

*Heidegger y la otra historia de Occidente. Notas kantianas para una lectura de los **Beiträge zur Philosophie**¹*

«Si otra vez se nos ha dado una historia, el estar expuestos creadoramente en lo ente desde la pertenencia al Ser, entonces *la* determinación es ineludiblemente: *preparar* el espacio-tiempo de la decisión última —si experimentamos y fundamos esa historia y cómo—. Esto implica: fundar, en el modo propio del pensar, el saber del acontecer de Empropiamiento mediante la fundación de la esencia de la verdad como ser-el-ahí.» (*B.z.Ph.*, p.13)

«Separados y distantes todavía de los fundadores tienen que poder estar los que preparan, si es que quieren verse tocados, aunque sólo sea de lejos, por el envite de la denegación del Ser, y ser así los que presienten. Audacia es siempre el decir de la invención en que el pensar alcanza el Ser, aunque se le llame ayuda en la salida a la morada de los dioses y a la extrañeza del hombre.» (*ibid.*, p. 465)

I. EL SENTIDO HISTÓRICO-PRÁCTICO DE LA CUESTIÓN DEL SER COMO PENSAR DE LA HISTORIA DEL SER

«Nadie entiende lo que «yo» *pienso* aquí: dejar que brote el *ser-el-ahí* (*Da-sein*) desde la *verdad del Ser* (y esto significa desde la esenciación de la verdad), para fundar en él lo ente como un todo y en cuanto tal, y en medio de ello, empero, fundar el hombre.» Estas palabras, que pueden leerse en las primeras páginas de los *Beiträge zur Philosophie*, recogen con precisión el tema único que atraviesa y vertebrata las aproximadamente quinientas de este texto de mediados de los años treinta, publicado por primera vez en 1989, con ocasión de la celebración del centenario del nacimiento de su autor, y que es la carta fundacional del

¹ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*[*B.z.Ph.*], GA 65, edición a cargo de F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1989, XVI-521 p.. La mayoría de los textos de Heidegger citados en nuestro trabajo están tomados de esta obra; los suministramos siempre traducidos y nos limitamos a indicar la página y/o el número del párrafo. En los demás casos, seguimos los procedimientos de cita habituales y, por razones de coherencia terminológica, también ofrecemos una versión propia.

No citamos bibliografía secundaria, pero estas notas para la discusión de los *B.z.Ph.* presu-

pensamiento del *Ereignis*, es decir, el conjunto de instrucciones más completo de que disponemos para abarcar «eso» que se ha dado en llamar el «segundo Heidegger»². Ahora bien, «eso» (esa textualidad posterior a 1930) que se ha dado en llamar «el segundo Heidegger» contiene, a nuestro juicio, el paso decisivo en la más profunda y rigurosa restitución del problema práctico que, desde Kant, ha conocido el pensamiento occidental; lo que expresamos con la referencia del título a «la otra historia de Occidente».

Al señalar que el pensamiento mencionado arriba es el tema único de este libro de Heidegger, tomamos la palabra «tema» en la acepción que tiene en música, esto es, como «motivo» o melodía que se repite, en desarrollos diversos, a lo largo de toda la composición. De la riqueza y complejidad de estos desarrollos, así como del tipo de «composición» que se exige aquí, hablaremos un poco más adelante, cuando intentemos un acercamiento a la estructura de este discurso; por ahora se trata de que reparemos en que el tema así entendido no es algo «sobre» lo que se trata, sino un índice que pide ejecución, un programa que se abre con su exposición-planteamiento, que encierra un despliegue múltiple, y que, en todo caso, sólo es allí donde encuentra *cumplimiento*, en el «en cada caso» de la recepción-interpretación que se lo apropia, y en la que, en esa medida, se recoge determinadamente. Esta precomprensión de la palabra «tema» nos suministra una vía de acceso al modo de decir que «se ejercita» (p.4) en este texto,

ponen en diferente modo y grado, y, en todo caso, con una nitidez tal que se hace obligatoria la mención agradecida, algunas conversaciones con el prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann en Friburgo, y la lectura de tres ensayos inéditos en el momento de la redacción: «Técnica y libertad (Sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*)» del prof. Juan Manuel Navarro Cordón, «*Seyn als Wesung*: Heidegger e il nichilismo» del prof. Vincenzo Vitiello, y «El final de todas las cosas y la seña del último dios» del prof. Félix Duque. En el caso de Juan Manuel Navarro, director de la tesis doctoral en elaboración a la que pertenecen temáticamente los planteamientos que aquí se exponen, el deber de gratitud se incrementa no sólo por la asiduidad y constancia de la ayuda en cada caso, sino por la posibilidad de descubrimiento renovado de Kant y de Heidegger que enseña cada día en esta universidad.

² Heidegger se ha referido en diversas ocasiones al carácter de «clave» de su camino de pensamiento de estos desarrollos en los que trabaja desde el año 1936 hasta 1938. Así, en el protocolo del seminario sobre *Zeit und Sein* encontramos una remisión a los *B.z.Ph.* cuando se dice que «las referencias y las conexiones que constituyen la construcción esencial del *Ereignis* han sido elaborados entre 1936 y 1938.» (Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 1ª ed., Tübingen, M.Niemeyer, 1969 (2ª ed., 1976), p.46). Este texto es de 1962, y afirma una unidad del camino recorrido de la que se ha sido siempre consciente, como reflejan las anotaciones marginales a la edición de 1949 de *Brief über den «Humanismus»* («>*Ereignis*< es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar», «un camino que fue empezado en 1936, en el instante de un intento de decir simplemente, la verdad, del Ser»; *vid.*, GA 9, pp. 313 y 316 respectivamente), que el editor de los *B.z.Ph.* pone de relieve en su epílogo.

donde, como apunta Heidegger, «ya no se trata de tratar «sobre» algo, ni de exponerlo como algo objetivo, sino de ser transferido en propiedad al acontecer de Empropiamiento (*dem Er-eignis übereignet zu werden*)» (p.3).

El sentido de estas frases no puede exponerse aún en toda su determinación. Pero, por el momento, nos basta con subrayar el desplazamiento que implican en la comprensión del sentido y función del decir propio del pensar (*denkerisches Sagen*) con respecto al discurso de la tradición filosófica. Subrayarlo en la medida en que este desplazamiento, a su vez, nos aproxima a la significación de la variante heideggeriana de la cuestión del ser, por la que «el Ser mismo» (*das Seyn selbst*), y no el ser del ente o entidad (*das Sein des Seienden, die Seiendheit*), es el «tema» obligado de «la filosofía venidera», esto es, de la filosofía como «pensar principal» (*anfängliches Denken*) perteneciente ya al «otro principio» (*im anderen Anfang*)³; en la medida, pues, en que ese desplazamiento es una introducción en el proyecto del Ser al que corresponde ya el mencionado «pensamiento único» de los *B.z.Ph.*.

Según Heidegger, el pensar, en la figura del representar algo en lo universal y del *logos* enunciativo (que es la figura en que nos lo presenta la tradición filosófica como historia de la metafísica), ha sido, desde Platón, el *hilo conductor* de la interpretación de la entidad del ente, y esa funcionalidad misma, a su vez, se ha revelado en la Modernidad (cuando el pensar se convierte en «yo pienso») en la significación metódica interna de una donación de horizonte y de un patrón de medida para decidir acerca de la entidad⁴. Pero, «ahora» (y es asunto fundamental precisar qué «ahora» es éste, y de dónde emergen las necesidades nuevas

³ Traduciremos siempre *Anfang* por «principio» y *Beginn* por «comienzo». La brecha semántica establecida por Heidegger entre una y otra palabra al acuñarlas como términos técnicos de su discurso (entre los cuales rige una oposición del tipo *Wesen/Unwesen*) queda así explícitamente asumida, de manera que el par anuncia ya la diferencia entre los dos modos de motilidad (y, por tanto, de temporalidad) cuyo juego, desplegado en su integridad, propicia la transformación de la filosofía en discurso del «otro principio». En efecto, en un caso (*Anfang*), Heidegger asigna al término claras funciones de fundamento de un acontecer esencial, de una historia en sentido propio —vinculándolo con verbos característicos como *ragen*, *vorausgreifen* o *sich gründen* (p. 55), sustantivos como *Herrschaft* (p. 57), e incluso *Ursprung* (p.57), y adjetivos como *unüberholbar* (p. 17, 55)—; en el otro (*Beginn*), en cambio, se trata más bien de designar la -igualmente esencial-caída del principio en la serie o proceso (*Fortgang*) —que, en cuanto tal, significa ausencia de acontecer en sentido propio—, y la consiguiente desfiguración de lo que es del orden del principio mediante su fijación como punto de arranque del proceso (cfr.p.179). Que en Heidegger se deconstruyan las nociones de causa, *ratio*, o *Grundsatz*, o que los *Anfänge* vayan a caracterizarse como «envites del tiempo» (p.17), no significa que no haya lugar para cierto planteamiento «de principio» (con su correspondiente legalidad) de la historia y de la praxis histórica. Precisamente aquí reside, según intentaremos exponer, todo el esfuerzo del pensar de la historia del Ser.

⁴ Vid. por ejemplo: pp.180-182, 195-201, 456-462.

que se formulan en él), sigue diciendo Heidegger, la relevancia del pensar no debe buscarse en su condición de «sector» (*Bezirk*) privilegiado —la Razón (p. 197)— desde el cual articular de antemano una respuesta a la pregunta «¿qué es el ente?». «Ahora» con el Ser está en juego algo tan diferente que la noción de un «hilo conductor» de la investigación del Ser es, por principio, imposible (p. 458).

Ahora el pensar interesa en tanto que «cumplimiento del filosofar», es decir, como la actitud fundamental (*Grundhaltung*) del pensador, y como la acción que le es propia, el planteamiento de una cuestión⁵, y ello en la medida en que esa actitud y esa acción son necesarias (*notwendig*) por mor del Ser. Porque —tal es la determinación que emerge en el tiempo designado por el «ahora» en el que se autolocaliza el discurso de los *B.z.Ph.*— el discurso filosófico *tiene que ser, está llamado a ser* (transitivamente), el Ser. Mas no porque lo produzca (lo «ponga» en algún sentido) o lo suplante, sino porque «brote» de la esencia del Ser, forzado (*gezwungen*) por la singular menesterosidad (*Not*) desde la que esa esencia alienta y se despliega como un camino de cumplimiento, «la esencia del Ser», y porque se tenga a sí mismo perteneciendo a ella, como sostenimiento (*Beständnis*) de esa verdad. Que el pensar «brota» de la esencia del Ser, que su decir, como se apunta en otro lugar, es «la esencia misma del Ser» (p.4), nos sitúa en un concepto de Ser (y de esencia, y de verdad,) distinto de la entidad, y que según Heidegger es «el otro» de la entidad (*vid.* §259 y *cfr.*, p. ej. §117, pp. 186, 452, etcétera).

La cuestión pendiente en filosofía es, pues, llegar a *concebir* (llevar a la palabra y al concepto) la identidad del ser y del pensar no como la objetividad del objeto de experiencia (en la que las condiciones de posibilidad del conocimiento del objeto son, al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad del objeto), sino *como el Ser mismo* y, por tanto, como lo simple previo a la dualidad del pensar y la entidad. En esa medida, de tal modo que concebir⁶ «el Ser mismo» no significa desequilibrar la relación ser-pensar por el lado del ser, sino *hacerse cargo*, por decirlo con una palabra de Heidegger, *de la esencialidad (Wesensmässigkeit) de la Razón* (p.440), esto es, de que la escisión que deja el pensar y la entidad del ente uno fuera del otro y frente a frente es, en cierto sentido, un acontecer resultante desde el «*tantum singulare*» de un acontecer más originario, en el que el pensar es llamado a formar parte del llegar a ser de lo que es en ese su ser, es decir, el acontecimiento de la necesidad del pensar por imperativo de la verdad del Ser y como pertenencia de ella.

⁵ *Vid.* pp. 197, 432-3, 457-8

⁶ Para el concepto de «concepto» en los *B.z.Ph.* *vid.* pp.64-5.

Pero este formar parte el pensar del llegar a ser de las cosas en su ser no debe entenderse como una generalización a todos los órdenes de la realidad de lo que con Kant podríamos denominar lo «técnico-pragmático»⁷, de manera que el pensar representador, como cálculo de medios y fines, aparece como un momento de esa causalidad por conceptos que es la voluntad, y el ente se reduce a lo representable y calculable, y en esa medida, lo susceptible de hacerse; pues en este sentido «técnico», no sólo no hemos salido del eje ser-pensar, sino que nos encontramos en aquella modulación de su cumplimiento en la que se manifiesta su contenido más propio y que significa por ello su consumación⁸.

Que el pensar «forma parte» del llegar a ser de lo que es en ese su ser tiene otro sentido, que parece justo denominar «histórico-práctico» (porque, como veremos, su «contenido» es la «de-cisión» en que emerge la posibilidad de historia) y que se *descubre* cuando se repara en el hecho de que *sólo* en la palabra, que en el nombrar es, a la vez, memoria y anticipación que configura sentido, *puede* abrirse el espacio-tiempo del instante, en el que cada cosa adviene, en su singularidad indisponible, a la presencia que le es más propia; es decir, que sólo en la palabra acontece esa intensificación del ser de las cosas, o mejor, ese alcanzar la cosa su ser en tanto que tal, que llamamos «verdad»; el descubrimiento, en definitiva, de que la palabra es el primer abrigo del silencio y de la ausencia (de la muerte) sólo a partir de la cual se alza, en su delimitación constitutiva, el regalo de lo presente. Pues bien, el sentido histórico-práctico de la pertenencia del pensar al Ser *comienza a articularse* desde el momento en que paramos mientes en que esta posibilidad de la palabra constituye por sí misma, inmediatamente, un *llamamiento (Zuruf)* que distingue y convoca, y establece así en

⁷ La radical distinción entre «lo técnico» y «lo práctico» que ponemos a la base de estas consideraciones se encuentra formulada por Kant en el primer párrafo («De la filosofía como sistema») del texto que se conoce como «Primera introducción a la *Crítica del Juicio*». Como se irá viendo, en nuestro trabajo entendemos que el pensamiento del Ser en Heidegger constituye una rigurosa apropiación del modo como mediante esta distinción (tan estrictamente exigida por la Crítica de la Razón pura como progresivamente arrasada por el «liberalismo» europeo -y movimientos ideológicos concomitantes- de los dos siglos siguientes) se preserva celosamente el espacio de la libertad y de la decisión y, con ello, el sentido de un querer no nihilista y la posibilidad de lo histórico.

⁸ *Vid.* §§ 51, 61, 97. Una modulación que Heidegger designará como la constelación de «maquinación y vivencia» (*Machenschaft und Erlebnis*), y que, cuando se muestra como tal, marca un estadio de la historia decisivo: el final de la metafísica, la entrada en «la ausencia de historia» (p. 133, 441-2). *Cfr.*, en la segunda parte de este trabajo, el apartado B.2. Por lo demás, ya el propio Kant señala, en el texto citado en la nota 7, que, desde el punto de vista del contenido (esto es, de los principios), los imperativos técnicos pertenecen a la filosofía de la naturaleza y, por consiguiente, a lo teórico (no a la filosofía práctica).

su esencia más propia, al *ente* que porta la palabra, esto es, que se encuentra siempre ya entramado en ella y, en esa medida desquiciado en lo ente, como habitando una suerte de «afuera» desde el cual se tiene, en cada caso, en relación con ello. Un llamamiento al ente signado para que se haga cargo de que en *el modo de su relación con la palabra*, que es ya relación consigo mismo, está en juego, a la vez, su ser y el dejar que las cosas sean y que los otros sean. Y así, el pensar forma parte del llegar a ser de lo que es en ese su ser, por cuanto que, en su discursividad y conceptualidad, es un modo de asumir esta posibilidad suprema de la palabra, la apertura de espacio-tiempo: un modo de respuesta (*de pertenencia*) a la palabra en su vocación (*Berufung*) de lugar que guarda el silencio y la latencia constituyente en toda manifestación. Y así, «las palabras esenciales» del pensar, como «*alētheia*» o «*logos*» o ... «sistema» son, escribe Heidegger, «acciones que acontecen en aquellos instantes en los que el relámpago de un gran alumbramiento cruza el universo»⁹.

Puede. Porque justamente en la palabra, en cuanto que palabra dicha, se alberga también una posibilidad de nivelación del decir y de intercambiabilidad de lo dicho en la que el discurso queda a disposición del cálculo y se constituye la amenaza más grave para la esencia de la cosa y, por tanto, también para la esencia del hombre. Más aún, esta posibilidad de *desarraigo* es la que se despliega por lo pronto y mayormente. El lenguaje es así «de los bienes el más peligroso»¹⁰, pues encierra en su seno tanto la posibilidad de un mundo como la de su destrucción y correlativa aparición del espacio-tiempo de la indiferencia¹¹. Cuanto más se destruye la relación con la palabra y, en nombre de una presunta cercanía inmediata a las cosas, más se olvida *la posibilidad extrema de verdad* albergada *en el mero hecho de que* hay lenguaje, cuanto menos digna de ser

⁹ Heidegger, Martín, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, 1.ª ed. a cargo de Hildegard Feick, Tübingen, M. Niemeyer, 1971, p. 31 (como es sabido, se trata del curso del semestre de verano de 1936; es, por tanto, contemporáneo de la redacción de los *B.z.Ph.*).

Este modo de interpretar la cuestión que aquí llamamos «histórico-práctico» está incoado ya en la determinación de la tarea de la filosofía según el título «ser y tiempo», bien entendido que aquí «tiempo» no sustituye al «pensar» (del binomio del platonismo), sino que es una primera indicación del proyecto de la esencia de la verdad como claro en formación para el ocultamiento —*Lichtung für die Verbergung*— (cfr. por ejemplo, pp.73-4, 172-3, 189, 432-3).

¹⁰ Cfr. «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», in: Heidegger, Martín, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 4ª ed. aumentada, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1971 (5.ª ed. rev. 1981), pp. 36-38. El texto de la conferencia es de 1935.

¹¹ Ocurre, sin embargo, que justamente allí donde se da el extremo peligro «crece lo que salva» (Hölderlin, *Patmos*). Como veremos, es justamente en el espacio de la indiferencia (pp.445-6), allí donde se perfila la constelación de «maquinación y vivencia» (§§ 61-69), y se despliegan los fenómenos de «lo gigantesco» (vid. pgs. 70-71, 260), donde destellan las señas de la otra historia.

pensada se considera esta singular especie de «*Faktum*», porque el lenguaje es «evidentemente» el medio de expresión y de comunicación entre los sujetos, tanto más abandonadas las cosas a la maquinaciones y tanto más rebajado a vivencia y «doxa» el ámbito de lo humano.

El concepto de que aquí se trata es, pues, ya *una decisión*. Concebir el Ser: *hacerse cargo discursivamente* del acontecer de lenguaje, restituir el simple hecho de que hay lenguaje, justamente para salvar la esencia en él amenazada de las cosas y del hombre que habita entre las palabras y las cosas, y *reconocerse el pensar en este cuidado de la palabra*, que es correspondencia a su llamado, *como en su más alta destinación*.

Y, para ello, el punto de partida es *saber* que semejante amenaza ha empezado a cumplirse. Esto es: *comenzamos a hablar en la vía de lo «histórico-práctico»* o, para decirlo ya con Heidegger, «en términos de historia del Ser» (*seinsgeschichtlich*), desde el momento en que *experimentamos* la planetaria consumación tecno-pragmática (Heidegger: «metafísica») del Occidente platónico, *como* «el estado fundamental de la negación de toda historia» (p. 248) y, *sin embargo*, precisamente en el estado de cosas nihilista, *reconocemos*, por primera vez, y como en una suerte resonancia (*Anklang*), la lejanía de otro principio (*der andere Anfang*) que nos convoca a nuestro ser occidental más propio, esto es, que recuerda y hace presentir la posibilidad de lo histórico mismo: que el Ser y la verdad nos implican en nuestra esencia, que son la tarea de un cuidado, y que esto significa para nosotros la necesidad de arriesgarse en la aventura (*Wagnis*) esencial de la repetición de la vieja cuestión del ser (precisamente cuando «el ser es sólo el último humo de la realidad evaporada»), repetición que es ya la primera *decisión por nuestra historia venidera*.

Heidegger denomina a este señalado acontecer de la tarea del Ser a partir del regalo de ser en la palabra (que es también el supremo peligro) «acontecer de Empropiamiento» (*Er-eignis*). Justificaremos esta traducción un poco más adelante; de momento baste la indicación de que se trata del acontecer o historia originaria, que es fundamento y esencia de todo acontecer, de toda historia, porque en él se vence, cada vez, la tendencia al predominio de la extensión y del cómputo, en favor de la indisponible singularidad y extrañeza de lo que merece ser llamado «histórico». Una difícil revolución de la doctrina del movimiento y del problema de las modalidades del Ser, que viene a entramarse con la crítica de la interpretación «lógica» del pensar y de la interpretación «onto-lógica» de la *Seinsfrage* empieza a dibujarse aquí. En el acontecer de Empropiamiento está en juego esa suerte de «finalidad sin fin» que es la pertinencia o *apropiación* (*Eignung*) de la palabra para la verdad del Ser. En semejante potencia o poder de la palabra, que proviene de su necesidad, de su hacer «hace-falta» en el Ser, por

mor de su verdad, se abre el difícil régimen de lo propio: lo propio como *heredad* (*Eigen-tum*) de lo posible-potente, custodiado en la ambivalencia de la palabra, en constante peligro de perderse y en constante necesidad de ser apropiado en cuanto tal. Y en esta economía de lo propio, que no es sino el dominio de oscilación del poder de lo posible, se constituye el sentido de la ipseidad, el ser fáctica, efectivamente, en el modo del «sí mismo» (aislado ya por Kant mediante el concepto de persona como «fin en sí mismo»), según posibilidades fundamentales de propiedad e impropiedad (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*), que delimitan en cada caso un ámbito de decisión y de acción, y la necesidad y primordialidad de la pregunta «¿quiénes somos?».

Ahora bien, el acontecer de lenguaje como acontecer de Empropiamiento (en las palabras esenciales que abren un mundo) no es «algo», un «suceso» que esté «antes» (en algún «mundo de la vida» o en alguna época ya pasada de la historia) del pensar y de la entidad, y desde lo cual se pueda explicar (derivar) la escisión del pensar y del ser del ente, sino que es precisamente la *institución* de aquel «afuera» *en lo ente mismo*, de aquel sitio *en medio de* lo ente en todo su conjunto, en el cual las cosas vienen a presencia y el acontecimiento de esa apertura queda oculto, como en un segundo plano, *en favor de* esta aparición, en la que comienza a ser posible un hablar «sobre» algo. Mas esto significa que *la retirada del acontecimiento del lenguaje* en el «es» del decir algo *de* algo (que es el mostrarse algo *como* algo), i.e., en el juicio, es, *a la vez*, la constitución de la escisión entre el pensar/decir y lo ente en cuanto ente. Por lo mismo, el acontecer de Empropiamiento, o mejor dicho, su restitución discursiva en el «pensar del Ser mismo», tampoco puede tener entonces el sentido de una reconstrucción genética de la entidad a partir de algo que está más allá de ella, sino el de una localización y reintegración de los discursos que dicen «qué es lo que es» en el juego simultáneo de desocultamiento y ocultación de su proveniencia esencial. La tarea de concebir el Ser en un proyecto que lo alcance en su carácter más propio de acontecer de Empropiamiento significa, en consecuencia, la determinación del discurso filosófico a habitar *todo* este funcionamiento de la verdad, a *ser* el «ahí» de ese acontecer en lo que tiene de apertura (de espacio-tiempo de juego) y ocultación (del tener lugar esa apertura), es decir, a que su palabra sea *un acto sacrificado y piadoso*: el sostenimiento del lugar de esa retirada y, en esa medida, la preservación discursiva del acontecer de lenguaje en cuanto que darse de las cosas.

Pero esto es tanto como decir que se trata de hacer de la palabra un acogimiento del silencio —*Erschweigung*— y una guarda de cada cosa en su silencio —*Verschweigung*¹²—. Y aquí se exige del pensar la actitud de la

¹² Vid. §§ 36-38.

renuncia —renuncia a la maquinación en el pensar, a toda producción de «doctrina» y de «ideología»—, que no es un mero «no-querer-tener», sino, antes bien, la forma suprema de posesión y de acción: el estar dispuestos a que el acontecer de Empropiamiento mismo temple nuestro discurso y nuestra existencia toda, según la necesidad que alienta en él, en el tono fundamental de la *contención*, en el que se encierran el saber y la voluntad capaces de respetar y acoger como regalo y vinculación lo que se deniega¹³. «Cuando esta contención viene a la *palabra*, lo dicho es siempre el acontecer de Empropiamiento.»(...) «El decir, en tanto que acoge el silencio, funda»(p.80).

El decir del pensar acontece entonces desde el Ser y por mor del Ser, en la medida en que escucha en éste la posibilidad y la necesidad de desplegarse en un ejercicio cuidadoso de sí, gracias al cual el retirarse del Ser en favor del decir qué es cada cosa no significa abandono y desarraigo de las cosas y del pensar en un espacio lógico indiferente, sino, antes al contrario, apertura del sitio litigioso, por las tensiones contrapuestas de venida a presencia y búsqueda de abrigo en la ocultación que obran su despejamiento, en el que cada cosa, en el saber por el que se muestra en su ser, guarda la cercanía del origen. El decir propio del pensar como pensar «del» Ser es un decir «puesto», pues, por el Ser como *el sostenimiento que da consistencia material (fáctica) al silencio del espacio-tiempo de juego para el sustraerse en que cada cosa llega a ser lo que es y nosotros nos constituimos como nosotros mismos*. Un decir que es, pues, acto de ser y, en esa medida, el Ser en acto: *fundación* de la verdad del Ser. Y las palabras fundadoras son, por eso mismo, palabras «del» Ser.

Resumiendo: en este decir viene a la palabra (como decir se cumple) el pensar como «pensar del Ser». Pero es ya claro que en la comprensión de la «cuestión del ser» que aquí estamos empezando a presentar, esto no puede significar: el pensar que se dirige temáticamente a un misterioso objeto llamado «el Ser». El genitivo es subjetivo. La palabra «subjetivo» resulta aquí inadecuada, pero contiene una indicación provisionalmente útil, que excluye la noción de una tematización y abre la de una invención o construcción, que se pone en marcha desde el Ser, haciéndose cargo del movimiento de su esencia, invención en la que el pensar alcanza el ser como «el Ser mismo» (*das Er-denken des Seyns*) y, en esa

¹³ Para el concepto de «renuncia» (*Verzicht*) vid. pp.22, 62-3, 235, 248, 447, 487-88. La cuestión del tono fundamental (*Grundstimmung*) de la contención (*Verhaltenheit*), que es en el fondo la cuestión de una voluntad no nihilista, de un querer capaz de dejar ser una historia, sostiene como un bajo continuo todo el discurso, y en su preparación se cifra el cometido específico del pensamiento del tránsito; para su planteamiento pueden examinarse los párrafos 5, 6, 13, 17 y 31. Nosotros hemos de volver más despaciosamente sobre ella.

medida, comienza a habitar en sentido propio *aquello en lo que* él, el pensar, como *modo de ser* de un ente que es en medio de lo ente todo, se encuentra ya arrojado y entramado.

Un decir cuyo sentido se pierde, por tanto, al considerarlo como un ejercicio entre otros de cierta «facultad» propia del «animal racional», precisamente porque es ante todo decir *del Ser* (gen. subj.), en el que, justo por ello, tiene lugar el *salto* a la humanidad en el sentido más alto. Porque el hombre alcanza su esencia más propia siendo más allá de sí, des-antropologizándose y des-antropomorfizándose, *siendo* simplemente el lugar para la franquía de lo ente en cuanto ente (p.330). Y por eso Heidegger añade que la mencionada transferencia de lo propio (*Übereignung*) al Ser, comprendido ahora como el acontecer de Empropiamiento (*Er-eignis*), entraña un venir a lo propio (*Zueignung*) el ser-hombre, esto es, «equivale a un cambio de la esencia del hombre que lo saca del «animal racional» (animale rationale) y le hace entrar en el ser-el-ahí» (p.3).

Las consideraciones que preceden intentan restituir el marco de inteligibilidad de la interpretación de la filosofía como «pertenencia a la palabra del Ser» (es decir, como la «invención en que el pensar alcanza el Ser»). Esta determinación de la filosofía (que, como señala el «título público» del libro, es, ciertamente, «contribución a la filosofía», pues constituye la preparación de una filosofía venidera), habla ya en el título esencial de la obra: «Del acontecer de Empropiamiento» («*Vom Ereignis*»). «Del acontecer de Empropiamiento», señala Heidegger, «no significa que se informe de ello y sobre ello, sino que quiere decir: *pertenecer al Ser y a la palabra «del» Ser*, pertenecer acontecido en tanto que empropiado por el acontecer de empropiamiento, y que dice en el modo de decir propio del pensar» (p.3, subrayado mío). O dicho de otro modo: «aquí el decir no esta frente a lo que ha de decirse, sino que es esto mismo en tanto que esencia del Ser» (p.4)¹⁴, de manera que en este decir se dice tan solo el «dictum» o «saga» (*Sage*) del Ser: «que el Ser es», que sólo el ser es dueño de su esencia y por eso el «es» nunca es algo que sólo le conviene. En esta «saga» el Ser se dice desde el «es» y, por decirlo así, queda reintegrado por el lenguaje

¹⁴ Cfr. también p. 472, donde se insiste en que en la determinación del ser como *Ereignis* no se trata de interpretar el ser como «devenir», no sólo por la dependencia de esta determinación de la comprensión del ser como entidad, esto es, porque recae en la metafísica, que siempre trata de decirnos en qué consiste el ente en tanto que ente, sino sencillamente porque hablando así se está tomando el *Ereignis*, la esencia del Ser como un objeto sobre el que se pueden establecer enunciados, «en lugar de dejar que hable esta esencia y sólo ella, para que el pensar permanezca siendo pensar del Ser que no enuncia sobre el Ser, sino que lo dice en un decir que pertenece a lo alcanzado en tanto que dicho (*das zum Er-sagten gehört*)».

(*zurückgesprochen*) en el «es». Y en esto consiste, concluye Heidegger, la *forma fundamental* a la que ha de atenerse todo decir «del» Ser. «Pues este decir del Ser no lo tiene por objeto, sino que brota de él como de su origen y, y si ha de nombrarlo, habla en retorno hacia él» (pp.472-74).

La mención del ser-el-ahí, como término de la transformación del hombre que está incoada en la determinación del pensar que acabamos de introducir, nos devuelve al comienzo de nuestra exposición. En lo que sigue nos referiremos al que hemos llamado «tema» único (si se quiere: la intención única) de los *B.z.Ph.* mediante la fórmula «el tema de la fundación de la historia venidera». Esta fórmula avanza una indicación explícita de la *necesidad* de orden histórico-práctico (esto es, «de historia del Ser») que mueve este pensar, y que le da inteligibilidad. Nosotros vamos a examinar la enunciación de ese su único pensamiento para mostrar cómo, en efecto, en él está en juego la cuestión-decisión de si aún es posible una historia, y para mostrar asimismo que en esta cuestión-decisión «historia» dice, necesariamente, historia venidera. Ahora bien, hemos de advertir desde ahora que «historia venidera» no es un tramo todavía no acontecido del decurso histórico, sino, como hemos de ver, *un modo de cumplimiento de la historicidad* que nos hace ser la «historia totalmente otra» respecto de aquella que se revela ahora como camino de negación de toda historia. «Nos hace ser», hemos dicho. La historia venidera, la otra historia, es, esencialmente, «nuestra» historia. Y si algo está en decisión para un pensar como el de los *B.z.Ph.* es precisamente este «nosotros» que tiene que aventurarse en su ser venidero - que es un ser su otro-, para venir a sí mismo. Escribe Heidegger:

«Pero la peligrosidad de la pregunta «¿quiénes somos?» es, al mismo tiempo, si el peligro es capaz de forzar la necesidad (*ernötigen*) de lo supremo, el único camino para venir a nosotros mismos y con ello abrir las vías de la salvación originaria, es decir, de la legitimación de Occidente desde su historia.» (p.54).

Esta cuestión sólo tiene sentido para Heidegger como la decisión entre «historia o pérdida de la historia», que, a su vez, es ya una fórmula de la cuestión del Ser, pues en ella está en juego «pertenencia al Ser o abandono en «lo que es sin ser» (*im Unseienden*)»(p.100). Pero ¿por qué esta decisión? La respuesta de Heidegger es terminante:

«Porque ya sólo desde el fundamento más profundo del Ser mismo [hay] una salvación de lo ente; salvación como conservación que legitima la ley y el cometido de Occidente. ¿Tiene esto que ser? ¿En qué medida ya sólo una salvación así? Porque el peligro se ha elevado hasta lo más extremo, comoquiera que el desarraigo se extiende por todas partes y, lo que todavía es más fatal, habida cuenta de que el desarraigo ya empieza a embozarse: porque el comienzo (*Beginn*) de la ausencia de historia está ya ahí.» (*ibid.*).

Dejamos para los apartados siguientes la exposición de cuanto aquí está implicado. Basten por ahora estas consideraciones para presentar la hipótesis que da título a este trabajo, a saber: que en los *B.z.Ph.* el esfuerzo filosófico de Heidegger (dejar brotar el ser-el-ahí desde la verdad del Ser como fundamento de lo ente todo en tanto que ente, y del hombre que habita en medio de ello), *el proyecto del Ser como acontecer de Empropriamiento*, se sabe y se quiere a sí mismo *como contribución a una decisión* por la otra historia de Occidente.

II. LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE «HISTORIA» EN LOS *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE (VOM EREIGNIS)* COMO CONTRIBUCIÓN A LA OTRA HISTORIA DE OCCIDENTE

A) Primera exposición del «tema» de la fundación de la historia *venida*

Comenzamos, pues, un análisis del «tema de la fundación de la historia *venida*». Se trata, se nos dice, de *fundar en el ser-el-ahí* lo ente como un todo y precisamente en tanto que ente, y de fundar, en medio de ello, el hombre, para lo cual es preciso *dejar brotar primero* el ser-el-ahí desde la verdad del Ser, sabiendo que ésta es la esenciación de la verdad.

La recolección de cuanto es, operada por el respecto de consideración «en tanto que es», o sea, la franquía (*Offenheit*) del ente, tal como se mienta en la fórmula característica de la metafísica, «lo ente en cuanto tal y como un todo», apunta ya, sin pronunciarlo, una suerte de «*afuera*» de esa totalidad desde el que ésta puede «experimentarse» como tal¹⁵ y, por tanto, un tenerse en relación con

¹⁵ La pregunta por el ente en cuanto ente, la pregunta conductora de la metafísica, toma en consideración lo que es no en tanto que es esto o aquello, sino simplemente en tanto que es. El ser entra en cuestión como respecto para una consideración de lo que es, y justamente como el límite que reúne (y a partir del cual comienza) lo ente. Ahora bien, de esta forma, el respecto de consideración, el mero ser, sólo adquiere significatividad (determinación) en la oposición a ese impensable «otro lado» que es el mero no-ser, la pura nada. La metafísica no pronuncia el «*afuera*» al que pertenece la constitución de su esfera discursiva, hemos dicho arriba. En rigor sí lo hace, lo denomina «la nada» (lo no-ente) e incluso le concede cierta tematización en su pregunta fundamental «¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?». Sobre ella ha trabajado por eso Heidegger cuando ha pretendido desarrollar la cuestión «¿qué es metafísica?», es decir (según la autointerpretación que se sugiere en los *B.z.Ph.* sobre el sentido de esta cuestión en escritos inmediatamente posteriores a *Sein und Zeit*), en el intento de ganar posición en el campo que se extiende como antesala del otro comienzo, por el procedimiento de hacer ver el necesario confinamiento (*Ende*) de la metafísica allí donde —con el ser-el-ahí— se ha ganado un fundamento en el cual se hace imposible un posición de trascendencia del ente a la entidad (*vid.* § 85).

lo ente, que se alza en el seno de lo ente y, en este alzarse, lo articula de tal modo que puede presentarse como todo, siquiera sea en el modo de una cuestión¹⁶. «Lo ente en cuanto tal y como un todo» dice, por tanto, implícitamente, cierta distancia que se abre en lo ente por el singular modo de presencia de un ente, que, se encuentra ya siendo «en medio de» (*Inmitten*) lo ente, es decir, en el lugar despejado donde se abre (se pronuncia) la maravilla: «que el ente es», y al que el asombro mueve entonces en la dirección de esa pregunta singular¹⁷. Preguntando así habita ya el «afuera», el ámbito libre y desabrigado en el que ingresa lo ente para mostrarse en cuanto tal, pero en la cuestión no se hace cargo del lugar mismo, y así la franquía de lo ente queda infundada.

A este *impensado acontecer* de un pliegue óptico-ontológico en el seno de lo ente, que, por decirlo así, hiende el todo, y lo sitúa en esa hendidura como en un ámbito libre que, a la vez, es régimen de presencia y vincula lo ente en una relación o conjunto de relaciones de sentido, lo llama Heidegger la historia originaria y también la esenciación del Ser o, simplemente, el Ser. En esta historia, que es una historia del mundo *en cuanto que* convocado (y, en esa medida, constituido) por ese ejercicio discursivo que es la pregunta del pensador, acontece siempre la conquista del «afuera», el lugar de una franquía, para la manifestación de lo que es, pero de manera que esa historia misma queda en segundo plano *en favor de* esta manifestación, y así el lugar de la franquía del ente es, a la vez, el sitio en que se oculta el Ser. El Ser dice, pues, una historia esencial de la verdad como «*formación de un claro para su ocultación*» (*Lichtung für das Sichverbergen*), y la verdad en su esencia es, por tanto, verdad del Ser. Tal es el

¹⁶ En rigor, lo ente en cuanto tal y el todo de lo ente así mentado sólo se abren *expresamente* en la pregunta de la metafísica. Ahora bien, esta pregunta no es sino el hacerse cargo (y por cierto que no de cualquier manera, sino de una muy precisa que, si bien no es la única posible, acaso sí es la que se impone en primer término) de la apertura de lo ente en su totalidad, lo que es tanto como decir, del cumplimiento de la diferencia del ser y el ente, que tiene lugar siempre ya *con* [el hecho de] la existencia del hombre. La revelación del puro hecho de la existencia como ser-en-el-mundo, revelación que no es aún un conocimiento, tiene lugar en esa suerte de «afección» que denominamos el estado de ánimo, el tono fundamental (*die Grundstimmung*). Pero el tono afectivo, en su función de revelación del mundo, no es, para Heidegger, un fenómeno primariamente antropológico, sino primera y esencialmente una dimensión constitutiva del acontecimiento de lenguaje, a cuyo través se temple, se determina situativamente, el decir (o el silencio). En el tono, como afección, habla la menesterosidad de un «mundo» que ya está ahí (que no creamos, que nos encontramos) y la menesterosidad de nuestra propia esencia (que es pura posibilidad), requerimiento de finitud en ambos casos, de las cosas para aparecer como lo que son, de nuestro ser, a ser quienes somos; requerimiento de ser: ser un mundo, ser un sí mismo, que necesitan ser configurados, constituidos, por una salvaguarda en el pensar y en el decir.

¹⁷ «El tono fundamental del primer principio es el asombro (*Er-staunen*) de que el ente es, de que el hombre, siendo él mismo, es ente en aquello que él no es.» (p.46)

proyecto de la verdad que se va a desarrollar en los *B.z.Ph.*, en el que se recoge de manera explícita el litigio que, al decir de Heidegger, ya nombró, como en un destello, la palabra griega *a-lêtheia*, pero que la constitución de la filosofía como pregunta por el ser del ente necesariamente deja impensado; un litigio que veíamos despuntar al caracterizar la ambigüedad del lenguaje.

Ahora bien, plantearse la cuestión del fundamento de la *aletheia* significa reparar en que el ente que plantea la cuestión tiene un papel fundacional en ella, pues preguntándola no sólo abre el ámbito de la aparición de lo que es, sino que, en esa medida, se revela perteneciente al «ahí» de las cosas y por tanto a la ocultación del Ser. La pregunta misma se muestra así como extrema posibilidad de ser, de venir a sí mismo (a su esencia más propia), en medio de lo ente, un ente: el hombre, es decir, el que por habitar la palabra sabe del abrigo supremo, sabe de su muerte¹⁸. Ahora bien, la cuestión es si éste asume o no *la exigencia de sostenimiento* que a partir de ahora queda incoada. Dicho de otro modo, si en la pregunta se abre de antemano un proyecto del ser, la cuestión es «si el que proyecta, como lanzador, entra o no él mismo, de un salto, en la vía del lanzamiento», o lo que es igual: «si el proyecto mismo en cuanto que acontecimiento, es experimentado y sostenido desde el acontecer de Empropiamiento o si lo que emerge y brilla (*aufscheint*) en el proyecto es meramente restituido en su ser, como lo que sale a la luz (*physis, idea*), en una presentificación que se da rienda suelta a sí misma»¹⁹. Heidegger denomina a ese ente que consiste en el proyecto, en la presencia de lo ente todo, como lugar, al mismo tiempo, para la ocultación del Ser, de manera que ese su ser es «la esencia posible» que sitúa al hombre en una decisión extrema sobre sí mismo, el «ser-el-ahí» (*Da-sein*).

Pues bien, es inherente a la pretensión de un concepto de verdad como el que acabamos de mencionar la necesidad de su fundación en y como ser-el-ahí, y el que esa fundación consista justamente en «dejar que brote el ser el ahí *desde la verdad del Ser*» (subrayado mío). Ahora sabemos que esto último significa ya «el salto o proyecto más extremo de la esencia del Ser», aquel que nos implica «de tal modo que, nos colocamos (a nosotros mismos) en lo así abierto inauguralmente, y en ello nos hacemos insistentes (*inständig*) y, mediante la empropiación, por primera vez, nosotros mismos» (p.230). Con lo cual se está diciendo que no cabe fundación del ser-el-ahí que no sea a la vez fundación del ser del hombre en el ser-el-ahí. Pero, como iremos viendo en apartados siguientes, esto último es tanto como *transformación* del hombre en buscador del Ser, en guardián de su verdad

¹⁸ Pues «la muerte es el testimonio supremo del Ser» (p.230).

¹⁹ p.231, *cfr.* este texto con el párrafo 68c) de *S.u.Z.*, dedicado a la temporalidad de la caída; en él se recogen literalmente los términos clave de la alternativa en decisión en *B.z.Ph.*.

y en vigilante del último dios (pp. 14-18), e implica además la concomitante transformación de lo ente (como término del comportamiento del hombre en medio de lo ente) en custodia (*Verwahrung*) de la esencia del Ser.

El *ser-el-ahí* actúa, en definitiva, como una suerte de centro de giro (*Wendungspunkt*), como una vértebra que describe un movimiento de conversión, esto es, un «cambio de torna» (*Kehre*), de tal modo que sólo en ese movimiento se abre y se sostiene el abismo escarpado mentado por la palabra «ahí». Por un lado, la fundación del *ser-el-ahí* desde el Ser y por mor del Ser implica, ciertamente, tanto una dislocación del hombre como una fundamentación de lo ente en cuanto tal. Una dislocación (*Verrückung*) del hombre —respecto del rebajamiento de su esencia a una determinación por género y especie como «animal racional»— que lo sitúa en lo libre, en ese fondo abismático que es el espacio-tiempo de la palabra: la dislocación en la que se gana a sí mismo en la riqueza y dignidad suprema de su finitud. Una fundamentación de lo ente en cuanto tal que desbloquea (*Ent-setzung*) el férreo vaciado constituido por el imperio de la maquinación nihilista y la farsa compensatoria de la apelación a «lo vivencial», en los cuales se consume el logicismo de la metafísica: el desbloqueo que restituye cada cosa en el peso —o, si se prefiere, en la mundaneidad y terrenalidad— de su esencia. Mas, por otro lado, es preciso reparar en que, aconteciendo dislocación del hombre y desbloqueo de lo ente *por mor del Ser*, que necesita el sostenimiento y la custodia de su verdad, *tanto en un caso como en otro se trata de la in-sistencia* (*Inne-stehen, Inständigkeit*) en el *ser-el-ahí*, esto es, de la habitación que construye en el lugar de la verdad, lo que es tanto como decir que el Ser mismo sólo *es* (y, por tanto, se «funda», en el sentido de: «se salvaguarda») en la historia del hombre²⁰.

B) Apuntes para el concepto de «historia» en los B.z.Ph.

0. Introducción: el concepto formal de «historia del hombre»

Heidegger define la historia, en cuanto historia del hombre, como «el estar expuesto *creadoramente* en lo ente *desde* la pertenencia al Ser.» (p.13 subrayado mío) y como un «estilo del *ser-el-ahí*» (p.34). En ambas «definiciones» está en juego el concepto de «insistencialidad» (*Inständigkeit*): una profundización en

²⁰ P. 329-31 p.342, § 181, p.251

la determinación del ser del hombre *en cuanto que fundado en el ser-el-ahí* (que ya S.u.Z. había nombrado con las palabras «*Existenz*» y «*Sorge*»), y que entraña, por tanto, una caracterización del ser-hombre venidero, pero en esa misma medida, una concomitante transformación de lo ente todo.

Empecemos por esto último. Desde la historia originaria (el *Er-eignis*) y la necesidad de sostenimiento que deja abierta, se entiende, en efecto, el acontecer histórico, la historia en sentido estricto, como aquel tenerse en relación con lo ente en el que se *soporta* (*Ertragsamkeit*) el acontecer del pliegue, el despejamiento de un sitio franco (*das Offene*) en el seno de lo ente, y se *insiste* (*Inständigkeit*) en él, mediante la edificación de la nueva forma esencial (*Wesensgestalt*) del ente en el espacio-tiempo de juego de la verdad del Ser (*vid.* pp. 5 y 298). La historia consiste entonces en una «*recuperación de lo ente desde la verdad del Ser*» (p.11), en la que lo ente deja de ser lo habitual y entra en la decisión de si satisface al Ser, es decir, «si custodia o pierde la verdad de la esenciación del Ser y en ello viene a su propia esencia, que consiste en tal *custodia*» (p. 482). Las «formas fundamentales» de esta custodia de la verdad del Ser en lo ente son la apertura de un todo en que se entran las vías de las decisiones (mundo) y el cerrarse a todo proyecto (tierra); de ellas, escribe Heidegger, brota la custodia y ellas proceden a su vez de la intimidad del acontecer de Empropiamiento (*ibid.*). La recuperación de lo ente desde la verdad del Ser (y, por tanto, según la articulación de mundo y tierra que brota de esta verdad), la historia, tiene entonces el sentido de una *salvaguarda de la verdad* (*die Bergung der Wahrheit*) en lo ente como lo verdadero, de fundación de la verdad como celebración del litigio de mundo y tierra. Y, por lo mismo, lo ente, «al experimentarse como verdadero es ya *lo otro de sí mismo*, no *algún otro* en el sentido de su correspondiente contrario, lo *otro* quiere decir: aquello que, como salvaguarda de la verdad del Ser le deja al ente ser ente» (p.264). Así, lo ente es ya historia: obra, acto y sacrificio (*vid.* p.298).

Sin perder de vista estas consideraciones, examinemos más de cerca ahora la primera de las «definiciones» de historia del hombre. La historia así entendida queda bastante lejos de nuestro concepto cotidiano puesto que nada tiene que ver con devenir o con desarrollo (es más bien la conservación —*Bewahrung*— en cada cosa del litigio del mundo y de la tierra, y por tanto la *custodia* —*Verwahrung*— de la verdad del Ser, que, como veremos, encierra en sí la decisión de los dioses y los hombres), no es una región de lo ente contrapuesta a la naturaleza (sino que concierne a lo ente todo en tanto que ingresa en el espacio-tiempo de juego en que comienza a ser por mor del Ser), y, por lo que hace al hombre, antes que como relato de sus «hechos», debe leerse como delimitación de su esencia en el sentido de una indicación formal de su posibilidad más propia.

Como «estar expuestos» «historia» dice ya el *Faktum* de un «estar puestos»(-

gesetztheit) en una dependencia de lo ente y ligazón con ello (*Angewiesenheit, Verhaftung*) que, sin embargo, tiene su fundamento «fuera de» lo ente (*Aus-*), a saber, en la pertenencia al Ser, y, en esa medida, es ya del orden de lo libre: un tenerse (*Haltung*) en relación (*Verhaltung*) con lo ente. Y cuando esa pertenencia al Ser y, por tanto, a lo libre, se asume expresamente, se habla de un estar expuestos «creador», esto es, la historia stricto sensu. Pero entonces la definición de historia nombra más bien la *posibilidad extrema* de la historia, y esto significa a la vez, la constitución de sí mismo más extrema. Es muy importante subrayar el carácter *modalizado* de la definición de historia que acabamos de proponer: hablaremos propiamente de historia si la exposición a lo ente tiene un sentido creador, desde la pertenencia al Ser, pero también un estar expuestos de manera no creadora al ente es historia, si bien en un modo privativo (y que puede desembocar en la entrada en lo sin historia), por cuanto es la estructura misma «estar expuesto al ente» la que define formalmente lo histórico. La historia es así un *modo de cumplirse* la relación de relaciones mentada por la expresión «ser-el-ahí» que se gana y se pierde (p.71), en el que se pone en juego el sí mismo del hombre y la restitución en el Ser de lo ente todo.

1. *La oculta historia del Ser y su primera atestiguación en la metafísica*

Ahora bien, señala Heidegger, precisamente porque sin esta exposición (*Aussetzung*) a lo ente como lo verdadero y lo franco no cabe experiencia de la verdad del Ser, y porque en ella el Ser esencia ocultándose en la manifestación de lo ente, resulta fácil y hasta inevitable que el hombre, ateniéndose a la inmediatez de esa manifestación, se absorba en lo ente, y se ponga a su servicio con olvido del Ser. El ente parece dominar entonces todo, y ser la única barrera (*Schranke*) contra la nada. Y, sin embargo, todo este acontecer por el que el ente pasa al primer plano tiene su fundamento en la retirada del Ser y, en este sentido, se funda en su verdad. ¿Se sigue de esta pertenencia de la ocultación a la verdad que entonces necesariamente el Ser, en su retirada, deba quedar siempre completamente oculto y olvidado? En modo alguno. En un texto que nos parece fundamental para comprender el punto de inflexión en que Heidegger sitúa la posibilidad de lo humano, la responsabilidad del hombre como libertad e historia, leemos:

«Dejar al Ser en la latencia (*Verborgenheit*) y hacer experiencia del Ser como lo que se oculta son dos cosas fundamentalmente diversas. Desde luego, la experiencia del Ser, el aguantar (*Ausstehen*) su verdad devuelve el ente al sitio limitado que le corresponde (*bringt allerdings das Seiende in seine Schranke zurück*), y le quita la aparente unicidad de su primacía. Pero de este modo no se hace menos

ente, al contrario, se vuelve más ente, es decir, es más esenciante en la esenciación del Ser.» (p. 254)²¹.

El absorberse en lo ente, que deja al Ser en la latencia y lo olvida, se integra y se estructura en el movimiento general (la «movilización total») de un «hacer» que no conoce límite alguno, y que tiene a su base un haberse proyectado ya siempre el ente sobre el horizonte-principio de la factibilidad: ser es ser susceptible de hacerse, o dicho de otro modo, la entidad del ente consiste en «maquinación». Fascinado en la fábrica de lo ente, esto es, perdido en una facturación incesante de «lo que es sin ser» (*das Unseiende*) —por más énfaticamente que se apele, en medio de ello, a «lo real» o a «lo viviente»—, el hombre normal «está ido» (*ist weg*) respecto de su vocación, que no oye, de ser-el-ahí, esto es, lleva adelante la cerrazón del secreto, el olvido del ser (en vez de habitar su franquía)²² y, mientras se afana en el hacer y el deshacer, en la maquinación, proclama, eso sí, tan ostentosa como chillonamente su experiencia personal, su psiquismo, sus vivencias; la falsificación culmina entonces con la sustitución de toda pregunta auténtica y de todo saber por la producción ideológica de «visiones del mundo» que luchan entre sí (religiosas, políticas, científicas, artísticas o del orden que en cada caso convenga al único proceso de maquinación)²³. Cuando esto ocurre el ocultamiento que pertenece a la esencia ha entrado en un modo de esenciación que se revela ahora como la esenciación putre-facta (*Ver-wesung*, p.115) del Ser, a la que Heidegger denomina «*die Seinverlassenheit des Seienden*»:

²¹ Este magnífico texto contiene una clara alusión al sentido del pensar crítico como salvaguarda de lo que es de mayor interés para la Razón. Ya en la *Crítica de la Razón pura*, el entendimiento mismo impone restricciones a la tendencia de la sensibilidad y de los principios del pensamiento empírico a arrogarse todo el campo de lo objetivo (y en ese sentido a creerse la *única* delimitación del campo de la semanticidad, fuera de la cual sólo cabe la fantasmagoría de la Razón con sus silogismos, que producen el espejismo de objetos suprasensibles), y ello a través del propio concepto de fenómeno; que admite y hasta hace necesario el de noumeno en sentido negativo: «*ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff*» (A256 B311). Ese lugar vacío que la *Crítica* preserva es «llenado» en el planteamiento práctico, donde la Razón pura misma, en tanto que se muestra como fundamento de determinación de la voluntad —y, por tanto, lo suprasensible como libertad—, es quien pone límites a lo empírico y reinterpreta la validez objetiva de las categorías en sentido práctico (cfr. «prólogo» e «introducción» de la *Crítica de la Razón práctica*). La experiencia de la libertad, que se articula «positivamente» en el discurso de la segunda *Crítica*, muestra hasta qué punto el establecimiento de fronteras en los diversos usos es, en último término, siempre por mor de la libertad. Pero ello no significa una subsunción del orden teórico de la validez bajo el práctico, sino que, antes al contrario, es garantía de la emergencia plural de una diversidad de órdenes de plena validez que conviven, respetándose entre sí y, al mismo tiempo, articuladamente, en un mismo territorio.

²² Vid. §§ 177, 201, 202.

²³ Cfr. §§ 50-51, 61-69; cfr. también el § 14.

«el abandono de lo ente por el Ser»²⁴. En ella el ocultamiento prospera y se reproduce a sí mismo respecto de sí, esto es, el abandono se disimula y distorsiona de múltiples maneras, siendo la más perversa de todas ellas la supresión de todo saber de la problematicidad de esta situación. Maquinación y vivencia, en su mutuo pertenecerse (pese a la apariencia de oposición) instauran así una época de supresión de la necesidad, de ausencia de toda cuestión y, por consiguiente, también de toda decisión. Una época sin historia. La época del paso del último hombre a la bestia tecnificada²⁵.

Y sin embargo, precisamente lo digno de subrayarse en esta situación de clausura total de la maquinación sobre sí, en la que el animal racional «reconvertido» en bestia tecnificada es un mero alimentador «interactivo» de la red, digno de subrayarse, decimos, porque de su consideración depende el reconocimiento del caudal de lo posible en la línea que delimita esta clausura, es precisamente que «el abandono del Ser *le acontece al ente*, y ciertamente al ente como un todo, y con ello también y, antes que a ningún otro, al ente que, como hombre, está en medio de lo ente y en ello olvida el Ser» (p.116) (subrayado mío). Dicho de otro modo, que con maquinación y vivencia está en juego no tanto un proceso de decadencia cultural cuanto un modo de verdad de lo ente, el sentido —descubierto en su fase terminal— de la entidad²⁶; y que, en esa medida, y a la luz de una meditación que toma en consideración este estado de cosas desde un planteamiento como el de la cuestión del Ser que hemos venido esbozando en apartados anteriores, el abandono del Ser es, en sí mismo, un modo de la esencia de la verdad del Ser, que consiste justamente en «el desorden de la esencia» (*das Unwesen*) y en su putrefacción (*Verwesung*).

Ahora bien, precisamente como acontecimiento que le acontece al ente en cuanto ente, el abandono del Ser es el acontecimiento de una penuria extrema (*Not*): su perfecta nihilización (cuya perfección estriba precisamente en el modo, carente de fisuras, en que aleja de sí toda posibilidad de experimentar la «nada» que rige en el advenimiento de la constelación en que «técnica» y «vida», siendo lo mismo, juegan a contraponerse). La experiencia de ella sólo puede tener lugar en el retroceso horrorizado ante este frenesí del hacer, que todo lo encadena y que

²⁴ Vid. §§ 52-58, y cfr. §§ 141.

²⁵ Cfr. pp. 98 y 275.

²⁶ «El acontecimiento (*Ereignis*) del abandono del Ser se malinterpretaría si sólo se quisiera ver en él un proceso de decadencia, en lugar de considerar que atraviesa modos propios y únicos del descubrimiento de lo ente y de su objetivación «pura» en un aparecer determinado, aparentemente sin fondo (*hintergrundlos*) y en general carente de fundamento (*grundlos*).» (p.133). Cfr. § 67 y 68.

se nos ha vuelto habitual, un paso que lo devuelve a su extrañeza porque nos coloca en el lugar de la franquía del abandono del Ser. El horror (*Erschrecken*) es un peculiar desarrollo del «que» del asombro que movía a filosofar; el horror se pronuncia en estos términos: «que el ente *es* y que esto —el Ser— ha abandonado todo «ente» y lo que así parece, que se ha retraído de ello»(p.15). Una experiencia semejante, como reconocimiento de la menesterosidad extrema, es acaso lo más difícil (y lo más subversivo) en un tiempo de ausencia de necesidad, cuando lo más innecesario de todo es algo así como el «ser», pero en ella se alberga toda nuestra posibilidad de salvación como occidentales²⁷. Precisamente porque en el horror se abre el ocultamiento del Ser, este tono (*Stimmung*) en que se sitúa y determina la experiencia del abandono del Ser se muestra no como huída, sino como vinculado a una voluntad y tono fundamental previo (y de otro signo que el que gobierna la maquinación), que Heidegger va a denominar la «contención» y en el que está entrañado un volverse hacia esa esencia del ser que se rehúsa: la disposición para la verdad del Ser como *denegación* (*Verweigerung*).

El saber que brota del horror y de la contención es capaz de distinguir en el estado de cosas nihilista la *resonancia* de la verdad del Ser precisamente allí donde *es* su abandono y su denegación, de manera que éste se muestra como acontecimiento de un historia oculta que atañe al Ser y a la verdad,

«¿qué acontecimiento de qué historia es este abandono? ¿Hay una historia del Ser? ¿con qué escasa frecuencia sale apenas, embozada, a la luz?» (p. 116).

y, en este sentido, este saber significa la restitución de la ausencia de historia a una historia y, por ende, a una situación de decisión, que se va a revelar como extrema: la decisión entre historia (pertenencia al Ser) o ausencia de historia (no-pertenencia, esto es, integración del abandono del Ser). La radicalidad de esta decisión que se abre, por primera vez, en la constelación formada por maquinación y vivencia, permite adivinar que «en el pertenecerse de maquinación y vivencia se encierra un acontecimiento único dentro de la historia oculta del Ser»(p. 134).

Pero sólo quien está en condiciones de recibir la gran enseñanza del nihilismo, la enseñanza de la *esencia* del nihilismo (esto es, la pertenencia de la ocultación al Ser, *la denegación*), se sabe en el dominio de esta historia oculta y está en condiciones de deletrear en nuestro tiempo, desde la penuria extrema del

²⁷ *cfr. Einführung in die Metaphysik*, 1ª ed., Tübingen, M. Niemeyer, 1953 (5ª ed. rev. 1987), p. 28 (se trata de un curso del semestre de verano de 1935): «Pero todavía una *pregunta*, la pregunta: ¿es el «ser» una mera palabra y su significación un vapor o [es más bien] el destino espiritual de Occidente?».

abandono, los términos de esa decisión extrema entre historia y ausencia de historia. Ahora bien ese «estar en condiciones de aprender» significa un estar ya en otro sitio, habitar ya en una construcción del Ser que sabe de él como *denegación*, y que, en esa medida, lo ha alcanzado en su carácter de acontecer de Empropiamiento (vid. p.140). Ese otro sitio ha sido abierto en el movimiento interno de la experiencia que vincula a los tres pensadores del s. XIX que, según Heidegger (§ 105), sufrieron del modo más profundo el desarraigo al que se ve arrastrada la historia de Occidente, y *que, a la vez, han presentido sus dioses del modo más íntimo*: Hölderlin, Kierkegaard, Nietzsche. Con ellos se abre el espacio de lo venidero, pero de ellos, y por las razones que hemos de ver más adelante, el más venidero, el que en sentido propio «abre», es Hölderlin, cuya palabra, en la noche del mundo, « nombra otra vez los dioses y el hombre » (p.423). En la pertenencia a esta palabra, crece *pudorosamente* (Scheu) el pensar del Ser, que nombra ese otro sitio como «ser-el-ahí», de manera que esa palabra hace entrar en el saber «la experiencia fundamental de que el hombre, como fundador del ser-el-ahí, es *usado* por la divinidad del otro dios», la experiencia en la que, dice Heidegger, «se abre la preparación de la superación del nihilismo» (p.140). Esta referencia a los dioses de Occidente y al «otro dios», que se precisará en lo que sigue como discurso del «dios último», es inherente a la construcción del concepto de historia que va a ensayar Heidegger, y nos ocupamos de ella en los siguientes apartados. De momento, se trata únicamente de subrayar que sólo desde la alteridad y exterioridad de un lugar de estancia así demarcado se articula la necesaria distancia entre nihilismo y saber de la esencia del nihilismo, y puede plantearse, por tanto, una alternativa como aquella desde la que cobra sentido todo el trabajo constructivo de los *B.z.Ph.*:

«si el acontecer de Empropiamiento se convierte en negación y denegación ¿es ello solamente retracción del Ser y abandono de lo ente en lo que es sin ser, o puede la denegación (lo que en el Ser hay del carácter del no), en lo más extremo convertirse en la empropiación más lejana, supuesto que el hombre comprenda este acontecer de Empropiamiento, y el horror, en el que rige ya un pudor que es temor reverencial, lo resitúe en el tono fundamental de la contención y, con ello, le coloque ya en ese «afuera» que es el ser-el-ahí?» (p.8).

Ahora bien, de este esfuerzo por atender suficientemente a lo hoy *es*, a lo ente en tanto que campo de vigencia del desorden de la esencia, y, en esa medida a la esencialidad de lo que suele despacharse con palabras como «decadencia» o «degradación», forma parte, junto con la pertenencia a lo venidero, ese otro descentramiento que es la memoria, el recuerdo del encaminamiento que ha llevado a la situación presente. Una meditación histórica en la que el abandono del Ser, la penuria en sentido propio, se revela como el contrapunto (*Widerspiel*)

del no-acontecer de una pregunta (p.186). Este acontecer de un no-acontecer determina de antemano el pensar occidental a ser «metafísica», y su tendencia fundamental (atendiendo al sentido del abandono del Ser en la constelación de maquinación y vivencia) puede reconocerse en tres momentos:

1º. El principiar (*Anfang*) griego de la filosofía, que experimenta la verdad de lo ente y se hace cargo de esta experiencia en un primer despliegue de la pregunta por el ser (cuyo acontecer es, en cuanto tal, ya pliegue, historia originaria, Ser), no pregunta por la verdad como tal, e incluso la oculta en el modo de interrogación en que llega a precisar esta experiencia, pues pone su punto de partida en lo que se presenta en lo abierto, en lo ente, para absorberse en una determinación de su presencia y su constancia como *idea* y, por tanto, como «lo común» a lo múltiple y diverso. A la base de todo ello, una preconcepción (*Vorgriff*) de la presencia en el marco muy preciso del comportamiento productivo con lo ente, es decir, que crece a partir de la estructura básica del saber de la *techné*. Y esta *impronta técnica* va a recibir, a través de la idea cristiana de «creación», que emancipa «lo técnico» del entramado griego del ser y la verdad en favor de una «voluntad» ante todo hacedora, un impulso y una transformación decisivos (*cf.* pp. 110-1, 184, 188-191, § 100).

2º. El absorberse en lo ente se consolida con la fijación de la cuestión del ser en términos de pregunta por la entidad del ente (la pregunta conductora de la metafísica), que es solidaria de lo que Heidegger denomina el derrumbamiento de la *alētheia* (en el concepto de verdad como rectitud) y el consiguiente decantarse del pensar como hilo conductor de la interpretación de la entidad. Este papel privilegiado del pensar como hilo conductor revela su carácter onto-lógico precisamente en lo que denominamos Modernidad con el desarrollo del concepto de objetividad, y culmina (en el idealismo alemán) como saber absoluto. Puede decirse que esta *culminación «lógica»* de la metafísica es asimismo el comienzo de su agotamiento (§§ 102-110).

3º. El agotamiento de la metafísica es allí donde ya no se comprende la necesidad del «sistema» y, sin embargo, frenéticamente se lleva a sus últimas consecuencias su rasgo y tendencia más íntimo. Allí se abren paso la antropología, las filosofías de la vida, el historicismo y la lucha entre ideologías; un conjunto de desarrollos en los que se va consolidando una misma ceguera ante lo que *es*, y una misma negación de toda posibilidad de cuestión, y que es concomitante de un nuevo vuelco —avance— de la ciencias, en camino ya hacia su decisiva determinación de tecnociencias, así como de otros fenómenos de nivelación característicamente occidentales —reducción del arte a «estética», desdivinización del mundo y comienzo de la «política cultural», etc.— y que se

configuran durante el siglo XIX. En todos ellos se trata, en efecto, de *un mismo proceso de realización de lo sistemático del sistema moderno*, en el modo de una irrestricta puesta en obra de la pretensión de aseguramiento y disposición del ente todo mediante su computabilidad y planificación, de manera que se cumple en ello la determinación «idealista», «técnica» y «lógica» a la vez, del pensar como representación y de la unidimensionalización del ser en la entidad. Se dibujan así los perfiles de un estado singular de la historia occidentalmente determinada: la época de «la cantidad convertida en cualidad» (como carácter fundamental del Ser mismo): «lo gigantesco»; el tiempo de la confusión y supresión de todas las diferencias y de todas las decisiones en el «in-mundo» (*Un-welt*) de su simulación y administración, lo que, en años posteriores, Heidegger denominará «la estructura de emplazamiento» (*Gestell*). En referencia a esta época o estado de la historia de Occidente puede afirmar Heidegger que la ausencia de historia «ya está ahí» (§§ 14, 69, 70-76, 260-261).

Pero, a la vez, precisamente la comprensión histórica de lo gigantesco como lo que aquí y ahora *es*, revela la incalculabilidad fundamental de esta situación, como una sombra mediante la que el mundo moderno se sustrae al espacio de la representación²⁸ y, por tanto, de la presentación y de la entidad. En este punto, la «metafísica» puede ya mostrarse en su consumación (es decir, en su final): si se hace ver su imposibilidad a partir de aquí (esto es, la imposibilidad de una nueva posición de trascendencia desde lo ente a la entidad), y, a la vez, la emergencia, en este confinamiento, de lo posible-otro de la metafísica: que la metafísica remite, en una remisión que le es constitutiva (como su límite-fundamento), al fondo abismático de la presencia. En el final así pensado la metafísica se revela como una historia²⁹.

²⁸ pp. 137 y 446; *cfr.* el tratamiento de «lo gigantesco» en las páginas finales de «*Die Zeit des Weltbildes*»; en GA 5, pp.93-96.

²⁹ Precisamente a la luz de este final, es como puede Heidegger asumir la identificación nietzscheana de «metafísica» y platonismo, más aún, formular un concepto de «metafísica» que, a través del señalamiento de la «*Leitfrage*», es la designación de un único movimiento histórico: el proceso del idealismo como historia en que se administra el abandono de lo ente por el Ser (*cfr.*, por ejemplo, p.176). En este proceso *cae* inevitablemente -por la unilateralidad de la primacía de la presencia en él- el primer principiar de la esencia del Ser, y en él se vinculan, formando una estructura unitaria, *platonismo* (el préstamo de la precomprensión propia del saber de la *techné* a la interpretación de la *physis*, y la consiguiente implantación del eje «ser-pensar» como vía de la interpretación de la entidad del ente, que significa un derrumbamiento y pérdida de la dimensión de la *aletheia*, y que recibe, a través del concepto cristiano de «creación», el impulso decisivo y la consolidación), *Modernidad* (el pensar como «yo pienso» se convierte en el horizonte decisivo de la entidad como objetividad, y en el idealismo alemán la noción de un saber absoluto consume el carácter lógico de la metafísica), y *ausencia de historia* (la emergencia de lo carente de límite

Si ahora intentamos reunir los elementos que aporta tanto la experiencia del abandono del Ser como su meditación histórica (el recuerdo de la metafísica), y tenemos en cuenta lo que decíamos sobre el carácter formal de la primera definición de historia del hombre (que, insistimos, se proponía desde un cierto modo de comprensión de la pregunta por el Ser, que pregunta ya desde el otro principio, por la referencia implícita al acontecer de Empropiamiento), resulta que el absorberse en lo ente es, en rigor, un modo de acontecer el tenerse en relación con ello, y, por muchas disimulaciones o desfiguraciones que entrañe, un modo (privativo) de cumplirse la exposición a lo ente en que consiste formalmente la historia del hombre, aquel que se caracteriza precisamente porque *no* se insiste en la historia originaria, porque *no* se salvaguarda la esenciación del ser, porque no se pertenece al Ser, sino que se le *deja* retirarse a la latencia y se olvida que se ha retirado (*vid.* §§ 141), y ello en el modo de una insuficiencia de cuestionamiento. Importa subrayar esto último: el Ser se retira con la connivencia de la cuestión de la entidad del ente, y de manera que esa cuestión

—*das Grenzenlose*, p. 136— en la época de la cantidad convertida en cualidad -lo gigantesco-, a saber, allí donde el principio es la soberanía de un re-presentar que de antemano computa y asegura la instalación del ente en su totalidad, mientras la idea, transmutada en «valores», «ideales», «cultura», conoce su inversión definitiva como «expresión» de la «vida», y por ende, como el otro momento necesario para el despliegue de una voluntad que acaba revelando su esencia nihilista de voluntad de voluntad). Esta economía del abandono del Ser se prepara ya en la experiencia griega (pre-platónica) del ser como presencia constante (el principiar griego de la esenciación del Ser en el que se deja que prepondere, sobre cualquier otra dimensión, el alcanzar estancia y mostrarse en el movimiento de venida a presencia, *physis* y *alètheia*), pues la determinación de la entidad como idea (aspecto) se abre paso en ella de un modo necesario. Cuando la idea se desvincula de la experiencia de la *alètheia*, e inicia su hegemonía, a través del cristianismo, como «metafísica», ha comenzado el abandono del Ser. La unidad de la «metafísica», como despliegue de la pregunta *¿qué es lo ente?* dice en Heidegger el proceso de la idea, desde Platón hasta Nietzsche, en el que acontece el abandono del Ser.

Ahora bien esta unidad, esta estela, no se enuncia como algo fijo e irrevocable que no admite modos inmanentes de liberación, más aún, su reconocimiento implica que se habla ya desde el *otro* lugar de estancia respecto de la filosofía habida hasta ahora y, por ende, trabaja en la apertura de un modo de relación con el «pasado» occidental, que restituye, desde él, el sentido de lo venidero para nosotros. Lo que Heidegger ha ido denominando «destrucción», «superación» y «topología» es, entre otras cosas, el esfuerzo por una reapropiación de las obras del pensar que, atento a lo dicho de lo dicho en ellas, libera el lugar de lo posible desde el que alientan (la *repetición* que deja ser potencia liberadora a la tradición) y que, en esa medida, hace de ellas lugares de nuestra reconstitución como occidentales. Por tanto, todas estas consideraciones sólo tienen sentido si se ha ganado ya posición en el otro principio. Y el otro principio, a su vez, es una estrategia de rememoración y proyecto de Occidente.

(en su despliegue y agotamiento) es decisiva *contribución* a la ocultación del Ser. Lo ente y, en medio de lo ente, el hombre quedan así abandonados del Ser, y en esa medida *expropiados*: *enteignet* (pp. 120 y 131).

A los ojos de esta consideración, que se sitúa ya en una primera pertenencia al acontecer de Empropiamiento, la metafísica se revela entonces como historia (p. 175: en el final se hace visible por primera vez la metafísica en su historia): la historia del predominio de lo ente en el espacio-tiempo indiferente de la pregunta por su entidad (por las condiciones de su posibilidad) y de la retracción del Ser. La metafísica remite en su constitución a un principio (*Anfang*) de la esenciación del Ser (la presencia), al cual neutraliza en su principialidad³⁰, para ser, como metafísica, un proceso (*Fortgang*) en el que cabe reconocer comienzo (*Beginn*) (p.179) y —ahora— final (que comienza, a su vez, con el hundimiento del idealismo alemán y el pasa su realización nihilista en los siglos XIX y XX) en el que se muestra su imposibilidad. Mas como historia clausurada, la metafísica se constituye, a su vez, en «prueba»: una suerte de «*Faktum*» en el que se documenta la pertenencia de la ocultación al Ser y en el que se «verifica» el proyecto de la verdad del Ser, el *Ereignis*, justamente en la medida en que este «modelo» conceptual permite iluminar la lectura de las obras de los pensadores y, con ellas la historia de Occidente, y restituir las en su principio y en la ley de su historicidad (el *primer principio* de la filosofía).

«La prueba más precisa de esta esencia oculta del Ser (del ocultarse en la franja de lo ente) ...la historia toda de la metafísica» (p.112); más aún: «hacia falta una historia (un principio y sus derivaciones) para dejar experimentar [es] [...] que al Ser corresponde la denegación» (p.175); en la experiencia de su final, que es una experiencia posible sólo desde el otro principio, se muestra incluso que en la historia de la metafísica ha acontecido el prelude (*Vorspiel*) del Ereignis.» (p.174)

El otro principio (la cuestión del Ser) se revela así como la posibilidad de una apropiación de nuestra tradición y de su enseñanza más venidera: la denegación del Ser (p.175). Y, desde este punto de vista, el otro principio, que consiste básicamente en la formulación «otra» de la cuestión del Ser (p.283), se muestra como un operador de liberación de la tradición, justamente para que sea tradición, fuente de lo posible en la que se articula la repetición como transformación.

Esto último significa que el proyecto de la esenciación del Ser como acontecer de Empropiamiento, que posibilita el reconocimiento de los confines de la metafísica, no es la fabricación de un esquema general para la constatación

³⁰ Vid. pp. 179-80, y 196.

historicista de un hecho histórico desde un horizonte temporal llamado «la Historia» que lo subsume como un período suyo. Se trata más bien del descubrimiento, poco menos que arrancado a la época o estado singular de la historia de Occidente en el que se extiende la ausencia de historia, de que el Ser es una historia en decisión y, por tanto *una cuestión de principio* y, en última instancia, de un principio tan indisponible para el cálculo técnico-pragmático como constitutivo de la esencia del hombre en cuanto que tarea en cumplimiento. Hay, pues, una historia del Ser y una historia de la verdad, pero es el campo de batalla por el Ser, batalla que nada tiene que ver con la lucha de todos contra todos por la supervivencia, sino que es la conflictividad oculta de las decisiones de la verdad del Ser, en la cual el imperativo es la restitución de cada cosa a lo que le es más propio. La metafísica es entonces una primera testificación, la primera historia del Ser mismo, la historia del primer principio (de la experiencia del ser como presencia constante), como institución —tan unilateral como irrestricta en su despliegue— del presente y de la presentación en el pensar re-presentador como espacio-tiempo de la verdad. Hemos de ahondar en la significación del concepto de principio que aquí se está manejando, así como en la pluralidad de aconteceres y épocas que Heidegger va a distinguir en el dominio de la historia del Ser, para hacer ver que, en última instancia, lo que hay es la distinción-decisión fundamental entre metafísica e historia del Ser.

2. *El sentido venidero de la historia y el otro principio de la esenciación del Ser*

A tenor de lo expuesto, se comprende que la definición de historia como «estar expuesto creadoramente en lo ente desde la pertenencia al Ser» no es una pieza para una teoría de la historia, sino una indicación de la vía de la historia verdadera³¹ como historia fundada en el ser-el-ahí, y en ese sentido una *contribución* a la historia «otra». Ahora bien, en el contexto inmediato de esa «definición» se nos dice ya, explícitamente, que lo venidero, la historia con la que acaso nos vemos favorecidos de nuevo, esencialmente se nos otorga³²:

«Si otra vez se nos ha dado una historia, el estar expuestos...» (p.13)

Que la historia se otorga es, precisamente, el sentido de su carácter de historia *verdadera*, que no dice tanto un acontecimiento futuro, o sea, ahora todavía no

³¹ Cfr. p. 12, donde se habla de «otra vía de la historia».

³² El verbo que Heidegger emplea aquí es *bescheiden*, en una estructura con dativo y acusativo en la que significa «dar, otorgar, favorecer con». En la pág. 34 el verbo utilizado es *schänken* (regalar), y también *bestimmen* (destinar, determinar).

efectivamente presente, pero que podemos representarnos en una suerte de previsión (y aun calcular si conseguimos aislar algo así como «leyes» del desarrollo histórico), cuanto *un modo de determinarse el acontecer del caso*. La historia no es lo pasado, ni es sin más eso que hacemos cada día o lo que los historiadores seleccionan de entre ello. La historia, en tanto que venidera, es un don (*Gabe*) con el que somos agraciados en ciertos (más bien raros) instantes: el don de una tarea (*Aufgabe*) que nos vincula en nuestra esencia y que, en esa medida, relanza sus posibilidades ya sidas. Y esto significa, en primer lugar, que la posición de metas (*Zielsetzung*) de que aquí se trata se sustrae a toda maqui-nación, que no se trata de metas o valores del sujeto, que no hay hacer del hombre que por sí solo pueda propiciar el retorno del sentido³³. Pero significa además que la historia sólo es como tal don en la recepción que la acoge, que con la historia nos encontramos *ya* en la historia, esto es, sólo si estamos en la disposición adecuada para recibirla, atentos y abiertos para prestar oído a la propuesta de tarea (*Aufgabe, Auftrag*) que lleva consigo, desde la profundidad y el arraigo en la memoria de su procedencia.

Y es que lo totalmente otro de la historia venidera consiste en que se trata de un acontecer *por mor del Ser*, un acontecer en el que, consiguientemente, lo primero no es «qué» ocurre (*vorkommen*), sino el «cómo» y «desde dónde» constitutivos de acontecimiento en sentido propio: es decir, si la actualidad de lo «efectivamente real» empuja nuestra actuación «eficaz» de un «resultado» a otro, de una «idea» a otra, de manera que, en ese incesante pasar, unas cosas son reemplazadas por otras y lo que hay es, ante todo, la fugacidad, tan tumultuosa como disponible (si se tienen los instrumentos adecuados de su cálculo) del presente, o si la demora en la verdad del Ser, experimentada como la cuestión necesaria en nuestro aquí y ahora, abre por primera vez, en un proyecto, la esencia plena del fondo abismático espacio-temporal. En este caso, la *instancialidad (Inständlichkeit)*³⁴ en el *ser* la verdad del Ser (ser-el-

³³ Cfr., p.ej., p. 248: «...una nueva historia...no es algo que pueda alcanzarse con cálculos, sino regalo o retracción de la apropiación misma...»

³⁴ Heidegger emplea dos palabras para caracterizar el «ser», esto es, el modo de ser, que se nombra con la expresión «ser-el-ahí»: *Inständlichkeit* e *Inständigkeit*. Aunque a muchos efectos son usadas por Heidegger prácticamente como sinónimas, creemos que hay cierta diferencia de intención significativa en ellas: *Inständigkeit* designa en general el ser-hombre venidero, esto es, la esfera de lo humano en tanto que fundado en el ser-el-ahí y habitando-construyendo en su seno (p. 298); *Inständlichkeit*, que se caracteriza en la p.69 como «espera y recuerdo del acontecer de Empropriamiento», parece omitir la referencia inmediata al ente y a la presentación -implícita en la noción de *Inständigkeit*- para destacar el momento más íntimo de apertura de la dimensión en la que puede haber ente en cuanto ente, momento que significa la restitución del juego espacio-

ahí)³⁵, donde más alto que lo presente es el recuerdo y el estar dispuesto (*Erinnerung und Bereitung*), el éxtasis en lo sido y en lo venidero, es decir, donde lo dado de consuno (*das Mitgegebene*) y lo dado como tarea (*das Aufgegebene*) abren el sitio del instante y la unicidad incalculable se convierte así en el nuevo

temporal en la *integridad* de sus protensiones y, por tanto, en una modulación extrema de éstas. En efecto, la palabra *Inständlichkeit* aparece en contextos donde se vincula a la principalidad del preguntar y buscar filosóficos como inauguración del ser-el-ahí y, en este sentido, como «la salvaguarda más originaria» de la verdad del Ser (vid. por ejemplo, p. 80, y en relación con ella, pp. 44, 397-8, 346); en todo caso, conlleva una cierta «anterioridad» o «primariedad» respecto de la *Inständigkeit*, a saber, la remisión a la fundación del —gen. objetivo— ser-el-ahí en cuanto tal (pp. 44, 262, 342...), que nos parece la misma que la «anterioridad» o «primariedad» del proyecto, es decir, del «salto» (y del «entre» mismo, que queda ganado en él) respecto de la «fundación» como salvaguarda de la verdad en lo ente.

A partir de estas consideraciones, nuestra traducción de *Inständlichkeit* por «instancialidad» y de *Inständigkeit* por «insistencialidad» (y de los correspondientes adjetivos como «instante»/«instancial»-*instänglich*- e «insistente»/«insistencial»-*inständig*-) pretende hacerse cargo de que tanto la «instancia» en la verdad del Ser, entendida como un estar y mantener(se) en condiciones para esa verdad mediante la perseverancia en el instante de la pregunta, como la «insistencia» que lleva cabo (que funda), en la relación con lo ente, la estancia así inaugurada, tienen que integrarse en el contenido del cumplimiento de la «*Ek-sistenz*», hacerse cargo, por tanto, de que el «afuera» mentado en ésta es una suerte de «interior»: un lugar de estancia que necesita ser abierto (tarea del proyecto de la verdad del Ser) y construido como tal (tarea de la edificación de lo ente en el espacio-tiempo del proyecto), es decir, habitado (y de ahí la reinterpretación del *Ausstehen* como *Innestehen*).

Pretendemos, en definitiva, *tomar como distinción expresa* esa doble designación heideggeriana del «ser» del ser-el-ahí -insistencialidad e instancialidad-, y reconocer en ella la modulación básica de la pregunta «¿quién?» (la transformación del problema del «sujeto práctico»), a través de la cual se llega a precisar en los *B.z.Ph.* tanto un concepto *histórico* de «pueblo» como la exterioridad comprometida de la posición histórica del filósofo y de la praxis teórica respecto de la acción histórica del pueblo (vid. §§ 15, 45, 196, 251). Esta articulación es consustancial a la autocomprensión del propio texto de Heidegger, y coherente con el hecho de que (aun cuando rechaza la interpretación del ser como apriori) se cuida en todo momento de preservar la distancia y principalidad del modo de «ser el ahí» propio del pensar (que, en cuanto *pregunta* por el Ser, nunca construye inmediatamente en lo ente (p. 45)), respecto de los modos de relación *creadora* con lo ente, que presuponen y salvaguardan esa apertura (y en referencia a los cuales tiene lugar la existencia histórica de un pueblo, como pueblo de esa filosofía; p.43).

³⁵ «El «ahí» esencia y, en tanto que esenciante, tiene que ser asumido al mismo tiempo en un «ser»: ser-el-ahí. Por eso [hemos dicho que es preciso] el aguantar instante (*das inständliche Ausstehen*) de la esenciación de la verdad del Ser. Esta dualidad (*Zwiespältigkeit*) [es] el enigma. Por eso el ser-el-ahí [es denominado] el «entre» entre el *Ser* y lo ente» (p.342).

contenido esencial de la presencia y de su constancia (pp.257 y 371), la instancialidad que sostiene el «ahí», decíamos, inaugura la relación creadora del hombre fundado en ella con lo ente, la historia, como continuación *insistencial* (*inständig*) de esa apertura del espacio-tiempo de juego, que lo pone a salvo³⁶.

La consideración heideggeriana de la historia como regalo es, pues, un ahondamiento en «lo dado»: en nuestro ser arrojado y finito en lo que tiene de venidero, esto es, de tarea. Por tanto no excluye el trabajo y la lucha por la historia, sino que lo hace tanto más necesario. Más aún, sitúa ese trabajo, como trabajo del pensador, en el cumplimiento mismo del regalo como regalo de un cometido, y abre así toda la problemática característicamente heideggeriana de la necesidad de la *preparación* (el largo tiempo de la preparación de ese instante de historia). *Una preparación que cultiva tanto el poder esperar lo nuevo como la memoria de lo sido y que es así apertura de espacio-tiempo de juego para la decisión por la historia.*

«Si otra vez se nos ha dado una historia, [...] entonces la determinación es incluíblemente: preparar el espacio-tiempo de la decisión última —si experimentamos o no esa pertenencia y cómo—. Esto implica: fundar, en el modo propio del pensar, el saber del acontecer de Empromiamento.»

El intento es, por tanto, hacer ver que recuperar la posibilidad de una historia (un esfuerzo cuyo éxito no es susceptible de calcularse) pasa por hacerse cargo

³⁶ Y, así, con el concepto de «historia venidera» se supera definitivamente la anti-histórica idea de que la historia es un artefacto al servicio de algún plan que la trasciende y pilota en cada uno de sus momentos o el camino que lleva a un estado de plenitud, más o menos utópico, por cuya realización queda justificado el sacrificio de los momentos anteriores. Y, por lo mismo, se está atacando también la pseudo-alternativa contingentista de que, una vez destruida en sus diferentes modalidades la noción de «providencia», lo histórico es el campo azaroso de una lucha de fuerzas, o el imperio de lo diverso indiferentemente yuxtapuesto en el espacio y en el tiempo, en una suerte de equivalencia que neutraliza toda decisión. La historia del hombre, en su pertenencia al Ser, ya es el fin. No necesita redención ni es camino que lleve a otra cosa o ilustración de un concepto. Antes al contrario: es en ella donde se salva la esencia de cada cosa y donde se restituyen las dimensiones del mundo y de la tierra, de lo mortal y de lo inmortal. En esa historia del hombre encuentra el Ser su abrigo.

No se trata, pues, de contemplar ningún decurso, ni siquiera de inscribirse en uno dado. La historia es venidera justamente porque no va a ninguna parte, sino que viene a nosotros en el modo de un regalo, como *un talento* que se nos otorgara: imprevisible, incalculable, gratuita, instantánea. El regalo es, por decirlo así, la renovación del sentido de lo histórico mismo, la interpelación o el requerimiento de lo que somos para ponerlo en obra, esto es para llegar a serlo efectivamente. Se mienta en ella, pues, un modo de ser (Kant hubiera dicho un modo de pensar consecuente) y en esa medida un modo de *habitar* la tierra. *En un sentido no moral de la expresión la historia venidera es ética.*

de que ser históricamente es *pertenecer a un diálogo* que nos constituye y que es el movimiento fundamental de la esencia del Ser³⁷: la *Kehre*.

Se trata de de un problema de responsabilidad. La de un ser que se encuentra entregado (*überantwortet*) a un ámbito de presencia y ocultamiento y que en esa medida se ve requerido a *colaborar* en que lo uno y lo otro se mantengan bien discernidos, en vez de dejarse arrastrar por la tendencia de ocultación. Este requerimiento es el que mueve, en primer lugar, a la palabra (*Wort*) del pensar, un decir que es búsqueda y pregunta bien precisada, y en esa medida proyecto, y en el proyecto concepto; en el que, por tanto, la pregunta misma es ya, ante todo, palabra de respuesta (*Antwort*), la acción que corresponde a ese requerimiento. «El proyecto de la esencia del Ser es sólo respuesta al llamamiento»(p.56), y la *búsqueda* en que se abre tal proyecto, un primer modo de sostener la posibilidad de historia.

La palabra de Heidegger para aludir a ese modo de facticidad práctica que es el propio de la historia, el propio del *ser-el-ahí*, es, desde *S.u.Z.*, «*Geworfenheit*», la «condición yecta», el estar arrojado al hecho de que, en cada caso, estoy en una posibilidad de mí en la que, al mismo tiempo, soy con otros y cabe lo ente; que soy, pues, como proyecto de esta o aquella posibilidad de mundo, de modo que en esto consiste mi necesidad, que es, a la vez, el principio de mi responsabilidad, en *tener que ser* en cada caso según posibilidades que ponen en juego lo ente todo, empuñando —de un modo expreso o no—, en cada caso, una, y excluyendo así las demás. En la condición yecta se dice siempre un «*dass es ist*»: que es el caso, que nos encontramos ya en esta o aquella posibilidad; y su revelación acontece primariamente en el tono afectivo (*Stimmung*). Ahora bien, los *B.z.Ph.* van a radicalizar la comprensión de la «*Geworfenheit*», justamente mediante el concepto de «historia del Ser», que impide la equiparación de verdad del Ser y verdad ontológica (esto es, la interpretación de la verdad como horizonte trascendental de comprensión) y reconduce nítidamente la cuestión de la verdad a una vía que aquí hemos denominado «histórico-práctica» en un sentido próximo al de lo «práctico» kantiano. El «hecho» del proyecto hace que la entrega del hombre al

³⁷ Y, por tanto, a la vez, el movimiento en que el Ser (como fundamento originario, *Ur-grund*) deja ser el fundamento (el fondo abismático, *Ab-grund*, o espacio-tiempo) de lo que es en tanto que es (p. 380). Así, lo ente, en vez de arrojarse la indiferencia y el ir de suyo, que hacen del ser infundio (*Ungrund*), arraigando más bien en el abismo —fundamentado, pues, en el Ser (*Begründung*, p.381)—, se convierte en el ahondamiento edificador que funda-salvaguarda la verdad del Ser (*bauende Ergründung*). [cfr.p.77: el Ser es cuestión fundamental como fundamento en que el ente adviene a su verdad. Mas esto entraña, a la vez, que el Ser es abismo —en el que se hunde el ente en lo que tiene de unilateral—, y la posibilidad, que amenaza constantemente, de que quede en infundio —en el que lo ente en cuanto ente se arroga «evidencia»—.]

«ahí» no sea un mero ocurrir un ente entre otros entes, sino (*vid.* p. 318:) el acontecimiento de un envite previo que sitúa al hombre en un espacio-tiempo (el «ahí») que es ya un sitio de decisión, y esto significa: en el que, en primer lugar, está convocado a responder de un modo que implica su propia transformación-dislocación en *ser-el-ahí* (en las figuras —cuya consideración estamos iniciando— de «buscador», «guardián» o «vigilante»), como *contribución* a la verdad del Ser, y que no tiene un sentido especializadamente «moral», sino que atañe a la cuestión («metaontológica», por decirlo con un término de 1928,) previa de si se deja o no «ser» al Ser.

Y es que si hemos hablado de «invención que alcanza el Ser», de proyecto «del» —gen. subj.— Ser mismo, el sentido de *la distancia que esto significa con respecto al primer proyecto* (el primer principio), que es el proyecto del ser como *ousía* (presencia constante), estriba justamente en que en la noción de «invención que alcanza el Ser» viene a concepto la experiencia del proyecto mismo (que es lo que, al decir de Heidegger, «queda fuera» —*bleibt...aus*— en el principiar griego de la historia de Occidente), de tal modo que, en su cumplimiento como *proyecto del Ser como acontecer de Empropiamiento*, se produce la entrada del que proyecta en lo abierto del proyecto, esto es, el lanzador del proyecto se experimenta él mismo como arrojado/em-propiado por el Ser. La apertura mediante el proyecto sólo es tal si acontece como experiencia de la condición yecta, es decir, de la pertenencia al llamado del Ser y, en esa medida, como asunción (*Ubernahme*) y como cumplimiento (*Vollzug*) del mismo (p.260) Y esta, dice Heidegger, es «la diferencia esencial frente a todo modo de conocimiento sólo *trascendental* respecto de las condiciones de la posibilidad.»(p.239).

«En la apertura de la esenciación el Ser se hace manifiesto que el ser-el-ahí no ofrece otro rendimiento que el acogimiento (*auffangen*) del impulso de encuentro (*Gegenschwung*) de la empropiación, es decir, entrar en esta y así, por primera vez, llegar a ser él mismo: el guardián del proyecto arrojado, el fundador, fundado, del fundamento.» (*ibid*)

Ahora bien, con esto no se está consagrando la arbitrariedad, sino restituyendo el sentido histórico «puro» (esencial, de pertenencia al Ser) del concepto de «praxis», y devolviendo, a la vez, una función de fundamentación (por decirlo así, compartida) a la praxis histórica misma. En este sentido, tras señalar la prioridad del proyecto (que, en rigor, es la de la apertura de la distensión memoria-preparación) respecto del presente, la de lo posible respecto de lo «efectivamente real», Heidegger hace ver que esta prioridad no es la de un «apriori», porque sólo en la «realización», en el *despliegue* del proyecto, «en la fundación que configura historia», en definitiva: en la relación con lo ente que se articula en él, adquiere lo abierto (*das Offene*) del proyecto consistencia (*Bestand*) (p.56).

Si la experiencia del proyecto es la experiencia de su condición yecta, el saberse apropiado quien proyecta desde la verdad del Ser, y si en el acoger (*auffangen*) que estabiliza el lanzamiento (*Wurf*) y le deja erguirse como llamado³⁸, si en ese acoger, que es propiamente la «prestación» o «contribución» del lanzador, acontece, por tanto, la entrada (*Einrückung, Einsprung*), «el compromiso» (*Sicheinlassen*), en la apertura del proyecto, y este compromiso debe entenderse como captura por el proyecto mismo (*Einfang*) en favor del ser (sostenimiento) de lo abierto con él, *entonces la experiencia del proyecto*, el saber de sí como perteneciente, significa ya, *inmediatamente, una transformación del sentido del comportamiento con lo ente*: el principio (*Anfang*) de la fundación (salvaguarda) en lo ente de la verdad, arrancada en el proyecto a la ocultación (justamente como claro para que acontezca su ocultarse). Pues, mediante ese compromiso en la verdad así entendida, el estar expuestos al ente, la historia, recibe (*empfängt*) del ocultarse «el fundamento y el aguijón para la salvaguarda de la verdad» (p.56). Y así, por este su fundamento en el Ser y en el compromiso en la verdad, como comienzo que es principio (*Anfang*) de determinación de la acción histórica, la aparentemente subsidiaria tarea de hacerse cargo y llevar a cumplimiento se revela como la *legitimación y fundamentación del fundamento*. En ella se cumple el llegar a ser sí mismo el hombre como «guardián» de la verdad del Ser, esto es, como «fundador fundado del fundamento». Más aún: en este sentido «lo proyectado en el proyecto alcanza preponderancia sobre el proyecto mismo y lo legitima (*setzt ihn ins Recht*)» (*ibid.*). La historia, que de este modo legitima un proyecto, porque revela su necesidad, es un «*Faktum*» en el sentido kantiano del término, y para ser exactos a la hora de plantear la analogía con Kant, un «*Faktum*» que tiene todo que ver con el *Faktum* de la Razón práctica, a saber: que hay decisión, querer que no es mero arbitrio, causalidad por libertad que se expone en acciones cuyo principio de determinación no está contenido en el tiempo de la sucesión³⁹.

Y, por tanto, el «diálogo» apropiador en el que, en primer término, se experimenta una *penuria (Not)* que procede de nuestra historia y que es constricción

³⁸ Que estabiliza, pues, no en el sentido de que paralice el movimiento, sino más bien en el de que *le imprime un giro* que impide que el ocultamiento devore el claro, y sostiene éste precisamente como claro en que puede ocultarse el Ser sin olvido y, por tanto, controlando las tendencias de distorsión y disimulación -*Verstellung*- (el enredarse -*sich verfangen*- en lo ente).

³⁹ *Cfr.* §§ 91 de la *Crítica del Juicio*, y las páginas dedicadas en la *Crítica de la Razón práctica* a la «paradójica» deducción del principio de la moralidad (por la que se convierte él mismo en principio de prueba de la «realidad objetiva» de la libertad).

en el modo incondicionado de un imperativo categórico, pues que no quiere sin más ser saciada y apartada como una «falta» de esto o aquello, sino que plantea una exigencia y un llamamiento constante a nuestra esencia en el cual se formula, en cada caso, su cometido (esto es, ella misma como venidera, como tarea), y se constituye, por tanto, la *necesidad (Notwendigkeit)* de la ley de la relación con lo ente que vincula nuestra existencia⁴⁰, este diálogo que despliega el espacio-tiempo entre la penuria-constricción (lo sido) y la necesidad (lo venidero), es *el lugar* en que se presiente el principio, y precisamente como el «otro» principio. Ahora bien, éste es igualmente el lugar de un margen de posibilidades: el de las diversas formas de experiencia de ese llamado, que van desde la sordera a la asunción más extrema (donde propiamente acontece como principio y como ley), y que exponen otros tantos modos de pertenencia y, por consiguiente, otras tantas modalizaciones del acontecer de Empropiamiento. Heidegger denomina a estas modalizaciones «acontecimientos (*Geschehnisse, Ereignisse*) de la historia del Ser», y en ellos se manifiesta la condición yecta del proyecto. Sobre este punto hemos de volver más adelante. Por ahora nos limitamos a subrayar con Heidegger la reinterpretación «histórica» del «*Dass*» de la condición de arrojado del proyecto, a saber: como acontecimiento de la historia del Ser, esto es, como cada uno de esos infrecuentes y casi ocultos instantes (pp. 92, 227, 342) de la historia de su verdad:

«la condición yecta se atestigua, y se atestigua sólo en los acontecimientos fundamentales de la historia del Ser.» (p. 239).

Pero, en rigor, el Acontecimiento por antonomasia, el acontecer máximo (*das grösste Geschehen*), que es, a la vez, la ejecución más íntima del Empropiamiento, y que lo faculta (*Ermächtigung*) como fundamento histórico, es justamente el acontecer de principio (*Anfang*) en el sentido que acabamos de indicar.

«Todos los principios son en sí lo irrebasable consumado. Se sustraen a la Historificación (*Historie*) no porque sean supratemporales-eternos, sino porque son más grandes que la eternidad: los envites del tiempo que despejan al Ser la franquia de su ocultarse.» (p.17)

Los envites —*stösse*— del «tiempo» son envites del Ser (la esencia del Ser «tiene que esperarse como un envite», escribe Heidegger, p.242), porque el

⁴⁰ Una necesidad —*Notwendigkeit*— que expresa, por tanto, el movimiento de giro —*Wende*— por el que, desoyendo las solicitudes de la maquinación, se acoge el llamado (*Zuruf*) de la penuria extrema —abandono del Ser— en una pertenencia que le presta oído, y que reconoce en él una tarea que convoca nuestro ser de hombres a la historia.

«tiempo» de que aquí se trata es el acontecer de Empropiamiento, que funda el espacio-tiempo de juego para lo verdadero. Son envites, por tanto, de la dignidad de cuestión del Ser (p.432), que esencian en la palabra del pensador, la cual, como invención que alcanza el Ser, *continúa ese envite*, lo *transmite* a los otros comportamientos de fundación (p.486: *die Weitergabe des Stosses des Seyns selbst*). Dicho de otro modo: en el principio y como principio se piensa el instante de la captura del pensar por el Ser, el instante de *Da-sein* (p.447) que dice ya como proyecto y, en esa medida, como respuesta⁴¹:

«El proyecto del Ser sólo puede ser lanzado por el Ser mismo, y para ello hace que falta que se logre (*glückt*) un instante de aquello que el Ser como acontecer de Empropiamiento hace acontecer en el sentido de que lo empropia, un instante de ser-el-ahí» (p.447).

Como vimos a propósito del primer principio y de la metafísica, los principios están siempre en el peligro de convertirse en comienzos de un proceso en el que quedan ocultos y con respecto al cual siempre han ido ya, no obstante, mucho más lejos. Con respecto a ese primer principio, señalamos asimismo que en su final se encuentran ya los signos del *otro* principio. Pero el otro principio, como todavía hemos de exponer, tiene una significación singularísima y, en cierto sentido, preponderante en la economía de la historia del Ser; a él se refiere Heidegger cuando señala que «*el instante esencial, cuya amplitud y cuya profundidad no pueden calibrarse (unermesslich)*, ha estallado (*ist angebrochen*) cuando, a la vez, despunta (*dämmert*) la penuria del abandono del Ser y se busca la decisión.» (p.309, subrayado mío).

3. La otra historia de Occidente y la deificación del último dios:

Ya hemos establecido en el apartado B. O. que la historia del hombre, como la «exposición (*Aussgesetztheit*) en lo ente desde la pertenencia al Ser», se cumple en el trato con lo ente (*Be-sorgung* en sentido amplio), y que cuando se asume la pertenencia al Ser, esto es, cuando el estar expuestos no acontece desde la cotidianidad que olvida esa pertenencia, sino desde la ipseidad del ser-el ahí, se despliega en una diversidad de modos fundamentales que Heidegger va a

⁴¹ Respuesta, según hemos señalado ya, en el modo de una pregunta que salvaguarda en su dignidad de cuestión al Ser (lo más digno de cuestión), a saber, como aquello que nunca se sujeta a cálculos y que, como fundamento originario que despliega el juego de abismo e infundio, no conoce en sí cuestiones (*cfr.* pp.76-77).

denominar «*Bergungen*», «salvuardas de la verdad». En ellas lo ente es lo verdadero y se manifiesta en la unicidad y rareza de lo verdadero. Pues bien, es justamente esta pertenencia del ente al acontecer de verdad, como salvuarda (institución —*Einrichtung*—, en la obra, en la palabra, en el acto que funda el estado, etc.) de ese acontecer, la que nos permite afirmar los conceptos de orden y de ley en lo histórico. Dicho de otro modo: no cualquier modo de cumplimiento es válido, no cualquier construcción es históricamente posible (legítima), los modos de la salvuarda de la verdad están vinculados por una ley, lo histórico es un orden de necesidad.

Ahora bien, ese orden, esa ley, dice Heidegger, es el ser-el-ahí. El *Da-sein*, la resistencia que es sostenimiento de la verdad del Ser en la que el hombre viene a sí mismo, esto es, queda fundado (p. 302), extático en el espacio-tiempo que se abre en ella, es ya, en cada caso, un orden del encuentro con lo ente, «el *orden más interno*, del cual toma su ley la *celebración del litigio*» (cfr. p. 400-1). Desde aquí debe entenderse el concepto de estilo que introduce Heidegger: «la certeza de sí del ser-el-ahí en su *legislación* fundadora y en su resistencia que sostiene la furia⁴²» (p. 69), de manera que «*estilo* es, como certeza madurada en un crecimiento (*gewachsene*), la ley de cumplimiento de la verdad en el sentido de la salvuarda en lo ente» (*ibid.*).

Y desde aquí debe entenderse asimismo la segunda «definición» de historia a la que aludimos en el apartado B. O. (historia como un estilo del ser-el-ahí), en cuyo contexto inmediato, por cierto, se deja indicada de nuevo la indisponibilidad y dificultad (el carácter de *Faktum*) del acontecimiento que es una historia,

⁴² En el contexto de los párrafos 13 y 31, la furia (*Grimm*), el rigor de la furia, se contrapone a la medida suave, la una procede del mundo (y se trata de resistirla justamente para que se mantenga, de soportarla en sí hasta su resolución) y la otra de la tierra (y se trata de ponerse a su abrigo). Repárese en el planteamiento paródico que esto implica desde el punto de vista de una lectura que se limitara a deletrear en el concepto de estilo la contraposición —rígidamente prefijada— entre espontaneidad y receptividad: para Heidegger la legislación (*Gesetzgebung*) del ser-el-ahí, su dar la medida (*Massgebung*), sólo tiene lugar en un abrigarse en la tierra, es decir, en lo que se cierra a todo proyecto, por contra, lo que se trata de resistir es la furia de la apertura misma, el proyecto de mundo. Ambas cosas acontecen en la contención (*Verhaltenheit*), que es el tono fundamental del pensar inicial. Ahora bien ¿qué se trata de resistir en el caso del mundo? El *encono* (*Ingrimm*) contra la esencia que habita la esencia misma, el que la apertura sea siempre, al mismo tiempo, el lugar de la errancia, en definitiva el abandono del Ser (la retracción) en lo que tiene de distorsionante su movimiento en el seno del espacio libre (cfr. el concepto de «*Ingrimm*» en las págs. 325 y 397 y el doble concepto de ocultación en *Der Ursprung des Kunstwerkes*). Y ¿qué se trata de sostener en esa resistencia? la furia de lo terrible, que es el hecho de que el ser-el-ahí es el orden, y que sólo de ese orden puede tomarse la ley de la construcción histórica (p.400-401).

mediante la estructura hipotética de una frase en la que la historia aparece como algo que se nos regala:

«Si todavía se nos ha regalado una historia, es decir, un estilo de ser-el-ahí...» (p.34).

La historia (el estar expuestos) es el *Faktum* de un estilo de ser-el ahí. El *Faktum* que expone una legislación del ser-el-ahí. Sólo allí donde se da un estilo se singulariza lo ente y hay palabras y obras y actos y producciones necesarias y verdaderas. Hay esa solidaridad, conexión, tejido, que llamamos experiencia histórica. Como veremos en seguida, Heidegger va a denominar al *principio* de esa conexión *el dios*. Pero esto no significa una contradictoria apelación a una instancia metafísica o mitológica extraña: la demarcación de los dioses y los hombres y el establecimiento del modo de su relación (como la demarcación del mundo inteligible de los seres racionales y personales y la de la comunidad lingüístico-cultural de los hombres en Kant) es, para Heidegger, una de las condiciones de inteligibilidad de la noción de decisión y de historia. Las *Bergungen* atestiguan un dios, y sólo donde se producen las señas del dios hay estilo, precisamente porque sólo en la demarcación que le separa del dios, en la de-cisión que empropia al dios y al hombre, se produce el acrecentamiento, la maduración de esa certeza de sí que eleva el ser-el-ahí a estilo.

Ahora bien, el texto al que nos estamos refiriendo responde a una cuestión previamente planteada:

«¿Nos está determinada todavía en lo venidero una historia, lo totalmente otro de lo que ahora parece tenerse por tal: la turbia cacería de sucesos que se devoran unos a otros y que ya sólo mediante el más estrepitoso ruido se dejan sujetar fugazmente?» (*ibid.*).

Y su respuesta reza:

«Si todavía se nos ha regalado una historia, es decir, un estilo del ser-el-ahí, no puede tratarse sino de la oculta historia del gran silencio en la que y como la que la soberanía (*Herrschaft*) del último dios abre y da forma (*eröffnet und gestaltet*) a lo ente.» (*ibid.*).

El discurso del «último dios» en los *B.z.Ph.* señala el punto de inflexión en el que el acontecer de Empropiamiento (*Er-eignis*) puede mostrarse como el otro principio y hacerse él mismo acontecimiento (*Ereignis*), es decir, mienta el más íntimo «cambio de torna» (*die innigste Kehre*) en el acontecer de Empropiamiento: aquel en el que justamente la penuria extrema, es decir, el abandono del Ser, *experimentada como* denegación del Ser y, por tanto, como una penuria plena (*erfüllte Not*, p.382) porque cargada de decisiones todavía indecidas, hace del espacio-tiempo de la verdad del Ser en la figura del abandono del Ser el sitio de

una decisión extrema. El saber que se hace cargo de este espacio-tiempo descubre en la denegación las señas del «paso» (*Vorbeigang*) de un dios⁴³: el dios último, «la figura suprema de la denegación» (p.416), de manera que se pone así en movimiento una transformación extrema de la esencia del hombre en «vigilante del paso del último dios». Y de este modo es como el proyecto del Ser como acontecer de Empropiamiento alcanza una reconfiguración asimismo extrema en la unicidad de «lo último», de manera que el Em-propiamiento mismo se convierte en el *Acontecimiento* (cfr. p.508, y en relación con ella, p. ej., p.108 o p.430).

El discurso del «último dios» está referido al espacio-tiempo histórico poetizado por Hölderlin como zona de indecidibilidad sobre si los dioses se alejan o vienen a nosotros, al que Heidegger denomina «la cercanía más lejana», y piensa como sitio abierto en el proyecto de la verdad como espacio-tiempo del abandono del Ser. El «último dios» mienta la decisión de esta indecidibilidad, esto es, «el principio y soberanía final sobre este acontecer» (p. 70). Pero justamente en esa medida «no es el final, sino el otro principio de posibilidades de nuestra historia que no podemos calibrar» (p.411):

«En sus señas se hace visible por primera vez el Ser mismo como acontecer de Empropiamiento, y este alumbrar ha menester de la fundación de la esencia de la verdad como formación del claro y ocultamiento, y de su salvaguarda última en las figuras transformadas de lo ente» (p.70).

Observemos ahora en qué punto se encuentra el entramado de las relaciones de fundación que articulan el pensar de la historia venidera. ¿Cómo llega una ley (un estilo, una historia), un principio constructivo (un dios) a conformar efectivamente lo ente? ¿no es necesario que antes esté preparado el terreno, el suelo capaz de acoger sus edificaciones? Con arreglo a las relaciones de fundación que hemos venido precisando, habrá que contestar que esta preparación del suelo apto para que un estilo arraigue y crezca en él tiene lugar en y como historia originaria, en y como acontecer de Empropiamiento, el cual no consiste sino en la apertura del espacio-tiempo de juego (fundamento como fondo abismático)

⁴³ «...el pasar es el modo de la presencia de los dioses, lo efímero de una seña apenas aprehensible, que en el instante del paso puede mostrar toda la bienaventuranza y todos los horrores», escribe Heidegger comentando unos versos de Hölderlin pertenecientes a lo que hoy se conoce como primera redacción del «*Friedensfeier*». En ellos se proclama el sentido pasajero (*vergänglichlich*) de lo eterno. La elucidación heideggeriana de estos versos en el año 35 (vid. GA 39, pp. 110-113; cfr. también EHD, pp. 40-42) es imprescindible para comprender el uso en los *B.z.Ph.* de la expresión «el *paso* del último dios».

sobre el que cabe decisión. Pero, a su vez, como hemos reiterado, ese fondo se salvaguarda (es fundado) en la historia: en la recuperación de lo ente desde la pertenencia al Ser según un estilo de *ser-el-ahí* y, por tanto, allí donde las señas de un dios rigen la relación creadora con lo ente, de manera que esta no es un mero «hacer», sino la vigilancia del paso del dios.

Están en juego, pues, dos cuestiones o, mejor, dos momentos diversos en el movimiento de la cuestión del Ser: el de lo que Heidegger denomina aquí (*vid.* p. 76) la «*pregunta fundamental*» (por el Ser como fundamento del ente) y el de la «*pregunta previa*» (por la esencia de la verdad, en la que ésta se muestra como verdad del Ser). En la primera se trata de la tarea que, agotado el proyecto metafísico de la entidad del ente e imposibilitado con ello el sistema (p.449, p.5), sigue pendiente: *la recuperación de lo ente desde la verdad del Ser* (p.11), es decir, la «edificación de la forma esencial de lo ente desde la verdad del ser» (p.5). A esto hemos llamado historia en sentido estricto, y obliga a poner en cuestión la «diferencia ontológica», esto es, el deletereo inmediato del ser en lo ente (para denominarlo después «apriori»). El Ser no es fundamento del ente ni como causa, ni como ratio, ni como condición de posibilidad, sencillamente porque entre ellos *media* un abismo: el otorgamiento de un principio de determinación de la acción histórica (el dios), así como el despliegue del espacio-tiempo en que este principio puede ser determinante (*ser-el-ahí*) y el hombre queda fundado⁴⁴. De aquí la necesidad de la pregunta previa por la esencia de la verdad, en la que se trata del *fundo o fondo abismático en el que arraiga de nuevo la necesidad de la decisión: el espacio-tiempo de juego de las edificaciones*. Es la pregunta que nos permite acceder al proyecto del Ser como acontecer de Empropiamiento.

Ahora bien, la fundación o apertura del espacio-tiempo de juego no se piensa ya como proyección de un horizonte o esquema trascendental, sino *como acogida (auffangen)* del diálogo o impulso de encuentro que rige entre el lanzamiento-llamado y la experiencia de la pertenencia (impulso de encuentro —*Gegenschwung*— entre un necesitar y un pertenecer —p.251—, esto es lo que se trata de llevar al saber en primer lugar): *como entrada (Einrückug Einfang, Einsprung)* en lo abierto del proyecto. De ahí la preponderancia del problema del tono fundamental (*Grundstimmung*) como momento en el que la penuria y su llamamiento sitúan (*stimmen*) por entero al hombre (esto es lo empropian) en el ser-

⁴⁴ Y sólo en la medida en que acontece este abismo (fondo abismático) hay recuperación de lo ente desde el Ser, lo cual equivale a decir que *lo ente, entrando en el claro, es repuesto en el Ser*, y que, así, queda fundado en tanto que ente. Pero esta restitución es, *simultáneamente*, fundación (en el sentido de *custodia*) del acontecer de Empropiamiento mismo, y la esenciación (la historia originaria) se hace aquí una historia (*vid.* p.ej., pp.230, 236, 240-1, 248, 256, 260, etc.).

el-ahí. El tono fundamental se convierte entonces en depositario de la determinación (*Bestimmung*), esto es, de la tarea que ha de ser acogida en el proyecto y en su despliegue.

El tono fundamental lo es tanto por lo que hace al momento de la instancialidad (el instante de la pregunta que abre la distensión máxima, el «entre» entre lo sido —primer principio— y lo venidero —el otro principio) como por lo que hace a su diversificación insistencial (en los modos de salvaguarda, en los que se cumple el instante en su unicidad), es decir, sostiene en una suerte de continuidad la plena espacio-temporalidad de la verdad del ser.

«[La contención] es el tono fundamental porque temple el ahondamiento en que queda fundado el fundamento del ser-el-ahí, el acontecer de Empropiamiento, y con ello la fundación del ser-el-ahí [esto es, las diversas salvaguardas (*Bergungen*) que en las que se despliega y se cumple éste].

La contención es la más fuerte y, a la vez, la más delicada disposición del existir para la empropiación, para ser arrojado a la insistencia (*Innestehen*) en sentido propio en la verdad del cambio de torna (*Kehre*) en el *Ereignis* [...]. Sólo sobre el suelo de la contención prende la soberanía del último dios; la contención crea para ella, la soberanía, y para él, el último dios, el gran silencio» (p.34).

La referencia a la soberanía del último dios como principio aún posible de una salvaguarda de la verdad en lo ente, es decir, de historia, muestra al dios como necesitado, a su vez, del espacio-tiempo del silencio, del fondo de la contención. La contención es así el fondo en el que arraiga la historia venidera, y ello tanto por lo que hace a la salvación de lo ente:

«Así pues, tiene que venir primero el gran silencio sobre el mundo y sobre la tierra. El silencio sólo brota del guardar silencio. Y este alcanzar el silencio crece sólo desde la contención. Ella, en tanto que tono fundamental, sitúa en su tonalidad toda la intimidad del litigio entre mundo y tierra y, con ello, la celebración del litigio del acaecer de empropiación» (*ibid.*).

como por lo que hace a la posibilidad de la comunidad venidera de los hombres:

«La contención sitúa en su tonalidad el instante fundador de una salvaguarda de la verdad en la existencia venidera del hombre. Esta historia fundada en el ser-el-ahí es la historia oculta del gran silencio. Sólo en ella puede ser todavía un un pueblo.» (*ibid.*).

El concepto completo de historia queda entonces de esta manera:

«La decisión que ha estallado hace tiempo en lo oculto y distorsionado es la decisión entre situarse en la vía de la historia o en la de la pérdida de la historia. Pero el concepto de «historia» que aquí está en juego la concibe como la celebración del litigio de tierra y mundo, asumido y cumplido desde la pertenencia al llamado del acontecer de Empropiamiento como llamado de la esencia de la verdad del Ser en la forma del último dios.» (p.96).

Su cometido (*Auftrag*) puede formularse así:

«la salvaguarda de la verdad del Acontecimiento en el gran silencio del Ser, y desde la contención del ser-el-ahí.» (*ibid.*).

C) **Recapitulación: los «supuestos» de una historia y el saber de la finitud**

Si ahora queremos reunir las dos zonas, apertura del proyecto del Ser como acontecer de Empropiamiento, por un lado, y salvaguarda de la verdad del último dios por otro (Acontecimiento de la historia del gran silencio), las dos tareas que se han ido diferenciando en lo que hemos expuesto, y que se encuentran ya siempre unidas de antemano en la *Grund-stimmung* de la contención (a la vez apertura del espacio-tiempo y estilo del *Da-sein* venidero) podemos acudir con Heidegger a una argumentación como las siguiente:

Que acontece historia (ley de la presencia del hombre a las cosas y de estas al hombre) significa que entran en cierta conjunción, que se ensamblan (*Fügung*), los «presupuestos» indisponibles⁴⁵ que dejan ser un «afuera», un ámbito libre. Este ensamblaje, al que antes nos hemos referido de un modo no suficientemente determinado con la palabra «pliegue», alcanza el carácter de una fundación de la historia cuando el hombre corresponde al llamado del Ser en doble modo de la preparación (que abre el espacio-tiempo de juego de la verdad del Ser en un proyecto) y de la ejecución (por lo que hace al trato con lo ente) de las tareas que se abren con el proyecto (salvaguarda de la verdad en lo ente). Ahora bien, cuando no se produce la correspondencia por parte del hombre, el ensamblaje queda infundado, y se torna en desajuste (*Unfug*) y abandono del Ser (negación de toda historia).

¿De qué presupuestos se trata? Escribe Heidegger:

«Sólo cuando calibramos de qué modo único es necesario el Ser y cómo, sin embargo, no esencia como el dios mismo, sólo cuando hemos situado nuestra esencia en el tono propio de estos abismos entre el hombre y el Ser y el Ser y los dioses, sólo entonces empiezan otra vez a hacerse efectivos los «presupuestos» de una «historia». Y, por esto, al pensar se le impone la meditación sobre el «acontecimiento» como la única legítima» (p.26).

⁴⁵ Recuérdese en este punto, una vez más, las argumentaciones kantianas a propósito de la indisponibilidad de la libertad (impenetrable en lo que hace a su posibilidad y, por tanto, incognoscible en el uso especulativo de la Razón), que es la única idea de la Razón que es un hecho, cuya exposición es justamente una legislación, la del imperativo categórico, y por tanto un *sollen*, en el que nos habla de la ley de «causalidad» que rige la existencia en un mundo inteligible.

Al hablar de «presupuestos» de una historia, se refiere Heidegger a ciertas condiciones en ausencia de las cuales no cabe hablar de praxis, puesto que sin ellas no hay sitio para la decisión, esto es, que son definitivas de la inteligibilidad de las acciones como acciones. Pueden resumirse en dos: «*Eröffnung der Zerklüftung*», es decir, la apertura de la profundidad escarpada de la diferencia en el seno lo ente (el resquebrajamiento del Ser en la distensión espacio-temporal que hace de lo «posible» —memoria y preparación— un principio más alto que la «realidad-efectiva», que transforma así el presente en instante, y que restituye la presencia y su constancia al movimiento esencial de la apertura del instante) como origen y fundamento de la historicidad; y «*das ereignende Entspringenlassen der Gründung des Da-seins*», la necesidad concomitante de que la hendidura que queda así abierta, el espacio-tiempo de venida a presencia y ocultación, reciba una suerte de sostenimiento que lo mantenga abierto (la necesidad de sujetar el abismo, llega a decir Heidegger, p.460)⁴⁶: la salvaguarda de la verdad del Ser. Para referirse a lo primero habla Heidegger de una *historia de los dioses*, que es, en rigor, una lucha entre ellos y el acontecimiento de la decisión por la que se establece el dios de los dioses. La lucha y decisión del dios de los dioses es un movimiento, una historia (la deificación, *die Götterung*), cuyo cumplimiento, el despuntar de un principio, exige un espacio-tiempo de juego para acontecer. Por otro lado, la tarea del sostenimiento de la verdad del Ser define la *historia del hombre* en tanto que fundado en el espacio-tiempo de esa verdad. Tenemos, pues, que hay historia en la medida en que se dan a la vez historia de los dioses e historia de los hombres, lo que es tanto como decir de-cisión en que se separan y, a la vez, se pertenecen los dioses y los hombres. Pero la deificación del dios de los dioses, nombra ya un estremecimiento (*Erzitterung*): el Ser mismo (pensando su esencia del modo más extremo), que en cuanto denegación distiende (*erbreitet*) el espacio-tiempo de juego de presencia y ausencia. Y la implicación del hombre en la verdad es el cumplimiento de una asignación (*Zuweisung*) que igualmente proviene de la intimidad del Ser: la del ahí como lo que hay que fundar como *ser* el ahí («ahí» que hay que ser). Es decir, tanto la historia de los dioses, condensada en nuestro tiempo en *el paso del último dios*, como la historia de los hombres, esto es, *la otra historia de la esencia del hombre*, remiten a *la historia del Ser*, es decir,

⁴⁶ Este sostenimiento es, en primer lugar, tarea de la filosofía como cuestión de la verdad del Ser, que debe articular en un proyecto del Ser la economía de la verdad que se abre en el resquebrajamiento del Ser. Pero también es tarea que determina todo el obrar creador del hombre, que en su comportamiento respecto de lo ente debe salvaguardar en éste la historia originaria de la retracción del Ser en beneficio de lo que es (contribuir así, con su acción creadora, a que lo ente sea efectivamente lugar de la celebración del conflicto de mundo y tierra: «obra»).

al *acontecer de Empropiamiento* como *medio (Mitte)* de su discernimiento y mutua pertenencia.

Entre la historia de los dioses y la historia de los hombres (que edifican los sitios del dios, y salvaguardan así la verdad del Ser en lo ente), está la necesidad del espacio-tiempo en que puedan tener su lugar las decisiones en juego (en el caso del hombre, ser-el-ahí o estar-ido en lo ente, historia o pérdida de historia; en el caso de los dioses, su cercanía o lejanía, el paso del dios último). Pero esto dice ya: Ser como empropiamiento del ahí, Ser que necesita del *ser-el-ahí*. En el empropiamiento el *Da-sein* se muestra como fundamento de toda *ipseidad*, pues sólo como *ser-el-ahí* es la vía y el reino de un mutuo apropiarse (*Eignung*): el Ser a las necesidades de los dioses, el hombre a las del Ser, el dios a la celebración del conflicto del mundo y de la tierra, y por tanto a la salvaguarda de la verdad del ser en lo ente, etc.; de manera que, en esta recíproca *transferencia* de propiedad (*Übereignung*), cada cual encuentra el destino, la dedicación (*Zueignung*) en que está en lo propio (*wird sich eigen*)⁴⁷. En el ser-el-ahí tiene que dislocarse, pues, la esencia del hombre para quedar fundada, esto es, para que se produzca algo así como sujeto histórico-práctico: *sí mismo*; y en el hacerse cargo el hombre del cumplimiento insistencial del *ser-el-ahí* (en el ponerse a disposición de las señas del dios que sólo en el dominio del «ahí» nos salen al encuentro para *informar* nuestra relación con lo ente todo) queda fundado, a la vez, el ser-el-ahí. Así la esencia del hombre se muestra como la heredad (*Eigen-tum*) del Ser (esto es, el ámbito en que rige esa suerte de reflexión o espejeo colaborador del apropiarse —*Eignung*— lo que está separado por abismos), heredad de la que el hombre puede apropiarse, pero que asimismo puede perder (p.489), de manera que en ello se juega (se decide) el que vuelva a ser o no el regalo de una historia, esto es, la recuperación del ente todo (y del hombre en medio de lo ente) desde el Ser.

La meditación sobre la historia, sobre el «acontecimiento» (*Ereignis*) va a significar, pues, un proyecto del ser como «acontecer de Empropiamiento» (*Er-eignis*). «Acontecer de Empropiamiento» es la fórmula con la que hemos traducido siempre «*Er-eignis*». Ahora puede verse el sentido de esta propuesta, con la que se trata recoger el ahondamiento en la semántica de la palabra alemana operado por el pensar de Heidegger, justamente para establecer qué quiere decir «ser históricamente». «*Ereignis*» significa, en efecto, «acontecimiento»; y «acontecimiento» o «acontecer» es lo mentado primariamente por la palabra alemana que se suele traducir por «historia»: «*Geschichte*», que remite a

⁴⁷ Vid. §§ 194, 197, y pp. 348-9.

«*Geschehen*». Ahora bien, todo el esfuerzo heideggeriano por pensar la esencia de la historia, esto es, el «movimiento» que se distingue de todo movimiento precisamente porque es histórico, porque no es sin más movimiento sino acontecimiento⁴⁸, se concentra en la pista sugerida por la otra palabra, ya mencionada, que significa «acontecimiento»: «*Ereignis*», en la que ya se llega a *pronunciar* (aunque no se piense expresamente) una referencia al acontecer de «lo propio» (-*eignis*, -*eignen*) que apunta a lo más genuino del acontecer signado como *Geschichte*, a saber, la referencia al «sí mismo»: historia es venir a sí mismo (*vid.* p.68 y también el § 197).

El neologismo «em-propiamiento» intenta, por un lado, imitar la formación de palabras como *en-érgeia* y *en-teléchia* —los «interlocutores» que, desde la tradición aristotélica, y pasando por la decisiva mediación kantiana que venimos insinuando en este trabajo: la articulación de «finalidad sin fin» e imperativo categórico en la determinación del concepto de libertad, propician esa subversión de toda ontología que tiene lugar con el concepto de *Ereignis*— y, por otro, quiere subrayar con el sufijo de movimiento cómo ese «tenerse en lo propio» sólo llega a darse en el acontecer del «rodeo» de la apropiación. Pretendemos recoger así el carácter fundamental de que se trata, el llegar a ser sí mismo como entrada —compromiso, entrega— en una zona plural de oscilación de lo posible, de diálogo con la tradición que es ya apertura de las direcciones —dios, pueblo, mundo, tierra— venideras de lo histórico.

Se trata, pues, de desplegar y fundar el saber de la unicidad del Ser, de su extrañeza, de su riqueza inagotable, de su finitud, para que sea fundamento de la historicidad, que es tanto como decir: de una recuperación de lo ente en cuanto ente y de nosotros mismos que restituye de forma vinculante y venidera la tradición occidental. Ahora bien, este saber emerge cuando los «presupuestos de la historia» ya no pueden ser otros que la *denegación del Ser* experimentada como el regalo supremo de la historia del gran silencio, y en esa medida, a la vez, *el paso del dios último* y la determinación del hombre (cuyo ser es *Inständigkeit*) a la *vigilancia del silencio del último dios*. En esa historia se va a revelar el sentido esencial (venidero) de lo occidental como «camino del ocaso» (*Unter-gang*), en el que se reúne la esencia completa del Ser, y, por tanto, como «principio primerísimo» (p. 397) de todo principiar historia, como lugar en que brilla lo histórico mismo por primera vez y se hace Acontecimiento.

⁴⁸ En rigor, más acorde con el espíritu heideggeriano sería presentar este esfuerzo como el de una transformación-superación, mediante el concepto de «historia» (como «historia del Ser»), de la construcción metafísica del movimiento y, con ella, de la preponderancia de cierta «física» —como interpretación de la *physis* desde cierta preconcepción «técnica»— en la configuración de la «ontología».

III. CONTRIBUCIONES A LA FILOSOFÍA (DEL ACONTECIMIENTO): EL PENSAR QUE HABITA EL TRÁNSITO

Pues bien, pertenece al orden de razones más genuinamente heideggeriano a partir de mediados de los años treinta la consideración de que la *necesidad* de un proyecto del Ser como acontecer de Empropiamiento emerge y se configura como tal a partir de la *menesterosidad* que mueve (que hace abrirse) *un tiempo de tránsito*, es decir, el lugar histórico de la experiencia de un final, que es una lejanía definida por el presentimiento de la proximidad de lo otro respecto de aquello que ahora se sume en su imposibilidad. Un lugar que, como hemos adelantado ya, el poetizar de Hölderlin nombra como sitio de la indecidibilidad sobre si los dioses huyen de nosotros para siempre o más bien están viniendo, y que Heidegger identifica, por lo que hace al discurso propio del pensamiento, como el lugar del paso de la metafísica a la historia del Ser. Y, a la inversa, el saber de los presupuestos de la historia, como saber de la historia del Ser, que sabe de la *necesidad de la fundación* de la historia en la estructura de una distancia, de un «entre», y de la esencia venidera de la historia así fundada, *caracteriza un señalado acontecimiento de la historia del Ser*, que Heidegger denomina *el tiempo del tránsito*. El tiempo del tránsito es acaso el más esencial de los acontecimientos de la historia del Ser, porque en su historicidad misma ofrece de antemano un esquema extremo del «entre», y deja erguirse esta estructura en su primacía, que no es del orden de lo apriori, de las condiciones de la posibilidad, sino la primacía del *movimiento puro de una temporalidad originaria*, en la que la tradición (la procedencia) se nos restituye como condición efectiva de la apertura de lo posible (lo venidero), como escisión y alteridad de cada uno respecto de sí mismo. Este movimiento puro funda así el sitio para un fundamento de determinación de la esencia del hombre, desde el cual la vinculación consigo mismo es, al mismo tiempo, vinculación en una comunidad política, en un pueblo, y por tanto en referencia a un dios, a un mundo y a una tierra: historia.

Ahora bien, si la historia como «estilo» (ley del cumplimiento de la salvaguarda de la verdad en lo ente) es un don, un *Faktum* que testifica la de-cisión de un dios como su principio constructivo y que, en esa medida postula como algo previo el suelo de esta de-cisión ¿qué estatuto tiene lo otorgante, la historia originaria misma de la apertura del espacio-tiempo de juego, la esencia del Ser? ¿es ella misma fáctica, *Faktum*? Hasta qué punto *en ella está en juego* una radicalización del concepto de facticidad es algo que hemos intentado sugerir desde el primer momento, cuando, en un planteamiento basado en la conferencia sobre Hölderlin de 1935 y en las páginas finales del epílogo de 1943 a «Was ist

Metaphysik?», expusimos la cuestión del ser como la cuestión (en su formulación literal tomada del Foucault de la *Arqueología del saber*): «que hay lenguaje». Ahora bien, lo que ahora nos interesa es precisar en qué sentido el *Ereignis* es o refiere a un *Faktum*.

Para ello conviene recordar, en primer lugar, que el proyecto del Ser como *Er-eignis* (la dimensión en que se dan mundo-tierra-hombres-dioses) es *la necesaria construcción de la facticidad del proyecto del Ser* y, en esa medida, una contribución a la historia en el tiempo de la ausencia de historia, contribución que, como dice Heidegger, se guarda de transgredir su propia medida histórica (p.452). Con lo cual estamos avanzando ya que, en algún sentido, el *Er-eignis* como «estructura» del otorgamiento (que, por su interna «negatividad» o «finitud», admite una ejecución múltiple) es o está destinado a ser «un día» *Ereignis*: acontecimiento histórico. Mas ¿de qué historia? y aun dentro de ella o, por lo menos, con relación a ella ¿con qué estatuto?

Antes hemos señalado que los principios (*Anfänge*) son las ejecuciones más íntimas y de más largo alcance del interno movimiento de «cambio de torna» (*Kehre*) en que consiste la esenciación del Ser; hemos desarrollado esta tesis partiendo de una interpretación del acontecer de principio como acontecer de encuentro y de respuesta al envite del Ser, encuentro que *se abre* ya en la búsqueda y en la pregunta del pensador (el verdadero creyente, le llama Heidegger, por su instancialidad perseverante —*ausharrend*— en el instante del preguntar, *vid.* § 237), y que *se cumple*, en su «contenido» de principio, *como* el hallazgo que reúne un pueblo con su dios (pp.398-9). Por otro lado, nosotros nos reconocemos y nos sabemos en el abandono del Ser si escuchamos en Nietzsche el final de la metafísica. Pero, para ello, es preciso que, al mismo tiempo, atendamos «al hecho de» (*dass*, pp.463-4) la palabra de Hölderlin, que poetiza nuestro tiempo como el lugar de la indecisión sobre venida o advenimiento de los dioses, y que es palabra venidera precisamente porque permite reconocer en el abandono de lo ente por el Ser *el envite* que nos convoca respecto de esa decisión. Desde esa palabra, que vuelve a nombrar a los dioses y al hombre (p. 423), y que deja así planteados los términos de una decisión extrema sobre la historia de Occidente (pp. 463, 485), se abre *la distancia precisa* para la recolección de la historia del primer principio (esto es, la entidad del ente como historia) y para que resuene en la penuria de nuestro tiempo sin historia el otro principio (la esenciación completa del Ser). *Esa distancia es el tiempo del tránsito*.

El final se muestra en el tránsito como un lugar de revelación. En el final descubrimos que el *Faktum* es la historia misma del Ser, y reconocemos en su gran principio griego, lo que determina *occidentalmente* el pensamiento: el no

acontecer de la pregunta por la verdad, o sea, la denegación del Ser (p. 186). Esta denegación se cuenta en una historia (la metafísica) que es un entramado de acontecimientos (*Geschehnisse*) o de lugares de estancia (*Standorte*) que articulan el camino al ocaso (*Unter-gang*) del régimen de verdad que se instituye en el derrumbamiento de la *alétheia* y con la implantación del hilo conductor lógico de la interpretación del ser del ente. Pero lo decisivo y más propio del tránsito consiste en que, *pensando en el modo del tránsito (übergänglichlich)*, es posible ya reparar en que el camino al ocaso es el camino de la recolección de la esencia del Ser en su más alta vocación de fundamento y espacio-tiempo de juego para la esfera de la decisión sobre la divinidad de los dioses (p.228). Y justamente el *saber*, templado en la *contención*, de este camino al ocaso, que necesita proyectarse doblemente en el recuerdo del principio griego y en la anticipación en la que un poeta nombra otra vez el espacio ahora vacío de lo sagrado, el saber que asume la denegación el Ser como lo propiamente occidental (como el sentido de lo «hespérico» poetizado por Hölderlin), y que, en esa medida, la experimenta como el regalo supremo de la propia esencia, se convierte en punto de giro en el que retorna la historia. El regalo supremo de la propia esencia es ya la vinculación a la seña del último dios, en el sitio de silencio abierto para la espera de su paso, y que se convierte en lugar de la salvaguarda de esta verdad del Ser en lo ente. El otro principio es, así, el ser-principio Occidente de una historia venidera, en la debe desplegarse «el uso libre de lo propio» occidental.

Ahora bien, la posibilidad de este giro —en rigor un *salto*— es el cumplimiento de la distensión máxima en lo sido y en lo venidero de nuestra historia, y esta distensión es ya un espaciamiento del tiempo: el espacio-tiempo del «tránsito» de un dominio a otro de la historia. Pero, de este modo, el espacio-tiempo del tránsito resulta ser el claro por antonomasia, «el instante más esencial»: el lugar de equilibrio en que comparece la estructura del «entre», la apertura del espacio-tiempo de juego de la verdad del Ser como claro para el ocultamiento, y en esa medida como fondo abismático de *toda* historia. Y este es el sentido del tránsito: que la esenciación plena del Ser y, por ende, su historia toda, se hace Acontecimiento, comparece.

Este es precisamente el punto en el que se abre la posibilidad de sostener, a la vez, dos afirmaciones de Heidegger: por una lado, la que nos habla de una historia del Ser con largos períodos de tiempo y unos pocos instantes esenciales (la asignación de la verdad del Ser, el derrumbamiento de la verdad, la consolidación del desorden de la esencia —en la verdad como rectitud—, el abandono de lo ente por el Ser, el retorno del Ser a su verdad, el encenderse de nuevo la lumbre —de la verdad del Ser— como sitio solitario del paso del último dios, el relampagueo de la unicidad excepcional del Ser, *vid.* p.227-8) que parecen si-

tuarse en una serie; y, por otro, la reconducción, en el tiempo del tránsito, de esta «historia», aparentemente una serie, a la estructura de la decisión en la que están en juego básicamente dos posibilidades fundamentales que forman, en el final, una disyunción exclusiva, los términos de una decisión extrema.

«La historia del pensar metafísico y la del pensar de la historia del Ser acontecen a la vez en sus diversas épocas según diversas predominancias (*Mächtigkeiten des Vorrangs*): del ser sobre el ente, del ente sobre el ser, de la confusión de ambos, del apagamiento de toda preeminencia en la época de la comprensibilidad calculable de todo. Sabemos el futuro de la historia del Ser en el sentido de que si quiere seguir siendo historia, el Ser tiene que empropiarse el pensar. Pero nadie conoce la forma del ente venidero.» (p. 431).

Dicho de otro modo: el tiempo del tránsito es la epifanía de lo histórico mismo como historia del Ser, epifanía que sólo puede tener lugar en el sitio *discursivo* de la mostración contrapuntística del sustraerse de la historia originaria (de la fundación-empropiación del ser-el-ahí) como esencia de la historia; una fenomenología que se autocomprende como la acción histórica de resistencia que es menester *cuando empieza* la ausencia de historia, esto es, el estado final de la primera historia del Ser. El tiempo del tránsito es la estancia en que se deja oír la entera «leyenda» o «saga» del Ser como esenciación (*Wesung*), esto es, el tiempo que exige al pensar componer-construir la «fuga» del acontecer de Empropiamiento (*die Fuge des Er-eignisses*); y el pensar habita ya, precursoramente, esta estancia por cuanto que construye en ella (proyecto del ser como acontecer de Empropiamiento). Este es el sentido de la peculiar estructura (*Gefüge*) en seis «conjunciones» (*Fügungen*)—«la resonancia», «la procuración del juego», «el salto», «la fundación», «los venideros para lo que viene», el último dios»— que va dejando emerger, al cumplirse, el camino de pensamiento de los *B.z.Ph.* como su *prestación o contribución más propia*: ser una suerte de «alzado» (*Aufriss*), a partir de ese proyecto en planta (*Grundriss*), todavía no domeñado, que es el fundamento de la historicidad del tránsito mismo, en el cual se pone a disposición del lector venidero «un plano provisorio (*Vorriss*) del espacio-tiempo de juego que la propia historia del tránsito crea por primera vez como su reino.» (p. 6).

El habitar más propiamente acuñado por el tránsito mismo, más propiamente transeúnte del tránsito —por decirlo así, diámetro él mismo de su extensión, y seguramente, a la vez, lo más transitorio en él—, *todavía no* edifica esta estancia (o sea, que no es aún la recuperación del ente desde la verdad del Ser, la «otra historia» o historia venidera), sino que *prepara*, en el modo propio del pensar, la habitación de la misma. Esta preparación significa demora en una distancia:

desde la asunción del ya no de la metafísica⁴⁹, aplicarse al proyecto de una historicidad otra que todavía no somos y cuyo cometido no conocemos concreta y determinadamente (sino en sus lineamientos de principio): la historicidad del espacio-tiempo de juego de la verdad del Ser como sitio para la historia venidera.

El pensar transitorio en el tránsito recorre, pues, en una suerte de primera diametración (*Durchmessung*) el espacio-tiempo descrito en el movimiento, quebrado por un salto (—*Sprung*— que gana el concepto de la esenciación del Ser como apropiación del «ahí» y disloca en ella la esencia del hombre), de un «cambio de torna». En él quedan definidas dos esferas para una misma reapropiación: la de una despedida (*Ab-sprung*, articulada en el contrapunto de «resonancia» y «procuración del juego») y la de una entrada en juego (*Ein-sprung*, el adentramiento en la esenciación del Ser como «fundación» de su verdad). Y esa reapropiación no es otra que la del sentido de lo Occidental.

El confinamiento de la metafísica, es decir, el establecimiento de su límite por la contrastación decisiva que supone la posibilidad de verla en su imposibilidad⁵⁰, permite, en efecto, que la metafísica nos hable como tradición, como esencia suda, recogida ya en su integridad y, en esa medida, esenciante, otorgante de posibilidades nuevas e incalculables. De esta manera, la misma delimitación que hace inteligible la historia acontecida, y la legítima (según ley que ahora es posible explicitar) como historia occidental, es, a la vez, fundación del sitio desde el que otra legislación, el otro principio de nuestra historia, entra en juego, para que, el mismo «territorio» (por continuar con terminología kantiana), Occidente, alcance su determinación más propia: sea por fin «país de la tarde» (*Abend-land*), lugar del hacerse cargo de la *léthe* de la *aletheia*, que se nos entrega como tarea más propia desde la amanecida griega de la esenciación del Ser. Así pues, se trata de pensar en despedida del lugar de estancia de la metafísica, presintiendo ya la apertura del lugar desde el cual se reabre *un mismo territorio*, Occidente, reconfigurado en su determinación más propia, como «camino del ocaso» (*Unter-gang*), esto es, camino de regreso al fondo (*Rückgang in den Grund*) de la metafísica.

⁴⁹ Asunción que no significa contemplar serenamente la metafísica como una historia meramente pasada, sino más bien hacer la experiencia del confinamiento y límite de la metafísica (que es una experiencia de cierta crisis de nosotros mismos como humanidad occidental), en el cual se alza por primera vez la posibilidad de lo que con Hölderlin llamaremos «el uso libre de lo propio», la posibilidad de un «retorno» al país de casa o posibilidad de lo occidental como patria.

⁵⁰ Posibilidad extrema —de funcionalidad metódica paralela a la construcción, en *S.u.Z.*, del «estar a la muerte» en el modo del «precursar»— que se lleva a cumplimiento en la interpretación del descubrimiento nietzscheano del nihilismo europeo según el horizonte hermenéutico del «olvido del ser».

Según esto, distinguiremos el «*tiempo del tránsito*» como tiempo del abismo, que acontece en el salto (por su naturaleza de apertura inaugural siempre salto previo —*Vor-sprung*—, pre-paración —*Vor-bereitung*—) a la esencia de la verdad como verdad del Ser (en la *Vor-frage*), del «*tiempo de la edificación de la forma del ente*» (asunto de la *Grundfrage*), como tiempo del fundamento (del otro principio) en el sentido de «historia del gran silencio», esto es, el acontecimiento de que el Em-propiamiento alcanza la conjunción en que comienza la otra historia de Occidente.

«La cuestión de la verdad del Ser, que es la cuestión propia del pensar, es el instante que soporta el tránsito. Este instante no se puede constatar nunca efectivamente, y todavía menos calcularse. Pero es el instante que pone el tiempo del Acontecimiento.» (p.20).

A partir del tránsito, y *como cumplimiento suyo* que se resuelve en «otra» historia, nuestra época se muestra como «*la hora del ocaso*» (p. 397)⁵¹, si reconoce en la palabra de Hölderlin su determinación más propia. De ahí también que la «fuga» o primera «juntura» del acontecer de Empropiamiento, el proyecto de la historicidad del tránsito, la filosofía *ahora* necesaria colocada bajo el título (que en este punto podemos hacer nuestro) de *Contribuciones a la filosofía (Del Acontecimiento)*, se autocomprenda como «edificación de las antecámaras de historia más próximas en cuya arquitectura espacial se hace audible la palabra de Hölderlin, y se contesta con el *ser-el-ahí*, de manera que en tal respuesta esa palabra queda fundada como lenguaje del hombre venidero»(p.421-2). Occidente, el ocaso, es la recolección de la esenciación del Ser para el atestiguamiento de un dios (que necesariamente tiene que ser el dios último), en cuya seña, dice Heidegger, se hace visible por primera vez el *Ereignis*, y se constituye, por eso, el otro principio de la historia. ¿Cómo, en qué sentido, pues, un discurso de los dioses? La respuesta es bien precisa: se trata de la decisión del Ser, venidera en esa figura extrema de la unicidad y de la finitud que es «lo último», mediante la cual se alcanza la intensificación máxima:

«que, por un instante el Em-propiamiento sea Acontecimiento».

Si el *tránsito* es el instante que hace emerger el acontecer de Empropiamiento, el *ocaso* en el que se cumple el tránsito es ya el hacerse Acontecimiento el Em-

⁵¹ Y el «ocaso» es propiamente lo más venidero, el principio de principios, «principio primerísimo» (p.397), en la medida en que es preciso anticipar esta hora —Hölderlin— para que se despliegue el tiempo del tránsito, e implica el sacrificio del pensador o del poeta en la fundación del abismo (cfr. pp. 7, 397-8)

propiamiento. Otro principio: «el tiempo del ser», el regalo de una historia (*cfr.* pp. 228 y 508).

Desde estas consideraciones estamos en condiciones de comprender la afirmación de Heidegger de que «la formulación esencial del concepto de filosofía, ahora y en lo venidero... es la *histórica*» (p.421), donde «histórico» significa:

«...perteneiente a la esenciación del Ser mismo, inserto en la penuria de la verdad del Ser y vinculado así a la necesidad de aquella decisión que dispone sobre la esencia de la historia y su esenciación.» (*ibid.*)

Desde aquí se entiende asimismo el sentido específico del *pensar del Ser* que se ensaya en los *B.z.Ph.*: ser filosofía en el tránsito; así como las tareas, estrictamente discursivas, que reconoce como suyas (y que son también las de nosotros los de ahora, occidentales en tránsito y en decisión):

«La caracterización histórica de la esencia de la filosofía la concibe como *pensar del Ser*. A este pensar no le es lícito nunca buscar refugio en una forma de lo ente y experimentar en ella cuanto de luminoso hay en lo simple desde la riqueza que atesora su oscuridad estructurada, ni perseguir la disolución en lo carente de forma. Más allá de forma y ausencia de forma (que sólo tienen lugar en lo ente), en el abismo del fundamento de la forma, este pensar tiene que capturar el ímpetu del lance de su condición de arrojado, y llevarlo al ámbito de franquía del proyecto. De un modo que es totalmente distinto de toda adecuación a lo objetual, el pensar del Ser tiene que pertenecer a lo que está por pensar mismo, porque el Ser no tolera que la propia verdad sea algo que se le dé por añadidura o se le ofrezca desde fuera de él, sino que él mismo «es» la esencia de la verdad. La verdad, aquel claro en configuración para el ocultarse en cuyo ámbito de franquía son empropiados los dioses y el hombre de modo que, replicándose, se demarcan, la verdad misma abre inauguralmente el Ser como historia, historia que quizá tenemos que pensar si debemos habilitar y disponer el espacio que tiene que conservar la reverberación de la palabra de Hölderlin, que nombra a los dioses y que nombra al hombre, para el tiempo que es el suyo, conservar la con el fin de que esta reverberación temple aquellos tonos fundamentales que determinan al hombre venidero a la vigilancia de lo que los dioses han menester» (pp.422-3).

Nota programática para concluir:

La fidelidad a este lugar del tránsito, en el que Occidente es esencialmente lo venidero y, en esa medida, lo otro de Occidente (del Occidente europeo-tecnocientífico-metafísico), define el pensamiento de Heidegger. Su legado más propio, la pregunta por el Ser mismo, que incluye el establecimiento de los límites de la cuestión *ú tò on*, y el desdoblamiento de «su otra» en pregunta por el espacio-tiempo de la verdad del Ser y pregunta por el principio de la otra historia

(*Vorfrage* y *Grundfrage*), permite reconocer con precisión la secuencia del tratamiento de la libertad en una cima de occidentalidad sida: las tres *Críticas* kantianas, reescritas ahora bajo títulos que ponen de manifiesto su contenido más propio: *ser y tiempo* (por lo que hace a la *Crítica de la Razón pura*, en la que se logró por primera vez la circunscripción del eje tecno-lógico «ser-pensar» al ámbito intratemporal de la sucesión —segunda analogía de la experiencia—), *ser y lenguaje* (por lo que hace a la *Crítica del Juicio*, que señaló por primera vez la profundidad abismática del suelo de la Razón, de la comunicabilidad misma, como «libre juego de facultades»), *ser y decisión* (por lo que hace a la *Crítica de la razón práctica*, que puso en libertad nuestra pertenencia a un mundo inteligible o reino de los fines en sí mismos —el espacio de lo sagrado— como fundamento de determinación de la acción histórica). Pero, a partir de aquí, Kant se constituye asimismo en una suerte de introducción al «*Friedensfeier*» y a los «himno» de Hölderlin, es decir, en introducción a nuestra pertenencia hespérica al poema y, por tanto, en una fuente de nuestra historia *venida*.

El pensar de Heidegger se muestra así como lugar de tránsito: el punto de apoyo para una repetición que no restaura nada, sino que va a buscar las posibilidades allí donde se otorgan, allí donde, cada vez, nace la diferencia y, con ella, las vinculaciones venideras: al amor de la historia sida. Una historia en la que el texto de las *Contribuciones* se ha entramado ya, de manera que, precisamente por eso, forma con ella la estructura de nuestra posibilidad, de nuestra condición venidera de occidentales y, en esa medida, la reserva indisponible de nuestra propia extrañeza.

Todavía una palabra de Heidegger para terminar, esto es, para situar lo que escribimos, el sentido (y la errancia) de este intento no historiográfico de elaborar «notas kantianas» para leer un libro de Heidegger:

«Nadie entiende lo que «yo» pienso aquí: dejar que brote el ser-el-ahí desde la verdad del Ser (y esto significa desde la esencia de la verdad), para fundar en él lo ente como un todo y en cuanto tal, y en medio de ello, empero, fundar el hombre.

Nadie comprende esto, porque todos se limitan a tratar de explicar «mi» intento historicificando, y apelan a algo pasado que creen comprender porque aparentemente ya queda detrás de ellos.

Y el que lo comprenda alguna vez no necesita «mi» intento, pues tiene que haberse abierto él mismo el camino que lleva hasta ahí. Uno tiene que poder comprender lo intentado de tal modo que crea que le viene a él desde lejos y que es, sin embargo, lo suyo más propio, a lo que está entregado, a cuya propiedad pertenece como uno que es usado y, por eso, no tiene ni ganas ni ocasión de mencionarse a sí mismo.» (p. 8).

María José CALLEJO HERNANZ (U.C.M.)