

iban a ser más patentes a las jóvenes naciones iberoamericanas.

Después, una serie de figuras contemporáneas, aún no hechas muchas de ellas, aparece en este libro de João Cruz Costa, siempre en relación con la realidad brasileña, lo mismo en las etapas dictatoriales que en las libertarias o revolucionarias. Y como preocupación central, la propia del filósofo que ha hecho este magnífico esbozo: la preocupación por la autenticidad brasileña o, más ampliamente, americana, la de esta América a la cual también pertenece Brasil; la preocupación por una filosofía de la realidad brasileña. “La inquietud —dice— que ahora embarga al intelectual brasileño solamente podrá encontrar la *salvación*, si tenemos ojos para ver, oídos para oír y, principalmente, sabiduría para resolver.” Brasil es un país de contrastes. En su vida económica aún coexisten dos mundos, el pasado y el futuro que se va realizando: el mundo del *sertón*, la economía

medieval del campo y la vida moderna de las ciudades. “Solamente una filosofía de la acción, solamente un pragmatismo puede, en estas condiciones, corresponder a sus necesidades profundas, a su edad intelectual.” “Para nosotros, la filosofía auténtica siempre estuvo ligada a la acción.” Por ello, dice citando a Clovis Bevilacqua, si alguna vez llegamos a alcanzar una producción filosófica más significativa, ésta “no surgirá de las cumbres de la metafísica”. La misma preocupación, el mismo espíritu que anima en otras partes de nuestra América a los historiadores de sus ideas. Una historia, cuya meta última es mostrar esa necesidad: la de hacer de las ideas instrumentos de acción al servicio de la realidad que las solicita, tal y como, consciente o inconscientemente, lo fueron para esos hombres que hicieron nuestro pasado, nuestra historia.

LEOPOLDO ZEA

HEIDEGGER 1956 y 57

En estos dos últimos años, y separados por un año, al parecer sin publicación alguna, de las importantes publicaciones de los años 53 y 54 —*Introducción a la metafísica, ¿Qué quiere decir pensar?, Conferencias y artículos*— que no son las únicas de ellas, ha publicado Heidegger cuatro pequeños volúmenes y uno mediano, de los que van a reseñarse aquí los cuatro más propiamente filosóficos.

¿*Qué es esto —la filosofía?*¹ es la “conferencia dada en Cerisy-La-Salle, Normandía, en agosto de 1955, como introducción a un diálogo” de filósofos allí congregados. La lectura del pequeño volumen se aborda con la expectación motivada por el hecho de que un filósofo como Heidegger exponga su concepto de la filosofía misma.

La conferencia se inicia con lo que puede llamarse una introducción. El “tema” es tan “amplio” que resulta “indeterminado”, haciendo correr al diálogo el “peligro” de la dispersión: “*ohne die rechte Sammlung*” (7)². Evitar el peligro requiere encontrar un “camino”, aunque haya de quedar “abierta” la cuestión de “si el camino... será en verdad un camino” (8). Hablar “*sobre* la filosofía” no debe hacerse sin entrar “*en* la filosofía” o sin “*filosofar*”, de suerte que “aquello de que trata la filosofía... nos afecte (*nous touche*)... en nuestro *Wesen*”, ser o esencia (8 sig.). Lo que plantea el problema de las relaciones entre la filosofía, la

¹ *Was ist das —die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1956.

² Los números entre paréntesis indican las páginas del volumen de que se trata.

razón, de la que la filosofía es “la peculiar administradora”, y los afectos, los sentimientos, lo irracional, que por lo pronto se deja sólo planteado, para volver al “camino” (9 sigs.). La pregunta “¿qué es la filosofía” se encuentra ya “en un camino”, así por aquello por lo que pregunta, “por la filosofía?”, como por la forma en que pregunta por ello, la forma “¿qué es...?”. La palabra “filosofía” es griega. La filosofía misma “es algo que inicialmente determina la existencia del mundo griego”. La forma de preguntar por ella es, asimismo, “originalmente griega”. “Esta palabra griega vincula nuestro diálogo a una tradición histórica.” Pero “la tradición no nos entrega a una compulsión por parte de lo pasado e irrevocable. *Überlieferung, délivrer*, es un dejar libre, a saber, en la libertad del diálogo con lo que ha sido”. La pregunta: ¿qué es filosofía? no es una pregunta que se dirige a sí mismo una especie de conocimiento (filosofía de la filosofía). La pregunta tampoco es una pregunta de ciencia histórica... La pregunta es una pregunta de la realidad histórica misma, es decir, del destino histórico —*geschichtlich, geschichtlich*—. . . es la pregunta histórica de nuestro ser ahí europeo-occidental (11 sigs.). En suma, el camino: dialogar libremente con la concepción y la realidad griegas de la filosofía, diálogo decisivo del destino histórico de Europa, de Occidente, donde el “del” debe entenderse tanto en la dirección del decidir el destino del diálogo cuanto en la del decidir el diálogo del destino. La introducción termina con “una observación fundamental” acerca de la lengua griega. Ésta “no es una mera lengua como las lenguas europeas conocidas de nosotros”. “. . . en la lengua griega, lo dicho en ella es, de un modo señalado, a la vez lo que lo dicho denomina”. “Mediante la palabra oída como griega estamos directamente en la cosa presente misma, no ante todo en la mera significación de una palabra” (20). El diálogo con lo griego debe ser con lo griego como griego, a la griega.

Tras tal introducción viene, pues, la exposición de la concepción y la realidad griegas de la filosofía —en Heráclito, que cabe presumir acuñó la palabra “filósofo”, y Parménides, dos que “todavía no eran ‘filósofos’... porque eran los más grandes pensadores”; en la sofística, que preparó el paso a la “filosofía”; en Sócrates y Platón, que lo llevaron a cabo; y en Aristóteles. La exposición es detenida en Heráclito y Aristóteles, de paso en los demás nombrados. La conclusión es interpretar la definición aristotélica, traducida vulgarmente como “ciencia teórica de los primeros principios y causas”, de la siguiente manera: “La filosofía es una especie de competencia que capacita para fijar la mirada en lo ente, a saber, mirando a *lo que lo ente es en tanto es ente*”. Los “principios y causas” dan pie a las siguientes observación y pregunta. Tras dos milenios y medio fuera tiempo de reflexionar sobre qué tenga que ver el ser de lo ente con tal cosa como “principio” y “causa”, *¿En qué sentido se piensa el ser, que cosa tal como “principio” y “causa” son propios para acuñar y tomar sobre sí el ser-ente de lo ente?* (20 sigs.).

Así expuesta la concepción y realidad griega de la filosofía, interviene una reflexión autocrítica sobre el camino. La filosofía tiene toda una historia de variaciones, de variantes. La misma definición aristotélica de la filosofía es “sólo una determinada interpretación del pensar griego”. Pero el empeño por obtener de las definiciones de la filosofía de los distintos filósofos una definición de la filosofía, por abstracción de lo común a ellas, daría por resultado justo una abstracción que dejaría fuera de sí la realidad concreta de la filosofía misma: hablando así *sobre* la filosofía, no se entraría *en* la filosofía, no se filosofaría. “Filosofamos... cuando dialogamos con los filósofos... hablando con ellos de aquello

de que ellos hablan". "Supuesto, pues, que a los filósofos les habla el ser de lo ente para que digan lo que lo ente es en tanto es, tiene también que hablarle a nuestro diálogo con los filósofos el ser de lo ente... Nuestro hablar tiene que corresponder a aquello que les habla a los filósofos: *Unser Sprechen muss dem, wovon die Philosophen angesprochen sind, ent-sprechen*. "La respuesta a nuestra pregunta... es... el co-rresponder (*la correspondance*) que corresponde al ser de lo ente." Y así (27 sigs.) pasa Heidegger sin solución de continuidad a la parte final de su conferencia, la que expone su propia concepción de la filosofía —en diálogo con lo que la filosofía ha sido, oriunda de esto.

"El corresponder al ser de lo ente es la filosofía" (35). Pero "el corresponder es necesariamente y siempre, no sólo casualmente y a veces, su corresponder afectado de un afecto": "gestimmt" (36). Esto es también el origen griego. "Ya... Platón y Aristóteles llamaron la atención sobre el hecho de que la filosofía y el filosofar pertenecen a aquella dimensión del hombre que llamamos la *Stimmung* (en el sentido de la *Ge-stimmtheit*, y la *Be-stimmtheit*) (36). Estas tres palabras alemanas significan corrientemente *sentimiento, estado de ánimo, determinación* en el sentido de modo de ser algo. Heidegger mismo traduce *Stimmung* por la palabra francesa *dis-position* (39). La "disposición" filosófica fue para los griegos el asombro (37 sigs.). Para Descartes, la certeza (40 sigs.). Para el pensar actual, "heterogéneas disposiciones del pensar", duda y desesperación, ciego ser poseso de principios no comprobados, miedo y angustia, esperanza y seguridad... (42 sig.). Sin precisar más, como solución al problema planteado al principio acerca de las relaciones entre la filosofía y lo irracional, se pasa de la afectación y afección del corresponder a éste mismo. "Este co-rresponder es un hablar": *ent-sprechen, sprechen*. "Está al servicio del lenguaje": *Sprache*. Una vez más debiéramos dialogar con los griegos: "... tenemos que dialogar con la experiencia griega del lenguaje como *logos*... porque sin una meditación suficiente sobre el lenguaje nunca sabremos de veras lo que es la filosofía como el caracterizado co-rresponder, lo que es la filosofía como un señalado modo del decir". "Ahora bien, como la poesía, cuando la comparamos con el pensar, está al servicio del lenguaje de un modo enteramente distinto y señalado, se encuentra nuestro diálogo, que es de pensamiento sobre la filosofía, llevado necesariamente a dilucidar la relación entre pensar y poetizar" (44 sig.). Un par de breves apartes finales ya no añaden nada de nuevo.

Finalizada la lectura de la conferencia, lo primero que se ocurre es detenerse en el concepto de la filosofía que Heidegger propone en definitiva como propio, para apreciarlo; y luego, puntualizarse y apreciar también el camino por el que llega a él. El corresponder al *ser* de lo ente identificaría la filosofía con la ontología, aunque sólo con tal de entender la ontología como disciplina, no de *ningún ente*, sino del *ser* mismo. Esto es lo que en sus publicaciones reprocha Heidegger a la ontología no haber sido, por pasar una y otra vez inmediatamente del ser mismo a algún ente. La justicia del reproche dependería de que del ser mismo se pueda decir realmente más de lo que de él no ha dejado de decir la ontología, pero sobre esta posibilidad deja el propio Heidegger en la perplejidad causada por sus afirmaciones acerca de la sola posibilidad de "pensar" el ser, es decir, en un "pensar" que él mismo no acaba de exponer —en su relación con el "poetizar"— en forma satisfactoria ni siquiera para él mismo, como parece fundado inferir de la reiteración variada del mismo intento. Con lo que queda en situación insatisfactoria el "corresponder" mismo, en lo que tiene de *logos*, y por resolver en definitiva el problema planteado al principio acerca de las relaciones entre la

filosofía y la razón. En lo que tendría el corresponder de afectado por el asombro, la certeza, etc., no se trataría de mayor novedad, no sólo por lo clásico de tales afectos dentro de la filosofía, sino sobre todo por lo generalizado en la actualidad del poner la filosofía, como los otros productos de la cultura, en relación con lo irracional y lo subconsciente, individual y colectivo. En suma, el concepto de la filosofía de Heidegger es el que corresponde a su propia filosofía —como el de cada filósofo. Y el propio Heidegger lo reconocería así suficientemente, si fuese suficiente lo que en la conferencia se encuentra acerca del camino por el que llega al concepto. Pero para mostrar la insuficiencia de ello quizá bastan las siguientes indicaciones.

Puede aceptarse que la pregunta “¿qué es filosofía?” *no* es una pregunta que se dirige a sí mismo una especie de conocimiento, ni una pregunta de ciencia histórica, sino de la realidad y del destino históricos, entendiendo que *no es sólo* una de las dos primeras cosas ni las dos, sino *además* y, si se quiere, fundamental o radicalmente, la tercera, pues en la propia conferencia es de hecho las dos primeras, y entender que *no* es, en absoluto, ninguna de las dos estaría en contradicción con tal hecho y con el de que la filosofía de la filosofía es la respuesta a tal pregunta y una respuesta que se da sobre la base del saber de la historia de la filosofía. El que la pregunta sea *la* pregunta de la historia europeo-occidental, sin duda responde a las ideas de los filósofos mismos, y de los influidos por su autoridad, acerca del puesto de la filosofía sobre los sectores de la cultura; pero tales ideas son ya más dudosas.

Puede aceptarse, no sólo que el filósofo debe filosofar como inserto en la historia de la filosofía, desde y dentro de una concepción de ésta, de una filosofía de la historia de la filosofía, o implicándola, sino incluso que *no puede filosofar* de otra manera, ni por tanto ha filosofado de hecho nunca de otra manera; pero en cambio, es sumamente problemática una preferencia como la de Heidegger por los orígenes de la historia de la filosofía sobre los puntos de plenitud de ella. La preferencia por lo griego pudiera no estar, en toda su extensión, del todo fundada. Sin duda que la filosofía es un “modo del decir”, y que por tanto “nunca sabremos de veras lo que es” “sin una meditación suficiente sobre el lenguaje”; pero que la meditación haya de versar sobre el griego, porque en éste se hallen palabras y cosas con la excepcional relación afirmada por Heidegger, resultará tan infundado como esta misma afirmación, mientras no se aporten las pruebas indiscutibles de ello —que naturalmente, no pueden ser las discutibles y discutidas etimologías de palabras e interpretaciones de textos propuestas por Heidegger, como en esta misma conferencia, sobre todo en la parte referente a la concepción de la filosofía desde Heráclito hasta Aristóteles. En general, la filosofía filológico-etimológica de Heidegger está expuesta a un grave reparo. Los escritores actuales, entre ellos los filosóficos, emplean corrientemente las palabras en las acepciones actuales, que distan frecuente y ampliamente de las etimológicas, no tenidas en cuenta, si es que sabidas, de ellos. La interpretación de sus palabras en las acepciones etimológicas resultaría, pues, un anacronismo arbitrario e infiel. ¿Hay realmente razones para sostener que los escritores griegos, entre ellos los filosóficos, procedían de otra manera? Y si se recuerda el caso concreto de las etimologías del Cratilo... —Tan devoto de Aristóteles como es Heidegger, toma en esta cuestión una posición como la de Espeusipo a la que oponía Aristóteles la primacía del acto sobre la potencia. La forma de los entes dirige teleológicamente desde un principio la generación de ellos, pero es en la “flor” del proceso donde ella misma se presenta perceptible en plenitud. Ya en *Ser y Tiempo* afirma expresamente

Heidegger la superioridad de la posibilidad sobre la realidad, pero una cosa es la posibilidad anterior a toda realidad de un ente y otra las posibilidades del ente ya real en plenitud. La preferencia por los orígenes históricos entraña un contrasentido: el regreso a ellos supone que en ellos está el sentido de la historia, cuando no se afirma tal expresamente, como lo afirma Heidegger en tantos lugares; tal afirmación o suposición, a su vez, supone o afirma, como lo afirma también en muchos lugares Heidegger, que el resto de la historia es una desviación respecto del sentido original, una pérdida del sentido, un sinsentido; pero las dos suposiciones, o afirmaciones se hacen en un momento del tramo de la historia carente de sentido, o ellas mismas, en cuanto pertenecientes a tal momento, deben participar del sinsentido característico, constitutivo, del tramo...

Tal contrasentido no puede achacarse más que a una deficiente concepción de las relaciones entre la filosofía y su historia, entre la historia y la definición o la teoría, en general, y de la intersubjetividad o la subjetividad y el carácter personal de las filosofías; en efecto, lo que de estos temas o de relacionado con ellos se encuentra en la conferencia hace la impresión, no simplemente de que los límites de una conferencia impiden el desarrollo de ellos, sino de que Heidegger no había reflexionado con anterioridad y a fondo sobre ellos, hasta el punto de no dar indicios ni de avizorar toda la amplitud de su alcance ni todos los detalles de su hondura: cuando un punto es realmente importante para el desarrollo cabal de un tema, y se lo ve como tal, si las circunstancias impiden explayarlo, no se lo silencia, sino que se lo indica reconociendo a la vez la importancia y el impedimento para hacer justicia a ella.

En conclusión: una fundamentación insuficiente del concepto heideggeriano de la filosofía y ninguna explicación de él, pues se llega a él, pero no se entra en él.

*Sobre la cuestión del ser*³ es una ocasión aprovechada. En 1950 se festejaron los sesenta años de Heidegger con una publicación colectiva en honor suyo, uno de cuyos colaboradores fue Ernst Jünger, con un trabajo, *Sobre la línea*⁴ que habría que rebasar para superar el nihilismo europeo y por ende sobre este mismo. En 1955 se festejaron los mismos años de Jünger en la misma forma, y Heidegger contribuyó con un trabajo, *Sobre "La línea"*, que publicó aparte con aquel otro título, "destinado a indicar que la meditación sobre la esencia del nihilismo procede de una discusión del ser como ~~ser~~" (5). La finalidad declarada, repetida, del trabajo es, naturalmente, cooperar al propósito del de Jünger; pero ahondando en la línea, sin lo que no puede saberse ni siquiera si será rebasable. Heidegger se sirve del doble sentido de la preposición *über*, que significa *por encima de*, *más allá de*, como la latina *trans*, y *sobre*, *acerca de*, como la latina *de*; en el título de Jünger tiene el primer sentido; en el de Heidegger, el segundo (7 sig.). Se trata de ahondar lo más posible en la esencia y los supuestos del nihilismo, antes de todo pronóstico, diagnóstico y terapéutica de él (8 sig.) —términos médicos de que se sirve Jünger para articular el contenido esencial de su trabajo (45). El curso del de Heidegger, ateniéndose a ciertas ideas, pasajes o simples términos del de Jünger y obras anteriores de éste, es ondulante hasta dejar la impresión, quizá sólo superficial, de descosido. Es el comienzo de su segunda mitad la que entra en la discusión del ser. La discusión tiene por *leitmotiv* la relación entre el ser y el hombre. La esencia de cada uno de los dos requiere la del otro hasta el extremo de que "en verdad ni siquiera podemos ya decir que 'el ser' y 'el hombre'

³ *Zur Seinsfrage*, Klostermann, Francfort del Meno, 1956.

⁴ Publicado aparte: *Über die Linie*, Klostermann, Francfort del Meno, 1952.

'sean' lo mismo en el sentido de que se copertenezcan, pues siendo así, los hacemos seguir siendo cada uno para sí (28). El ser pierde la apariencia de ser para sí, y por ello debe escribirse tachado con una X: ~~ser~~ (30 sig.). Lo mismo pasa con la nada (31). Pero la discusión no pasa de aquí, o sea, en definitiva, no hay discusión. La disculpa se encuentra en variantes de la ya conocida desde la carta sobre el Humanismo: "¿radica en el 'ser' el que en el corresponder a él fracase nuestro decir y sólo quede lo que se hace demasiado aprisa sospechoso dándole el título de 'mística'? ¿O radica en nuestro decir el que aun no diga, porque aun no es capaz de ponerse en correspondencia a la esencia del 'ser'?" (29). "Sobre la nada y el ser y el nihilismo, sobre su *Wesen*, y sobre el *Wesen* (verbal) del *Wesen* (nominal) no cabe dar informe alguno que pueda presentarse, dispuesto para la aprehensión, en forma de proposiciones verbales" (30). El sentido verbal de *Wesen* es el de "ser" como verbo, el nominal, el de "sér", como sustantivo, pero no en la acepción de ente, sino en la de *esencia* —aquí, pues en casos emplea Heidegger *Wesen* en la acepción de ente, que le es igualmente propia en el alemán corriente. El lector insiste en la duda: si será realmente que no se puede decir nada del ser o que no se puede decir de él nada más que lo ya dicho, nada nuevo y extraordinario, como si quisiera decir —para ser tenido por filósofo igualmente nuevo y extraordinario— lo que, si la ontología, si la metafísica, hubiesen dicho ya todo lo que es posible decir, racionalmente, sobre sus objetos, o fuesen disciplinas agotadas, productos arcaicos de la cultura, sería cosa difícilísima, imposible, en forma llana y comprensible y no de rebuscadas y sibilinas gotas perdidas en un mar de erudición histórica y filológica y de caótica y polémica. En definitiva no hay discusión porque del indicado conato de ella pasa Heidegger, para dedicarle más del último tercio del trabajo, a un tema dominante de su obra por lo menos desde 1936, el de la superación de la metafísica, y a una apología contra críticas de su posición en él. Aquí se presenta la metafísica como la plenitud del nihilismo: en éste impera la nada, ésta pertenece al ser, éste es un destino, el de trascender lo ente, o sea, la meta —física misma (33). Heidegger pretende ahora que ya la conferencia *¿Qué es metafísica?* estaba centrada en torno a la distinción del ser y lo ente; que discutible ella misma, hace discutible la distinción de la esencia y la existencia, "en lo que se mueven desde antiguo las doctrinas de la metafísica, de la que reciben la base de su lenguaje" (36). Y también pretende que la nada de *¿Qué es metafísica?* es lo que no es ente, o sea —el ser (38 sigs.), y que éste está en la conferencia tomado ya en su historicidad (40). Prescindiendo de tomar posición ante estas pretensiones, de más interés biográfico-histórico que doctrinal, posición que no podría tomarse sin alegaciones que no caben en esta reseña, puede concluirse que el trabajo confirma la evolución de Heidegger hacia la *Zeitkritik*, bajo el signo de Nietzsche, como ontología; pero que la intención de tal crítica-ontología en su conjunto hasta hoy podría enunciarse así: haced, lectores, hombres, caso de mí —misterio (cf. 42).

En los dos trabajos reseñados hay sendos puntos que, apareciendo el del primero como puramente incidental y presentándose el del segundo como fundamental pero no siendo nada desarrollado, vienen a ser los respectivos temas de la penúltima y la última publicaciones de Heidegger: la relación entre el ser y el principio y la causa; la distinción entre el ser y lo ente, la esencia y la existencia. En el primero de los dos trabajos, el problema de las relaciones entre la filosofía y la razón quedaba por resolver en definitiva. Las relaciones entre la filosofía y la razón, en el sentido de la facultad y en el de la razón de ser, el prin-

- El principio de razón, la razón del principio y la razón de la razón* (30-32).
Observaciones terminológicas (32-35).
- III. El principio de razón y el principio de contradicción (37-38).
Repetición de puntos de I-II (39-40).
La axiomática (40-41).
La irreflexión en la actualidad (42).
La grandeza del principio de razón (42-48).
—El principio de razón y el principio de causalidad (42-48)—
como principio del conocer (46).
como principio del ser (46-47):
el dar razón (47-48).
Vuelta sobre la irreflexión en la actualidad (48-49).
- IV. Repetición de puntos de I-III (51-52).
La grandeza del principio de razón (52-56).
La extensión del principio (52-3)
desde la Naturaleza hasta Dios (52-3).
Lo potente del principio (53-56).
El dar razón (54-56).
El círculo del principio y de Dios (55-56).
La edad atómica y el principio (56-61).
- V. *La caracterización por Leibniz del principio de razón como principio nobilísimo en cuanto principio de la razón suficiente* (63-65).
Hacer, eficiencia, suficiencia y perfección (64).
Leibniz y la modernidad (65).
Las fórmulas vulgar y rigurosa y las respectivas abreviadas del principio (65-74).
Razón y por qué y porque, ejemplificados con la rosa y con el hombre (68-74).
El dar razón (74).
EL PRINCIPIO DE RAZÓN Y LA RAZÓN MISMA (74-75).
LOS DOS TONOS CON QUE PUEDE FORMULARSE EL PRINCIPIO (75).
- VI. Resumen de las aportaciones de V (77-78).
La relación en general y la razón en diversas relaciones (78-79).
El porque y su referencia a algo distinto (79-80).
La razón y el ente pensante (80-81).
EL PRINCIPIO DE RAZÓN Y LO ENTE (82-83).
El diálogo con la tradición (83-84).
“La esencia de la razón” del propio Heidegger (84-88).
Ver, divisar y ver mal (85).
Pensar, oír y ver (86-88).
Metafísica y metáfora (88-89).
EL PRINCIPIO DE RAZÓN Y EL SER (89-90).
- VII. El estado de ánimo y la determinación (91).
Repetición de puntos de las lecciones anteriores (91-92).
EL SER Y LA RAZÓN (92-94).
El pensar y su camino (94).
El paso de un tono del principio de razón al otro como un salto (94-95).
Los rodeos anteriores del curso, aproximación al salto: resumen de los cinco puntos capitales tocados en el rodeo del curso, para mostrar lo que tienen de unidad (el tiempo de incubación del principio, la formulación rigurosa de éste por Leibniz, el principio como grande, magno y nobilísimo, el por qué y el porque, los dos tonos del principio) (95-103).
- VIII. La discusión del principio de razón (observaciones metodológicas) (105-107).
El pensar como recordar (107).
Los cinco puntos de VII y EL “DESTINO” DEL SER “A...” (107-116).
LA HISTORICIDAD DEL SER (109-110).
LA INCUBACIÓN DEL SER (110-116).
1) El comienzo de la “Física” de Aristóteles (110-113) y Heráclito (113-114).

- El final de la filosofía (114).
- LA INCUBACIÓN DEL SER Y LA DEL PRINCIPIO DE RAZÓN (114).
- LA INCUBACIÓN DEL SER SIN LA DEL PRINCIPIO DE RAZÓN (114-115).
- El ser como objetividad y voluntad (115).
- 2) Leibniz y Kant: la filosofía como dar la razón suficiente (115-116).
- IX. Unas palabras sobre Mozart (por darse la lección el día del segundo centenario del nacimiento del músico; las palabras lo ponen como ejemplo superlativo de lo dicho en VI acerca del ver y oír (117-118).
- EL "DESTINO" DEL SER "A..." (118-127).
- El pensar y la experiencia (119-120).
- Repetición de lo dicho en VIII sobre Aristóteles y Heráclito (120-122).
- Leibniz y Kant (122-128).
- EL LÍMITE COMO LO QUE SEPARA Y COMO LO QUE REALZA (125).
- "A priori" (125-126).
- El dicho de Parménides sobre la identidad del ser y el pensar (127).
- X. Repetición de puntos de lecciones anteriores (129-130).
- La historia de la filosofía y la interpretación (observaciones metodológicas) (130).
- Vuelta sobre Kant (131-137).
- El método trascendental (133-137)
- El trascendental escolástico-medieval (135).
- Su origen en la "Metafísica" de Aristóteles (135-136).
- La mala inteligencia del prójimo (observación metodológica) (136).—
- y la modernidad (137-142).
- La pérdida de la facultad de distinción histórica, ejemplificada con el término "objeto" (137-142).
- El fenómeno del encontrarse (140-141).
- XI. EL SER Y LO ENTE (143).
- El reposo (143-144).
- El aceptar (144).
- NOSOTROS, AQUELLOS "A" QUIENES "SE DESTINA" EL SER (145-146).
- La comprensión del ser (146-147).
- El pensar, el ser y la dialéctica (147).
- El método trascendental (147-149)
- El objeto, lo ob-stante, el proyecto y el problema (148-149).
- y la dialéctica y el materialismo (149-150).
- EL "DESTINO" DEL SER "A..." (150).
- Repetición de puntos de lecciones anteriores (150-151).
- "Satz" como proposición, como salto y como frase musical (151).
- LA MISMIIDAD DEL SER Y LA RAZÓN (151-155).
- LA "MISMIIDAD" (152).
- La indefinibilidad por historicidad con mismidad (152).
- Las épocas del "destino" del ser "a..." o la estructura de la historia (154).
- El ser, lo más digno de ser pensado; la relación habitual con el ser; las ciencias y la filosofía (155).
- La significación de "razón" (155-156).
- "Hören" y "gehören" (156).
- El lenguaje y las significaciones (156).
- Significación fundamental de "razón"* (156).
- XII. Repetición de puntos de lecciones anteriores (157-159) con detalles nuevos:
- "Destino a", dicho y "fatum" (158).
- El pensar como recordar y como pensar por adelantado lo no pensado (158-159).
- La historia y las ideas (159-161).
- El lenguaje (161).
- La significación de "razón"* (161-163).
- La traducción (163-164).

"Ratio", "reor", "contar", "rationem reddere" (164-169),
en Leibniz (169-170).

XIII. Traducción y tradición (171).

"Ratio"

y

"razón" y "Razón" (171-175):

"LOCOS" (175-180),

en la historia (180-181).

Et dicitur ratio (181).

"Logos", principio, causa (182-183).

La sustracción del ser (183-184).

EL PRINCIPIO DE RAZÓN EN EL SEGUNDO TONO (184).

EL SER, SIN RAZÓN (184-185).

El salto al ser como ser (185).

El Juego de la muerte: el Juego del "eón" (186-188).

El camino del curso, lleno de rodeos, de vueltas y revueltas, llega a su término, que no se está seguro de poder llamar meta, en lo que se ha enunciado como "el principio de razón en el segundo tono" y "el ser, sin razón", de la última lección, ya que lo enunciado como "el salto al ser como ser" y "el juego de la muerte"; el juego del "eón", tiene un carácter aporético y sibilino que denuncia, más que una terminación, y no se diga una meta, un problema que empezar a descifrar y resolver. Una manera, pues, de hacer la prometida exposición y apreciación de la aportación esencial del curso, será exponer lo enunciado como "principio de razón en el segundo tono" y "ser, sin razón" y explicarlo por aquellos pasos por los que entre los del curso se llegue a ello lo más concisamente posible.

Llama Heidegger tonos del principio de razón a los dos distintos con que puede formularse haciendo resaltar ya unos, ya otros de los términos de las fórmulas. Un tono: en la fórmula negativa: "*nada* es *sin* su razón"; en la fórmula afirmativa: "*todo* tiene su razón". El otro tono: en la fórmula negativa: "*nada* es *sin* su razón"; en la fórmula afirmativa: "*todo ente (en cuanto ente) tiene una razón*".

En el primer tono es el principio un principio metafísico o que impone el dar razón suficiente, de todo ente que no sea razón suficiente de sí por sí, por un ente que tal sea, pero sin decir qué sean ni los entes, ni la razón que dar de ellos, sino sencillamente suponiéndolo todo.

En el segundo tono es, en cambio, el principio un principio sobre el *ser* de los entes, que identifica éste con la razón de los entes. Este principio supone, pues, por lo menos lo siguiente: la distinción entre los entes y el ser, qué sea éste, qué sea la razón, cuál sea la identidad del ser y la razón. Pero todo esto resulta ser una historia de la que son parte las fórmulas mismas del principio en los dos tonos, con lo que se cierra un círculo: el principio en el segundo tono tiene por objetos explícitos o implícitos los constitutivos de la historia de que él mismo ha venido a ser producto y parte.

La historia no es otra que la del ser mismo y el "destino a..." los hombres en que consiste o que él mismo es. En los comienzos históricos de tal destino es el ser lo mismo que la razón, la cual es entonces, a su vez, el hacer presente algo reconociéndolo dentro de sus límites o el, limitándolo, ponerlo de relieve o realzarlo —el hombre para sí, pero por ser el destinatario del ser o de tal hacer presente o realzar mismo. Tal sería la doble significación etimológica de la palabra griega *logos*, traducida por la latina *ratio*.

Sólo que desde aquellos mismos comienzos comenzó la incubación del ser a su quedar latente, precisamente bajo la razón, hasta...

La razón misma y el principio de ella en todas sus fórmulas permanecieron también en incubación hasta que Leibniz formuló el principio de razón en el primer tono.

Pero tras de tal formulación no sólo prosiguió la incubación del ser y de la razón y del principio de ésta en el otro tono, sino que la latencia de todo ello se hizo más profunda. La formulación del principio de razón en el primer tono desencadenó un ímpetu creciente de dar razón de los entes, que hizo que tanto más dejara de fijarse en el ser y en la razón mismos de los entes.

La formulación del principio en el segundo tono y el anejo fijarse en el ser y en la razón mismos por Heidegger, son considerados por éste como el preuncio inseguro del término de la incubación del principio, de la razón y del ser—o de otra era de la historia del ser y de su destino al hombre, o de la historia de éste, la llamada historia universal.

Como se ve, se trata de una filosofía ontológica de la historia y de una ontología historicista o concepción histórica del ser, en círculo de cada una a la otra.

Pero si el ser “es” la razón que se da de los entes, que tienen los entes, él no puede tenerla, de él no puede darse: todo intento de darla, hace de él un ente. Luego el ser es sin razón, abismo: *Ab-Grund*.

Sin embargo, al dejar los entes por el ser, al saltar al ser en cuanto ser, no se salta en el vacío, sino en el corresponder al ser en cuanto ser —o en el Juego por excelencia, el juego en que juega nuestro ser, el juego en que entramos en juego como mortales, el juego de la muerte, la cual “puede lo sumo en punto a iluminación del ser”. Que es el Juego mentado por Heráclito: “la eternidad es un niño que juega a las tablas”: el destino del ser es un niño que juega con nosotros, porque juega, sin por qué, en puro juego, pero este puro juego es Todo, lo Uno, Único, y la cuestión es cómo entremos en el juego.

Como se ve también, la filosofía ontológica de la historia y la ontología historicista entrañan como mínimo una intuición metafísico-teológica en el sentido más tradicional, y por lo mismo religiosa en un sentido muy propio, que si no fuese por las dificultades de decirla y hasta de “pensarla” que Heidegger no quisiera se llamen “mística”, sabría a vergonzante. Para concluir con el curso, es justo decir que tiene la vivacidad e inteligibilidad de estilo de los cursos anteriormente publicados por Heidegger, que contrastan con el estilo de sus publicaciones de otros géneros, grandes y pequeños, destinados directamente a la lectura por los lectores o a la lectura primeramente por él mismo.

De la conferencia que sigue al curso en el mismo volumen, y lleva el mismo título no se espera sino un resumen del curso. En realidad hace una presentación del meollo del curso bastante nueva en el detalle del desarrollo. Tras una introducción, que ésta, sí, no hace sino repetir puntos del curso, una primera parte desarrolla la audiencia y obediencia prestadas por el hombre moderno al principio de razón en el primer tono, y una segunda parte las que deben prestarse al principio como principio del ser o en el segundo tono. La primera es un desarrollo del tema del ímpetu de dar razón de los entes desde la formulación del principio de razón, pero consiste en una notable interpretación de nuestro tiempo por medio de los conceptos de información y seguridad. La segunda parte hace una presentación relativamente nueva de su tema, a pesar de hacerla por medio del “porque”.

El volumen *Identidad y Diferencia*⁶ contiene dos conferencias, en orden inverso al cronológico, que es, sin embargo, aquel en que se las va a reseñar, para continuar con el mismo.

La constitución onto-teo-lógica de la metafísica es una "conferencia leída el 24 de febrero de 1957 en Tobtnauberg; reproducción, refundida en algunas partes, de la que cerró unas prácticas de seminario del semestre de invierno de 1956-7 sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Empieza, como las dos ya reseñadas, con una introducción, cuyo meollo da esta cláusula: "Si, pues, intentamos un diálogo del pensamiento con Hegel, tenemos que hablar con él, no sólo de la misma cosa —y causa—, sino de la misma cosa del mismo modo" (41). Pero tales identidades requieren aclarar "la diversidad que impera entre el pensar de Hegel y el pensar intentado por nosotros" (42). Para Hegel se trata *del ser* a diferencia de lo ente, y de "levantar" lo pensado por los filósofos anteriores. Para Heidegger, *de la diferencia* misma entre el ser y lo ente, y de dar un "paso atrás" hacia lo aun no pensado, o desde lo no pensado, la diferencia misma, hasta lo que debe pensarse, el olvido de la diferencia, o desde la metafísica, circunscrita por la diferencia, hasta la esencia de la metafísica (42-7). Las subsiguientes declaraciones, de que el paso atrás ha menester de una preparación —desde la posición de la actualidad— definida como paso de la tecnología a la esencia de la técnica (47 sig.), no llevan a Heidegger esta vez a extenderse en este paso hasta quedarse en él: sin explicación alguna de la transición, transita Heidegger a referirse a la parte de la *Lógica* de Hegel titulada "¿De qué tiene que hacerse el comienzo de la Ciencia?", para mostrar la constitución onto-teo-lógica de la metafísica (49-58). Esta constitución es lo bastante conocida y reconocida para que no resulte indispensable mostrarla aquí, ni siquiera como lo hace Heidegger, a su manera, pues ésta se limita a suponer, los aportes de la conferencia, que están propiamente en el resto de ella. La constitución de la metafísica radica en la diferencia entre el ser y lo ente. Ésta es, pues, lo que interesa —a Heidegger y aquí. Heidegger indica lo que ella no es —una distinción hecha por el intelecto (59 sig.)—, antes de desarrollar lo que ella es, mediante lo que puede llamarse una sumaria fenomenología del ser y del logos (62-68), con la que termina prácticamente la conferencia, pues el resto final (68-73) es un resumen de lo anterior en forma como de tesis. La mentada fenomenología es, por ende, lo que hay que reseñar más cabalmente aquí.

El ser le sobreviene a lo ente, para que esto advenga como lo que es, se descubra como ente. Paráfrasis: concebimos lo ente como ente concibiendo que es o su ser. La diferencia viene así a ser un "ajuste de sobrevenimiento y advenimiento" (63). Pero inmediatamente advierte Heidegger que "nos representamos el ser de un modo en que él, el ser, jamás se da" (*Ib.*) y que "sólo hay ser en este caso y el otro caso en esta y aquella acuñación —fatal" (64) o histórica, porque en este punto reitera Heidegger el juego con las palabras *geschicklich* y *geschichtlich* encontrado ya desde la conferencia sobre la filosofía. La traducción aquí por fatal la autoriza la identificación hecha por el propio Heidegger entre destino y *fatum* en el curso sobre el principio de razón (*v.* el segundo enunciado de la lección XII). Heidegger añade, en efecto, que el ser se da de un modo que es "una acuñación fatal, una acuñación en cada caso epocal" o de época (65). Paráfrasis: no habría más que la pluralidad de las concepciones históricas del ser

⁶ *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957.

—entre ellas la del propio Heidegger, pues éste se aplica su tesis historicista: “Lo dicho es válido ante todo también para nuestro intento” (*Ib.*). A pesar de lo cual, como buen filósofo, que no puede resignarse a su propia y pura historicidad, inmediatamente sugiere la posible universalidad de su intento: “Quizá con esta discusión de la diferencia... entra incluso en escena algo recurrente que recorre el destino del ser desde el comienzo hasta su plenificación” (65 sig.). Pero dejando esto, él y aquí, vuelve a la consideración, ya anteriormente hecha, del ser como *logos* o razón en el sentido de razón de ser de lo ente (66 sig.) que había entendido y sigue entendiendo como el sobrevenimiento en el ajuste con el advenimiento de lo ente. Querría decirse que se dejaría a los lectores, como se habría dejado antes a los oyentes, estancados en el ajuste del sobrevenimiento del ser y el advenimiento de lo ente no mayormente explicado e incluso declarado inexplicable —las como tesis finales insisten en la inadecuación o insuficiencia de las lenguas occidentales para hablar del ser y aluden a otra manera de “pensar” el ser—, si no se hiciese mención de un *Ereignis* que podría dar la explicación del ajuste y del que da la explicación el trabajo puesto en primer lugar en el mismo volumen.

“El principio de identidad” es el texto inalterado de una conferencia dada el 27 de junio de 1957 para conmemorar el quinto centenario de la fundación de la Universidad de Friburgo. Empieza criticando las fórmulas $A = A$, A es A . La primera “encubre justamente lo que querría decir el principio”: los dos A son el mismo (14). La segunda da por supuesta la identidad de que se trata: “un rasgo fundamental del ser de lo ente” (17). La discusión de la relación entre el ser y la identidad se inicia por boca de clásico: interpretando el “lo mismo” de las palabras de Parménides “lo mismo es así ser como pensar” (17 sigs.). Se trata de una copertenencia que no debe pensarse desde el “co”, sino desde la “pertenencia” —del ser y el hombre (18 sigs.). Mas para ello es necesario un salto a la constelación del ser y el hombre en que estamos actualmente, en el mundo técnico (24 sig.). En tal constelación es la relación entre el hombre y el ser la del *Ge-Stell*. Este término existe en el alemán corriente con el sentido de bastidor, chasis, armazón, dispositivo... Pero, el propio Heidegger alude a haber chocado el uso que hace de él desde “La cuestión de la técnica”⁷ y defiende aquí este uso comparando el término con el de *Ge-Setz* (27).

Ge es un prefijo de sentido colectivo. *Gesetz* sería todo lo puesto o impuesto, la ley. *Ge-Stell* sería todo lo que está ahí a la disposición, lo que con-*sta*. Pero la cosa no tiene aquí demasiada importancia, porque el *Ge-Stell* es referido en seguida al término y concepto definitivo. *Ereignis* significa en el alemán corriente acontecimiento. Heidegger dice que el verbo *Er-eignen*, acontecer, viene de *er-äugen* (*Auge* es ojo), divisar, atraer por medio de la vista, apropiarse, *an-eignen*. Reducido así *Ereignis* a la raíz *eig* de propio, puede Heidegger decir que en el *Ge-Stell* hay un *Eignen* o apropiarse mutuamente el hombre y el ser o un *Ereignis*, que sería, a una, apropiación y acontecimiento, absolutamente único, singular —e indomitable por la técnica, como algo que el hombre no puede “hacer”, sino que más bien haría a la técnica y al hombre (28 sig.). Pero llegado a tal punto, el propio Heidegger se pregunta y responde: “¿Qué tiene que ver el *Ereignis* con la identidad? Respuesta: Nada. En cambio, tiene la identidad mucho que ver, si no todo, con el *Ereignis*. ¿Hasta qué punto? Res-

⁷ Conferencia de 1953. En: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954. Cf. págs. 31 sigs.

pondemos recorriendo en pocos pasos el camino emprendido" (30 sig.). Esta repetición lo es esencialmente de la sugestión de que la identidad del hombre y el ser del mundo de la técnica, o este mismo mundo, podría, por medio del "pensar" en el "acontecimiento de apropiación" del hombre y el ser, dar lugar a otra identidad y otro mundo (33 sig.). Pero, el "acontecimiento de apropiación" mismo no se discute más.

Y "hasta qué punto la diferencia brota de la esencia de la identidad, debe encontrarlo el lector mismo, escuchando el acorde que impera entre acontecimiento-apropiación y ajuste" (10) del sobrevenimiento del ser y advenimiento de lo ente.

Total, que se sugiere sibilamente que la distinción del ser y lo ente radicaría en una identidad o apropiación mutua del hombre y el ser que sería un acontecimiento absolutamente singular que, no obstante, como algo recurrente, generaría la historia del hombre.

Aparte de los hilos tendidos entre los seis trabajos que se acaba de reseñar por los temas menores recurrentes de uno a otro, se encuentra entre ellos una conexión esencial. La filosofía es un corresponder el hombre al ser. El nihilismo tiene su plenitud en la metafísica, porque ésta procede como si el ser no fuese nada, mientras que la cuestión del ser mismo es la de la copertenencia de éste y del hombre. El principio de razón puede formularse en un tono en el que es un principio sobre el ser que identifica éste con la razón como el limitarse —realzarse los entes para el hombre al comienzo de la historia del ser como destino al hombre. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica radica en "la diferencia" del ser y lo ente, que es un ajuste de sobrevenimiento del ser y advenimiento de lo ente en un acontecimiento singular. La identidad es propiamente la del ser y el hombre es el acontecimiento singular, que es un acontecimiento de apropiación mutua de ambos. La *relación entre el hombre y el ser*, como correspondencia, copertenencia, destino del ser al hombre, acontecimiento de apropiación mutua de ambos, es la *conexión esencial*. Pero como la relación con el ser como tal supone "la *diferencia*" entre el ser y lo ente, ésta entra esencialmente también en la conexión esencial, como ajuste de sobrevenimiento del ser y advenimiento de lo ente o como sea. Ahora bien, la relación entre el hombre y el ser era ya el tema de *Ser y tiempo*. Había sido ya el tema de la *Crítica de la razón pura* bajo la forma de explicación de matemática, física y metafísica por el sujeto. El tema de *Ser y tiempo* era el de la explicación del objeto de la ontología general, el ser, y de la disciplina misma, por el objeto de la ontología fundamental, el ser del hombre o del "ser ahí". El ser del "ser ahí" era justo "comprender" preontológicamente el ser. El tiempo, como "temporalidad" y "temporiedad" debía de ir a ser el vínculo trascendental entre el "ser ahí" y el ser. Pero el lenguaje le fracasó a Heidegger para decir lo definitivo de la relación entre el hombre y el ser, según la declaración de la carta sobre el Humanismo. Declaración que equivalía a declarar que el vínculo trascendental entre el hombre y el ser inefable, irracional; que la "explicación" de la metafísica, de la ontología, por el sujeto es imposible. Sin embargo, tras de aquel fracaso, y desde antes de la declaración, ¿qué se puso a hacer Heidegger? Tres cosas de lo más unidas entre sí: a pesar de todo, pugnar por decir la relación entre el hombre y el ser (*La esencia de la verdad*...); pugnar por un "pensar" capaz de serlo del mismo y de la relación entre él y el hombre ("Epílogo" a *¿Qué es metafísica?*... , *¿Qué quiere decir pensar?*); superar la metafísica ("Superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*; "Prólogo" a *¿Qué es metafisi-*

ca?...). La metafísica se queda en lo ente; pero hay que pasar de lo ente al ser; el lenguaje de la metafísica, de lo ente, no es lenguaje para el ser. Un “pensar” indecible pudiera ser un contrasentido; lo dicho de él hasta hoy por Heidegger no parece haberle satisfecho, no sólo por su volver y volver a decir de él, sino también si muestras de él son las vueltas y vueltas a decir del ser, de la diferencia del ser y lo ente, de la relación entre el ser y el hombre: nueva y nueva terminología y fraseología para un mismo fenómeno (lo que explica que las malas lenguas hablen en Alemania de la *Seinsankylose*, anquilosis del ser, que padecería Heidegger), *descriptivas* y no *explicativas*, y algunas, de recursos ortográficos o gráficos pueriles, Seyn, ~~sein~~.

Parece, pues, que Heidegger no ha arribado aún a precisarse ni siquiera a sí mismo en forma satisfactoria la relación entre el hombre y el ser en torno a la cual va y viene desde *Ser y tiempo* su filosofía, su concepción del ser y su concepción del hombre. Oscila entre sugerir que el ser es la pura presencia en cuanto tal de los entes a o para el hombre, con la tendencia a referir o incluso reducir la presencia de los entes al hombre en una especie de idealismo del ser, ya que no de los entes, sumamente problemático, por ser el ser lo que hace de los entes entes, y el sugerir que el ser es, en una especie de realismo de él, una misteriosa potencia misteriosamente activa en el fondo de lo ente, de cuya acción sólo afirma terminantemente el hacer que los entes se presenten al hombre o éste se haga presentes los entes, sin decidir siquiera entre estas dos acciones de dirección opuesta; o, más breve, oscila entre la parte que le toca al hombre y la que le toca a los entes o a algo en ellos, en la relación entre uno y otros. En tal oscilación ha llegado a una concepción historicista del ser que, aparte lo escabroso de los fundamentos filológicos de sus desarrollos, reconoce entre las variaciones o variantes históricas del ser una recurrencia y unidad sin haber llegado aún a puntualizar bien en qué consiste esta recurrencia y unidad y cómo se concilia con las variantes o variaciones. Aparte de éstas, mienta Heidegger en casos la multivocidad de “ser”, pero no dice terminantemente en qué sentido entiende él el término: lo que dice del sentido del término es más bien interpretación del sentido en que lo entiende, que parece ser el de existencia. Mas si es así, la diferencia del ser y lo ente no sería a su vez muy diferente en el fondo de la distinción entre la existencia y la “esencia” entendida como todo aquello de un ente que no es su existencia —según sugiere un pasaje de él mismo como uno de los aludidos en la anterior reseña de *Sobre la cuestión del ser* (36 sig.). Si es así, su filosofía vendría a parar en el intento de explicar tal distinción por un hecho que sería recurrentemente generador de la historia del hombre o históricamente constituyente o constituyente del hombre mismo y que sería únicamente intuible en una intuición indecible con las lenguas occidentales modernas, o con las occidentales todas, o con todas las lenguas. Pero no faltan en nuestros días intentos de *explicar* la distinción entre la esencia y la existencia por la constitución biológico-espiritual del hombre, o por la negación y ésta por la constitución específicamente moral del hombre, aunque ninguno de ellos, ni ninguno, en absoluto, pueda ser una explicación completa, por la sencilla razón de no serle dado el poder de explicar completamente nada a la limitada razón humana.