

*Meditación, historia, contención. Heidegger
y la reformulación ontohistórica de la
aleteología**

*Meditation, history, containment. Heidegger and the
ontohistorical reformulation of aletheology*

ALEJANDRO G. VIGO
Universidad de Navarra (España)

Recibido: 23.07.2019

Aceptado: 18.09.2019

RESUMEN

Este ensayo presenta una visión de conjunto del modo en el cual el «giro» (*Kehre*) hacia el pensamiento ontohistórico, a mediados de los años '30, impacta sobre la concepción aletheológica que, siguiendo a E. Lask y E. Husserl, Heidegger elabora desde comienzos de los años '20 hasta *Sein und Zeit*. Sobre esa base, se ofrece también un intento de caracterización de la reformulación eventualista-kairológica de la aletheología presentada en *Beiträge zur Philosophie*. La caracterización propuesta se lleva a cabo con arreglo a la distinción entre un nivel metahistórico de consideración, que corresponde al intento de pensar el ser en su verdad en términos de la noción de «acontecimiento» (*Ereignis*), y un nivel propiamente histórico de consideración, que corresponde a la «hermenéutica de los dos comienzos». El pensar que medita históricamente el ser en su verdad sólo puede ser fiel a la intrínseca movilidad del ser mismo, si se ejerce en y desde la quietud de la contención, como temple animímico fundamental.

PALABRAS CLAVE

ALETEIOLOGÍA; KAIROLOGÍA; HISTORIA DEL SER;
ACONTECIMIENTO; CONTENCIÓN

ABSTRACT

This essay presents an overview of the way in which the «turn» (*Kehre*) towards ontohistorical thought, in the mid-30s, impacts on the aletheological conception

*Quiero dedicar este modesto escrito a César Moreno, colega y amigo, que me impulsó a acometerlo.

that, following E. Lask and E. Husserl, Heidegger elaborates from the beginning of the 1920s to *Sein und Zeit*. On this basis, an attempt is also made to characterize the eventualist-kairological reformulation of aletheiology presented in *Beiträge zur Philosophie*. The proposed characterization is carried out according to the distinction between a metahistorical level of consideration, which corresponds to the attempt to think of being in its truth in terms of the notion of «event» (*Ereignis*), and a properly historical level of consideration, which corresponds to the «hermeneutics of the two beginnings». The thought that historically meditates Being in its truth can only be faithful to the intrinsic mobility of Being itself, if it is exercised in and from the stillness of restraint, as a fundamental mood.

KEY WORDS

ALETHEIOLOGY; KAIROLOGY; HISTORY OF BEING;
ENOWNING; RESTRAINT

Die Zeit der »Systeme« ist vorbei.

M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* § 1

I.

COMO ES BIEN SABIDO, HACIA MEDIADOS de los años '30 el pensamiento de Martin Heidegger –con mucha probabilidad, y para bien o para mal, el filósofo más importante y más emblemático del siglo XX– experimentó lo que el propio Heidegger caracterizó como una «vuelta» o un «giro» (*Kehre*). Dicho «giro» trajo consigo una radical transformación de la perspectiva adoptada previamente, sin aparejar, sin embargo, un simple abandono de la problemática central tenida en vista hasta entonces. Ciertamente, en su propia autointerpretación, Heidegger intentó, una y otra vez, establecer una estrecha continuidad, poco menos que orgánica, entre las dos fases de su pensamiento que quedan demarcadas por referencia al «giro» de mediados de los años '30, y eso lo llevó, en no pocos casos, a retroproyectar hacia la fase más temprana aquello que había sido avistado con claridad sólo muy posteriormente. De hecho, hay un intento declarado, ya desde los escritos que siguen inmediatamente al «giro», por releer la concepción presentada en el *opus magnum* de 1927, *Sein und Zeit*, en términos solidarios con la perspectiva alcanzada posteriormente. Por lo mismo, ocurre que en diversos puntos, no siempre secundarios o irrelevantes, la pretensión planteada por dicha relectura no puede ser avalada, sin más, desde el punto de vista propio de la investigación histórico-crítica. Pero esto no impide, sin embargo, reconocer al mismo tiempo que hay toda una serie de elementos,

algunos de central importancia, que dan cuenta del nexo que indudablemente vincula ambas fases.

Ahora bien, si, dejando de lado toda una multitud de asuntos de detalle, uno se pregunta por aquello que provee el hilo central de continuidad del pensamiento heideggeriano, antes y después del «giro», la respuesta resulta, a mi juicio, bastante clara, por no decir unívoca y hasta obvia: dicho hilo central de continuidad ha de buscarse en una determinada concepción de la problemática filosófica, como un todo, que puede caracterizarse como esencialmente «aleteiológica». El término, un neologismo no necesariamente atractivo en español, deriva de la palabra griega *alétheia*, que usualmente se traduce a nuestra lengua por «verdad». Ya Emil Lask había empleado la expresión «aleteología» para designar aquella disciplina filosófica fundamental que puede caracterizarse, en términos más tradicionales, como una «teoría de la verdad trascendental», vale decir: como una consideración que apunta a dar cuenta de las condiciones que explican la constitución originaria del sentido experimentado y, con ello, la apertura originaria del ente a la comprensión o, lo que en términos del propio Heidegger viene a ser lo mismo, su venida a la presencia, su ingreso en el espacio iluminado dentro del cual resulta, por primera vez, accesible en su ser. Lask fue una de las principales figuras del neokantismo de Baden. Con su reformulación, altamente creativa, de la «lógica de la validez» (*Geltungslogik*) elaborada originalmente por Rudolph Hermann Lotze, tuvo, como se sabe, una decisiva influencia sobre Heidegger, en los comienzos mismos de su carrera académica. Por cierto, Heidegger no adopta como parte de su vocabulario filosófico la expresión «aleteología», introducida por Lask. Pero ello no impide en modo alguno que en su propia concepción, tal como la desarrolla desde mediados de los años '10 en adelante, la problemática filosófica, como un todo, quede caracterizada en términos esencialmente aleteiológicos.

Esto último vale también, y de un modo incluso más radicalizado, una vez que Heidegger, como ocurre a comienzos de los años '20, se convierte en un seguidor de la fenomenología husserliana, dejando atrás su inicial adscripción a la filosofía del valor neokantiana de la Escuela de Baden (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask). En efecto, a ojos de Heidegger, la propia fenomenología constituye, en razón de su mismo diseño metódico, una reinterpretación radical de la problemática filosófica

en términos de la noción de verdad, entendida en clave manifestativa, esto es, precisamente, en términos de lo que mienta la expresión griega *alétheia*, cuya significación originaria remitiría al descubrimiento o develamiento de aquello que emerge a partir de un previo ocultamiento. La fenomenología, como su propio nombre lo indica, pretende ser un discurso, un *lógos*, que busca apropiarse de modo descriptivo-interpretativo del *phainómenon*, es decir, de aquello que se muestra a sí mismo desde sí mismo. Tal como Heidegger lo comprende, el concepto fenomenológico de fenómeno –que debe ser claramente distinguido tanto del concepto vulgar como del concepto científico– no se refiere simplemente a aquello que se muestra a sí mismo, de modo directo e inmediato, en la actitud natural o prefenomenológica, sino, más bien, a aquello que en dicha actitud se muestra sólo de un modo «precedente y concomitante» (*vorgängig / mitgängig*), pero, a la vez, hace posible de ese modo la venida a la presencia de lo que se muestra de modo directo e inmediato. Se trata, más precisamente, de aquellas estructuras apriorísticas que dan cuenta de la posible venida a la presencia de lo que se muestra de modo inmediato en la actitud natural, tal y como se muestra en ella. Así, en la medida en que el *lógos* fenomenológico busca tematizar tales estructuras apriorísticas, que no son objeto de consideración temática en la propia actitud natural, puede decirse que constituye una forma de discurso trascendental, que apunta a dar cuenta de las condiciones que hacen posible la manifestación o venida a la presencia de lo que se manifiesta o viene a la presencia, como tal. Por lo mismo, la «verdad fenomenológica» (*phänomenologische Wahrheit*) puede caracterizarse, piensa Heidegger, en términos de la noción clásica de la «verdad trascendental» (*veritas transcendentalis*), y ello en un sentido que posee, a la vez, un alcance teórico y metateórico. En efecto, la elucidación fenomenológica pretende traer a la mostración temática precisamente aquello que hace posible la mostración de lo que se muestra de modo directo e inmediato en la actitud natural y, de ese modo, hacerlo temáticamente accesible en su ser (cf. *Sein und Zeit* § 7 C). Por tanto, como «teoría», por así decir, de la «verdad trascendental», es decir, como «aleteología», la fenomenología es o pretende ser ella misma un discurso que apunta articular «verdad trascendental» *sobre* la «verdad trascendental», esto es: un discurso que da expresión a aquello que se muestra en un acceso *temático* a la originaria accesibilidad de lo que ha venido siempre ya a la presencia, mucho antes de toda posible elucidación

fenomenológica.

Aunque el modo en que Heidegger se apropia y transforma la concepción husserliana de la fenomenología ha sido objeto de amplísima discusión en la investigación especializada, en el afán por marcar las diferencias temáticas y metódicas con Husserl –muy importantes, sin duda –, no siempre se enfatiza de modo debido los importantes momentos de continuidad. Uno de ellos resulta, a mi modo de ver, especialmente significativo, aunque suele quedar relegado al trasfondo en la consideración, a saber: la inscripción de sus concepciones en el paradigma trascendental cuyo origen remonta a Kant trae consigo, en el caso de Husserl y Heidegger, al igual que en el de autores neokantianos como Lask, una radical reformulación, de corte deflacionario, de las pretensiones explicativas del discurso filosófico. Ello es así, en la medida en que se deja ahora de lado, de una vez y para siempre, la aspiración tradicional, cuyo origen remonta a Platón y Aristóteles, de establecer la filosofía como una ciencia universal de los principios y las causas últimos de todo lo que es en cuanto es. En este sentido, la reformulación aleteiológica de la problemática filosófica, aunque deflacionaria, tiene, a la vez, un alcance claramente polémico, en cuanto se dirige contra la concepción tradicional del saber filosófico, de corte fundamentalmente arqueológico. En efecto, en autores como Husserl y Heidegger, la filosofía deja de presentarse como un discurso que pretende asegurarse un acceso exclusivo y privilegiado a un cierto tipo de causas de los entes, más precisamente, a aquellas causas que serían las últimas y más universales de todas. Por el contrario, reinterpretado su alcance en términos estrictamente aleteiológicos, la filosofía busca ahora contentarse con una visión mucho más modesta de su propia competencia, en la medida en que su pretensión explicativa queda confinada al ámbito de aquellas estructuras que dan cuenta del origen y la estructura del sentido experimentado, vale decir, de la venida a la presencia de lo que se muestra y de la accesibilidad de su ser. Desde el punto de vista metódico y temático, la aleteiología se opone, pues, a toda posible «arqueología», en el sentido tradicional de una teoría de los principios y las causas de lo que es en cuanto es. Entendida en términos estrictamente aleteiológicos, la filosofía no es ya un discurso sobre causas, del tipo que fueran. Y la propia noción de principio, allí donde todavía encuentra aplicación, adquiere, en el discurso de autores como Husserl y Heidegger, un sentido despojado de toda connotación causal. El

discurso aleteiológico que pretende elaborar la fenomenología no aspira, como tal, a proveer explicaciones causales de ningún tipo, por la sencilla razón de que la fenomenología misma ya no reclama para sí competencia específica alguna en el terreno del conocimiento de las causas.

Como lo muestra de modo particularmente claro el notable escrito programático de 1911 titulado *Philosophie als strenge Wissenschaft*, el intento husserliano por reformular la problemática filosófica en términos de una fenomenología cuyo tema es el sentido de la experiencia como tal, vale decir, el sentido del *ser* de lo experimentado en tanto experimentado, viene animado, desde el comienzo mismo, por un empeño que apunta a asegurar para la filosofía una esfera inalienable de competencia. En su motivación más inmediata, dicho empeño se explica él mismo por referencia a un contexto histórico-cultural muy preciso, en el cual el auge del naturalismo, en todas sus formas, se presentaba como el resultado inmediato del imparable avance de la ciencia empírica. Esta última extendía su dominio explicativo a todas las regiones del ente intramundano y, a través de la irrupción de la psicología experimental, había comenzado a colonizar incluso la esfera de la conciencia, al menos, en lo que ésta tiene de natural. La reformulación aleteiológica de la problemática filosófica a la que apunta la fenomenología aparece, pues, vinculada, desde el comienzo mismo, con el motivo antinaturalista que anima al pensamiento husserliano. El carácter deflacionario de tal reformulación, lejos de dar expresión a una actitud de simple resignación respecto de las posibilidades que todavía quedan a la filosofía, está al servicio del intento por asegurar su esfera de competencia y hacerla inexpugnable frente a todo intento de conquista por vía de reducción naturalista.

La visión programática presentada por Husserl en el ensayo de 1911 tuvo, como es sabido, un fuerte impacto sobre Heidegger, que remite al escrito en diversas oportunidades durante el período de gestación de la concepción presentada finalmente en *Sein und Zeit*. En esta última convergen las diversas fuentes de las que Heidegger abreva en su trabajo silencioso, pero enormemente intenso, a lo largo más de una década sin publicaciones, tras la aparición del escrito de habilitación en 1916. En *Sein und Zeit*, el proyecto de una fenomenología hermenéutica que fija su punto de partida en la analítica del *Dasein*, concebida como ontología fundamental, queda articulado, por primera vez, de modo sistemático. Dentro de dicho proyec-

to sistemático, la concepción metódica de corte radicalmente aleteiológico a la que Heidegger arriba a través de su recepción transformadora de la fenomenología husserliana aparece intrínsecamente conectada, por un lado, con la problemática ontológica señalizada por la pregunta por el (sentido del) ser (*Sein, Sinn von Sein*) y, por el otro, con la temática concerniente a la existencia humana, comprendida a partir de su esencial facticidad, vale decir, en términos de lo que en las lecciones de fines de los años '10 y comienzos de los años '20 se denomina la «vida fáctica» (*faktisches Leben*). Todo ello tiene lugar, por lo demás, en un marco de tratamiento que queda delimitado por referencia a un discurso que se pretende de carácter trascendental, en cuanto apunta a tematizar las condiciones de posibilidad que dan cuenta de la mostración o venida a la presencia de todo aquello que comparece sobre la base del «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, como «ser en el mundo» (*In-der-Welt-sein*), más precisamente: el mundo, el ente intramundano y el *Dasein* mismo, incluidos los otros que son como él, y ello, justamente, en la medida en que todos estos elementos de la experiencia mundana resultan, cada uno a su modo, comprensivamente accesibles, como tales y también en su ser.

II.

En los años que siguen inmediatamente a la publicación de *Sein und Zeit*, Heidegger lleva a cabo, en una impactante erupción productiva, un sostenido esfuerzo de radicalización de la posición alcanzada en la obra de 1927. Así ocurre en la secuencia de escritos que va desde la lección del semestre de verano de 1927 sobre los problemas fundamentales de la fenomenología (*Grundprobleme der Phänomenologie*, volumen 24 de la *Gesamtausgabe*) hasta el escrito sobre la esencia de la verdad de 1930 (*Vom Wesen der Wahrheit*), pasando por obras tan notables como la lección sobre Leibniz del semestre de verano de 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, volumen 26 de la *Gesamtausgabe*), el escrito sobre la esencia del fundamento de 1929 (*Vom Wesen des Grundes*), el *Kant-Buch* (*Kant und das Problem der Metaphysik*), publicado el mismo año, y la lección sobre los conceptos fundamentales de la metafísica del semestre de invierno 1929-1930 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, volumen 29/30 de la *Gesamtausgabe*). En ellos Heidegger intenta extraer todo el potencial filosófico contenido en una amplia serie de

temas, problemas y motivos, que, presentes ya siquiera de modo incoado en escritos precedentes, particularmente, en *Sein und Zeit*, adquieren ahora un protagonismo que los sitúa en el centro mismo de la atención. No es posible ni necesario pasar revista aquí al conjunto de estos aspectos, entre los cuales se cuenta, en lugar destacado, la recuperación aleiteológica de la problemática de la libertad (*Freiheit*), en conexión directa con la redescipción en términos de la noción de «trascendencia» (*Transzendenz*) de lo que hasta entonces se había designado más bien como el «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. A los fines que aquí interesan basta con remitir a dos aspectos, estrechamente asociados entre sí, que dan cuenta del modo en el cual Heidegger alcanza por vía de radicalización los límites internos de la concepción presentada en *Sein und Zeit*, de modo tal que su pensamiento queda situado, por así decir, a las puertas mismas del «giro» que experimenta hacia mediados de los años '30.

El primero de ellos se relaciona con la radical historización del planteo aleiteológico, que apareja, entre otras cosas, también una crisis del modelo más bien estático de trascendentalidad con el que opera todavía la concepción de *Sein und Zeit*. Por cierto, en la obra de 1927 la «historicidad» (*Geschichtlichkeit*) es ya expresamente reconocida como una determinación constitutiva del existir humano, con la cual se conecta también el carácter histórico de la propia «comprensión del ser» (*Seinsverständnis*), que es aquel rasgo fundamental por medio del cual el *Dasein* se distingue radicalmente de cualquier ente intramundano: como «ser en el mundo» (*In-der-Welt-sein*), el *Dasein* es el único «ente ontológico», en el sentido preciso de estar caracterizado, ya antes de toda reflexión temática, por una cierta comprensión pre-conceptual —esto es, «pre-ontológica»— del «ser», vale decir aquí: de su propio «ser» y el «ser» de todo aquello que se muestra dentro del «mundo», pero también del «ser» del «mundo» y, en último término, del «ser» mismo, en su sentido más general. Como se sabe, en *Sein und Zeit* ya está claramente presente la idea de que la historicidad de la «comprensión del ser» no queda reducida al plano de la «actitud natural» o «pre-ontológica», sino que concierne también a la así llamada «ciencia del ser», es decir, la ontología, la cual no sólo tiene su propia historia, sino que, además, repercute ella misma históricamente sobre la «actitud natural» y la «comprensión (pre-ontológica) del ser» que, en cada caso, la caracteriza. Así, la tarea de una «destrucción de la historia de ontología», planteada en el § 6

de la obra, queda inmediatamente conectada con un diagnóstico histórico preciso, referido a los prejuicios históricamente consolidados sobre el ser, que hacen necesario el esfuerzo por preparar una repetición expresa de la pregunta por el (sentido del) ser, tal como se la presenta en el § 1. Ahora bien, aunque tal es el marco más general de tratamiento dentro del cual se inserta la analítica existencial elaborada en la obra, lo cierto es que esta última se desarrolla de un modo que puede caracterizarse más bien como «estático», en el sentido de que no lleva a cabo una historización de las estructuras aleteiológicas elucidadas, puesto que tampoco pone en juego todavía, cuando menos no de modo expreso, una concepción radicalmente historizada del ser y la verdad, como tales. En efecto, el tratamiento de la historicidad del *Dasein* en los §§ 72-77, muy a pesar de su notable penetración, no da lugar todavía a una trasposición expresa de la historicidad al ámbito del ser mismo, que es lo que inaugura propiamente la perspectiva característica del «pensar ontohistórico» (*seinsgeschichtliches Denken*) en la época que sigue al «giro».

Como ha mostrado lúcidamente Klaus Opilik,¹ ya la lección del semestre de invierno 1929-1930 provee claros indicios de que el tipo de planteo trascendental que domina desde *Sein und Zeit* hasta el libro sobre Kant de 1929, inclusive, comienza a revelarse insuficiente, precisamente, en razón de su carácter estático, que no permite hacer debida justicia a fenómenos intramundanos como la vida natural o la animalidad ni tampoco, lo que es más decisivo aún, a la historicidad del ser mismo, pensado a partir del acontecer de su verdad. Con el advenimiento del «giro» hacia el pensar ontohistórico en los primeros años de la década del '30, lo que tiene lugar es, justamente, una radical historización de la temática central vinculada con el ser y su verdad. Al poner el énfasis sobre el carácter irreductiblemente epocal de las constelaciones de sentido a través de las cuales el ser se manifiesta y despliega así su esencia, la aleteiología, como «teoría» de la verdad trascendental, adquiere ella misma una inflexión marcadamente «eventualista» y, con ello, también «kairológica». Lo que pasa a ocupar ahora el centro de la atención de un pensar del ser que pretende dejar atrás toda ontología, en el sentido tradicional propio de la tradición metafísica, es la historia del ser mismo, la cual no es otra cosa que la historia de su verdad,

¹ Véase K. Opilik, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des Transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers „Sein und Zeit“*, Freiburg – München 1993.

entendida como el acontecer histórico de su manifestación. La «verdad del ser» (*Wahrheit des Seins*) debe verse, por tanto, como un acontecer histórico, y el ser mismo no puede ser divorciado del modo en el que tiene lugar el acontecer de su verdad, por la sencilla razón de que es en dicho acontecer donde se despliega su propia esencia, en su carácter irreductiblemente histórico. Es en y con cada una de las constelaciones epocales de sentido a través de las cuales acontece su manifestación como el ser despliega su propia esencia, pues ésta no puede separarse de dicho acontecer: la esencia (*Wesen*) del ser mismo, entendida ahora en sentido verbal como el «esenciar» (*Wesen, wesen*) del ser, debe ser pensada, pues, en términos de lo que, a partir de mediados de los años '30, Heidegger denomina el «acontecimiento» o «evento» (*Ereignis*). Esta expresión pretende designar, precisamente, aquel modo de acontecer la verdad del ser mismo, en virtud del cual una nueva constelación epocal de sentido viene a imperar histórica o, lo que es lo mismo, destinalmente, en tanto da lugar a un nuevo mundo histórico y, con ello, determina el sentido último de todo lo que aparece y se muestra dentro de ese mismo mundo. El ser humano, en la medida en que es el único ente capaz de comprender el ser, queda radicalmente interpelado, en su propio ser histórico, por las peculiares exigencias que trae destinalmente consigo cada nueva constelación epocal de sentido: visto desde la perspectiva del ser humano, como destinatario de dichas exigencias destinales, el acontecer del ser en su verdad tiene, pues, necesariamente, un carácter kairológico, en la medida en que tal acontecer abre en cada caso un «tiempo nuevo», que, como tal, constituye no sólo la situación histórica con la que el ser humano se ve inevitablemente confrontado, sino también, y por lo mismo, la ocasión y la oportunidad (*kairós*) que lo llama a hacerse cargo comprensivamente de sí mismo, en su ser histórico, de un modo originario y, por tanto, también renovado.

El segundo aspecto a poner de relieve, a la hora de dar cuenta del proceso de radicalización que conduce hasta los umbrales del «giro» hacia el pensar ontohistórico, viene dado por el énfasis cada vez más marcado que recibe el momento de sustracción constitutivo de la estructura de la verdad, concebida en términos esencialmente manifestativos. En efecto, ya en el marco de la concepción presentada en *Sein und Zeit* Heidegger llama la atención sobre la necesidad de pensar la verdad, entendida como desocultamiento, a partir de la previa sustracción en el ocultamiento de aquello

que viene en cada caso a la presencia. Así, valiéndose del recurso a la etimología de la palabra griega *alétheia*, compuesta a partir del prefijo privativo *a-* y un tema de la raíz *lêth/llâth* que remite a las nociones de ocultamiento y olvido, Heidegger cree poder detectar en el modo griego de nombrar la verdad un claro reflejo de la primacía que corresponde precisamente al momento de la sustracción y el ocultamiento: en tanto caracterizado por la caída desde sí mismo hacia el ente intramundano, que trae consigo también el sumergirse en el modo dominante de interpretar aquello con lo que se trata cotidianamente y de hablar de ello, el *Dasein* está desde un comienzo, y con igual originalidad, tanto en la verdad (*Wahrheit*) como en la no-verdad (*Unwahrheit*) respecto del ente intramundano, y también respecto de sí mismo. Lo que en cada caso se le muestra al *Dasein* se le muestra, por lo pronto, en el modo deficiente de la apariencia (*Schein*) y la desfiguración (*Verstellung*), y es en lucha *contra* la apariencia y la desfiguración como debe intentar apropiarse expresamente de aquello con lo que se encuentra fácticamente confrontado desde un comienzo. En tal sentido, todo genuino desocultamiento tiene necesariamente, explica Heidegger, el carácter de un «robo» (*Raub*), en la medida en que debe ser primero arrebatado al ente intramundano mismo, el cual, mostrándose en el modo de la apariencia y la desfiguración, se sustrae a la vez en el ocultamiento (véase *Sein und Zeit* § 44 b) p. 222 s.).

En el contexto de la concepción estática de *Sein und Zeit*, el énfasis en la primacía del momento de sustracción que pertenece esencialmente a la estructura de la verdad como manifestación queda vinculado, de modo inmediato, con el empeño por poner de relieve la intrínseca finitud de la apertura del *Dasein*, en conexión con los momentos estructurales de la «facticidad» (*Faktizität*) y la «caída» (*Verfallen*). Dentro de ese marco explicativo, el atisbo de la copertenencia esencial de verdad y no-verdad, desocultamiento y ocultamiento, que permite advertir al mismo tiempo la primacía del momento de sustracción, no está, sin embargo, en condiciones de desplegar todo su potencial explicativo. En cambio, en los escritos del período de transición que sigue a la publicación de *Sein und Zeit*, la estructura así avistada queda muy pronto traspuesta al plano que concierne a la relación entre el ente intramundano y el mundo, como ámbito dentro del cual únicamente puede tener lugar su venida a la presencia, y luego, sobre esa base, también a la caracterización del mundo mismo, en su fun-

ción de medida y límite de la mostración del ente intramundano. Desde allí media tan sólo un paso muy breve para dar lugar a la transposición, por vía analógica, de esa misma estructura al plano que concierne a la verdad del ser, como tal. Esta última trasposición es la que propiamente inaugura la perspectiva propia del pensamiento ontohistórico. Aparece claramente esbozada ya a comienzos de los años '30, más precisamente, en el famoso escrito sobre la esencia de la verdad (*Von Wesen der Wahrheit*), y es la que posteriormente se consolida y comienza a desplegar su potencial explicativo en los escritos posteriores al «giro» de mediados de los años '30. A partir de allí, pensar la verdad del ser, desde la perspectiva propia del pensamiento ontohistórico, quiere decir ni más ni menos que pensarla, cada vez con mayor simplicidad y mayor radicalidad, como *A-létheia*, vale decir, haciendo debida justicia a la primacía que corresponde al momento de la sustracción y el ocultamiento, que es lo que queda señalizado aquí por la mayúscula del prefijo privativo y el guión de separación. En efecto, no hay otro modo, piensa Heidegger, de hacer debida justicia al carácter epocal y, con ello, también finito de las sucesivas configuraciones de sentido que documentan la verdad del ser, en y a través de su historia. Y ello es así, porque no hay otro modo de mantener despierta, en una suerte de vigilia meditativa del pensar, la conciencia de la irreductible diferencia entre el ser mismo y las diversas manifestaciones epocales a través de las cuales únicamente puede acontecer su verdad.

III.

Si se echa un vistazo a los escritos más importantes de la segunda mitad de los años '30, se podrá comprobar fácilmente que el «giro» hacia el pensar ontohistórico trae consigo también, y de modo inevitable, no sólo una drástica transformación del lenguaje del que se vale el discurso filosófico, sino también una no menos drástica reformulación de su alcance y sus pretensiones. Todo ello está inmediatamente vinculado, como es obvio, con el carácter marcadamente dinámico que adquiere el modelo explicativo que Heidegger tiene ahora en vista. En efecto, en el marco del pensamiento ontohistórico, lo que pasa a ocupar el primer plano de la atención es, para decirlo con un término que Heidegger mismo no emplea de este modo, la intrínseca «movilidad» del ser mismo, pensado a partir de su verdad, tal como ésta acontece históricamente. Dada la dimensión a la que ahora se

apunta primariamente, un enfoque trascendentalista de carácter predominantemente estático, como el que había sido adoptado hasta *Sein und Zeit*, ya no puede parecer promisorio. En efecto, ya no se trata simplemente de hacer lugar a la historicidad, al interior de un modelo explicativo que apunta a dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser y la venida a la presencia del ente intramundano, a partir de la estructura del «estado de abierto» del *Dasein*. Por el contrario, se trata ahora, más bien, de pensar la historicidad como un rasgo perteneciente al ser mismo, a partir del modo en el que tiene lugar el acontecer de su verdad. Por cierto, tampoco en este nuevo nivel de análisis queda eliminado, sin más, todo resto de trascendentalidad, ya que, para intentar hacer justicia a la movilidad del ser mismo, el propio pensar ontohistórico debe echar mano necesariamente de una peculiar matriz explicativa que presenta ella misma un carácter invariante. Como es obvio, dicha matriz explicativa no es otra que la que traspone al plano del ser mismo la estructura de la verdad, entendida como *A-létheia*, y ello, necesariamente, con el consiguiente énfasis sobre la primacía del momento de sustracción y ocultamiento.

Como quiera que sea, y más allá de la presencia de cierto aspecto de continuidad, siquiera residual, con el enfoque trascendental adoptado previamente, lo cierto es que, en el marco del pensamiento ontohistórico, lo que se busca enfatizar, de un modo completamente nuevo, es el aspecto que apunta lo que he llamado la intrínseca movilidad del ser, como tal. Y dicho intento se refleja inmediatamente en la búsqueda de un lenguaje apropiado, que pretende hacer justicia al carácter esencialmente dinámico del juego de mostración y sustracción que caracteriza al ser mismo, pensado a partir del modo en el que acontece históricamente su verdad. Así, ya en el escrito sobre el origen de la obra de arte, cuya versión publicada data de 1935-1936 (*Der Ursprung des Kunstwerkes*), se apela, para dar cuenta de la peculiar función manifestativa que cumple la obra de arte, a lo que allí se denomina el «conflicto» (*Streit*) entre «mundo» (*Welt*) y «tierra» (*Erde*), nombres que designan, respectivamente, el momento de apertura y el momento de sustracción que pertenecen inseparablemente a la «esencia» de la verdad misma. Se trata aquí de un «conflicto» que debe verse él mismo como un «acontecer» (*Geschehen*). En su peculiar modo de poner en obra la verdad misma, la obra de arte reposa, en cierto modo, en sí misma, goza, por así decir, de su propia «quietud» (*Ruhe*). Sin embargo, lo peculiar de su

función manifestativa reside, precisamente, en el hecho de que, en y desde tal quietud, la obra de arte da cabida, contiene y, con ello, también trae a la presencia, de modo especialmente señalado, la peculiar «movilidad» (*Bewegung, Bewegtheit*) que pertenece intrínsecamente al acontecer de la verdad misma. La «esencia» (*Wesen*) de la verdad, entendida verbalmente como su «esenciar», debe pensarse, pues, a partir de esta intrínseca movilidad, y no del modo predominantemente estático que caracteriza a toda forma tradicional –vale decir, metafísica– de esencialismo (cf. *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1980, p. 35 ss.).

Ahora bien, la drástica reformulación del alcance y las pretensiones de un pensar que, como el pensar ontológico, busca hacerse cargo de la intrínseca movilidad del ser, pensado a partir del acontecer histórico de su verdad, tiene lugar de modo expreso en el extenso escrito de 1936-1938 titulado *Beiträge zur Philosophie*. Como se sabe, a la muerte de Heidegger en 1976, la obra permanecía inédita como parte de un enorme legado manuscrito. Cuando fue publicada por primera vez en 1989, como volumen 65 de la *Gesamtausgabe*, se la presentó nada menos que como la «segunda obra principal» (*zweites Hauptwerk*) de Heidegger, situada, como tal, a la altura de *Sein und Zeit*. No parece que semejante valoración, no exenta de intención publicitaria, haya podido convencer a demasiada gente, sobre todo, si se atiende, siquiera como indicador superficial de rango, al impacto efectivo que una y otra obra tuvieron sobre el entorno filosófico en el momento de su publicación. Por otra parte, la tardía publicación de *Beiträge* tampoco favoreció un posible mayor despliegue de su capacidad de influencia. Y ello, más allá de la profunda transformación del contexto histórico y filosófico en el cual tuvo lugar la aparición de la obra, ya por la sencilla razón de que parte importante de los desarrollos centrales contenidos en la obra eran ampliamente conocidos, al menos, en la forma que Heidegger les había dado al incorporarlos en diversas obras publicadas en los años posteriores a la composición del escrito. Se añade el hecho de que, junto a las obras publicadas en vida, se contaba también, a fines de los años '80, con unas cuantas lecciones que ya habían aparecido en el marco de la *Gesamtausgabe*. En cualquier caso, por mucho que el impacto efectivo de la obra en el momento de la publicación no haya sido ni remotamente comparable al que había tenido en su día *Sein und Zeit*, de lo que no puede haber serias dudas es de que el material contenido en *Beiträge* posee una

importancia fundamental, cuando menos, desde el punto de vista histórico-crítico. En efecto, la obra resulta ser poco menos que una mina de oro para todo aquel que se interese por llevar a cabo una reconstrucción detallada de la evolución del pensamiento de Heidegger, que permita una mejor comprensión de las decisivas transformaciones que experimenta a partir de la segunda mitad de los años '30. A lo contenido en *Beiträge* se añade ahora también el amplio material procedente de los años 1938-1939 reunido en el volumen 66 de la *Gesamtausgabe*, que fue publicado en 1997 con el título *Besinnung*. Más recientemente, se ha sumado también el abundante material contenido en los primeros tres tomos de *Schwarze Hefte*, que corresponden a los volúmenes 94 a 96 de la *Gesamtausgabe*, publicados en 2014. Y a todo ello hay que añadir, por último, también las importantísimas anotaciones de Heidegger sobre sus propias publicaciones, en particular, sobre *Sein und Zeit* y el camino que conduce al «giro», que acaban de ser publicadas en 2018 con el título *Zu eigenen Veröffentlichungen*, como volumen 82 de la *Gesamtausgabe*.²

Contamos hoy, por tanto, con una amplísima base textual que no sólo permite sino que también exige un estudio minucioso. Ésta es una tarea que la investigación especializada ha comenzado a realizar en los últimos tiempos, pero que, a pesar de significativos avances, está todavía en sus inicios. Naturalmente, no pretendo pasar revista aquí, siquiera someramente, a la totalidad del material relevante para la cuestión que me ocupa. Me limito simplemente a ofrecer un mero esbozo general de algunos aspectos de la concepción presentada en *Beiträge* que, a mi modo de ver, resultan especialmente importantes, a la hora de dar cuenta de la radical transformación de la problemática aleteológica que trae consigo el «giro» hacia el pensar ontohistórico.³ El punto central que deseo poner de relieve puede

2 La primera parte de este volumen reúne las anotaciones que dan cuenta de la permanente confrontación de Heidegger con su obra principal a lo largo de los años (cf. §§ 1-130). Dada la reciente aparición de la obra, el abundante material que contiene no ha podido todavía ser sometido a una consideración detallada en la investigación especializada, como indudablemente merece.

3 La interpretación de conjunto de *Beiträge* más importante publicada hasta la fecha se encuentra en Fr.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträge zur Philosophie“*, Frankfurt a. M. 1994. Un amplio conjunto de ensayos interpretativos sobre diferentes aspectos centrales de la concepción presentada en la obra se encuentra en Ch. E. Scott – S. Schoenbohm – D. Vallega-Neu – A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"*, Bloomington / Indianapolis 2001.

resumirse del siguiente modo: el pensar ontohistórico presentado en *Beiträge* recurre a un modelo explicativo que combina dos niveles diferentes de consideración, a saber: uno de carácter, por así decir, metahistórico, y uno de carácter propiamente histórico, y ello de modo tal que lo elaborado en el segundo nivel de consideración proporciona una determinada narrativa que dota de contenido específico a la estructura invariante de corte (cuasi-)trascendental tematizada en el primer nivel. Así pues, se tiene aquí una combinación de dos *Leitmotive* diferentes y conceptualmente independientes, pero inseparables al interior del proyecto filosófico que Heidegger tiene ahora en vista, en la medida en que entran a formar parte de una visión de conjunto unitaria. Por una parte, 1) el «pensar del ser», elaborado ahora en términos de la noción de «acontecimiento» (*Ereignis*), proporciona el modelo de una estructura invariante de carácter (cuasi-)trascendental por medio de la cual se busca dar cuenta, en un nivel metahistórico de consideración, del modo en el que tiene lugar, en cada caso, la mostración del ser mismo, esto es, del modo en el cual acontece, en cada caso, el ser en su verdad. Por otra parte, 2) la narrativa de conjunto elaborada sobre la base de una peculiar hermenéutica histórica, la que puede llamarse «hermenéutica de los dos comienzos», proporciona, en el nivel propiamente histórico de consideración, un intento específico de reconstrucción del modo en el cual tal verdad del ser ha acontecido efectivamente en la historia, que, en este caso, no es sino la historia de la cultura occidental, comprendida básicamente a la luz de la historia del pensamiento filosófico occidental. Se comprende, pues, que dicha reconstrucción narrativa se lleve a cabo, fundamentalmente, siguiendo el hilo de una destrucción interpretativa de la historia de la metafísica. Unas pocas observaciones de carácter más bien general permitirán explicar un poco mejor el alcance de los dos aspectos señalados.

IV.

El subtítulo de *Beiträge zur Philosophie* reza «*Vom Ereignis*», esto es, «(acerca) del acontecimiento» o bien, según prefieren otros traductores, «(acerca) del evento». Como es sabido, la noción de «acontecimiento» (*Ereignis*) adquiere a partir de aquí un protagonismo central en el intento heideggeriano por elaborar un pensar del ser que, situado más allá del pensamiento metafísico de la tradición filosófica occidental, busca a la vez

comprender esa misma tradición desde la perspectiva que abre la referencia a la historia del ser mismo, que no es sino la historia del acontecer de su verdad. Dicho de otro modo: para el pensar ontohistórico, la historia del pensamiento metafísico que él mismo busca superar, lejos de constituir una suerte de *syllabus* de la *historia errorum*, provee, por el contrario, la documentación más relevante, por no decir única, al hilo de la cual debe proceder el intento de reconstruir la historia del ser mismo, que no es sino la historia del acontecer, él mismo histórico, de su verdad. Más allá de su insuperable limitación estructural, que deriva precisamente de su incapacidad para hacer justicia a la intrínseca movilidad del ser mismo, el pensamiento metafísico tradicional presenta, en su desarrollo histórico, toda una galería de modos de comprender y nombrar el ser, históricamente determinados, que documentan el acontecer de su verdad, en la secuencia constituida por una multiplicidad de constelaciones epocales de sentido, tal como éstas se realizan, por así decir, en diversos mundos históricamente determinados. Que el propio pensamiento metafísico no haya estado en condiciones de hacer justicia a la movilidad del ser mismo, tal como ella queda documentada en y a través de dicha secuencia de constelaciones epocales de sentido, se explica, justamente, por su incapacidad de ver estas últimas como lo que propiamente son, es decir, constelaciones *epocales* de sentido. Y es esa misma incapacidad la que, en último término, da lugar al denodado intento, reiterado poco menos que *ad nauseam*, por lograr llevar a cabo, en el ámbito del discurso ontológico, una trasposición conceptual de carácter deshistorizante y, con ello, también absolutizante. De este modo, la constelación epocal de sentido en cada caso vigente, con arreglo a la cual se determina lo que en cada caso cuenta como el «ser» (*Sein*) de lo que es, vale decir aquí, como la «entidad del ente» (*Seiendheit des Seienden*), queda ilegítimamente elevada al rango de norma y medida del ser mismo.

En lo esencial, la historia del pensamiento metafísico puede verse como la secuencia de los intentos radicales llevados a cabo por los grandes pensadores, en orden a articular, en términos de los correspondientes conceptos, una cierta determinación ontológica de aquello en lo que en cada caso reside el «ser» de lo que es, entendido en términos de aquello que constituye en cada caso la «entidad del ente». Pues bien, desde la perspectiva propia del pensar ontohistórico, hay que decir que cada uno de esos intentos, por muy originario y radical que haya podido llegado a ser en su propio

nivel de consideración, conduce inevitablemente, y de modo por lo pronto inadvertido, a una y la misma consecuencia deficitaria, situada, por así decir, en el plano metateórico o, si se prefiere, metaontológico, a saber: adentrándose por el camino que conduce a una determinación ontológica del «ser» (la «entidad») del ente, el pensar ontológico queda aferrado a un repertorio conceptual que, lejos de dejar comparecer la intrínseca movilidad del ser mismo, la enmascara tras una apariencia superficial de fijeza. Aquí reside la ilusión ontológica de la que se nutre, en último término, todo esencialismo de corte metafísico. Todo pensar metafísico da lugar necesariamente, según Heidegger, a este tipo de espejismo ontológico de fijeza, y ello, justamente, en la medida en que, por vía de deshistorización y absolutización, tiende a identificar la determinación del «ser» (la «entidad») del ente correspondiente a una determinada constelación epocal de sentido, sin residuo alguno, con el ser mismo. Esto equivale a no dejar ya lugar alguno en la consideración para la irreductible diferencia que separa al ser, como tal, de todas y cada una de las constelaciones epocales a través de las cuales acontece históricamente su verdad.⁴ Otro modo de formular este mismo punto consiste en decir que el modo metafísico de pensar el ser, tal como se lleva a cabo en el pensamiento ontológico tradicional, justamente en la medida en que se orienta a partir de la determinación del «ser» (la «entidad») del ente, no está en condiciones de hacer justicia, en el plano de la reflexión filosófica, a la presencia del momento de sustracción y ocultamiento que pertenece a la estructura misma de la verdad del ser, pensada como *A-létheia*. Como se dijo ya, uno de los rasgos característicos de la transformación de la aleteología que trae consigo el «giro» hacia el

⁴ A juicio de Heidegger, lo dicho vale incluso para un pensamiento que, como el de Hegel, estuvo en condiciones, al menos, en el ámbito de la Filosofía del Espíritu, de reconocer el papel constitutivo de las constelaciones de sentido en las que viene a la expresión lo que Hegel llama «el espíritu de la época» (*Zeitgeist*). Esto último explica, entre otras cosas, por qué Hegel logró, en medida completamente excepcional, hacer sentido del desarrollo histórico de la propia filosofía, y ello, en conexión con una visión de conjunto de la historia universal. Sin embargo, Heidegger cree que al orientarse a partir de una representación del Espíritu como Sustancia y Absoluto, que lo lleva a adoptar una concepción teleológica y, en último término, cerrada del devenir histórico, Hegel no logró superar los límites del pensar metafísico. Para una breve comparación que marca las semejanzas y las diferencias del pensar ontológico con la concepción de Hegel, véase las explicaciones que ofrece Heidegger en los protocolos del seminario de 1962 titulado «Zeit und Sein», incluido en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969. Véase esp. p. 51 ss.

pensar ontohistórico reside, precisamente, en el énfasis depositado en la primacía del momento de sustracción y ocultamiento que pertenece a toda verdad y, en particular, también a la verdad del ser, precisamente, en su carácter de *A-létheia*.

Sobre esta base, puede decirse que el intento de pensar el ser en términos de la noción de «acontecimiento», tal como lo lleva a cabo el pensamiento ontohistórico, apunta al objetivo fundamental de hacer debida justicia a la intrínseca movilidad del ser mismo, tal como ésta se pone de manifiesto en y a través del acontecer histórico de su verdad. En este empeño por pensar el ser a partir de su intrínseca movilidad, que no es otra cosa que pensarlo históricamente a partir de su verdad, ella misma histórica, la historia del pensamiento ontológico de la tradición metafísica, lejos de quedar fuera de consideración, ocupa necesariamente el centro mismo del interés. Ello es así por una razón poco menos que obvia, ya apuntada anteriormente: es, precisamente, en la historia de los intentos del pensar ontológico por determinar temáticamente lo que en cada caso cuenta como el «ser» (la «entidad») del ente donde se tiene el documento histórico más importante en el que puede apoyarse el empeño por hallar una cierta vía de acceso a la secuencia histórica de los sucesivos modos de venir a la manifestación del ser mismo. Ahora bien, desde la perspectiva del pensar ontohistórico, lo que jamás debe perderse de vista, a la hora de considerar las diversas constataciones epocales de sentido que pertenecen a la historia del ser mismo en el acontecer de su verdad, es, precisamente, el carácter intrínsecamente *epocal* de todas y cada una de ellas. En efecto, tal es el único modo en el que el pensar, evitando toda ilusión de fijeza que lo indujera a la recaída en alguna nueva forma de esencialismo metafísico, puede mantenerse en la necesaria vigilia meditativa respecto de la intrínseca movilidad del ser mismo, sin relegar al olvido la diferencia irreductible entre el ser mismo y las sucesivas constataciones epocales en y a través de las cuales tiene lugar históricamente el acontecer de su verdad.

En este peculiar modo de aproximación es, pues, la propia historia del pensar ontológico elaborado por la tradición metafísica la que queda elevada, por así decir, a un nuevo nivel de consideración, en la medida en que ella misma es leída ahora desde la perspectiva que abre la pregunta por el acontecer histórico de la verdad del ser, tal como la plantea el propio pensar ontohistórico. En tal sentido, la irreductible diferencia de perspec-

tiva que separa al pensar ontohistórico de todo pensar ontológico de corte metafísico queda caracterizada, en el marco de la concepción presentada en *Beiträge*, en términos del contraste entre las dos preguntas centrales en torno a las cuales gira cada una de esas formas del pensar, a saber: por un lado, la «pregunta directriz» (*Leitfrage*) del pensar ontológico de la tradición metafísica, que no es otra sino la pregunta por el «ser» del ente, en el sentido de la «entidad» del ente, vale decir, la pregunta tradicional «¿qué es el ente?»; por otro lado, la «pregunta fundamental» (*Grundfrage*) del pensar ontohistórico, que sólo puede ser aquella que pregunta por la verdad del ser mismo (véase *Beiträge* esp. §§ 1-5). Ahora bien, no hay un camino, piensa Heidegger, que lleve por sí solo desde (el ámbito al que apunta) la primera pregunta hasta (el ámbito al que apunta) la segunda. Por el contrario, el cambio radical de perspectiva aquí involucrado no puede ser visto, en modo alguno, como el resultado final de ningún proceso de acumulación progresiva de conocimiento, a lo largo de una y la misma línea de comprensión. Más bien, la adopción de la perspectiva propia del pensar ontohistórico debe verse como el fruto de un «salto» (*Sprung*) hacia una dimensión radicalmente diferente de consideración: la pregunta fundamental (*Grundfrage*), allí donde es realmente ejecutada como pregunta, abre originariamente la posibilidad de un «salto» hacia el «abismo» (*Abgrund*) del ser mismo y, con ello, la posibilidad de un nuevo modo del fundar (*Gründung*), situado más allá de todo posible pensar ontológico al modo de la metafísica (cf. §§ 1-5, esp. §§ 2-3; véase también §§ 115-124). A través de dicho «salto», es la propia «pregunta directriz» de la ontología la que queda traspuesta a un nuevo ámbito de consideración, que no es otro sino aquel en el cual se despliega el pensar ontohistórico, al hilo de la «pregunta fundamental».

Como se ha dicho ya, en su empeño por pensar el ser mismo a partir de su intrínseca movilidad, que no es sino pensarlo a partir del acontecer histórico de su verdad, el pensamiento ontohistórico no puede renunciar a la identificación de una cierta estructura invariable de carácter (cuasi-)trascendental, que es aquella con arreglo a la cual se busca dar cuenta, en un nivel metahistórico de consideración, del modo en el cual tiene lugar, en cada caso, la mostración del ser mismo. El recurso a la noción de «acontecimiento» (*Ereignis*) da cuenta del intento por hacer accesible dicha estructura invariante, sin proceder a una mala sustancialización de lo que no puede

ser concebido jamás en los términos propios de un esencialismo de corte metafísico. Se presenta aquí todo un vocabulario asociado inmediatamente con el esfuerzo de Heidegger por pensar el ser desde el acontecer mismo de su verdad. Como se sabe, en el marco de tal intento Heidegger recurre a nombres y títulos que presentan inevitablemente un carácter inusitado, cuando se los compara con el vocabulario característico de la ontología tradicional. En particular, baste mencionar aquí la noción fundamental del «claro» (*Lichtung*), por medio de la cual Heidegger busca hacer justicia, entre otras cosas, al peculiar modo en el cual el momento de sustracción y ocultamiento que pertenece esencialmente a la verdad del ser viene él mismo a la mostración, entra en el ámbito de lo abierto y, así, comparece, precisamente, en su carácter de sustracción y ocultamiento (cf. esp. § 226). Como es natural, al punto de que casi huelga decirlo, se puede ser más o menos escéptico con relación a las reales posibilidades de acreditar las pretensiones de un pensamiento que, en su intento por pensar el ser a partir de su intrínseca movilidad, se ve finalmente llevado a recurrir a una estructura invariante de corte (cuasi-)trascendental. Desde una perspectiva que apunta a la eliminación de todo residuo de pensamiento metafísico, se podría argüir aquí, como a veces se ha hecho desde posiciones cercanas a la deconstrucción post-heideggeriana, que no basta en modo alguno recurrir a expedientes tales como la reinterpretación en términos verbales de la noción de esencia, cuando de lo que se trata es de hacer posible una verdadera superación del esencialismo característico de la ontología tradicional. No es éste el lugar para discutir el alcance de estas objeciones, ni tampoco para evaluar la viabilidad y la consistencia de posiciones que pretenden llevar a cabo el intento de excluir el recurso a cualquier tipo estructura invariante de carácter (cuasi-)trascendental, incluso en el plano de consideración que corresponde al discurso metateórico. Lo cierto es que el pensamiento ontohistórico elaborado por Heidegger a partir de mediados de los años '30 no apunta él mismo a tal tipo de objetivo teórico, si es que todavía puede llamarse así a uno que sólo pudiera alcanzarse al precio de la renuncia a toda forma de viabilidad y consistencia interna.

V.

Como nadie ignora, ya en el mismo comienzo de *Sein und Zeit*, Heidegger critica severamente la tesis tradicional según la cual el concepto de

ser debe verse como el más universal de todos y, con ello, como carente de todo contenido determinado. Tal manera de concebir el ser constituye, a juicio de Heidegger, uno de los prejuicios históricamente consolidados que, lejos de hacer superflua la pregunta por el (sentido del) ser, más bien explican la necesidad del intento por hacer posible su repetición expresa, vale decir: su genuina reejecución como pregunta. Y ello es así ya por la sencilla razón de que, caracterizado en términos de máxima universalidad y completa carencia de contenido, el concepto de ser resulta ser el más oscuro de todos (cf. § 1). Todo lector mínimamente familiarizado con la obra fundamental de Heidegger sabe sobradamente que en esta toma de posición crítica respecto del modo tradicional de caracterizar el (concepto de) ser reside uno de los puntos de partida básicos de la concepción presentada en ella. Al menos, eso es lo que Heidegger mismo quiere comunicar al lector, a la hora de presentar el planteo de la cuestión central que la obra pretende abordar. Por otra parte, no es menos cierto que en ninguna parte del desarrollo posterior se encuentra una explicación más específica del alcance de la crítica formulada al comienzo mismo de la obra. Más aún: tampoco se explica con algún detalle qué es exactamente lo que se tendría en vista como alternativa, frente a la insuficiencia de tal caracterización tradicional del ser como el concepto más universal y más vacío de contenido. Dado el carácter fundamentalmente estático del enfoque practicado en la obra, todo ocurre como si lo que se tuviera centralmente en vista fuera exclusiva o, al menos, centralmente la necesidad de superar el estrechamiento de la idea de ser resultante del predominio de la llamada «ontología de la presencia (*Vorhandenheit*)», que opera sobre la base de la tendencial identificación reductiva de todo modo de ser, incluido el que corresponde al *Dasein* mismo, con el ser propio de lo que cuenta como «cosa», vale decir, como algo dado meramente «ahí delante» o «ante los ojos» (*vorhanden*). Este motivo, cuyo origen remonta a los escritos y las lecciones de la fase más temprana de la producción filosófica de Heidegger, juega, como nadie ignora, un papel central en *Sein und Zeit* y también en los escritos posteriores, hasta el final del período de transición. Sin embargo, sólo con el «giro» hacia el pensamiento ontohistórico, hacia mediados de los años '30, el contraste con la caracterización tradicional del ser adquiere un perfil más nítidamente delineado, que permite entender mejor por qué razón Heidegger sostiene que el ser no puede ser visto jamás como un mero concepto,

ni, por lo mismo, tampoco caracterizado en términos de universalidad. Y es, precisamente, en razón del carácter dinámico de su enfoque como el pensamiento ontohistórico logra proporcionar el marco dentro del cual el contraste con la concepción del ser propia de la «ontología de la presencia» puede ser elaborado, por primera vez, de modo más específico.

Como se vio ya, en el contexto de la concepción presentada en *Beiträge*, Heidegger asume, desde el comienzo mismo, que no hay un camino que conduzca desde (el ámbito al que apunta) la «pregunta directriz» de la ontología propia del pensamiento metafísico tradicional, es decir, la pregunta por la entidad del ente, hasta (el ámbito al que apunta) la «pregunta fundamental» del pensar ontohistórico, esto es, la pregunta por la verdad del ser. Una de las razones principales que explican el punto reside en la constatación, ella misma históricamente fundada, de que por el sendero que marca la pregunta por la entidad del ente no se llega en definitiva a ningún otro lugar sino, precisamente, a la representación tradicional del ser como un concepto máximamente universal y, por lo mismo, completamente privado de contenido. Por lo mismo, la adopción de la perspectiva ontohistórica, que se despliega al hilo de la pregunta por la verdad del ser, ha de verse, según se dijo ya, como el fruto de un «salto», y no como el resultado de un proceso lineal acumulativo. Pues bien, considerado a partir de su intrínseca movilidad, esto es, considerado a partir del acontecer histórico de su verdad, tal como procura hacerlo el pensar ontohistórico, el ser no podría aparecer jamás como algo «universal», al modo de un concepto, sino que se muestra, por el contrario, como algo cuya peculiarísima «nobleza» (*Adel*) se pone de manifiesto, precisamente, en su irreductible «unicidad» (*Einzigkeit*), vale decir: desde la perspectiva propia del pensar ontohistórico, el ser se presenta como algo «único», que, por tanto, no podría ser jamás caracterizado adecuadamente en términos de universalidad (cf. *Beiträge* § 5 p. 12 ss.; véase también § 12 p. 32: «*Einzigkeit des Seyns*»). Por lo mismo, el modo de hacer justicia a tal irreductible «unicidad», en el plano del discurso filosófico, no puede residir, a juicio de Heidegger, sino en el recurso al dispositivo provisto por una cierta narrativa histórica con arreglo a la cual se busca dotar de un contenido preciso y determinado a aquella estructura invariante de corte (cuasi-)trascendental a la que se apunta por medio del recurso a la noción de «acontecimiento». Tal es, en efecto, la función de lo que puede llamarse la «hermenéutica de los dos

comienzos», que provee el hilo conductor de la concepción histórica de conjunto que Heidegger elabora en *Beiträge*. Baste aquí con un par de indicaciones elementales para dar cuenta de los rasgos más generales de esta peculiar construcción hermenéutica.

Considerada desde la perspectiva que abre la «pregunta fundamental» por la verdad del ser, tal como la plantea y elabora el pensar ontohistórico, la «pregunta directriz» de la ontología propia del pensar metafísico debe verse ella misma como una pregunta histórica. Al ser ejecutada de modo expreso, una y otra vez, a lo largo del desarrollo del pensamiento filosófico occidental, dicha pregunta da lugar, como no podría ser de otro modo, a una serie de respuestas que también poseen un carácter necesariamente histórico. Así, por caso, la determinación moderna de la entidad del ente, tal como queda documentada paradigmáticamente en la determinación kantiana de la objetividad del objeto, se inscribe ella misma en un determinado contexto epocal, que no es otro que el que corresponde a la comprensión del ser de la que se nutre la ciencia matemática de la naturaleza de la Modernidad.⁵ Esta peculiar manera de determinar la entidad del ente, en términos de la objetividad del objeto, hunde, sin embargo, sus raíces en la comprensión griega del ser y la naturaleza. Por lo mismo, no puede ser esclarecida en su verdadero alcance sino por medio de una adecuada reconducción hasta su origen en la comprensión del ser del ente como «constante presencia» (*(be)ständige Anwesenheit*), tal como ésta aparece conceptualmente articulada en la ontología griega, en particular, desde Platón y Aristóteles, en adelante. La tesis de Heidegger consiste, sin embargo, en sostener que esta última determinación de la entidad del ente debe verse, a su vez, como una suerte de reflejo o eco, ya fuertemente desperfilado, de una experiencia más originaria del ser del ente, de carácter todavía preconceptual y esencialmente dinámico, que quedaría documentada, siquiera de modo alusivo, en el discurso sobre la naturaleza elaborado por los pensadores presocráticos o, cuando menos, por algunos de ellos (cf. *Beiträge* §§ 96-98). Aparece aquí pues, por primera vez de modo expreso, la pretendida conexión estructural entre *phýsis* y *alétheia* que proporciona una de las matrices explicativas a las que se atiene el intento heideggeriano,

⁵ En este sentido, véase la lección de 1935-1936, publicada con el título *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant's Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962, esp. §§ 4-7.

reiterado a lo largo de varias décadas, por entrar en un diálogo productivo con pensadores tales como Anaximandro, Parménides y Heráclito. Como quiera que se evalúe desde el punto de vista histórico-crítico la verosimilitud de la construcción interpretativa elaborada en su confrontación con tales pensadores, lo cierto es que es, precisamente, en esta originaria experiencia griega del ser del ente, de carácter pre-conceptual y esencialmente dinámico, donde Heidegger cree poder hacer asible, de algún modo, lo que denomina «el primer comienzo» (*der erste Anfang*) del pensamiento filosófico occidental (cf. §§ 99-100).

Una segunda tesis fundamental de la «hermenéutica de los dos comienzos» elaborada por Heidegger es complementaria de la primera. Consiste en señalar que la totalidad del posterior desarrollo del pensamiento filosófico, primero griego y luego occidental en su conjunto, debe comprenderse como un despliegue reconfigurador de determinadas virtualidades contenidas ya en dicho «primer comienzo», pero ello, sin que se pueda conservar en tal proceso el carácter esencialmente dinámico de la determinación del ser del ente a partir de la experiencia originaria de la *phýsis*, tal como ésta queda recogida en el pensamiento presocrático más temprano. El posterior giro hacia una concepción global de corte marcadamente fixista y resultativo, y no ya dinámico-eventualista, en estrecha asociación con el advenimiento del pensamiento propiamente conceptual, da lugar a una comprensión del ser del ente nueva, aunque derivada de la anterior, en términos de lo que Heidegger denomina la «constante presencia» de lo que está «ahí delante», es decir, de aquello que está meramente presente «ante los ojos». Es esta concepción, de cuño fundamentalmente platónico-aristotélico, piensa Heidegger, la que de allí en más despliega sus propias virtualidades, y con total consecuencia, en el posterior desarrollo del pensar ontológico de la tradición metafísica, hasta alcanzar su apoteósica culminación en Hegel y también su postrera ratificación, por la vía oposicional de una inversión del platonismo, en Nietzsche. Y es también esa misma concepción, por último, la que permite explicar el nexo de continuidad que media entre metafísica y técnica, más precisamente: entre el pensar metafísico tradicional, tal como se despliega hasta Hegel y Nietzsche, por un lado, y por otro, lo que en la terminología más usual a partir los años '50 Heidegger llama el «pensar calculador», propio de la «técnica planetaria», tal como ésta impera globalmente en el contexto epocal de lo que en

Beiträge se denomina la «maquinación» (*Machenschaft*). Así, lejos de representar la lisa y llana supresión de la metafísica, la implantación epocal de la técnica planetaria, que trae necesariamente consigo el dominio irrestricto del pensar calculador, debe ser vista más bien, a juicio de Heidegger, como su genuina consumación (cf. §§ 56-74).

Por último, una tercera tesis, que completa el cuadro así elaborado, concierne a lo que Heidegger denomina «el otro comienzo» (*der andere Anfang*). Como a nadie escapa, la razón de que Heidegger se refiera a lo que llama «el primer comienzo» del pensar filosófico occidental no puede ser otra que la de hacer plausible la idea de un posible nuevo comienzo, que es justamente lo que denomina «el otro comienzo». Ahora bien, si este modo de hablar pretende ser algo más que mera retórica, tiene que estar fundado él mismo, de algún modo, en la propia narrativa histórica que permite elaborar. Y, en efecto, Heidegger cree que la referencia a un nuevo comienzo viene exigida ella misma por la necesidad intrínseca de lo que el pensar ontohistórico puede establecer con relación a la propia verdad del ser, tal como ésta ha acontecido siempre ya históricamente. Por su propia índole, el pensar ontohistórico no puede ser asimilado a ninguna «filosofía de la historia», en el sentido tradicional del término. A diferencia de toda filosofía de la historia de carácter metafísico, el pensar ontohistórico no pretende descubrir ninguna ley del desarrollo histórico ni mucho menos determinar algo así como su objetivo final, el «fin» de la historia, en el sentido preciso de su *télos*. El pensar ontohistórico no es, pues, ni un pensar de carácter legalista, ni tampoco, por lo mismo, un pensar teleológico. No apunta a discernir algo así como el «sentido de la historia», sino que se contenta simplemente con ser lo único que realmente es y puede ser, a saber: una «meditación histórica» (*geschichtliche Besinnung*), que no toma la historia como «objeto» (*Gegenstand*) o «ámbito» (*Bezirk*) de consideración (*Betrachtung*), sino como aquello que despierta (*erweckt*) y activa (*erwirkt*) el preguntar pensante como «el lugar de sus decisiones» (*als die Stätte seiner Entscheidungen*) (cf. *Beiträge* § 1 p. 5). Puede decirse que, lejos de pretender apoderarse de una clave interpretativa que le dé acceso al «sentido de la historia», la meditación sobre el acontecer histórico de la verdad del ser, tal como busca elaborarla el pensar ontohistórico, constituye más bien una suerte de rememoración meditativa del la «historia del sentido». En ella se apoya también, necesariamente, un cierto «barrunto» o «vislum-

bre» (*abnen, Abnung*) de lo advenidero. Pero se trata aquí de un barrunto o vislumbre que se mantiene consciente en todo momento de su propia precariedad y que aparece privado, como tal, de toda pretensión pronóstica o predictiva. El pensar ontohistórico no puede dar lugar, por tanto, a ninguna impostación sistemática. Por el contrario, en el ámbito del pensar filosófico, «el tiempo de los ‘sistemas’ ha terminado» (cf. § 1 p. 5), reza el contundente dictamen de Heidegger. Y ello es así, precisamente, porque el pensar metafísico ha llegado ya a su más genuina consumación. Así, las posibilidades del pensar abiertas originariamente en y con «el primer comienzo» se han agotado. Por otro lado, piensa Heidegger, para un pensar consagrado a una respetuosa «exaltación» (*Erbauung*) de la «configuración esencial» (*Wesensgestalt*) del ente a partir de la verdad del ser, el tiempo no ha llegado todavía (cf. § 1 p. 5). Por lo tanto, y ya en razón de su propia situación histórica, lo que le queda al pensar filosófico es, por el momento, tan sólo la tarea de custodiar meditativamente la «transición» (*Übergang*) hacia un posible nuevo comienzo, es decir, hacia «el otro comienzo», que se le presenta ahora, desde la perspectiva de la propia meditación histórica, como algo meramente vislumbrado (cf. p. 4). Como un pensar esencialmente transicional (*übergängliches Denken*), la meditación histórica elaborada por el pensar ontohistórico no tiene, pues, más que un único objetivo, modesto pero a la vez fundamental, a saber: el de elaborar, como meditación *histórica*, el «proyecto» (*Entwurf*) de la verdad del ser (cf. p. 5).

VI.

Una meditación histórica del tipo de la que pretende elaborar el pensar ontohistórico no podría mantenerse fiel a sí misma, si en su ejecución perdiera de vista su propia situación histórica y, con ello, recayera inadvertidamente en aquellas formas del pensar que se le presentan como irrecuperables, y que ella misma declara obsoletas. En particular, no puede permitirse recaer en ninguna forma de pensar que, tras la apariencia de pretensión sistemática, esconda el secreto anhelo de apoderarse del ser y establecer así su dominio sobre el acontecer de su verdad. Tal cosa equivaldría, lisa y llanamente, al desmesurado intento por detener dicho acontecer, desconociendo la intrínseca movilidad del ser mismo. Que dicho intento, reiterado una y otra vez en la historia de la filosofía, constituye el documento incontestable del desasosiego y la desmesura que anidan al interior del pensa-

miento metafísico tradicional es algo que sólo puede ser reconocido por un pensar que se sitúa él mismo en una perspectiva radicalmente diferente. Para hacer justicia a la intrínseca movilidad del ser, tal como se revela en el propio acontecer histórico de su verdad, dicho pensar tiene entonces que lograr desactivar todo impulso de posesión y dominio que pudiera albergar todavía en su propio seno, ya en razón de su propia procedencia histórica. Por lo mismo, debe cultivar aquel peculiar tipo de sosiego, sobre todo, respecto de sí mismo, del que brota una genuina actitud de desprendimiento.

En tal sentido, el temple de ánimo que corresponde necesariamente a un pensar de este tipo no puede ser otro, piensa Heidegger, que el de una recatada y discreta «contención» (*Verhaltenheit*). En efecto, considerada en su carácter de temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*), la contención se distingue por disponer al *Dasein* para su esencial pertenencia (*Zugehörigkeit*) a la verdad del ser y constituye, en esa misma medida, un modo originario, de carácter afectivo y no conceptual, de estar abierto (*Offenheit*) a «la callada cercanía del esenciar del ser» (*die verschwiegene Nähe der Wesung des Seyns*) (cf. *Beiträge* § 13 p. 35). En la contención, como temple anímico fundamental, está ya prefigurada, por tanto, aquella actitud de dispuesta aceptación (*Bereitschaft*) para lo que hay de rehusamiento (*Verweigerung*) en toda donación (*Schenkung*) (cf. § 5 p. 15), vale decir, también para lo que hay de sustracción y ocultamiento en el propio esenciar del ser, que no es sino el acontecer histórico de su verdad.

Sólo un pensar que se cultiva en y desde la inquebrantable quietud de la contención está, pues, en condiciones de hacer justicia a la intrínseca movilidad del ser mismo, porque sólo un pensar así dispuesto puede lograr sobreponerse a su propia tendencia a la recaída en la absorción sin residuo en el ente, que, por paradójico que pudiera parecer, no es sino la contracara inseparable de todo espejismo ontológico de fijeza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Heidegger, M. (1929): *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann (octava edición 1995).

Heidegger, M. (1927a): *Sein und Zeit* en HGA 2. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann [segunda edición 2018].

Heidegger, M. (1927b): *Grundprobleme der Phänomenologie*, en HGA 24. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann [tercera edición 1997].

Heidegger, M. (1928): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en HGA 26. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann (tercera edición 2007).

Heidegger, M. (1929/30): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, en HGA 29/30. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann (tercera edición de 2004).

Heidegger, M. (1931/2): *Vom Wesen der Wahrheit*, en HGA 34. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann (segunda edición de 1997).

Heidegger, M. (1931-1951): *Schwarze Hefte*, HGA 94-96. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann (ed. 2014ss).

Heidegger, M. (1936/38): *Beiträge zur Philosophie*, HGA 65. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann (tercera edición de 2003).

Heidegger, M. (1938/39): *Besinnung*, HGA 66. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann (ed.1997).

Heidegger, M. (1962): *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant's Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen: Niemayer.

Heidegger, M. (1969): *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Nuemayer.

Heidegger, M. (2018): *Zu eigenen Veröffentlichungen*, en HGA 82. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2019): «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, HGA 5. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann (segunda edición de 2003).

Heidegger, M. (2019): *Kant und das Problem der Metaphysik*, HGA 3. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann (segunda edición de 2010).

Herrmann, Fr.-W. von (1994): *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, Frankfurt a. M.

Husserl, E. (1965): *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Opilik, K. (1993): *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des Transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers «Sein und Zeit»*, Freiburg – München 1993.

Scott-Schoenbohm-Vallega (2001), *Companion to Heidegger's «Contributions to Philosophy»*, Bloomington / Indianapolis.

ALEJANDRO G. VIGO es profesor de filosofía en la Universidad de Navarra

Líneas de investigación:

Heidegger, Aristóteles, Husserl.

Publicaciones recientes:

- «Husserl y la fenomenología de la negación», *Investigaciones Fenomenológicas*, 16 (2019), 135-169.
- «Aristóteles y la filosofía actual», *Estudios públicos*, 151 (2018), 123-147.

Dirección electrónica: avigo@unav.es