

## La metáfora geológica en la pregunta heideggeriana por el fundamento

### The Geological Metaphor in Heidegger's Question for the Foundation

SANTIAGO BELLOCQ

(CONICET/ANCBA - Universidad de Buenos Aires - École Normale Supérieure)

**Resumen:** Todo el esfuerzo filosófico heideggeriano puede reducirse a su intento de pensar el ser en términos no metafísicos, efectuando mediante un «pensar poetizante» una *Destruktion* de la metafísica occidental. El ser, pensado en su sentido y verdad como “fundamento” del ente, es nombrado metafóricamente de diversas maneras, lo cual problematiza esta búsqueda de pureza conceptual y terminológica. Si, como señala Derrida, «el ser [...] no puede ser dicho, no puede decirse más que en la metáfora óptica. Y la elección de tal o cual metáfora es necesariamente significativa» (Derrida, 1994 [1972]: 169), el empleo de términos geológicos/geográficos para pensar la (des)fundamentación del *Sein* no podrán jamás ser neutros, sino que ilustrarán de manera particularizada la forma de concebir la verdad del ser como acontecimiento abisal. Hay un correlato entre el “fundamento” expresado y construido en un discurso y entre una ontología, así como una sub-correlación esencial entre el sentido del fundamento y la metáfora que lo expresa. De este modo, abordando las figuras de la tierra [*Erde*], la fisuración [*Zerklüftung*] y el abismo [*Abgrund*], entre otras, veremos que estas funcionan como un *a priori* conceptual que condicionará totalmente el pensamiento heideggeriano, con límites y potencialidades específicos que permitirán una mejor comprensión de la fundamentación como estructura ontológica.

**Palabras clave:** metáfora, fundamento, tierra, abismo

**Abstract:** The entire philosophical effort of Martin Heidegger can be reduced to his attempt to think the Being in non-metaphysical terms, carrying out through a «poetizing thinking» a *Destruktion* of Western metaphysics. Being, thought in its sense and truth as the «foundation» of the entity, is named metaphorically in various ways, which makes this search for conceptual and terminological purity problematic. If, as Derrida points out, «being [...] can only be said in the ontic metaphor. And the choice of this or that metaphor is necessarily significant» (Derrida, 1994 [1972]: 169), the use of geological/geographical terms to think about the (un) foundation of the *Sein* can never be neutral, as they will rather illustrate the truth of being as an abyssal event. There is a correlation between the «ground» expressed and constructed in a discourse and its ontology, as well as an essential sub-correlation between the meaning of the ground and the metaphor that expresses it. In this way, analyzing the figures of the earth [*Erde*], the fissure [*Zerklüftung*] and the abyss [*Abgrund*], among others, we will see that these function as a conceptual *a priori* that will totally condition Heidegger's thought, with specific limits and potentialities that will allow a better understanding of the foundation as an ontological structure.

**Key-words:** metaphor, ground, earth, abyss

## 1. El problema de la relación metáfora-ontología en el pensar del ser

La cuestión del pensamiento poético, tal como lo lleva a cabo Martin Heidegger a lo largo de sus “*Wege*”, es posiblemente uno de los tópicos más trabajados por los estudiosos del pensador alemán. La discursividad heideggeriana ha utilizado un sinnúmero de expresiones nacidas de la poesía, especialmente de la de Hölderlin, para llevar adelante un pensar *del* ser que pudiera prescindir del lenguaje óntico e “impropio” de la metafísica occidental. El éxito o fracaso de esta empresa es ponderado de diversas maneras dependiendo de a quién se le pregunte; sin embargo, el caso-Heidegger resulta una vía de acceso privilegiada no sólo para preguntarnos por el “ser” en su diferencia con el ente, sino además y sobre todo para establecer seriamente los límites y posibilidades conceptuales que ofrece la metáfora para el despliegue de una ontología – pues, y aunque al mismo Heidegger no le guste, *su pensamiento poético está estructurado y condicionado fundamentalmente por metáforas*, cuyo funcionamiento y status discursivo-cognitivo tendremos que precisar.

Derrida prescribe que una de las tareas fundamentales de la filosofía consiste en «estudiar el texto filosófico en su estructura formal, en su organización retórica, en la especificidad y la diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de exposición y de producción [...], en el espacio también de sus puestas en escena y en una sintaxis que no sea solamente la articulación de sus significados, de sus referencias al ser o a la verdad, sino a la disposición de sus procedimientos y todo lo que se coloca en él» (Derrida, 1972: 333). Se destaca aquí una doble exigencia, que representa la profunda vinculación entre dos dimensiones: el ámbito de la significación (que podríamos incluir en la referencia a la verdad del ser) y el tipo de procedimiento (discursivo) por el que este despliegue tiene lugar. Y es justamente en este punto donde damos con una de las dimensiones más importantes para nuestra reflexión: pues, en nuestra conceptualización discursiva del fundamento –que es la manera en que metafísicamente hemos pensado al ser–, nos encontramos con la presencia inevitable de las metáforas.

¿Qué se pone en juego, desde lo cognitivo y lo ontológico, cuando pensamos el “fundamento” como “*Grund*”; e incluso más, cuando diseminamos su experiencia en una constelación de términos que señalan un espacio puro, como puede ser tanto la *Erde* como el *Abgrund*? ¿Cómo plantearnos seriamente y en profundidad la pregunta por el fundamento sin pasar antes por una mínima consideración sobre la potencia y la necesidad estructural que posee nuestro pensamiento de pensar ese fundamento con expresiones metafóricas? Este trabajo intentará mostrar hasta qué punto la metaforicidad es, justamente, *fundamental* en nuestra construcción de mundo y nuestra comprensión de este, pues podemos reconocer cómo las metáforas se encuentran en el “origen” de nuestra formación de conceptos. M. Johnson dirá que «virtualmente todos nuestros conceptos abstractos parecen estar estructurados por múltiples y típicamente inconscientes metáforas conceptuales. Si esto es cierto, entonces las teorías filosóficas no son sistemas de verdades literales fundacionales sobre la realidad sino más bien elaboraciones de conjuntos complejos de metáforas entrelazadas que soportan inferencias y formas de razonamiento» (Johnson, 2008: 48). Esto ya había sido ampliamente planteado por Nietzsche, para quien el mismo lenguaje «es esencialmente metafórico, entendiendo este principio constitutivo en un sentido más bien amplio» (Gervós, en Nietzsche, 2000: 17). Como se señala en su estudio introductorio, «Nietzsche trataría de demostrar, como recurso inexorable para mantener los principios de su crítica, que el concepto mismo no es más que un producto de la actividad metafórica, es decir, un producto que rechaza su origen metafórico, y que sólo así, mediante este olvido, llega a ser

concepto» (p. 33). De esta manera, vemos que simplemente no hay posibilidad alguna de pensar por fuera de la metáfora, y menos de desarrollar algo así como “conceptos filosóficos” sin esta estructura que, a primera vista, parece meramente un adorno discursivo pero que, como bien sostiene Ricoeur (cfr. 1975), esconde en sí la viva imagen de la estructura y dinámica de la significación.<sup>1</sup> Derrida se preguntará: «¿Qué pasa con la metáfora? Pues bien, todo, no hay nada que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluida la metáfora, se habrá producido no sin metáfora» (Derrida, 1989: 37). Esta “condena” o arrojamiento a un pensar metafórico, lejos de resultar algún tipo de prisión o encorsetamiento de las potencias intelectuales, es condición de posibilidad de un pensamiento cada vez más rico, intensivo, múltiple y diferencial, como el que de hecho Heidegger ha desarrollado; en ese sentido, el posible “abuso” que ha hecho de las metáforas a lo largo de su obra no debe entenderse bajo ningún punto de vista como una falta sino como una ganancia de sentidos novedosos. Ricoeur sostiene que la metáfora posee «la capacidad de producir un nuevo significado, hasta el punto de la chispa del significado donde una incompatibilidad semántica colapsa en la confrontación de varios niveles de significado, para producir un nuevo significado que existe solo en la línea de fractura de los campos semánticos»<sup>2</sup> (Ricoeur, 2017: 198). La fisuración del sentido que realiza el pensamiento poético heideggeriano abre, por medio de la metáfora, la grieta abisal de un *entre* en cuyo espacio podemos plantear un pensar propio. Como sintetiza Pozo, «la potencia metafórica de la imaginación creadora es lo que explica la creatividad simbólica, es decir, la capacidad simbólica de configurar una nueva realidad ideal, un nuevo significado, mediante la transformación de una materia sensible en un significado espiritual universal» (2008: 178). Cabe aclarar que, en esta interpretación, el símbolo no es un signo que designa una realidad existente de manera independiente de él, sino que despliega desde sí un sentido nuevo, configurado por el propio símbolo, en una proyección dada *en inmanencia*. Ya en la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer —leída en clave deconstructiva o anti metafísica— se niega la existencia de un suprasentido o de un sentido fijo, idéntico o inmutable; en ese sentido, un pensar *desde* la metáfora inaugura una subversión, torsión y deconstrucción de la lógica de la identidad propia de la metafísica occidental y sus discursos fundacionalistas —el objetivo de toda la empresa heideggeriana.

Si la tarea de la filosofía, como afirman Deleuze y Guattari (1991), es la “creación de conceptos”<sup>3</sup>, y si los conceptos se encuentran imbricados en metáforas que no sólo los expresan sino que los *producen*, ¿podría significar esto que el filosofar es también un laboratorio experimental de producción de metáforas conceptuales? ¿Hay que proceder por prueba y error hasta dar con una estructura metafórica que dé cuenta de lo que en el fondo buscamos proyectar en el mapa significativo? ¿Dependen del genio “poético” filosófico, o surgen estas posibles metáforas del interdiscurso mismo? Estas preguntas, lejos de encontrar aquí una respuesta, muestran simplemente hasta qué punto es

<sup>1</sup> La metáfora «*deja que el mundo sea*, deja que aparezca la pluralidad creativa del devenir y profundiza en el mundo no como una realidad sustancial, sino como un signo de sí mismo, como su propia metáfora. Esta profunda mirada metafórica del mundo es, por lo tanto, el poder y la fuerza del mismo mundo en pluralizarse y en reinterpretarse a sí mismo» (Guervós, en Nietzsche, 2000: 35)

<sup>2</sup> El subrayado es mío.

<sup>3</sup> “La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos [...]. Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía” (Deleuze y Guattari, 1993 [1991]: 10). Un concepto es siempre intrínsecamente múltiple, y debe ser pensado más bien como un territorio sobre el que se desplazan fugazmente los sentidos (cfr. Deleuze y Guattari, 1972, 1980). Habría que pensar hasta qué punto ese movimiento o transferencia no es en sí mismo asimilable a una *meta-phorein*.

necesario dismantelar la naturalidad con que pensamos metafóricamente el mundo y nuestra realidad, tanto para vivirla fácticamente como para pensarla filosóficamente.

Ahora bien, siguiendo y modificando el juego heideggeriano, dirá Derrida: «resta decir que el ser [...] no puede ser dicho, *no puede decirse más que en la metáfora óntica. Y la elección de tal o cual metáfora es necesariamente significativa. En la insistencia metafórica es donde se produce entonces la interpretación del sentido del ser*»<sup>4</sup> (Derrida, 1994 [1972]: 169). En este sentido, *no da lo mismo* el tipo de metáfora que se utilice para pensar el fundamento; son bien diferentes por ejemplo las connotaciones que ofrece la imagen de lo abisal que las de una roca sólida que sostiene una “catedral del conocimiento”. Nuestra hipótesis es que efectivamente hay un correlato entre el “fundamento” expresado y construido en un discurso y entre una ontología; que en este vínculo se juega una interpretación y un posicionamiento sobre la totalidad de lo “real”, y sobre todo sobre el ser mismo de la verdad; y que finalmente hay una sub-correlación esencial entre el sentido del fundamento y la metáfora que lo expresa. Lo que tendremos que hacer entonces es seguir la huella de una metafóricidad particular para extraer de ahí los lineamientos ocultos que, de algún modo, *nombran* la verdad del ser en cuanto tal, de un modo —en principio— no metafísico.

Kovecses señala que «desde el punto de vista cognitivo, la metáfora se define como el comprender un dominio conceptual en términos de otro dominio conceptual» (2010: 4). Las metáforas no son recursos retóricos neutros o inocentes, sino que dan cuenta de sistemas conceptuales que regulan la totalidad de nuestra comprensión y experiencia, organizando nuestras conductas y representaciones *en y del mundo*; en otras palabras, *son condición de posibilidad de cualquier elaboración ontológica, y por ende, de toda relación con la verdad del ser*. Por su parte, Johnson y Lakoff (2017) distinguen entre metáforas estructurales, ontológicas y orientacionales. Según los autores, las metáforas suelen brotar de las significaciones dadas en la vida fáctica, en el contexto de un mundo pre-dado: «se fundan [*are grounded*]<sup>5</sup> en la experiencia» (2017: 45).<sup>6</sup> Luego realizan una consideración de raigambre fenomenológica, de manera similar a como desarrolla Merleau-Ponty (cfr. 1945), al sostener que este carácter de experiencia primaria de la vida fáctica y del mundo pre-organizado surge desde el cuerpo como centro deíctico de un espacio hodológico —concepto que alude a la forma en que cada uno considera y organiza el espacio desde el punto de vista de sus posibilidades de comportamientos (cfr. Bollnow, 1969). Por este motivo es que las metáforas orientacionales serán, de algún modo, las primarias a la hora de incidir en las ontológicas.<sup>7</sup> Los conceptos que candidatean como favoritos para una “comprensión directa” del mundo (y su fundamento) son los conceptos espaciales simples, como arriba-abajo, delante-detrás, dentro-fuera, cerca-lejos<sup>8</sup> (cfr. Johnson & Lakoff, 2017: 59). Lo que vemos con esto es

<sup>4</sup> El subrayado es mío.

<sup>5</sup> Ya podemos notar en este término la correlación entre suelo y fundación. Parecería que, a priori, no es posible pensar los fenómenos *en su fundación*, es decir, en su *venir a la presencia*, sin una referencia al “ground”, suelo, tierra, fondo.

<sup>6</sup> Sin embargo, esta concepción en la que el lenguaje funciona aparentemente como un “a posteriori” de la existencia choca (o mejor convive) con otra, expresada por los mismos autores, en la que funciona como el a priori de todas nuestras facultades cognitivas y nuestra posibilidades conductuales y hermenéuticas. Hay en la metáfora una superposición de planos que la vuelven al mismo tiempo un recurso estilístico (la metáfora como “expresión”, tropo poético) y una estructura existencial esencial.

<sup>7</sup> «Tiempo, espacio y causalidad no son más que metáforas del conocimiento, con las que nosotros interpretamos las cosas [...]. La multiplicidad percibida presupone ya entonces tiempo y espacio, sucesión y yuxtaposición» (Nietzsche, 2000: 218).

<sup>8</sup> Estas últimas dos parejas de intuiciones espaciales son particularmente utilizadas en el texto

que, evidentemente, la dimensión espacial se muestra como la más originaria a la hora de establecer referencias en general. Así, resulta evidente que las metáforas principales en nuestra vida fáctica remiten a este tipo de relaciones que presuponen algo así como un “espacio”, aunque no haya claridad absoluta sobre cómo comprenderlo teóricamente. De esto se desprende que hay una suerte de *a priori* en nuestras condiciones semióticas básicas, de lo que podemos inferir que *toda experiencia y referencia espacial presupone/proyecta una pre-comprensión de lo que el espacio es*. Por este motivo es que, como señalamos antes, no da igual el tipo de metáfora espacial “elegida” (si es que efectivamente nos es dado elegir libremente estas metáforas conceptuales) a la hora de pensar el fundamento –pensado él mismo como “espacio”–, pues a cada expresión le seguirá una modalización diferente de la presentación de la verdad del ser. En ese sentido, es la estructura misma del lenguaje la que efectivamente donará acontecial y fenoménicamente al ser. De esta manera, cada representación metafórica concreta del espacio producirá diversos modos de pensar la des-fundamentación del ser mismo, en su propio movimiento auto-deconstructivo o de rehúso, lo que permitirá discutir problemáticamente la concepción vulgar del ser. Por ello es por lo que –adelantamos– Heidegger deberá recurrir a la metáfora del abismo como *fundamento* para dar cuenta del ser justamente en su carácter acontecial y sustractivo.

Heidegger comienza su pregunta por el sentido del ser señalando que, *ya desde los tiempos griegos*, el ser es «el más universal de los conceptos», «indefinible», «el más comprensible» (cfr. GA 2, pp. 3-6); no hace falta siquiera definirlo, porque «todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con él» (GA 2, p. 6). Por supuesto que esto esconde para Heidegger toda la armazón del olvido del ser que acontece en la metafísica occidental. Sin embargo, sabemos también que la metafísica en este sentido que Heidegger propone tiene lugar en Grecia; ahí ocurre algo con el verbo ser que no ocurrió, en principio, en otra parte. Algo de lo que Benveniste también da cuenta al analizar las categorías aristotélicas en las que la noción de “ser” lo envuelve todo, en que sin ser en sí mismo un predicado, es la condición de posibilidad de todos los predicados. El ser no está sobre la mesa ni en otro lugar, y sin embargo “está en todas partes”. Derrida acuerda con Benveniste en que, si efectivamente el ser es esta condición predicativa fundamental, la reflexión filosófica no puede ni debe manejarlo o analizarlo como cualquier otro concepto, algo que por su parte Heidegger ya había advertido en reiteradas oportunidades. La filosofía deberá hacer “usura” de él, como sucede con la moneda gastada (cfr. Derrida, 1972). Esta usura se dará abriendo un contexto eminentemente locativo y, sobre todo, económico: hay una economía del ser en la que este “se da”, se nos regala, pero también en la que se “ahorra” o guarda; toda una lógica del *Oikos* (casa, hogar) que es, en el fondo, una *lógica del espacio* que establece los límites del dentro-fuera donde habita aquello que acontece. Esto aparece ya expresado en la primera “definición” que se da del ser en *Ser y Tiempo*: «el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello ‘sobre lo cual’ [*woraufhin*] los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya *comprendidos*» (GA 2, p. 8). El adverbio en cuestión, que posee un sentido genético/fundamental, comprende dentro suyo tres determinaciones espaciales complementarias: *wo*, *auf*, *hin*. El ser, como “fundamento” del ente, es un “espacio/fondo” (“*dónde*”) *sobre y desde* el que los entes proceden, es decir, se presentifican.

---

heideggeriano. De hecho, la cercanía y lejanía del ser serán conceptos fundamentales para pensar la lógica de donación del ser mismo en su relación con el *Dasein*.

De este modo vemos que la *presencia*, gran experiencia de la metafísica griega, depende de un tipo de proximidad que apunta a la orientación espacial esencial que brota desde el *Da-sein* (el hombre como el lugar/ahí del ser). Este *da* marca la referencia deíctica de la que se desprende toda cercanía y lejanía, toda proyección de mundo, toda apertura de sentido (cfr. Bertorello, 2008). El hombre es aquel ente que está «en la cercanía del ser» («*in die Nähe des Seins*»), el único que puede *relacionarse* con su ser. Aunque será algo que desarrollaremos pronto, podemos ir adelantando que lo que domina en el discurso heideggeriano es «toda una metafórica de la proximidad, de la presencia simple e inmediata» que asocia «a la proximidad del ser los valores de vecindad, de abrigo, de casa, de servicio, de guardia, de voz y de escucha» (cfr. Derrida, 1994: 168): todas figuras que dependen esencialmente de un espacio diagramado y organizado existencialmente, y por ende, de metáforas espaciales. Esta retórica, como bien vemos, no es en lo más mínimo irrelevante, ya que responde a la estructuración metafórica de nuestro pensamiento conceptual anclado en un espacio. Debemos ahora precisar, aunque más no sea de manera introductoria, la forma en que la pregunta por el sentido del ser, identificable con la pregunta *crítica* por el fundamento, no ha podido formularse sino mediante el recurso a la imagen de la tierra —la que, por su parte, terminará resultando insuficiente, al punto de necesitar un bajo-fondo que de cuenta de manera aún más propia de la lógica sustractiva del *Seyn* mismo.

## 2. El ser como fundamento: un espacio acontecual

Un análisis minucioso de la infinita cantidad de expresiones metafóricas relacionadas con el suelo o la tierra que utiliza Heidegger resulta en esta oportunidad imposible. Por el momento, nos limitaremos a mencionar algunos de los pasajes más sugestivos que dan cuenta del uso (y abuso) que Heidegger ha hecho de las metáforas geológicas en algunos de sus textos más importantes, de manera que podamos comprender cómo en él desembocan los dos grandes ríos vistos anteriormente dando lugar a un horizonte del que los pensadores que le seguirán no podrán escapar, pues la noción de fundamento habrá sido fisurada y profundizada a tal punto que sólo quedará un vórtice abisal. Como afirma C. Serban al analizar el concepto de *Zerklüftung* (fisuración), «el vocabulario geológico de la fisuración representa una de las innovaciones terminológicas que aparecen en Heidegger en los años treinta, y testimonia por sí mismo la potencia y la particularidad de la lengua en los *Beiträge [zur Philosophie]*, así como de la capacidad de transformar —léase desactivar— el léxico tradicional de la filosofía» (Serban, 2017: 253-254). Por esos años Heidegger realiza su lectura decisiva de Hölderlin y de Nietzsche; es particularmente el poeta quien le aportará un bagaje metafórico-poético que “contaminará” su estilo previo, más clásico/fenomenológico. El mismo Heidegger sostendrá la necesidad de afirmar la meditación sobre el ser en un «pensar poetizante» (cfr. GA 13, GA 39, GA 40, etc.) que pueda decir el ser *otramente* respecto del lenguaje de la metafísica occidental. No podremos aquí pasar revista de manera exhaustiva a la totalidad de expresiones (*Grund, Erde, Bergen, Ort, Land, Heimat, Haus, bauen, Zerklüftung*, por nombrar simplemente algunas de las más icónicas); nos centraremos, particularmente, en uno de los puntos centrales de la filosofía heideggeriana: la pregunta por el fundamento (*Grund*), su desfundamiento como abismo (*Abgrund*) y su relación móvil con el acontecimiento (*Ereignis*).

En línea con el planteo y la propuesta de la fenomenología husserliana, resultaba natural que el joven Heidegger se preocupara por la fundación de una ciencia filosófica

“fundamental”, en tanto parte del objeto de este camino filosófico se encuentra en las condiciones de fundación de conocimiento trascendental. Ya en *Ser y tiempo* la pregunta por el sentido del ser se formula también como una pregunta por ese fundamento de su manifestación que resulta ser el Dasein: «en la respuesta a [la pregunta por el sentido del ser] no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición» (GA 2, p. 18). Lo que Heidegger buscará no es tanto “fundamentar” un conocimiento apriorístico de las estructuras trascendentales del Dasein (lo que de hecho también hará), sino más bien lograr que el fundamento mismo se deje ver, se “libere” en un campo previamente abierto. Ese campo, que en *SuZ* se identifica con el mundo como horizonte de sentido originario, posee las mismas propiedades del Dasein del cual se despliega: es decir, es un horizonte histórico, temporal. «El ser del Dasein tiene su sentido en la temporalidad», que es la que posibilita la historicidad (*Geschichtlichkeit*) en cuanto tal; esta historicidad «es la constitución de ser del ‘acontecer’ del Dasein, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la ‘historia universal’ y para la pertenencia histórica a la historia universal» (GA 2, p. 30). De esta manera empieza a plantearse ya desde el inicio un nexo entre ser-fundamento-temporalidad que cobrará un sentido más claro en la noción de *Ereignis*. Por el momento, queda la afirmación de que la pregunta por el sentido del ser es una pregunta *fundamental*, es decir que fundamenta y que pregunta también por el fundamento.

Esta forma de preguntar no se agota en el gran texto de 1927, sino que acompañará a Heidegger a lo largo de todo su trayecto filosófico. En una de sus más importantes conferencias tardías, *La proposición del fundamento (Der Satz vom Grund)* de 1955-1956, Heidegger reflexiona sobre el principio de razón “*Nihil est sine ratione*”. Allí muestra cómo la metafísica fue gestando a lo largo de su historia esta interpretación del fundamento desde el olvido del ser, “fundándose” el ente en la razón calculadora y en una forma de “solicitar” a la naturaleza y sus fuerzas emplazada en una técnica que conduce a la pérdida de la esencia humana. Heidegger propone una escucha originaria de la “exhortación” que hace la proposición –apoyada por unos versos de Goethe– en la que comienzan a resonar al unísono el ser y el fundamento al punto que serán lo mismo: «ser significa fundamento y fundamento significa ser» (GA 10, p. 205). Este círculo en el que el pensamiento se “despeña” comienza a abrirse en el momento en que la pregunta por el “porqué” (*Warum*), por la “razón suficiente” del ente, se convierte en afirmación del “porque” (*Weil*), es decir, comienza a enunciarse el carácter acontecencial y sin fundamento del fundamento. El ser como fundamento de los entes no encuentra fundamento para sí; como el verso de Angelus Silesius que trabaja en la quinta lección («la rosa es sin porqué; florece porque florece», cfr. GA 10, pp. 68 y ss.), Heidegger extrapolará:

el porque rehúsa investigar el porqué y, por ende, la fundamentación. Se niega a fundamentar y sondear. Pues el porque es sin porqué; carece de fundamento; es, él mismo, el fundamento. La palabra ‘fundamento’ apunta a algo que yace más hondamente; por ejemplo, el fondo del mar, el fondo del valle, el fondo del corazón [...]. Fundamento es aquello sobre lo cual todo se aquieta, aquello que ya de antemano yace para todo ente, como soporte. El porque nombra ese soportante preyaecer ante el que, sin más, nos detenemos. El porque apunta al esenciar del fundamento. (GA 10, p. 206)

El *porque* es fundamento *porque* carece de fundamento; aparece aquí una negatividad que se presenta como originaria y posibilitante, negatividad que se encuentra «en lo más hondo» y que funciona como la base sobre la que se apoya un “soporte”

o estructura: vuelve a aparecer la metáfora geológico-estructural. Este «aquello sobre lo cual» «yace de antemano», es decir, funciona como un a priori de todo ente comprensible. Esta instancia fundamental, que luego responde al nombre de *Ereignis* como acontecimiento sin porqué, es un fundamento<sup>9</sup> tachado, sustraído, siempre-ya-negado para que el ente pueda ser afirmado.

Vemos entonces lentamente que la manera de concebir la instancia originaria de producción de todo sentido histórico-epocal se fue construyendo necesariamente apoyada en un “soporte” poético, cuyo imaginario geológico resulta indispensable. Si nuestra primera tentación –siguiendo una línea más clásicamente fenomenológica– es pensar el fundamento como “mundo”, tendremos que prestar atención entonces a su doble-negativo que, aún a contraluz, es también parte de ese fundamento. Pero esta negatividad intrínseca al fundamento no ha sido planteada sino progresivamente por Heidegger a lo largo de sus textos, particularmente durante y después de los años treinta. Así, en un primer momento, vemos que el ser, en tanto “fundamento” semiótico-ontológico, será el cruce o “entre” pensado desde la contienda entre mundo y tierra. Tendremos que dar un paso atrás para, a la luz de la pregunta por el fundamento, ver cómo el autor ha ido excavando en la metáfora de la tierra hasta eventualmente dar con su contracara abisal.

### 3. Metáforas de la tierra en *Der Ursprung des Kunstwerkes*

En *El origen de la obra de arte* (1935) Heidegger expone una ontología de la obra en la que ésta encuentra su esencia y su «esenciar» en la verdad del ser; la obra «abre un mundo» «sobre el fondo» de la tierra<sup>10</sup>, y es en esta doble tensión que se produce el sentido. Lo que este texto permite apreciar es el corrimiento de enfoque con el que Heidegger continúa preguntando por el sentido (o la verdad, en este caso) del ser; si inicialmente el ente privilegiado óntico-ontológicamente era el Dasein, identificable con el hombre (al menos en la época de *SuZ*), después de la *Kehre* son otros los entes a los que se pregunta. Así, la obra de arte, un poema o una «cosa» (*Ding*, cfr. GA 41) empiezan a ser encarados meditativamente como espacio privilegiado de apertura de la verdad. El Dasein pierde los pocos residuos antropomórficos que podía tener anteriormente y comienza a pensarse como una instancia impersonal donde se cruzan diferentes variables. Lo interesante de la conferencia *Der Ursprung des Kunstwerkes* es que lo que aparenta ser un discurso sobre el arte en general es esencialmente un trabajo de semiótica aplicada (cfr. Bertorello, 2008, 2022, y Nielsen, 1979), en la que las figuras de tierra y mundo no son más que dimensiones tensivas y complementarias que posibilitan la producción del sentido. La obra no comunica mensajes espirituales (mundo) por medio de un ente material (tierra), sino que en ella se da una apertura de un horizonte significativo-referencial que da sentido en un doble movimiento de donación/sustracción, siendo también reserva virtual de futuros sentidos posibles. Esto es lo que debemos precisar a continuación.

<sup>9</sup> El recurso de la tachadura es utilizado por Heidegger y Derrida como un modo de hacer jugar un significante inadecuado (por metafísico) pero finalmente necesario, en el marco de una *Destruktion* de la metafísica. La tachadura anula pero “deja ver” tras de sí; es un intento gráfico de plantear el problema de la ausencia y presencia del sentido en el lenguaje. En el fondo, lo que se verá tachado no es tal o cual signo particular sino todo el sistema de la significación (cfr. Heidegger, GA 9 y Derrida, 1987). Fundamentalmente, sirve para marcar la resistencia que ejerce un significante a ser dominado unívocamente por su significado tradicional, o para mostrar un fenómeno en su negatividad inherente.

<sup>10</sup> «El mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo» (GA 5, p. 37).



Ya nos es familiar el concepto de mundo tal como aparece en la fenomenología heideggeriana, presentado como una totalidad significativa, un horizonte comprensor en el que los entes se desocultan, un plexo de referencias con una deixis enmarcada en el Dasein. Heidegger dirá que lo que acontece en la obra de arte, nuevo centro deíctico, es también la apertura de un mundo:

La obra, en tanto que obra, levanta un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo. Pero levantar un mundo es sólo uno de los rasgos esenciales del ser-obra de la obra que hay que citar aquí. El rasgo que falta nombrar intentaremos hacerlo visible [...] a partir de lo que más sobresale en la superficie de la obra. (GA 5, p. 34)

Hasta aquí no hay nada que rompa demasiado con lo postulado en *Ser y tiempo*. Pero el pensador alemán agrega algo nuevo: hay otro rasgo esencial de la obra que se mantiene oculto, que *es necesario nombrar*, y que sólo puede hacerse dirigiéndose a la *superficie* de esa entidad. Heidegger toma como ejemplo un templo griego; entonces se produce una secuencia descriptiva en la que será notorio el recurso a metáforas geológicas y líticas:

Desde el momento en que se levanta un mundo, la obra-templo no permite que desaparezca el material, sino que por el contrario hace que destaque en lo abierto del mundo de la obra: la roca se pone a soportar y a reposar y es así como se torna roca [...]. Todo empieza a destacar [metales, colores, sonidos, palabras] desde el momento en que la obra se refugia en la masa y peso de la piedra [...]. Aquello hacia donde la obra se retira y eso que hace emerger en esa retirada, es lo que llamamos tierra. La tierra es lo que hace emerger y da refugio. La tierra es aquella no forzada, infatigable, sin obligación alguna. Sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo. Desde el momento en que la obra levanta un mundo, crea la tierra, esto es, la trae aquí [...]. La obra sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo. La obra le permite a la tierra ser tierra. (GA 5, p. 35)

Vemos aquí la peculiar reinterpretación heideggeriana de la metáfora del fundamento y del edificio (cfr. Johnson y Lakoff, 2017, pp. 56 y siguientes), sólo que torcida hacia algo esencialmente distinto<sup>11</sup>. Esta suerte de ensimismamiento del edificio *dentro* del fundamento, que ya veíamos de alguna manera en Husserl (cfr. 1954), vuelve a aparecer aquí («*Auf die Erde und in sie*», «sobre la tierra y en ella»). Nótese que Heidegger se cuida de usar el verbo *bauen* o *bilden* cuando indica que el hombre funda (*gründet*) su morada.<sup>12</sup> Ese refugio no es propiamente “dado” por la tierra, sino que ella misma lo es: «*Sie [die Erde] ist das Hervorkommend-Bergende*». En el ser mismo de la tierra se encuentra su “ser-refugiadora”, rescatadora, contenedora; su ser mismo «pone a salvo»<sup>13</sup>. El verbo adjetivado en cuestión, «*Bergende*», posee la misma raíz que el sustantivo *Berg*, que significa “montaña”. La figura de la montaña es también otra constante en el discurso heideggeriano, ícono además de la fuerza geológica que irrumpe y quiebra el horizonte demasiado lineal de la cotidianidad impropia. Lo interesante es que la “sustancia” de la tierra, la roca, sólo se vuelve sustancial en la medida en que se pone en función de fundamento. No hay una esencia eterna de este, sino que

<sup>11</sup> Sin ir más lejos, «el lenguaje es la casa del ser» («*Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins*», Heidegger, GA 9: 333) es una perfecta metáfora del edificio, en los términos en que la describen Johnson y Lakoff.

<sup>12</sup> Esta morada se asemeja a aquel territorio conquistado para el *Übermensch* que anunciaba el Zarathustra de Nietzsche (cfr. 2003 [1885]: 38-39).

<sup>13</sup> «Aquí ha de recordarse que abrigo es siempre la impugnación de la contienda de mundo y tierra, que estos alternativamente se introducen peraltándose, en su andar opuesto antes y ante todo ocurre el abrigo de la verdad. El mundo es terrestre, la tierra es mundana» (GA 65, p. 275).

sólo existe como “fundar” (o “des-fundar”). Si “mundo” es la nueva representación de lo que antaño era el “edificio”, “tierra” ocupará así la posición del fundamento, desplazando al mundo en su rol. Esto está también en línea con lo expuesto en *De la esencia del fundamento*, en la que se planteaba el ser-fundamento desde el porque (*weil*), sin porqué; en efecto, la tierra no está impelida por nada ni nadie a ser: es *porque* es. Es la «no forzada», «sin obligación alguna», debido a que es la que fuerza al mundo y sus entes ahí comprendidos a brotar. Pero también la tierra “depende”, por así decirlo, de la existencia histórica de la obra –que podemos pensar aquí como una instancia enunciativa definida (y definitiva) de un tiempo-espacio determinado. El fundamento solo se da en su fundar como acontecimiento.

Otro punto esencial a tener presente es el movimiento dinámico que se da en la tierra. Independientemente de su profundidad, esta funciona como una suerte de límite-siempre-móvil del que las cosas brotan y al que las cosas “entran”: una suerte de superficie que funciona como frontera entre lo dado y lo no dado, lo visible y lo invisible, lo oculto y lo des-oculto. Heidegger destaca, justamente, *que algo se destaque*; este *hervorkommen* sólo puede darse sobre un fondo en negativo, como en un juego de luz y sombra, o de figura-fondo gestáltico. Es la retirada la que hace emerger, la que “crea”, la que funda. El punto más importante para retener aquí es *la función sustractiva esencial a la tierra*: constantemente esta se retira, se oculta, rechazando con ello la definición categórica que imponen las etiquetas y el pensar calculador de la técnica moderna. Heidegger contrapone la experiencia de la “cosa misma” de la piedra, frente a la exigencia de sentido definido de la ratio moderna:

Pero ¿por qué traer aquí la tierra tiene que suponer que la obra se retire dentro de ella? [...] La piedra pesa y manifiesta su pesadez. Pero al confrontarnos con su peso, la pesadez se vuelve al mismo tiempo impenetrable. Si a pesar de todo partimos la roca para intentar penetrarla, veremos que sus pedazos nunca muestran algo interno y abierto, sino que la piedra se vuelve a refugiar en el acto en la misma sorda pesadez y masa de sus pedazos. Si intentamos captar la pesadez de otra manera –esto es, depositando la piedra sobre una báscula–, lo único que conseguiremos es introducirla en el mero cálculo de un peso [...]. Sólo se muestra [la piedra] cuando permanece sin descubrir y sin explicar. Asimismo la tierra hace que se rompa contra sí misma toda posible intromisión. Convierte en destrucción toda curiosa penetración calculadora. (GA 5, pp. 35-36)

Heidegger realiza aquí una extrapolación del “ser” o sentido de la tierra al ser o sentido del peso de la piedra (la pesadez), aquello por lo que la piedra se muestra *en tanto* piedra. La pesadez no se encuentra partiendo la piedra buscando en pedazos más pequeños, al modo de un clásico “análisis”; tampoco con una medición que la traduce en términos totalmente heterogéneos: la piedra, la “sustancia” de la tierra, sólo se muestra a sí misma en una forma de silencio epistemológico que rechaza el *porque* pues acepta el *porque*. Solicitar un cómo-cuándo-dónde es aniquilar la fenomenalidad del fundamento. De aquí se deriva la imposibilidad de decir el fundamento, y por ende, de los terribles esfuerzos a los que se ve sometido el lenguaje para dar cuenta de lo que le resulta esencialmente inefable. La opinión heideggeriana es que estamos interpelados a decir el ser de otra manera que no sea en el lenguaje de la metafísica; la conclusión de Derrida es que sólo podemos hablar en ese lenguaje, con lo que todo pensamiento del ser que no quiera aceptar ese silencio cuasi-místico debe aceptar su contaminación, valiendo al menos el gesto negativo de esta empresa. El gran problema del discurso heideggeriano y el motivo por el que recurre a este pensar poético reside en este punto, pues ¿cómo decir lo que se retrotrae a sí mismo? Cualquier tipo de

penetración “científica” se verá destruida<sup>14</sup>, según el autor. De cualquier manera, aun cuando no podamos establecer conocimientos enciclopédicos sobre el sentido del fundamento, podemos sin embargo arrojarlo a otro juego mostrativo<sup>15</sup>. Ya que «el cerrarse de la tierra no es uniforme e inmóvil, sino que se despliega en una inagotable cantidad de maneras y formas sencillas» (p. 36), entonces es pensable una fenomenología de la sustracción *en sus diferentes modos*. Este carácter desplazante y, en última instancia, *polémico* de la tierra será propiamente desarrollado en las reflexiones en torno a la poesía de Hölderlin, como veremos a continuación.

#### 4. El territorio de Hölderlin: *Erde, Heimat, Land*

Como dijimos anteriormente, el uso de la tierra en este sentido le viene a Heidegger con su lectura filosófica de la poesía de Hölderlin. En los años inmediatamente previos a la versión final de la conferencia *Der Ursprung des Kunstwerkes* (cuya primera versión data de 1931) el pensador imparte una serie de cursos sobre el poeta alemán en los que trabaja puntualmente la forma en que este concibe su *Heimat* (patria, territorio nacional donde “se está en casa”). Tanto en *Germania* como en *El Rin Hölderlin* delimita una zona específica, con referencias geográficas muy claras; Heidegger usará parte de ese imaginario para intentar pensar no sólo la forma en que la poesía funda sentido (como obra de arte y como fuerza lingüística/poiética), sino la manera en que esa fundación misma *funda*. Las referencias a la *Erde* son nuevamente numerosas. Así, podemos leer:

El poeta habla del verdor del campo, del valle y los ríos que se abren y ensanchan alrededor de montes proféticos. Una notable geografía, una descripción de la tierra que apenas entendemos, suponiendo que se trate de una descripción. La tierra, aquí, es experimentada previamente en la claridad de un saber que pregunta por la misión histórica de un pueblo. La tierra patria no es ahí un mero espacio jalonado por fronteras externas, un área natural, una localidad como escenario posible para que se represente esto o aquello. La tierra es, en cuanto suelo natal [*heimatlich*], cultivada para los dioses. (GA 39, p. 104)

Esta geografía poética no busca meramente describir un terreno, sino que pretende emplazar el *lugar* desde donde el ser enunciará su decir para los pueblos. Sólo preguntando por la “misión histórica de un pueblo”, es decir, por el sentido de una comunidad política determinada y creadora de una historia con sentido, es que la tierra se experimenta propiamente. La *Erde* deviene *Heimat* (patria), terreno semantizado donde uno se siente “en casa” (*heimlich*), seguro, en tanto refugio y morada (*Wohnen*) donde se habita<sup>16</sup>. La tierra es algo que se trabaja y cultiva, que se prepara “para los dioses”, que

<sup>14</sup> El término utilizado es *Zerstörung*, complementario a la forma latina *Destruction* (GA 5, p. 36)

<sup>15</sup> Heidegger señala: «todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral de la disposición fundamental. Falta la disposición fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras» (GA 65, p. 21). Podemos ver no sólo la relación entre las metáforas geológicas y la deconstrucción en tanto *abbauen* (un pensar que extrae minerales, excava, etc.), sino además la necesidad de una disposición que transforme la totalidad de las relaciones significativas, y que puede pensarse como una actitud fenomenológica modalizada por un pensamiento poético –como el autor intentará llevar a cabo.

<sup>16</sup> «El país [*Land*], que deviene a través del camino y como camino del pensar [*Er-denken*] del ser, es el entre, que acontece-apropiadamente el ser-ahí [*Dasein*] al dios» (GA 65, p. 86). En general no se percibe una gran diferencia connotativa entre *Land* y *Heimat*, al menos en este período textual. En cualquier caso, se empieza a prefigurar esa experiencia de un “entre” que no está propiamente en

aquí podemos pensar como las regularidades ideológico-discursivas que constituyen la “ley” normativa de una comunidad dada. Como ya podemos apreciar con total claridad, Heidegger no sólo se sirve de las expresiones metafóricas de la poesía de Hölderlin para armar su propia filosofía, sino que más bien *esos poemas son pensados como metáforas de su propio pensamiento del ser, y viceversa*. Nuestro autor, sencillamente, *no puede enunciar filosóficamente el ser* (por fuera del lenguaje de la metafísica, claro está) sin este pasaje necesario por la metafóricidad geológica que le sirve de soporte discursivo. En efecto, su pensar del fundamento caerá una y otra vez en estas metáforas que irán “asediando” desde diversas formas icónicas este fenómeno<sup>17</sup>.

Por ejemplo, aparece una localización específica en el acto “creador” del fundar, llevado adelante por los poetas, pensadores y estadistas que «fundamentan el Dasein histórico de un pueblo» (GA 39, p. 51). Heidegger interpreta los versos de Hölderlin “Y los tiempos del creador son / como montaña que, en alto oleaje, / de mar a mar, / se extiende sobre la tierra” (Hölderlin, *A la madre tierra*, vv. 63 y ss.), indicando que la figura de la montaña supone la reunión de lo más profundo de la tierra con el ámbito de lo divino. Pero esto no significa que el tiempo de los creadores, que es el tiempo de la fundación<sup>18</sup>, se hipostase en una forma supraterrrenal o eterna, sino que, en un espíritu nietzscheano, esos tiempos “esparcen por la tierra sus torrentes y su propia ley” —como lo hace el superhombre fiel a la tierra, creador de valores nuevos. Estos creadores/fundadores, reunidos en cercanía por la solidaridad de sus tareas, “son los más separados por los abismos que hay entre los montes, en los que cada cual está”. Esta idea de los picos más cercanos/lejanos vuelve a aparecer en varios textos posteriores (cfr. por ejemplo Heidegger, 2000: 258), sobre todo refiriéndose a poesía y filosofía. La figura del estadista aparece de manera bastante delimitada en la década del treinta, perdiéndose hacia el fin de la guerra.<sup>19</sup> Pero lo que hay entre ambas instancias fundacionales

---

ningún lado pero que posibilita *cualquier lado*, entendiéndose por esto una referencialidad que muestra y direcciona la comprensibilidad y la relación con el sentido discursivo, tal como evoca la imagen del encuentro dioses-hombres.

<sup>17</sup> Es también constante la imagen del río, que Heidegger trabaja a partir de las menciones en los poemas *Germania, En la fuente del Danubio, El Rin, El Ister, Apaciblemente los brazos del Nécar, El río encadenado, El Meno, El Nécar*, etc. El río no se contraponen a la tierra como podría hacerlo el mar, sino que es de algún modo parte de ella pues sus aguas “ansían las sendas de la tierra, [...] arrastran toda la tierra al encuentro con los dioses aguardados” (Cfr. GA 39, pp. 90 y siguientes). Los ríos funcionan metafóricamente como una suerte de archi-escritura terrestre, son “la violenta vía y límites que crea sobre la tierra, originariamente sin senda” (ibíd.). Es decir, la tierra no es un *continuum* indeterminado en una extensión superficial homogénea, sino que se encuentra atravesada, plegada, excavada, penetrada, erosionada, *escrita* por flujos móviles que conducen la instancia del fundamento a su plenitud enunciativa. Este tipo de concepciones de la tierra es lo que nos permite ver hasta qué punto los planteos heideggerianos son pasibles de ser cruzados con ciertas consideraciones de Deleuze, particularmente en lo referente a la superficie y los flujos.

<sup>18</sup> «El tiempo es el gran juego que juegan los dioses con los pueblos y con un pueblo; pues un juego son las grandes épocas del tiempo del mundo» (GA 39, p. 105); allí parafrasea a Heráclito, que sentencia: «‘El tiempo del mundo es un niño que juega, disponiendo las piezas de un lado para otro; de un niño (tal) es el dominio (sobre el ser)’. En tal juego de los dioses está envuelta la tierra» (ibíd.). Sobre la noción de “espacio de juego”, crucial para un diálogo con otras filosofías y tradiciones y fundamental para pensar la semiótica heideggeriana, cfr. Bertorello, 2022.

<sup>19</sup> Período que coincide con la afiliación y apoyo cauteloso de Heidegger al nazismo. La figura del estadista no coincide ni mucho menos con la de Hitler, pero sí da cuenta de una preocupación político-filosófica del pensador por su realidad nacional. La relación de Heidegger con el nazismo sobreesaturó el panorama intelectual, en gran parte con trabajos pseudo-académicos, y no compete a este estudio. Sobre este tema, cfr. Löwith, 1946; Faye, 2009; Fariás, 1988; Heidegger, 1933 (Discurso de retiro), etc.

es el abismo: como dirá el filósofo, “el tiempo de los creadores y de los pueblos está abisalmente fisurado [*abgründig zerklüftet*]” (Heidegger, 2010 [1980]: 58). Vuelven a aparecer aquí las nociones de entre, abismo y fisuración, cuya relación debemos aún precisar. Por el momento diremos que, hasta aquí, las instancias de fundación de sentido histórico son “múltiples”, aun cuando sus cumbres singulares se reúnan en lo *mismo* del cielo y lo mismo de las entrañas de la tierra –o del abismo, como eso *mismo* que reúne virtualmente esa diferencia.

Si nos detenemos un momento, vemos que en general aparecen varias instancias de fundamentación de la existencia histórica de los pueblos; lo que antes sólo se daba en la proyección de mundo de un Dasein, ahora puede verse con mayor propiedad en productos artísticos y, sobre todo y plenamente, en productos discursivos: pues pensadores, poetas y estadistas desarrollan su actividad primariamente *en* el lenguaje. La misma obra de arte es tal porque es pensada por Heidegger desde la poesía (cfr. GA 4); de hecho, el lenguaje mismo es pensado en su fuerza poética:

La poesía en cuanto proyecto (enraizamiento y salvación) del Ser funda el Dasein de lo humano sobre la tierra, ante el rostro de los dioses. La poesía, como inauguración hace efectivo el fundamento de la posibilidad de que el humano pueda asentarse entre ella y los dioses, es decir, devenga históricamente; y esto significa que pueda ser un pueblo [...]; pero el auténtico ser de lo humano, asentado en suelo firme, este habitar es fundado en y por la poesía, es decir, es fundado ‘poéticamente’ [...]. La poesía en cuanto lo instaurado es lo real. (GA 39, pp. 216-217)

Ya podemos identificar en este punto el comienzo de la separación entre el hombre y el Dasein; lo que antes describía la existencia en tanto relación significativa consigo misma, esencial a lo humano, aquí aparece en una relación de “apropiación” (“el Dasein *de* lo humano”) que se irá acentuando con los años, al punto que el humano será luego *del* Dasein. La poesía como “inauguración”, es decir, el lenguaje en su instancia de enunciación, es la condición de posibilidad de que algo así como un mundo, con sus relaciones pragmáticas definidas, se establezca –tal como veíamos en *Der Ursprung des Kunstwerkes*. La realidad, pensada ontológicamente, no es más que la puesta en un lugar de sentido de entes “sobre fondo de mundo”, el que a su vez se encuentra *sobre fondo de tierra*. Este suelo es «firme» (por el momento), «permanece», porque «lo fundan los poetas» (cfr. Hölderlin, *Andenken*, y Heidegger, GA 4); así, empezamos a ver las diferentes “capas” o dimensiones que intervienen según el filósofo en la proyección semiótica.

Siguiendo la poesía de Hölderlin, Heidegger adhiere a pensar al lenguaje como «el más peligroso de los bienes», que es quien da al hombre su «posición fundamental». En ese contexto es que dice que el hombre no es una cosa más que se arrastra o vuela sobre la tierra, sino que es «el sentido de la tierra, si eso ha de significar que con su Dasein y mediante él, todo ente en cuanto tal emerge, se clausura (cae bajo su dominio), triunfa y fracasa, y nuevamente regresa al origen [...] el hombre es en cuanto testigo del ser [*Zeuge des Seyns*]» (GA 39, pp. 60-61). Dentro de estos testigos, es el poeta quien mejor “atestigua” al ser, quien lo dice porque lo padece en su ser-tierra-fundamental. La expresión «mi patria es la lengua» de Pessoa aplica perfectamente. El yo poético «se queja con la patria» (*Heimat*) porque «este yo-mismo, en la medida en que está en sí, se experimenta precisamente como perteneciente a la patria. La patria, no sólo como mero lugar de nacimiento, tampoco como un paisaje familiar, sino por el contrario, como el poder de la tierra, sobra la cual el hombre, en cada caso según su Dasein histórico,

‘habita poéticamente’» (GA 39, p. 88)<sup>20</sup>. Esta idea de la *Heimat* como «poder de la tierra» debe ayudarnos a pensar en la operatividad de esta última, en su *potencialidad virtual*. Esto mismo, que aparecía en *Der Ursprung...* como «reserva» para futuras donaciones de sentido, no es exclusivo de la obra de arte sino que pertenece también a todo dispositivo semiótico. «La tierra yace plena de esperanza bajo el cielo tormentoso, toda la naturaleza patria yace inmersa en este ensombrecimiento. Recién en tal patria el hombre se experimenta como perteneciente a la tierra» (ibíd.). Esta plenitud de esperanza significa que este estrato oscuro *a-guarda* futuros encuentros en que los humanos que la habitan propiamente la soliciten no a la manera de la técnica moderna, que explota y emplaza todos los entes como stock (cfr. noción de *Gestell*), sino poéticamente. Por otra parte, cabe destacar que se contraponen también dos apreciaciones enclavadas en una “metáfora del contenedor” (cfr. Johnson y Lakoff, 2017: pp. 38 y siguientes); pues por momentos la tierra abisal se presentará como algo vacío, mientras que en otros momentos se mostrará como una plenitud. Este carácter pleno será repensado más adelante; pero el carácter “vacío”, que imaginariamente se busca emparentar con el abismo, es sugerido primero con las figuras del agrietamiento o fisuración (*Zerklüftung*)<sup>21</sup>.

## 5. Una tierra fisurada: la metáfora del abismo como experiencia de la dinámica sustractiva del *Seyn*

Sartre planteaba en *El ser y la nada* que la conciencia, como fuerza nihilizadora, introducía agujeros o “huecos” en la plenitud del ser (cfr. 1943); ante la pura identidad homogénea, la nada “existía” en su “nadar” (evocando el famoso «*Das Nicht nichtet*» de *¿Qué es metafísica?*, cfr. GA 9), es decir, agrietando el ser e introduciendo con ello la diferenciación. Lo mismo se da en el momento en que la existencia asume la carga de la fundación creadora de mundo. La fundamentación de la verdad requiere «determinación» para «instalarse en las disputas esenciales», es decir, arrojarse de lleno en el *pólemos* originario del que brota el sentido: es necesaria una «inauguración templante de las fisuras del Ser [*Klüfte des Seyns*]» (GA 39, p. 135). La *Zerklüftung des Seyns*, la fisuración del ser, se da como un momento esencial originario de la tierra: «la tierra misma, en la tormenta de lo divino, se resquebraja en sus fundamentos y abismos» (GA 39, p. 105). Estos corren el riesgo de «quedar sepultados», confluyendo en la decadencia del suelo patrio (ibíd.), provocando entonces que el fundamento sea cuestionado impropriamente; pero si el abismo es pensando en tanto tal, entonces la tierra deviene «sagrada» al portarlo<sup>22</sup>: «el abismo en el que se desvanece la firmeza y la individualidad de todos los fundamentos, y donde todo se encuentra, empero, continuamente amaneciendo hacia un nuevo devenir. El hombre, que ‘poéticamente habita sobre esta tierra’,

<sup>20</sup> «La solicitud del Lugar y de la Tierra no tienen aquí, es necesario aclarar, el apego pasional al territorio, a la localidad, a nada de provincialismo o particularismo. Ella está tan poco ligada al “nacionalismo” empírico como lo es o debería ser por la nostalgia hebrea de la Tierra, nostalgia provocada no por la pasión empírica sino por la irrupción de una palabra y una promesa» (Derrida, 1967b: 213). Debemos retener esta apreciación de Derrida, pues es crucial destacar el carácter imprevisto del acontecimiento.

<sup>21</sup> «El quiebre es la falta interna, incalculable del acontecimiento-apropiador [*Er-eignung*], del esenciarse del ser como del centro empleado y otorgador de pertenencia, que permanece referido al paso del dios y la historia del hombre sobre todo» (GA 65, pp. 279-280). Esta falta interna, originaria, que huye de todo pensar calculador, dinamiza el arrojamiento-proyección por el que se establecen referencias deícticas en general. Como el signo, que se sustrae permanentemente y que con ello arroja a la interpretación a la comprensión discursiva.

<sup>22</sup> La tierra «porta el abismo» (GA 39, p. 24).

él y sólo él también *pertenece* al abismo que porta la tierra» (ibíd.). La imagen del abismo será, literalmente, *fundamental*; se acoplará a toda otra representación de la tierra, como una suerte de contracara de esta, como algo que le pertenece como lo más propio: la tierra es abisal, el abismo está *entre* la tierra, en sus *fisuras*. Este *Abgrund* funciona como principio dinamizador y deconstructor en el interior de la tierra misma; de hecho, es la tierra misma la que “se” resquebraja-en fundamentos/abismos. El sentido que esta imagen produce es que, efectivamente, ya no quedan fundamentos sólidos sobre los que fundar la verdad del ser, sino que esta en cada caso será fundada-en-abismo. Pero justamente es por esta in-solidez, o esta fractura de lo compacto, que se da lugar y “libertad” para que algo brote: la totalidad del ente está siempre-amaneciendo, en una constante donación que no se solidifica sino que permanece como flujo de devenir y como origen abisal del sentido. Más adelante indica que al origen como tal pertenecen el «nacimiento» y el «rayo de luz». «Nacimiento nombra aquí la proveniencia desde la cerrada oscuridad del seno, a la ‘madre tierra’ [...]. Ella es la oculta en sentido originario, porque es el ocultamiento mismo, el ensimismado encierro del seno [...]: ella es la que porta el abismo [...]. Nacimiento significa: el origen en cuanto fundante abismo» (ibíd.). En otras palabras, para decirlo en términos discursivos: el abismo es el nombre que da Heidegger para pensar esa instancia impersonal de la que brotan significaciones, las cuales –en su brotar– necesitan que este fundamento-desfondado se sustraiga en cuanto tal para *dejarlas ser*<sup>23</sup>. Esta tierra, fundida con el abismo, no es que “está” oculta: está propiamente *siempre-ocultándose*, es la *ocultación como proceso sustractivo* que dinamiza la remisionalidad significativa. La estructura del abismo es la estructura de la verdad y su fundar, en la que se pone en juego el ser del ente. La *Erde*, en tanto *Grund*, está siempre-ya des-fundada en el *Ab-grund*; el uso heideggeriano del oxímoron nos facilita la identificación del componente negativo que, en nuestro comportamiento pre-fenomenológico, solemos ignorar.

Como indica en sus *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, “subsiste una referencia esencial originaria entre fundamento y verdad, pero verdad concebida como aclarante ocultación [...]. Verdad, y con ello la esencia del fundamento, se des-ensambla tempo-espacialmente” (GA 65, p. 308). Esta aclarante ocultación, donde las cosas se destacan por una sustracción del fondo, responde a la misma dinámica que se daba en la obra de arte. Pero la verdad que aquí funda el sentido de las cosas es en sí misma pensada como abismo, siguiendo la lógica de la tierra: “la verdad: fundamento como abismo. Fundamento no de dónde, sino en donde como lo perteneciente. Abismo: como espacio-tiempo de la contienda; la contienda como contienda de tierra y mundo” (GA 65, p. 346). En este fundamento abismoso<sup>24</sup> ya no cabe preguntar “de dónde”, sino “en dónde”<sup>25</sup>: es la pregunta por el lugar del acontecimiento, donde éste in-siste y existe;

<sup>23</sup> El abismo originario no desaparece, pero queda “suspendido” como una virtualidad pura que recubre y sostiene lo en él manifestado: «Pero aquí el origen no sólo es en sí, sino que es visto más esencialmente en relación a lo brotado. ‘Como te inicies, así permanecerás’ (v. 48). El origen puro no es aquel que simplemente despieza [*entläßt*] de sí otra cosa y la abandona [*überläßt*] a sí misma, sino aquel inicio cuyo poder constantemente salta por encima de [*überspringt*] lo brotado, adelantándose [*vor-springend*] le sobrevive y, así, está presente en la fundación de lo permanente» (GA 39, p. 241)

<sup>24</sup> «El fundamento fundado es a la vez abismo para el quiebre [*Zerklüftung*] del ser e infundamento [*Ungrund*] para el abandono del ser del ente» (GA 65, p. 31).

<sup>25</sup> «El Lugar no aquí pues un Aquí empírico sino siempre un *Wie*: para Heidegger como para el judío y el poeta. La proximidad del Lugar está siempre reservada, dice Hölderlin comentado por Heidegger. El pensar del ser no es entonces un culto pagano del Lugar, porque el Lugar no es la proximidad dada sino la prometida» (Derrida, 1967: 215). Así, la irrupción acontecimental y cuasi-mesianica del Lugar estructura el espaciamento en el que se diseminará el sentido.

se trata del límite de la fenomenología genética heideggeriana. En esta excavación del suelo de la experiencia, que sostiene los “edificios conceptuales”, llegamos a lo más hondo: pero ese nivel es, en su profundidad, virtualmente infinito. La verdad, pensada de esta manera deconstructiva, es ella misma destructora pues se presenta como *Zerklüftung*: «Verdad es, en tanto evento de lo verdadero, el quiebre abismal, en el que el ente llega a la desavenencia y tiene que estar en la contienda» (GA 65, p. 331). Una vez más, la imposibilidad de realizar un pensamiento de tal “abstracción” –pues se busca pensar el ser sin una apoyatura óptica– resulta patente; sólo queda el recurso a la metáfora, que también depende del ámbito óptico.

A esta altura resulta ya una obviedad remarcar la dependencia absoluta que Heidegger tiene de las metáforas de tipo geológico. Su gran “problema” filosófico, la pregunta por el sentido del ser que se formulará luego como pregunta por la verdad del ser –o como sentido del sentido, o como verdad del sentido, o como sentido de la verdad, y en cualquier caso como “fundamento”–, sólo puede ser pensable “poéticamente”; entiéndase, en este caso, desde un pensar “de la tierra” tal como lo deseaba Nietzsche: un *pensar metafórico*. Es un pensar demasiado terrestre, quizá: «el pensar se encuentra al pie de la montaña del mundo. En él se despeñó [*entstürzen*] una vez repentinamente la *alétheia* [...]. La *alétheia* es, despeñándose, lo que aporta y trae a la inocultación y delante a lo presente, que tan sólo entonces adviene» (GA 71, p. 51). Nuevamente: montañas, despeñarse, carácter acontecimental de la verdad. El gran filósofo del Siglo XX pretende con esto estar iniciando una superación anuladora de la metafísica occidental: son los primeros “pasos atrás” del “otro comienzo” (cfr. GA 11, 65, 69, 70). En este «rige el salto al centro del quiebre del viraje del evento, para de este modo preparar sabiendo –preguntando–, disponiendo un estilo, al ahí con respecto a su fundación» (GA 65, p. 231). De lo que se trata en esta nueva “época” del pensar, que no termina de llegar sino que está aún por-venir, es de “preparar sabiendo” el *lugar* en que se da la fundación, con un estilo particular. Se trata de pensar el “lugar” del acontecimiento, de extraer el máximo posible lo que implica esta experiencia metafórica del *Abgrund* para establecer el modo en que el sentido se produce y disemina históricamente. Si, como plantea Foucault en *De los espacios otros*, «la época actual sería más bien la época del espacio» (Foucault, 2004: 12), debemos conceder que no es posible desarrollar una fenomenología del mundo que no pre-comprenda el lugar *donde y que* este *es*. Este será, entonces, uno de los temas fundamentales de todo el pensamiento post-heideggeriano: pensar el fundamento como abismo, es decir, en tanto fundamento-desfundado, histórico, epocal, discursivo, textual. El “estilo”, por otra parte, variará; deberíamos realizar un análisis del discurso foucaultiano, deleuziano y derrideano (por nombrar simplemente algunos pensadores que continúan –críticamente– pensando en esta línea) para ver cómo, cada uno a su manera, han intentado torcer también el lenguaje de la metafísica mediante una metafórica en cada caso particular. Para Heidegger, la fuerza fundamental del pensar reside en el decir del ser, que se dice como *Ereignis*, acontecimiento de trans-propiación de sentido, singularidad que soporta todo tiempo-espacio enunciativo sin estar él mismo en un tiempo-espacio fácticamente delimitado. El fundamento, abisal, *acontece, sin porqué, porque sí: Das Ereignis ereignet* (cfr. GA 14). Este será el presupuesto ontológico, epistemológico y metafórico/discursivo del que partirán los “pensadores de la diferencia”. Tras el asedio de la metafísica occidental emprendido por Nietzsche, Husserl y Heidegger, el fundamento se vio finalmente fisurado.



## Referencias

- AGÍS VILLAVERDE, Marcelino (1997). "Metáfora y filosofía: en torno al debate Paul Ricoeur - Jacques Derrida", en *Cuaderno Gris. Época III*, 2, pp. 301-314.
- BELGRANO, Mateo (2020). "El combate entre el mundo y la tierra. Una 'lucha' interpretativa", en *Pensamiento*, vol. 76, 292, pp. 1551-1568. Doi: 10.14422/pen.v76.i292.y2020.010
- BELGRANO, Mateo (2021). "El tartamudeo heideggeriano. Estrategias discursivas en '¿Qué es metafísica?' a la luz de la filosofía de Gilles Deleuze", en *Thémata. Revista de filosofía*, 63, pp. 203-222. Doi: 10.12795/themata.2021.i63.11
- BERTORELLO, Adrián (2005). "Semiosfera y Mundo: ensayo sobre un posible diálogo entre Lotman y Heidegger", en *Revista de los Alumnos de Maestría en Análisis del Discurso*, 1, pp. 15-19.
- BERTORELLO, Adrián (2008). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- BERTORELLO, Adrián (2022). *Espacio de juego, explosión del sentido e iconicidad: un comentario híbrido al curso de Heidegger Preguntas fundamentales de la filosofía (1937-1938)*. Buenos Aires: Teseo.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (2001). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- DERRIDA, Jacques (1967). *L'écriture et la différence*. París: Éditions du Seuil
- DERRIDA, Jacques (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, Jacques (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ed. Cátedra.
- DERRIDA, Jacques (1999). *No escribo sin luz artificial*. Valladolid: Cuatro ediciones.
- FOUCAULT, Michel (2008). *Entrevistas con Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio (2008). "El arte como pensar metafórico en la filosofía simbólica de Cassirer", en *Praxis Filosófica*, 26, pp. 169-188.
- HEIDEGGER, Martin, GA 10, *Der Satz vom Grund (1955-1956)*. Ed. P Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit (1927)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege (1935-1946)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 39, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (WS 1934/35)*. Ed. S. Ziegler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung (1938/39)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 71, *Das Ereignis (1941/42)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.
- JOHNSON, Mark & LAKOFF, George (1999). *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- JOHNSON, Mark & LAKOFF, George (2017). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- KÖVECSES, Zoltan (2010). *Metaphor. A practical introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- NIETZSCHE, Friederich (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friederich (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- NIETZSCHE, Friederich (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- RICOEUR, Paul (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.

- SCHNEIDER, Monique. (1977). “Métaphores géologiques et figurations du psychisme”, en *Les Études philosophiques*, 1, pp. 53-65.
- SERBAN, Claudia (2017). “La pensée de la fissuration de l’être (*Zerklüftung des Seyns*)”, en SCHNELL (ed.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*. Paris: Hermann.
- VALLESPER, Mathilde (2019). “L’Analyse du Discours philosophique, entre Analyse du Discours, herméneutique et déconstruction : cartographie d’un espace plastique et dynamique”, en *Argumentation et Analyse du Discours*, 22, pp. 1-19. Doi : 10.4000/aad.3163