la postura del último Heidegger es muy interesante, sin embargo opino es problemática porque desemboca en un fatalismo que no me parece fecundo. Creo que el análisis de la técnica es muy lineal y me parece tan improbable, como impracticable es la antropología de la *Lichtung* que Heidegger propone”. (Xolocotzi, 2009b, p.49).

también el Ser le pertenece al *Da-sein*. Es por esto que aquí se puede hablar de una entre-pertenencia de Ser y *Da-sein*.

Heidegger deja ver la íntima relación entre *Da-sein* y Ser cuando afirma: “la referencia del *Da-sein* al Ser pertenece a la esenciación del Ser mismo, lo que también puede ser dicho así: el Ser necesita del *Da-sein*, no esencia para nada sin este acaecimiento” (GA 65, 1989, p.254 / 2003, p.210). Por eso en este acaecimiento, que es histórico, el hombre abandona su condición de expropiado del Ser y se reconoce ya como trans-apropiado (*über-eignet*) al Ser. Así pues, tal como Heidegger lo anuncia, desde las primeras líneas de *Beiträge zur Philosophie*, en la fundación del *Da-sein* el hombre es “trans-apropiado al evento-apropiador (*Er-eignis*)” (GA 65, 1989, p.3 / 2003, p.21). En la fundación acaece esta trans-apropiación del hombre, acaece un cambio esencial donde éste ya no está determinado como *animal rationale*, aquella interpretación metafísica del ζῷον λόγον ἔχον aristotélico, sino que ahora se encuentra en una nueva disposición donde la *ratio* ya no es su esencia. En la trans-apropiación se llega a saber que la esencia del *Da-sein* necesita del fundamento abismal del Ser y el Ser necesita del *Da-sein* para esenciar, pues “de otro modo no se esencia verdad alguna” (GA 65, 1989, p.317 / 2003, p.258). Es en esta trans-apropiación donde se inaugura una entre-pertenencia de *Da-sein* y el Ser como Ereignis<sup>48</sup>.

La fundación del *Da-sein* es un acaecer histórico perteneciente a la fundación de la verdad del Ser. En el *Da-sein* ya no se trata de hombre historiográfico, sino que aquí se da origen al hombre histórico, aquel hombre que funda historia. El hombre fundado en el *Da-*

---

<sup>48</sup> En torno a la mutua pertenencia o entre-pertenencia entre *Da-sein* y Ser es de valor la reflexión realizada por Francois Raffoul en su ensayo “Dasein” (en: Raffoul y Nelson, 2013, p. 275) Este intérprete expone el valor del “contraimpulso” (Gegenschwung) generado en el Ereignis como aquel que prepara la pertenencia en el *Da-sein*, mientras al mismo tiempo éste dispone el “contrajuego” para el clamor del Ser. Es desde el clamor y la pertenencia como se ensambla la entre-pertenencia.

*sein* permanece, en tanto trans-apropiado, en la insistencia (*Inständigkeit*) del preguntar, y en ella se inaugura una nueva referencia a la verdad del Ser con la cual se prepara una esenciación histórica. Con respecto a esto Heidegger aclara: “la referencia al Ser es en verdad el Ser, que como *Ereignis* mueve al hombre a su referencia” (GA 65, 1989, p.490 / 2003, p.387). Heidegger piensa la insistencia en la referencia a la verdad del Ser como renunciamiento. Esto es así ya que en el *Da-sein* el hombre renuncia a todo apoyo, quedando en lo abierto y no protegido, sólo en la disposición al rehúso del Ser en su esenciarse. Por eso el *Da-sein* se debe entenderse como aquel que posee el temple fundamental (*Grundstimmung*) para contenerse ante el vacilante rehusamiento (*zögernde Versagung*) del Ser, es decir, es aquel que posee el temple para contenerse ante el a-bismo.

Es a partir del temple de la retención preservado en el *Da-sein* como éste soporta el a-bismo, es a partir del temple como se abre el camino para un saber. Con respecto a esto Heidegger pregunta: “¿cuál es el verdadero saber?” y responder: “aquel que sabe la esencia de la verdad y conforme a ello en el viraje determina tan sólo desde esta esencia misma” (GA 65, 1989, p.368 / 2003, p.295). Aquí el saber es saber del claro, pero este saber es al mismo tiempo disposición para mantenerse en él, es decir, para soportar el claro para el ocultarse del Ser, su rehusamiento. Pero entonces este saber es aquel ganado en el sondeo del Ser, de su propio fundamento. El *Da-sein* sondea el Ser y gana el verdadero saber, un saber abismal. Esto indica que el saber aquí no es ningún “saber” del sujeto, no es un “saber” ganado en el representar. Es por esto que aquí se renuncia a aquel afán por “saber” que demanda el sujeto de conocimiento para poder hacer con el ente y así determinarlo. El saber aquí sólo quiere saber preguntar por la esencia de la verdad. Por esto Heidegger afirma en sus *Cuadernos Negros* que: “el *saber* en sentido auténtico es pertenencia al Ser, y exige saltar dentro de la

verdad del Ser. La fundamentación de tal pertenencia es el *Da-sein* en cuanto historia”<sup>49</sup>. (GA 94, 2014, p.372 / 2015, p.291). Este saber esencial se gana en la insistencia (*Inständigkeit*) del *Da-sein*, él pertenece a su esencia, es con él que el *Da-sein* puede “mantenerse en la esencia de la verdad” (GA 65, 1989, p.369 / 2003, p.295).

El *Da-sein* soporta el a-bismo en la renuncia, sin protección y sin apoyo, por esto el hombre fundado en el *Da-sein* está en el riesgo; pero “sólo en el riesgo llega el hombre al ámbito de la de-cisión” (GA 65, 1989, p.475 / 2003, p.376). El *Da-sein* es aquel que en el riesgo está preparado para llegar en lo abierto al ámbito de decisión, el cual se debe entender como “el paraje del instante” (*Augenblicksstätte*). Si bien, tal como se ha indicado antes, la decisión proviene del Ser, el *Da-sein* en tanto perteneciente al Ser se proyecta hacia lo abierto para preparar la decisión entre el primer inicio (*erste Anfang*) y el otro inicio (*andere Anfang*). Por esto Heidegger dice que “el *Da-sein* es el acaecimiento fundamental de la historia venidera. Este acaecimiento surge del *Ereignis* y deviene posible paraje del instante (*Augenblicksstätte*) para la decisión sobre el hombre”<sup>50</sup> (GA 65, 1989, p.32 / 2003, p.43). Esto es así ya que el *Da-sein* es aquel que prepara el tiempo-espacio de la decisión, de la última decisión por el Ser<sup>51</sup>. El *Da-sein* en tanto recordante-aguardante funda el vacío tempo-

---

<sup>49</sup> Traducción modificada.

<sup>50</sup> Traducción modificada.

<sup>51</sup> Beatriz Bernal en su investigación *El arte en Martin Heidegger. Un paraje de decisión* presenta de modo pertinente cómo se debe entender la decisión en *Beiträge zur Philosophie*. Del siguiente modo lo expone Bernal: “Heidegger se propone desplazar la interpretación moral-antropológica de la decisión concebida como acto (*Akt*) del hombre y pretende orientarla al medio esencial del Ser (*Wesensmitte des Seyns*). En efecto, la esencia de la decisión en el pensamiento de Heidegger no ha de pensarse a partir de un acto de la voluntad humana, sino en íntima relación con la esenciación del Ser (*Wesung des Seyns*), esto es, en relación con el impulso del acaecimiento-apropiador (*Er-eignis*). Al apartarse de la interpretación moral-antropológica de la decisión, él se distancia de toda interpretación existencial, moral o bien volitiva, en cuanto en ellas la decisión es referida al hombre como centro de la acción y, en cambio, introduce otra interpretación acerca de la esencia de la decisión en la que ésta es concebida en relación con la fundación de la verdad del Ser como acaecimiento-apropiador”. (2014). (Tesis doctoral en proceso de publicación)

espacial del rehusamiento de Ser, él recuerda la “pertenencia al ser” y aguardar “el clamor del Ser” en la apertura (*Offenheit*) donde el vacío dispone el tiempo-espacio como “el paraje del instante de la decisión”<sup>52</sup> (GA 65, 1989, p.384 / 2003, p.305)

Con la fundación del *Da-sein* se logra aquello que es imposible en el estar-ausente, pues en la remoción se recupera la fuerza para la renuncia a todo apoyo y, aun así, sostenerse en el preguntar. Por eso el *Da-sein* es un buscador que logra permanecer en la meta, la cual, tal como Heidegger lo afirma, “[...] *es el buscar mismo*. El buscar —que no es otra cosa que estar en la cercanía más constante de lo que se oculta a sí mismo— a partir del cual nos sobreviene cada necesidad y nos incita a cada júbilo. El buscar mismo es la meta, y a la vez, el hallazgo” (GA 45, 1984, p.5 / 2008, p.7). EL *Da-sein* busca y así asume el riesgo de preguntar en el a-bismo, de preguntar por el a-bismo. Por eso su preguntar se lanza hacia el fundamento mismo que se esencia como rehúso, se lanza hacia la verdad del Ser. El *Da-sein* es “*la a-bismosa pertenencia al claro del Ser*” (GA 66, 1997, p.321 / 2006, p.276), por ello allí el pensar piensa lo libre del propio a-bismo sondeando el Ser desde su seña. Es esta disposición para la insistencia en el preguntar y el riesgo lo que distinguirá al hombre por venir. Por esto dice Heidegger en *Beiträge*: “ello es evidentemente la distinción del *Da-sein*, ‘estar’ a través de lo no protegido y no sostenido hacia abajo en el a-bismo [...]” (GA 65, 1989, p.487 / 2003, p.385). Es sólo de esta forma como, a partir de la fundación del *Da-sein*, el hombre “se repone”, luego de su remoción, para exponerse a la verdad del Ser.

De acuerdo a lo desarrollado en las anteriores líneas se puede ver que el *Da-sein* ha de ser fundado a partir de la meditación puesta en tránsito. Hacia él será el salto necesario en la necesidad del abandono del ser, la máxima necesidad que sólo se experimenta en el temple

---

<sup>52</sup> Traducción modificada.

fundamental de la retención. Este salto al *Da-sein* demanda además una remoción del hombre de su estar-ausente, pues sin tal remoción no es posible el advenir de un temple fundamental que impulse el ser-necesario del preguntar. Es pues aquí, en el ser-necesario de la pregunta fundamental por la verdad del Ser que el hombre salta al a-bismo, salta a su fundación como *Da-sein*.

Es en su pertenencia (*Zugehörigkeit*) a la verdad del Ser como el *Da-sein* es fundado en el ámbito abismal de la más extrema decisión, es fundado en el tiempo-espacio como paraje del instante de la decisión. Por esto es válido afirmar, a partir de lo antes expuesto, que para la esenciación de la verdad del Ser como *Ereignis*, para su esenciación histórica, es necesaria la fundación abismal del *Da-sein* en el paraje del instante (*Augenblicksstätte*).

## CONCLUSIÓN

Con esta investigación se ha buscado realizar una reflexión en torno al pensamiento que el filósofo Martin Heidegger desplegó a partir de la *Kehre*. En ella se ha podido constatar que en este pensamiento el filósofo no abandona lo antes pensado en su filosofía, sino que, al contrario, insiste en su pregunta fundamental, la pregunta por el ser. Esto es así ya que fue justo este ahondamiento en su preguntar lo que lo llevó a desplegar en la segunda mitad de los años treinta su pensar ontológico. Por el camino de esta reflexión se ha podido constatar la titánica labor filosófica que Heidegger emprendió en la profundización de su preguntar, en tanto éste lo llevo a una meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*) sobre la verdad. Fue en esta meditación donde el filósofo pudo reflexionar en torno al soterramiento del cual la verdad como ἀλήθεια fue víctima en el primer inicio de pensar, quedando así determinada como corrección del enunciado y, desde allí, determinada en todas sus variantes históricas. Esta constatación de Heidegger fue el resultado de una confrontación con la tradición filosófica, una confrontación con la historia de la metafísica, la cual le abrió al filósofo la posibilidad de emprender un tránsito hacia otro pensar, hacia otro inicio (*andere Anfang*) del pensar filosófico. En este tránsito pues, el filósofo se ocupa de recuperar aquella esencia no preguntada de la verdad, aquella esencia de la verdad que la hace verdad del Ser.

Recuperar la esencia de la verdad que había quedado ausente de preguntas implicaba remover desde el pensar todo aquello que, por causa de esta ausencia, tomo fuerza en el primer inicio, una fuerza que desplegó un oculto dominio sobre el ente, un dominio que

Heidegger llama “olvido del Ser”. En procura de esta recuperación el filósofo medita en torno al temple fundamental del primer inicio del pensar desde el cual advino el ser-necesario de un preguntar por el ente, en tanto éste fue experimentado por los griegos como lo desocultado en la experiencia de la ἀλήθεια. El θαυμάζειν es el temple fundamental (*Grundstimmung*) del primer inicio que lanza al hombre hacia un preguntar por el ente en su apertura. Este temple dispone al hombre para que, desde el preguntar, permanezca en un estar acorde originario con el ente. El estar acorde originario es el propio inicio de la filosofía en el padecer del temple fundamental, ya que aquí se pregunta por el ente y, a la vez, éste se deja en libertad, en su ser. En este estar acorde se dispone una custodia del ente, de la φύσις, en la τέχνη. Pero la τέχνη deviene un proceder autónomo que ya no procura el estar acorde originario procedente del θαυμάζειν. Es aquí donde el dominio del olvido del Ser toma fuerza. En el debilitamiento del θαυμάζειν y el despliegue autónomo de la τέχνη se deja de custodiar la φύσις para impulsar una nueva necesidad por aprehender lo ente y determinarlo. Es justo aquí donde Heidegger ve un des-encaminamiento que llegará hasta la Modernidad, pues allí la técnica es la heredera de tal des-encaminamiento. La técnica moderna se impone a la naturaleza haciendo de la ciencia su instrumento. De este modo, a partir de la Modernidad, se logra una mayor determinación sobre el ente.

El hombre en la Modernidad es ahora el sujeto representador, es fundamento de todo saber en tanto la verdad es ahora la certeza de su representar. El hombre con su voluntad de conocer hace de la naturaleza el objeto de su representación y emprende, con apoyo de la ciencia, un camino eficaz por el conocimiento en tanto así asegura lo ente, lo puede calcular. Detrás de todo calcular, de todo hacer con el ente a partir de lo no preguntado en el primer inicio está la maniobra (*Machenschaft*), la cual fue esa demanda oculta detrás del despliegue

autónomo de la τέχνη y la depotenciación de la φύσις. La maniobra determina al ente en el puro hacer, de modo que el hombre aquí queda atrapado en ese puro hacer con el ente y obnubilado por el alto conocimiento alcanzado gracias a la ciencia. El hombre queda pues determinado por una época carente de cuestionabilidad que sólo está detrás del progreso, de un hacer sin límite con pronóstico reservado. En esta época todo cuestionar del hombre procede de la “vivencia”, pues con ésta se procura experimentar los logros de la ciencia, los progresos del conocimiento. Por eso este cuestionar es inofensivo, desde él el hombre configura su “vida” quedando nivelado desde la maniobra, determinado por ella de tal modo que no puede desplegarse en él la necesidad (*Not*) de un preguntar esencial que le permita experimentar el olvido del ser.

Desde la meditación que Heidegger emprende en torno a los fenómenos que encubren este olvido y su dominio, aquellos que se despliegan a partir de la época técnico-científica propia de la Modernidad, se puede ver cómo el hombre queda alejado de la posibilidad de emprender un preguntar por el Ser, pues se ha quedado sin fuerzas para el temple fundamental desde el cual, así como sucedió en el primer inicio, se haga necesitar la necesidad (*Not*) de tal preguntar. A partir de esta constatación el filósofo de la Selva Negra presenta la posibilidad en un nuevo temple fundamental con el cual el hombre recupere su fuerza perdida, recupere el impulso para realizar un salto (*Sprung*) al otro inicio del pensar, un salto a otro inicio histórico. Con el temple fundamental de la retención (*Verhaltenheit*) Heidegger piensa una restitución del hombre al Ser, piensa la posibilidad de una fundación del hombre en el *Da-sein*, aquel que pregunta por la esencia misma de la verdad en tanto verdad y no-verdad, aquel preparado para la pregunta por el Ser que se dona como rehúso. Preguntar por la verdad del Ser es preguntar por el fundamento mismo, es preguntar por el fundamento

abismal, lo que dona sin *ser* pero posibilita todo ser, pues esencia. Esto es lo característico del Ser: posibilitar que todo ente sea y en esta posibilidad desplegada rehusarse. Lo que esto implica para el hombre es su remoción (*Verrückung*) de aquellas ideas metafísicas desde las cuales él se entiende como el fundamento en tanto es *animal rationale*, en tanto es un ser viviente dotado de razón, donde la razón se impone para determinar todo lo viviente y todo el resto de entes. La fundación del *Da-sein* es la posibilidad de apertura de un nuevo camino, el cual ya no será dispuesto por el hombre sino que aquí el hombre se dispone para él en tanto ha permitido que el Ser decida, es decir, ha permitido que desde el Ser acontezca el “paraje de decisión” a partir del cual puede acaecer otro camino histórico, otro inicio histórico, para ser transitado por el hombre fundado en el *Da-sein*.

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía principal

#### I. Obras consultadas de a Gesamtausgabe (GA) de Martin Heidegger

- GA 2: *Sein und Zeit*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1977
- GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1991
- GA 5: *Holzwege*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1977
- GA 6.2 *Nietzsche*. Edición de Brigitte Schillbach. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997
- GA 7: *Vorträge und Aufsätze*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000
- GA 9: *Wegmarken*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1976
- GA 10: *Der Satz vom Grund*. Edición de Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997
- GA 11: *Identität und Differenz*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2006

- GA 14: *Zur Sache des Denkens*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2007
- GA 19: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910 - 1976*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000
- GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Edición de Walter Biemel. Frankfurt am Main, Klostermann, 1995
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1975
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit – Einsamkeit*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983
- GA 39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Edición de Susanne Ziegler. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999
- GA 40: *Einführung in die Metaphysik*. Edición de Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983
- GA 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Edición de Ingrid Schüssler. Frankfurt am Main, Klostermann, 1988
- GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1984
- GA 46: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung*. Edición de Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt am Main, Klostermann, 1991
- GA 54: *Parmenides*. Edición de Manfred S. Frings. Frankfurt am Main, Klostermann, 1982

- GA 55: *Heraklit*. Edición de Manfred S. Frings. Frankfurt am Main, Klostermann, 1979
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*. Edición de Bern Heimbüchel. Frankfurt am Main, Klostermann, 1987
- GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Edición de Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main, Klostermann, 1988
- GA 65: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1989
- GA 66: *Besinnung*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997
- GA 69: *Die Geschichte des Seyns*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 1998
- GA 70: *Über den Anfang*. Edición de Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main, Klostermann, 2005
- GA 94: *Überlegungen II-VI*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014
- GA 95: *Überlegungen VII-XI*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014

## II. Obras consultadas de Martin Heidegger en castellano

- (1981). *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. México,

Fondo de Cultura Económica.

- (1985). *Schelling: De la esencia de la libertad humana*. Traducción de Alberto Rosales. Caracas, Monte Avila.

- (1990). *Identidad y diferencia*. Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés. Barcelona, Anthropos.

- (1991). *La proposición del fundamento*. Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona, Serbal.

- (1993). *Introducción a la Metafísica*. Traducción de P. A. Ackermann. Barcelona, Gedisa.

- (1994). *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal.

- (1995). *Caminos de bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza.

- (1996). -“Carta al padre William Richardson”. Traducción de Irene Borges-Duarte. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 13, pp. 11-18.

- (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de J. J. García Norro. Trotta, Madrid.

- (2000a). *Tiempo y ser*. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Felix Duque. Madrid, Tecnos.
- (2001). *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial.
- (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp). Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid, Trotta.
- (2002a). *Serenidad*. Traducción de Ives Zimmermann. Barcelona, Serbal.
- (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Traducción de Dina Picotti, Buenos Aires, Biblos.
- (2003a). *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta.
- (2004). *¿Qué es la filosofía?* Traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder.
- (2005). *Parménides*. Traducción de Carlos Másmela. Madrid, Akal.
- (2005a). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder.

- (2006). *Meditación*. Traducción de Dina Picotti, Buenos Aires, Biblos – Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2007a). *Sobre el comienzo*. Traducción de Dina Picotti, Buenos Aires, Biblos.
- (2007b). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad*. Traducción Alberto Ciria. Madrid, Alianza Editorial.
- (2008). *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Traducción de Ángel Xolocotzi, Granada, Comares.
- (2010). *Caminos de Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.
- (2010a). *Los Himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. Traducción de Ana Carolina Merino, Buenos Aires, Biblos.
- (2011). *La historia del Ser*. Traducción de Dina Picotti, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna - Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2012). *Heráclito*. Traducción de Carlos Másmela. Buenos Aires, El hilo de Ariadna - Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2013). *Nietzsche*. Traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona, Ariel.

- (2015). *Cuadernos negros (1931 - 1938). Reflexiones II – VI*. Traducción de Alberto Ciria, Madrid, Trotta

### **Bibliografía secundaria**

Acevedo Guerra, J. (2014). *Heidegger: Existir en la era técnica*. Santiago de Chile, Edición Universidad Diego Portales.

Adrián Escudero, J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona, Herder.

Adrián Escudero, J. (2014). — “Heidegger y los Cuadernos Negros. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista”. En *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derives contemporaneas*. No.0 Julio. pp. 115–134

Adrián Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912- 1927*. Barcelona, Herder.

Aristóteles. (2001). *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos.

- Bernal, B. (2014). *El arte en Martin Heidegger. Un paraje de decisión*. (tesis doctoral). Universidad de Antioquia, Colombia.
- Basso, L. (2013). *Génesis y constitución del Ereignis. Un estudio de la continuidad de la obra de Martin Heidegger (1919-1939) a través del problema de la diferencia ontológica*. (tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Bulo, V. (2008). “*Verhaltenheit*. La tonalidad de un posible nuevo inicio histórico”. *Revista de filosofía*. Vol. 64. pp. 89 -98. Recuperado de:  
<http://www.revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/issue/view/1725>
- Coriando, P. L. (1998). *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*. München, Wihelm Fink Verlag.
- Duque, F. (2005). — “El dios del otro inicio”. En *Endoxa*, núm. 20, pp. 719-732.
- Farías, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Faye, E. (2009). Heidegger. *La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Madrid, Akal.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder.

Gibu, R, y Xolocotzi, Á, (Coords) (2016). *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Han, B-C. (2016). *Sobre el poder*. Barcelona. Herder (Edición digital). Recuperado de: <http://mincraft.cl/index.php/filosofia/item/4667-sobre-el-poder-pdf-byung-chul-han>

Kant (2013). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Rivas, Tauros.

Lacoue-Labarthe, Ph. (2002). *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*. Traducción de Miguel Lancijo. Madrid, Arena Libros.

Leyte, A. (2005) *Heidegger*. Alianza, Madrid.

Másmela, C. (2000). *El tiempo del Ser*. Madrid, Trotta.

Másmela, C. (2000). “*Heidegger. La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser*”. *Teoria. Revista di filosofía*. Vol. XXXV/2015/2. pp. 109 - 131

Másmela, C. (2016). *La filosofía del Entre en Heidegger. Una interpretación de las Contribuciones a la filosofía*. Buenos Aires, Biblos.

Parvis, E. (2007). *On the way to Heidegger's Contributions to Philosophy*. The University of Wisconsin Press.

- Picotti, Dina. (2010). *Heidegger. Una introducción*. Buenos Aires, Quadrata, 2010.
- Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción de Félix Duque, Madrid, Alianza.
- Quesada, J. (2010). — “Adiós a Heidegger”. En *Revista de Hispanismo Filosófico* No.15 pp.171-176
- Raffoul, F. y Nelson, E. (2013). *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. New York, Bloomsbury Publishing.
- Rocha de la Torre, A. (2014). — “Heidegger: ¿Introducción de nacionalsocialismo en la filosofía? Una reflexión en contravía”. En *Franciscanum* No.162, vol. LVI, pp. 19-49
- Trawny, P. (2015). *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Traducción de Raul Gabás. Barcelona, Herder
- Trawny, P. (2014). *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Vallega, D. (2010). *Key concepts in Heidegger's Thinking of being*. Durham, Acumen.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires, Biblos.

Volpi, F. (2010). *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía*. Edición de Valerio Rocco Lozano.

Madrid, Maia Ediciones.

von Herrmann, F.-W. (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Walton, R. (2009). — "El aparecer y lo latente". En *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol III. Círculo latinoamericano de fenomenología. Lima. Pontificia U. Católica del Perú; Morelia (México), U. Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. pp. 105-120

Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México, Plaza y Valdés.

Xolocotzi, Á. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México. D.F Universidad Latinoamericana.

Xolocotzi, Á. (2008). —Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontohistórico del pensar meditativo. *Heidegger. Sendas que vienen*, vol. 2. Edición de Félix Duque. Madrid, Circulo de Bellas Artes, pp. 101-128.

Xolocotzi, Á. (2009a). *Facetas heideggerianas*. México, Los libros de Homero.

Xolocotzi, Á. (Ed). (2009b). *Fenomenología viva*. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Xolocotzi, Á. (2011). *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Xolocotzi, Á. (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. Madrid, Plaza y Valdés.

Xolocotzi, Á, y Godina C, (Coords) (2009). *La técnica ¿orden o desmesura?* Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Zaborowski, H. (2010). «*Eine Frage von Irre und Schuld?*» *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main, Fischer.