

Studia Heideggeriana, Vol. III, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 2014, pp. 267-298. ISSN 2250-8740.

(267)

LA LÓGICA ORIGINARIA Y EL LENGUAJE DE LAS SEÑAS

Roberto J. Walton
Universidad de Buenos Aires

En su curso sobre Heráclito de 1944, Heidegger caracteriza nuestra relación con el ser de este modo: “Pero esta relación pensante y que se ha de pensar es el ‘pensar’ mismo, que, en una ‘lógica’ originaria, viene a estar en la propia claridad, que, sin embargo, no es su claridad que ha hecho por sí misma” (GA 55, p. 372). Puesto que consiste en el simple dejar esenciarse o desplegarse el ser desde su propia verdad, esta lógica carece de un contenido doctrinario. Un modo de caracterizarla es por medio de los peligros que acechan al pensar: “El peligro bueno (*gute*) y por eso saludable es la vecindad del poeta que canta. El peligro nocivo (*böse*) y por eso más agudo es el pensar mismo. Él debe pensar contra sí mismo, lo que solo es capaz de hacer raramente. El peligro malo (*schlechte*) y por eso confuso es el filosofar” (GA 13, p. 80). En el primer apartado del trabajo se considera cómo el pensar mismo pierde su carácter originario mediante la sustitución de la lógica originaria y el lenguaje de las señas por la lógica del enunciado y el lenguaje de los signos. En el siguiente apartado se examina, mediante una consideración de las señas del Ser, el peligro representado por el filosofar. El tercer apartado se ocupa del restante peligro que surge de querer extraer un pensar del poetizar. Finalmente, se analiza la relación de la lógica originaria con la hermenéutica y la fenomenología. Por un lado, Heidegger trata de “pensar más originariamente el esenciar de la fenomenología a fin de retroensamblarla de esta manera a propósito en su pertenencia a la filosofía occidental” (GA 12, p. 91). Por el otro, al caracterizar la relación con el ser como “la relación hermenéutica”, recurre al sentido originario de *hermeneúein*, que no concierne a la (268) metodología de la interpretación, “porque lo hermenéutico no significa en primer lugar el interpretar sino ante todo el traer mensaje y noticia” (GA 12, p. 115)¹.

I. La lógica originaria

Heidegger caracteriza la lógica originaria como “la meditación sobre el esenciar originario del *Lógos*” (GA 55, p. 279). Remite al fragmento 93 de Heráclito: “El soberano cuya predicción acaece en Delfos no reúne ni oculta sino que da señas”. Y procura aclarar esta sentencia explicitando una relación esencial entre *lógos* y *phýsis*². Por un lado, el ser se desveló a los griegos como *phýsis*, es decir, como el aparecer (*Erscheinen*) que aparece, el surgir (*Aufgehen*) desde sí mismo, el venir a la presencia (*Anwesen*) en que los entes se hacen presentes, y el imperar que surge de lo oculto y se mantiene en el aparecer exhibiendo una constancia. Por otro lado, en su sentido primigenio, *lógos* nombra el “reuniente dejar estar delante (*versammelndes vorliegen-Lassen*) lo presente en su venir a la

¹ Cf. GA 12, p. 128.

² Cf. GA 40, p. 179.

presencia”, esto es, aquello en que “acontece el venir a la presencia de lo presente” (GA 7, p. 231 s.). Nombra aquello en virtud de lo cual los entes se reúnen y son retenidos en una reunión que comprende tanto la condición-de-reunido como el reunir. Un aspecto, el *Lógos*, se refiere a lo reunido, es decir, al venir a la presencia de lo presente, al ente en su ser. El otro, que concierne al *lógos* como *légein*, es el dejar-estar-delante-reunido, es decir, no alude tanto a la condición-de-reunido cuanto al acontecer que reúne en ese estado. El hombre tiene un *lógos* y un *légein*, es decir, un reunir que se reúne con la reunión inherente al ser. Este *légein* se despliega (269) como un *homologeîn*, es decir, como un corresponder o pertenecer al *Lógos*, del que el *Lógos* necesita para que lo presente aparezca en el venir a la presencia. Heidegger observa que este *homologeîn* implica que el *légein* propio del hombre, y, por tanto, su *lógos* está determinado por el *Lógos*, es decir, por una reunión originaria en la que su reunirse se ensambla. Se refiere a al *homologeîn* como la relación del *lógos* humano con el *Lógos*, pero también señala un *homologeîn* del *Lógos*, y asigna a ambos “una procedencia más inicial en el medio (*Mitte*) simple que se encuentra entre los dos” (GA 7, p. 230).

La lógica originaria es la lógica del *légein*³. Su dejar-aparecer o dejar-estar-delante en reunión es un desocultar que libera lo presente de la condición-de-oculto, que es la reserva en la que se nutre el desocultar y que se conserva como fondo del desocultar. En el inicio, una desocultación permite acceder a la *alétheia* como la condición-de-no-oculto. Ahora bien, el *légein* del *lógos* solo puede ser un desocultar que se contrapone al ocultar porque la *phýsis* es un aparecer que aparece y tiene la condición-de-no-oculto. La *phýsis* es un surgir que es a la vez un retroceder-en-sí porque más inicial es la ocultación que se funda en la condición-de-oculto, y más original aún es el abrigo (*Bergung*) del ser como una originaria salvaguardia que alberga la desocultación y la ocultación. Por eso Heidegger dice que la *alétheia* se despliega “a partir de la condición-de-oculto y en el abrigo” (GA 55, p. 175)⁴. Esta correspondencia inicial de *phýsis* y *lógos* es reforzada por dos de sus caracteres. Por un lado, el *lógos* no es una reunión transitoria, y esto se asocia con la permanencia en el surgir como característica de la *phýsis*. Por otro lado, la retención en una reunión se enlaza con el imperar con que la *phýsis* domina a través (270) del ente. En razón de la correspondencia entre aparecer y desocultar y de la convergencia en torno de la constancia y del imperar, Heidegger concluye: “*Phýsis* y *lógos* son lo mismo” (GA 40, p. 139).

Junto con el entrelazamiento de *phýsis* y *lógos* se encuentra en el pensamiento griego inicial la comunidad esencial de *légein* en el sentido de dejar-estar-delante (*Vorliegenlassen*) y de *noeîn* en el sentido de tomar-en-consideración (*In-die-Achtnehmen*). El *légein* es un reunir que percibe, y el *noeîn* es un percibir que reúne: “Tanto el *légein* como el *noeîn*, ambos a partir de su totalidad ensamblada (*Gefüge*), llevan a cabo [...] el desocultar y mantener desoculto lo no-oculto” (GA 8, p. 213). Aquello a lo que se ensambla esta totalidad ensamblada es el ser del ente, es decir, el venir a la presencia de lo presente que dispone de ellos. El *noeîn* es un tomar-en-consideración que se abre a lo surge y se articula con el dejar-estar-delante propio del *légein*. Lo que se toma en consideración en el *noeîn* es siempre lo que se ha dejado estar delante en el *légein*. El *noeîn* está fundado en el *légein* porque el ente presente solo puede concernirle en cuanto se encuentra delante. De ahí que el *nóema* como *noúmenon* del *noeîn* –el *nóema* como lo tomado-en-

³ Cf. GA 81, p. 141.

⁴ Cf. GA 55, 379; 71, 56.

consideración en el tomar-en-consideración– sea siempre un *legómenon* del *légein* –lo dejado-estar-delante en el dejar-estar-delante–⁵. Esta totalidad ensamblada es el rasgo distintivo del pensar.

El lenguaje adecuado para el pensar así entendido es la dicción (*Sage*). Subrayando la correlación pensar-Ser, Heidegger escribe: “El comienzo del pensar reposa en el Ser. Pero en la dicción del pensar habita la verdad del Ser” (GA 81, p. 228)⁶. Y observa que “solo con la mirada puesta (271) en el esenciar de la dicción (*Sage*) inicia el pensar aquel camino que nos conduce [...] a atender las señas (*Winke*) del mensaje, cuyos mensajeros quisiéramos propiamente llegar a ser” (GA 12, p. 137). La dicción tiene el carácter de una mostración (*Zeige*) que “extendiéndose hacia todos los ámbitos del venir a la presencia deja aparecer y desaparecer [...]” (GA 12, p. 243). Heidegger afirma que la dicción “libera lo presente (*das Anwesende*) hacia su respectivo venir a la presencia, y deslibera lo ausente hacia su respectivo ausentarse”, de modo que es la “reunión (*Versammlung*) del mostrar en sí múltiple, que, por doquier, deja permanecer lo mostrado junto a sí mismo” (GA 12, p. 246). Es algo distinto del signo (*Zeichen*) porque no es el mero hacer observable algo. Heidegger explica esto con una referencia al modo en que utilizamos señas en una despedida y una llegada en la vida cotidiana. Hacer señas es, en la despedida, un conservar en la cercanía en medio del alejamiento creciente, e, inversamente, en la llegada, un hacer patente el alejamiento que aún impera en la cercanía⁷. Las señas son enigmáticas porque ellas a la vez nos orientan- a (*zuwinken*) y a la vez nos apartan-de (*abwinken*): “Ellas nos hacen-señas-hacia (*hinwinken*) aquello de donde de improviso vienen hacia nosotros” (GA 12, p. 111).

A partir de la unidad originaria con la *phýsis*, se produce un desborde y predominio del *lógos*. Lo que es una consecuencia esencial y necesaria del ser como aparecer, es decir, el mostrar un aspecto, se coloca en lugar del aparecer y se convierte en el ser mismo. Surge la interpretación (272) del ser como *idéa* cuando lo presente en el “qué” de su aspecto se coloca en el lugar del venir a la presencia de lo presente. La interpretación del ser como *idéa* surge de un modo necesario del hecho de que la *phýsis* se manifiesta originariamente como aparecer. Se pasa del aparecer como surgir al aparecer como ofrecer una superficie exterior a una visión que se orienta a ella. Lo decisivo es el rostro que lo presente muestra y no el aparecer mismo. Ya no interesa el venir a la presencia de lo presente, sino el aspecto en que lo presente viene a la presencia, es decir, el “qué-es”, y este “ser-qué” (*Wassein*) se considera como el ser del ente. Si el aspecto que muestra el ente, el “ser-qué” del ente que se identifica con el ser del ente, ocupa el primer plano, el *lógos* se convierte en un decir algo acerca de algo, es decir, un enunciado como enlace de sujeto y predicado. El algo que se dice alude precisamente al ser-qué. El ente se convierte en un *hypokeímenon*, es decir, lo que subyace, el *subjectum* que sustenta sus determinaciones⁸. Cuando un ente es tratado como *hypokeímenon*, ya no está más ahí como fenómeno que se da a partir de sí mismo,

⁵ Cf. GA 7, p. 248.

⁶ El término “Ser” con mayúscula traduce a *Seyn* a fin de diferenciarlo de “ser”, que traduce *Sein*. La palabra *Seyn*, del alemán antiguo, subraya la relación con el Ereignis: “El Ser esencia como el Ereignis” (GA 65, p. 260). En el siguiente apartado se trata esta relación. Heidegger señala que “ser y Ser son lo mismo y sin embargo fundamentalmente distintos” (GA 65, p. 171). El término “Ser” (*Seyn*) es distinto porque supone un paso por encima de la diferenciación entre ser y ente cuando ella está atada a la perspectiva trascendental previa al giro.

⁷ Cf. GA 39, p. 32 ss.

⁸ Cf. GA 9, p. 261.

sino que es aquello sobre lo cual hablamos. El *hypo*, es decir, el prefijo que indica el estar debajo inherente a un sustrato, remite al *katà* de un *légein ti katà tinós*, es decir, al “acerca de” de un “decir algo acerca de algo”. Separado de la *phýsis*, el *lógos* como enunciado es algo que se puede manipular para obtener la verdad entendida como adecuación. La interpretación del decir (*Sagen*) como enunciar (*Aus-sagen*) va unida al pasaje de la seña, con su (*onomázein*), su nombrar que deja a lo presente ser lo que es, a la predicación de aspectos o determinaciones que encubren el venir a la presencia. El nombre queda reducido a un resto respecto del enunciado lingüístico⁹, y aparece una concepción (273) según la cual el lenguaje consiste en signos (*Zeichen*) que tienen significados o conceptos a través de los cuales nos referimos a o designamos cosas, es decir, se compone de la unión de un elemento ideal con un complejo sensible sonoro o gráfico. Las voces pasan a primer plano, y se desvanecen las palabras o señas de la dicción. Entonces se puede afirmar: “El lenguaje es la capacidad de las ‘voces’ (enunciados [*Aus-sagen*])” (GA 71, p. 283).

No se capta, por tanto, lo esencial del lenguaje con la concepción según la cual las palabras son recipientes de sentido de tal modo que pueden aparecer en diccionarios según su figura fonética y su contenido significativo. Por eso Heidegger diferencia entre “utilizar voces” (“*Wörter benutzen*”) y decir palabras (“*Worte sagen*”). El primer caso corresponde al uso de términos para expresar un significado dado de antemano. Las voces pueden compararse con baldes y barriles de los que no extraemos un contenido ya dado. En cambio, en el lenguaje de la poesía y el pensar, sucede algo completamente distinto: “Las palabras son pozos de agua, tras los cuales excava el decir, pozos de agua que siempre hay que encontrar y excavar de nuevo, que se ciegan fácilmente, pero que a veces brotan también donde menos se los espera” (GA 8, p. 135). Mientras que el significado es el contenido a través del cual el “utilizar voces” designa las cosas, el “decir palabras” procura mostrar mediante señas.

El enunciar algo sobre un sujeto o *kategorēin* puede asumir diversos modos. Son las categorías entendidas como los caracteres esenciales del ser del ente. El *lógos* entendido como enunciado aparece como el “lugar de origen” de las determinaciones del ser, y se convierte en un “tribunal sobre el ser” (GA 40, p. 187)¹⁰. Así se pierde el originario esenciar del pensar, y la lógica se convierte en (274) una disciplina que dispone del pensamiento: “El esenciar del pensar nunca es pensado por medio de la ‘lógica’. Pues la ‘lógica’ [...] ha abandonado la relación con el ser; más precisamente, ella nunca podría alcanzarlo conforme a su procedencia a partir de la interpretación del ser como *idēa*” (GA 71, p. 314). Se ha accedido a la esfera del conocer que, al explicar el ente solo por el ente, se satisface en el ente. Puesto que se confunde al ser con la *idēa*, y este ente presente pasa a ser la medida del ser, se pregunta por la entidad del ente y no por el ser. Por eso Heidegger puede afirmar: “Quien discurrea (*redet*), no piensa, porque está ocupado con los enunciados. Quien piensa, no discurrea, porque debe prestar atención al olvido” (GA 81, p. 243). El pensar deja de pensar lo que en sentido propio se ha de pensar dejando-estar-delante y tomando-en-consideración el venir a la presencia de lo presente. Se encuentra enfrentado a lo que se ha de decir, pasa a ser el pensamiento que depende de procedimientos argumentativos y criterios de certeza, y deja de aguardar señas en un estar a la escucha de un llamado: “La *ratio* y *lógos* como tener-por y enunciar lo presente y co-presente son solo una manera de pensar, y se determinan a partir de la entidad como *idēa*”

⁹ Cf. GA 15, p. 337.

¹⁰ Cf. GA 55, p. 255.

(GA 71, 248)¹¹. En este estadio es difícil escuchar las señas porque ya nos hemos sustraído al dominio del que provienen: “Percibir una seña es difícil y raro, y tanto más raro cuanto más sabemos; y tanto más difícil cuanto más queremos limitarnos a saber” (GA 8, p. 142).

El decir de los primeros pensadores proporciona una seña para “pensar el aparecer a la vez en forma griega y ya no en forma griega” (GA 12, p. 127). En los apartados siguientes (275) se intentará una caracterización de la lógica originaria como un desvelamiento de los caracteres del pensar tanto en su relación con las señas que proporciona el aparecer y las señas que operan en el dejar-estar delante y tomar-en consideración, como en su diferenciación del poetizar, con el que, en una extrema separación, mantiene una unidad única¹². Lo esencial es que, en el venir a la presencia inicial y en la historia del Ser, así como en el caso de antiguas palabras, sentencias de pensadores o el decir de poetas, las señas se vinculan con una ocultación, sustracción, rehusamiento, denegación o huida que de algún modo se pone de manifiesto a través de ellas.

II. Las señas del ser y el papel de las señas en el pensar

En relación con el pensar del ser, las señas deben ser examinadas de acuerdo con su papel en el nexo del *lógos* humano con el *Lógos* que es la palabra previa (*Vorwort*) a toda palabra humana. Heidegger señala que “la verdad del Ser necesita del hombre que guarda, y que, apropiado al Ser, comienza y oculta su esencia con el Ser, con él aguarda y hace señas, con él calla y habla” (GA 55, p. 377). Examinó primero rasgos de las señas que proporciona el Ser mismo siguiendo como hilo conductor el apartado 242 (“El tiempo-espacio como el abismo”) de *Beiträge zur Philosophie*, y luego las señas en tanto se presentan en el pensar que se relaciona con el Ser. A pesar de que la oscilación Ser-hombre conecta estrechamente los temas, es posible efectuar un deslinde de cuestiones en tanto atañen en mayor grado a uno u otro polo.

(276) El pensar debe aguardar hasta que lleguen las señas en una disponibilidad que le permitirá acceder a su mensaje. Heidegger se refiere al “dejarse decir la dicción –dicción que sale al encuentro (*die gegenende Sage*)– del venir a la presencia” y habla de las señas como “huellas del inicio, dejadas por el Ser en lo abierto, invocando al hombre al esencia, remitiendo al pensar hacia lo propio del Ser” (GA 81, pp. 46, 139). En tanto se oculta y a la vez clarea en su condición-de-oculto, el Ser se despliega como abismo en un rehusamiento (*Verweigerung*) que da una seña de su sustracción: “Verdad del ser es el claro del ocultarse. En este ocultarse esencia el rehusamiento, el rehusamiento que clarea es la seña del Ser. Haciendo señas este se reúne en el obsequio de sí mismo como lo único. [...] Dicción del Ser” (GA 69, p. 222)¹³. El rehusamiento se caracteriza por una vacilante denegación (*zögernde Versagung*). El Ser se demora en su desvelarse vacilando entre la condición-de-oculto y la condición-de-no-oculto, y se desvanece en un abismo (*Abgrund*) sin tener él mismo un fundamento (*Grund*) y sin ser él mismo plenamente un fundamento del ente. No

¹¹ En un curso de 1932, Heidegger afirma que el decir del ser tiene “su propia lógica de la que sabemos tanto como nada” (GA 35, p. 154), y añade que ella no se puede obtener de los procedimientos de la filosofía practicados hasta entonces.

¹² Cf. GA 71, p. 323.

¹³ Cf. GA 69, p. 201.

obstante, el abismo tiene un modo de fundar propio que precede y difiere del modo de fundar de un auténtico fundamento: “En la medida en que el fundamento, también y precisamente en el abismo, aún funda y sin embargo no funda propiamente, está en la vacilación” (GA 65, p. 380). Puesto que es el primer despliegue del fundamento, Heidegger caracteriza el abismo como un protofundamento (*Urgrund*) que funda por medio de la seña: “La seña es el vacilante denegarse” (GA 65, p. 383). En el hacer señas, el posible arrojarse o yección-a (*Zuwurf*) del Ser exhibe su limitación, y la seña se dirige al Da-sein para que se proyecte de modo que el Ser pueda esenciar en el ente como su fundamento. Al Dasein le es señalada, en la medida en que (277) asume la seña, la necesidad de proyectar lo que se le arroja: “Pues la vacilante denegación es la seña en la que al Da-sein [...] se le hacen señas (*das Da-sein [...] erwunken wird*), y esto es la oscilación del viraje entre llamado-a (*Zuruf*) y pertenencia (*Zugehörigkeit*), la apropiación-aconteciente (*Er-eignung*), el Ser mismo” (GA 65, p. 380). En el medio de Ser y hombre, el Ereignis opera como el contrabalanceo de la yección aconteciente del Ser que necesita del hombre y la proyección acontecida del Dasein que pertenece al Ser. Y también da señas. Si su acontecer como contrabalanceo no se realiza en el modo del llamado-a y la pertenencia sino en el modo de la no-comparencia del Ser y el abandono del Ser por parte del Dasein, acaece “la desapropiación como seña de la apropiación-aconteciente (*Er-eignung*)” (GA 66, p. 311). En esa seña se ha de buscar el esenciar del ser en su más alta ocultación.

En la yección-a, el Ser hace señas al Dasein respecto de la limitación inherente a no tener el carácter de fundamento del ente. El fundar exhibe un modo incipiente ya en el arrojarse aconteciente del Ser, pero solo se completa cuando el Da-sein se hace cargo del fundamento incipiente que le es arrojado: “En su hacer señas llega a ser visible el ser mismo, el Ereignis, y este resplandecer necesita de la fundación del esenciar de la verdad como claro y ocultación, y de su *último abrigo* en las alteradas estructuras del ente” (GA 65, p. 70). El Dasein ha de asumir la contraoscilación a fin de convertirse en “el guardián del proyecto arrojado, *el fundador fundado del fundamento*” (GA 65, p. 239). Este asumir por parte del Dasein su condición de Da-sein, es decir, el hacerse cargo de la condición de “ahí” del Ser, acontece como un dejar esenciar el fundamento. Así, la fundación es la instauración del Ser en su verdad por parte del Da-sein. Esta inserción (*Einrückung*) en el Ereignis, es decir, en la oscilación Dasein-Ser, implica, en el ser humano, un trasplazamiento (*Verrückung*) que le (278) permite alcanzar la condición de Da-sein como guardián de la verdad del Ser. En el trasplazamiento del hombre al Da-sein está en juego la fundación de la verdad del Ser de modo que la proyección del Da-sein abrigue el Ser en el ente y el ente en el Ser. Por tanto, con el trasplazamiento acaece “la apropiación del Dasein perteneciente-fundante-abrigante a la seña” (GA 65, p. 262)¹⁴.

El abismo funda como una unidad originaria de tiempo-espacio que Heidegger asocia con el “viraje entre pertenencia y llamado-a, entre abandono del ser y hacer señas” (GA 65, p. 372). El abismo es la vacilante denegación en que la denegación tiene el carácter del desplazamiento (*Entrückung*) temporalizante, y la vacilación el carácter del emplazamiento (*Berückung*) espacializante: “El denegarse ensambla el desplazamiento del temporizar, y en tanto *vacilante* es a la vez el más originario *emplazamiento*” (GA 65, p. 384). Ahora bien, lo que en el abismo es tiempo-espacio, es decir, la unidad de espaciación y temporización, de vacilación y denegación, experimenta una separación porque, arrojado desde el abismo, es desplegado por el Dasein. El tiempo-espacio “clarea (*sich lichtet*) solo

¹⁴ Cf. GA 65, pp. 304, 340 s.

en su esenciar como Da-sein” (GA 71, p. 76). Tres modos de deslazamiento de tiempo originario son recogidos por los tres éxtasis del Dasein, y un modo de emplazamiento converge con la instalación del Dasein en el espacio. Por tanto, cuando el Ser se abriga en el ente, acaece también el abrigo del tiempo-espacio en el ente. El tiempo-espacio llega a ser una dimensionalidad temporal y espacial dentro de la cual los entes se manifiestan.¹⁵. Heidegger se pregunta acerca de la procedencia de la disgregación y responde en un texto que destaca el papel de las señas:

(279)

A partir de la vacilante denegación, y esta es el *hacer señas* (*Erwinken*) como el esenciar inicial del Ereignis, [...] Pero la vacilante denegación misma tiene este ensamblamiento (*Fügung*) originariamente unificante del denegarse y del vacilar a partir de la *seña*. Esta es el abrirse de lo que se oculta en cuanto tal, y específicamente el abrirse para la apropiación aconteciente y como ella, como llamado-a la pertenencia al Ereignis mismo, es decir, a la fundación del Da-sein como el ámbito de decisión para el Ser. Esta *seña* empero [...] solo dice de nuevo que el Ereignis no se abre ni desde el llamado-a ni desde una pertenencia sino solo desde el entre que hace oscilar a ambos, y que el proyecto del origen del tiempo-espacio como unidad originaria llega a ser efectuable desde el abismo del fundamento (GA 65, p. 385).

Además de considerarlas como indicaciones del Ser mismo, las señas pueden ser examinadas como inherentes al pensar siguiendo una concisa exposición proporcionada por Heidegger en el apartado 77 (“Acerca del comienzo”) de *Über den Anfang*. Allí, en relación con la seña, se destacan seis rasgos que permiten un análisis de rasgos centrales de la historia del Ser y pueden ser separados en dos grupos. Las primeras cuatro características, respecto de las cuales Heidegger utiliza gerundios para poner de manifiesto aspectos del hacer señas, tienen que ver con aspectos de nuestra situación actual en conexión con la historia del Ser, y las últimas dos conciernen de una manera más directa y exclusiva al Dasein y en especial a su temple:

La seña – recordando prepensando (*erinnernd vordenken*)

La seña – resolviendo-conciliando (*austragend*) el abandono del ser

La seña – golpeando (*anschlagend*) la indigencia de la carencia de indigencia

La seña – despidiendo (*entlassend*) toda metafísica

La seña – exigencia del ánimo (*Zumutung des Gemüts*)

La seña – nombramiento del Dasein (*Nennung des Da-seins*) (GA 70, p. 97).

(280) Un primer rasgo concierne al recuerdo del primer inicio y a un pensar que anticipa el otro inicio. El recuerdo solo es posible por medio de la experiencia del otro inicio, que, a su vez, es suscitada por el retroceso al primer inicio. Heidegger se ocupa de un pensar anticipante (*Vordenken*) que puede “hacer señas hacia la reservada localización (*Ortschaft*) del esenciar de la humanidad histórica [...] (GA 70, p. 97). Con ello no se intenta volver a hacer presente lo que se quiso decir en el pasado sobre el ser sino considerar una historia de la que no pueden dar cuenta los estudios que se ocupan de los entes del pasado: “La historiografía no puede nunca pensar lo inicial” (GA 71, p. 76). A partir de la ciencia histórica, “no se abre camino la seña de la historia, de la historia que es

¹⁵ Cf. Garrido-Maturano, 1998.

la del Ser mismo [...]” (GA 65, p. 170)¹⁶. Lo que Heidegger procura es “la trasposición (*Versetzung*) en el ser mismo, que aún esencia, aun cuando todo ente de entonces ha pasado” (GA 51, 93). Por eso el ya mencionado trasplazamiento conduce a una condición-de-traspuesto (*Versetztheit*)¹⁷. Heidegger observa que aun el término “trasposición” es engañoso porque daría a entender que (281) previamente no estamos situados en el despliegue de la historia del Ser. Respecto de este despliegue es necesario hacer converger lo derivado y lo inicial así como un curso de agua lo hace cuando su peregrinación no olvida la fuente, y por eso permanece como una localización para el despliegue de ese origen. La fuente es el origen que solo se manifiesta como tal cuando se tiene una experiencia de su curso. La marcha hacia la fuente es el reverso de un alejamiento de la fuente. No es directa sino que implica un retroceso en dirección contraria al fluir del curso¹⁸. Paralelamente, en la historia del Ser, el surgimiento (*Aufgang*) en el primer inicio experimenta un velamiento y da lugar a un pasaje (*Übergang*) que implica una marcha (*Fortgang*) y a la vez un ocaso (*Untergang*) en virtud de un enredarse en el ente que se desconoce a sí mismo como tal. Pero este velamiento “da una señal del esenciar inicial de la diferenciación del Ser respecto del ente” (GA 70, p. 26). El Ser abandona al ente en un rehusamiento cuyo anverso es una señal arrojada al Dasein: “Pero el abandono del Ser puede convertirse en el primer crepúsculo del rehusamiento, en señal hacia la esenciación del Ser como Er-eignis” (GA 66, p. 68).

En segundo lugar, Heidegger se refiere a abandono del Ser como aquella manera histórica del ente en que este está determinado por la pérdida de su condición-de-abrigado (*Geborgenheit*) por el Ser, y por su conversión en algo decisivo para la determinación del aparecer. En razón de que el ente ha sido abandonado por la verdad del Ser, y de que, no obstante, en este abandono se da una resonancia de su esenciar, tenemos la experiencia de una indigencia que insta la posibilidad de un nuevo comienzo histórico. Abandono del ser y resonancia contrastan en su pertenecerse, y se pertenecen en su contraste. Por eso Heidegger se refiere a una “conciliación” o “resolución” (*Austrag*). El abandono es un (282) “llevar fuera” o “descargar” (*austragen*) la resonancia, e, inversamente, la resonancia hace lo mismo con el abandono. Ambos llevan cada uno en su seno el contraste, lo llevan a la luz, y lo concilian. Entre el abandono y la resonancia –que converge con el hacer señas (*Er-winkung*) del Ser– se da un clivaje de acercamiento y alejamiento respecto del cual se ha de decidir o permanecer en la indecisión¹⁹. Por eso Heidegger dice: “La resolución-conciliación es la dicción de la historia del Ser” (GA 71, p. 242).

¹⁶ Paul Ricoeur observa, en su escrito “‘Lógica hermenéutica’?”, que la hermenéutica radicalizada de SZ “no podía escapar a una interrogación de tipo epistemológico, desde que se puede y se debe indagar la condición de posibilidad propia del discurso de la hermenéutica [...]” (Ricoeur, 2010, p. 138). Y considera que esta reflexión de segundo grado se despliega en tres terrenos: i) en la consideración del tipo de verdad propio de hermenéutica; ii) en una analítica del Dasein que no se sustrae a la cuestión kantiana de la condición de posibilidad porque se articula según los existenciales; y iii) en la relación de la hermenéutica radicalizada con las ciencias del espíritu porque, en los análisis sobre la temporeidad y la historicidad, está esbozada la derivación de las ciencias históricas. En este trabajo se intenta, respecto de escritos posteriores, una reflexión análoga de segundo grado en la que se han puesto de relieve paralelamente i) la verdad en tanto verdad del ser, ii) la condición del Dasein en tanto correspondencia con esa verdad, y iii) una historicidad que se antepone a la historiografía.

¹⁷ Cf. GA 65, p. 365.

¹⁸ Cf. GA 4, p. 129; 51, p. 93; 53, p. 173.

¹⁹ Cf. GA 65, p. 311.

El tercer rasgo concierne a un golpear que se relaciona con la carencia de indigencia como comportamiento del ser humano en el presente. La indigencia del abandono del ser es desfigurada por una carencia de indigencia (*Notlosigkeit*) o actitud que evita todo pensamiento contrario a la explotación del ente. Quien quiera pensar más allá de las condiciones de nuestro presente, tiene que experimentar la indigencia que se oculta detrás de esta carencia de indigencia. La experiencia de la indigencia tiene que llevar a una meditación sobre otros modos de comportarse con el ente porque con ella “llega a ser posible un primer hacer señas” (GA 65, p. 107). El pensar que se atiene a ellas no ha de añadir nuevas doctrinas a una operación y explotación humana que ha tocado fondo sino que ha de ocuparse de un trasplazamiento y trasposición del hombre que lo aleje de la carencia de indigencia y lo haga experimentar la indigencia de la carencia de indigencia como una extrema indigencia²⁰. Y esto sucede gracias al espanto (*Schrecken*) que nos embarga cuando comprendemos lo que nos es rehusado en medio del avance de la indigencia. Sobre este golpear asociado a las señas y a la indigencia de la carencia de indigencia, Heidegger escribe: “Y no obstante acaece ya un hacer señas, no obstante golpea el horror (*schlägt das Ent-setzen*) (283) en la maquinación del ente, no obstante ya se ha iniciado otra historia, [...]” (GA 66, p. 238).

El siguiente rasgo atañe a la despedida de la metafísica, es decir, a una superación que tiene en cuenta su fundamento en la historia del Ser. La marcha desde el inicio significa una distorsión o desviación (*Entwindung*), y tiene su reverso en un regreso porque da lugar a una retorsión o reposición (*Verwindung*) del Ser en que sus diversas figuras son restablecidas en su oculta verdad por medio de una intratorsión o incorporación (*Einwindung*) al Ereignis. Y esto da lugar a una supratorsión o superación (*Überwindung*) de la metafísica por la cual nos apropiamos de ella, de modo que, si bien es aparentemente rechazada, no deja de retornar: “La reposición del Ser como fondidad (*Gründnis*) de la metafísica y su superación” (GA 71, p. 269). La superación no descarta sino que se asemeja al quedar repuesto o restablecido (*verwunden*) de un dolor. El restablecimiento es una situación que deja huellas, y corre paralela con la aceptación de ellas y, por tanto, la permanencia del dolor²¹. Ante estas manifestaciones de una torsión (*Gewind*) que las reúne, es necesaria la “apertura para la callada cercanía de la esenciación del Ser, templándose para el más lejano estremecimiento de las señas que acontecen desde la lejanía de lo indecible” (GA 65, p. 35).

En lo que concierne a los rasgos que tocan de manera más directa al Dasein, Heidegger habla primero de una exigencia dirigida al ánimo (*Gemüt*). La exigencia es la de una comprensión de las señas del Ser²². Y está en juego el ánimo como reunión de todos los temples del Dasein. Heidegger caracteriza la relación del ánimo con el Ser en términos de encantamiento (*Anmutung*) (284) y exigencia (*Zumutung*): “A partir de este originario encantamiento del hombre a partir del *Lógos*, todo corazón (*Mut*), esto es, lo más interior y más amplio del ánimo del hombre, está exigido y vuelto en dirección al ser (*zu-gemutet dem Sein*)” (GA 55, p. 372). Finalmente, Heidegger se refiere a un nombramiento del Dasein porque la seña implica el salto y atañe al Dasein como fundador fundado: “¿Cómo se ha de tomar la seña, y cómo debemos seguirla? El salto” (GA 70, p. 111). El tránsito al otro comienzo acontece a través de un salto que precisamente se relaciona con el ánimo

²⁰ Cf. GA 65, pp. 127, 235.

²¹ Cf. GA 11, p. 116; 71, p. 235; 79, p. 69.

²² Cf. GA 74, 100.

porque está “templado” (*gestimmt*), es decir, dispuesto afectivamente por el recato (*Scheu*) como el temple totalmente ajeno a la maquinación que es el rasgo distintivo de nuestra época. Lo más lejano hace señas, y, si ellas son mantenidas por el temple de ánimo apropiado, pueden convertirse en lo más cercano, dar lugar a una reunión de las relaciones del Ser, abrigar la verdad del Ser en el ente, y permitir al Dasein convertirse en el guardián de la verdad del Ser²³.

III. Pensar y poetizar

Heidegger afirma que el decir pensante es “el ulterior hacer señas (*Weiterwinken*) de una seña que viene de lo más digno de ser preguntado y permanece asignado (*zugewiesen*) a esto” (GA 65, p. 4). En sus primeros cursos sobre Hölderlin observa lo mismo respecto de la poesía. Recuerda que, en su poema “Rousseau”, Hölderlin dice: “[...] y señas son / desde antiguo, el lenguaje de los dioses”. Y escribe: “La poesía es el ulterior hacer señas de estas señas en el pueblo, [...]” (GA 39, p. 32)²⁴. El poetizar incorpora (285) las señas de los dioses en el lenguaje de un pueblo. Es un mostrar (*Zeigen*) o un señalar (*Weisen*) en virtud del cual los dioses llegan a ser patentes. Cuando la seña del dios es incorporada por el poeta al lenguaje de un pueblo, el Ser es instituido en el Dasein histórico del pueblo. Esta institución confiere una orientación (*Weisung*) y de un estar-consignado (*Angewiesenheit*) de modo que el pueblo es llevado a sí mismo como pueblo: “El Dasein histórico del hombre es desde su fundamento sustentado y conducido por el Ser, que el poeta de antemano ha experimentado de antemano, por primera vez envuelto en la palabra (*ins Wort gehüllt*), y así puesto en el pueblo” (GA 39, p. 184)²⁵.

Se advierta una reiteración de la articulación de la hermenéutica introducida por primera vez por Johann Rambach y retomada por Hans-Georg Gadamer bajo una influencia de SZ²⁶. En primer lugar se presenta una *subtilitas intelligendi* en el sentido de escuchar las señas y envolverlas en palabras. Se advierte también una *subtilitas explicandi*, aunque con un carácter de desasimiento. Heidegger nos advierte que la meta de la auténtica interpretación (*Auslegung*) solo consiste en hacerse a sí misma superflua. No podemos tomar lo que comprendemos o sentimos como medida de lo que dicen los dioses o dice el poeta sino que debemos escuchar: “Cuanto más acabada es la construcción de una interpretación, tanto más decisivamente se ha desconstruido hasta su fin y se ha aniquilado tanto que solo la palabra del poeta habla” (GA 52, p. 39). También se da una *subtilitas applicandi*. El Ser instituido por el poeta y concebido por el pensar permite que el creador del estado lleve al pueblo a sí mismo por medio de la creación del estado. El estado está determinado y asignado (*Zu-bestimmt*) en su esencia, y está determinado (*be-stimmt*) (286) de esta manera en virtud del temple fundamental que es instituido por el poeta. Sobre la acción de los poderes del poetizar, del pensar y de la creación del estado –poderes que no pueden ser calculados–, Heidegger escribe: “Estas tres potencias (*Gewalten*) creadoras del

²³ Cf. GA 65, p. 16.

²⁴ Además de un ulterior hacer señas, se anuncia una dimensión previa a las señas: “Pero hay también indicios (*Vorboten*) de las señas” (GA 8, p. 142).

²⁵ Cf. GA 39, p. 33.

²⁶ Cf. Gadamer, 1972, p. 290 ss.

Dasein histórico producen aquello a lo cual solamente podemos atribuir grandeza” (GA 39, p. 144)²⁷.

La lógica originaria inherente al pensar exhibe respecto de la poesía el mismo juego de avance y retroceso, de pensar anticipado y de sustracción, que se da en relación con la historia del Ser: “Al meditar y pensar solo les incumbe una cosa: pensar de antemano (*vordenken*) el poetizar para luego retroceder (*zurücktreten*) ante él” (GA 4, p. 221). El pensar se anticipa estableciendo el contexto en que se han de considerar las señas ulteriores dadas por el poetizar respecto de lo sagrado, es decir, la relación entre hombre y Ser en el medio del Ereignis como relación que ha de condicionar el vínculo entre hombres y dioses. Y retrocede porque la correspondencia con el poetizar nos pone en el camino de un recogimiento en la cercanía de los dioses. Mientras que el poeta instituye originariamente el Ser de un pueblo, el pensador concibe de un modo peculiar y ensambla –y de ese modo abre por primera vez– el Ser así desvelado por el poeta. El pensador está a la espera de señas, porque ya no dispone de sistemas de pensamiento y ha de estar dispuesto para la verdad del Ser²⁸.

Para el pensar que se corresponde con las señas, concebir es un hacerse cargo (*begreifen*) del Ser en el sentido (287) de “ser incluido (*inbegriffen*)” en el Ser por el Ser. El concepto ha de ser un *Inbegriff*, es decir, algo que se incluye en aquello que deja-estar-delante y toma-en-consideración. Heidegger ataca al pensar calculador que exige en el pensar acceso (*Zugriff*), asimiento (*Griff*) y concepto (*Begriff*) en el sentido de representación general. Los conceptos no son esquemas que permiten representar a través de significados sino que han de estar relacionados con el *horismós*, es decir, la delimitación de los griegos, que no concibe sino que circunda con delicadeza lo que la visión acoge en la mirada²⁹. Así, los “conceptos” han de dar lugar a una “estancia-en lo abierto del claro del Ser” (GA 71, p. 254)³⁰.

El peligro “bueno” respecto del poetizar se encuentra en querer extraer de él un pensar del poetizar y transformarlo en conceptos cuando el pensar no puede alcanzar lo poetizado en su propia condición poética³¹. Heidegger resume las contraposiciones entre poetizar y pensar en las secciones X y XI de *Das Ereignis*: “Puesto que poetizar y pensar tienen como propio lo mismo en la palabra, son en sentido propio distintos a partir de la palabra, esto es, según y mediante la manera del decir” (GA 71, p. 313)³². De las contraposiciones se extraen rasgos de la lógica originaria en tanto ha de orientar el pensar. Poetizar es la palabra que encuentra y nombra instituyendo lo permanente mediante la dicción de lo sagrado y colocando la humanidad en el lugar patrio de los dioses. En cambio, pensar es la palabra que busca e interroga correspondiendo al abismo del Ser y (288)

²⁷ Respecto de la situación actual, Heidegger escribe: “Somos ‘un signo’, una seña estupefacta, en cierto modo olvidada por los dioses, ‘un signo’ para el cual previamente deben ser educados los intérpretes” (GA 39, p. 135). Por eso critica la autoseguridad y endurecimiento inherentes al no dejarse ya interpelar por las señas. En ello está implicada una renuncia a la espera y una subordinación al cálculo. Cf. GA 65, p. 118.

²⁸ Cf. GA 65, p. 242.

²⁹ Cf. GA 15, p. 299; 51, p. 93; 71, p. 43.

³⁰ Por ejemplo, el concepto de esenciar, que ha aparecido reiteradamente, no se refiere a un conjunto fijo de notas (*Washeit, quidditas*) como algo general y abstracto sino que debe entenderse en el sentido verbal de un despliegue: “Esenciar (*Wesen*) [...] es venir a la presencia (*Anwesen*) en contienda con el ausentarse (*Abwesen*)” (GA 8, 239 s.). Cf. GA 7, 31.

³¹ Cf. GA 65, p. 4; GA 70, 160.

³² Cf. en especial las tablas comparativas en GA 71, pp. 243 s., 329 s.

fundamentando la historicidad del Ser. Mientras que el poetizar es llamado por las señas de lo sagrado a una réplica que prepara la venida de los dioses mediante una sacralización de lo sagrado, el pensar es un estar acontecido-apropiado por las señas interpelantes del Ser para aventurarse a una respuesta en una dignificación de lo digno de ser preguntado. En suma: lo que se ha de poetizar nombrando es lo sagrado y lo que se ha de pensar interrogando es el Ser como abismo. Otra diferencia reside en que la poesía tiene su palabra en la imagen o lo intuible que puede conducirnos a la cercanía de lo sagrado: “A diferencia de la palabra de la poesía, el decir del pensar carece de imágenes” (GA 13, p. 33)³³.

Pensar y poetizar implican un llegar-a-ser-hogareño (*Heimischwerden*) desde perspectivas distintas. El poetizar se funda en el llegar-a-ser-hogareño desde lo no-hogareño. Lo que se ha de poetizar es el llegar-a-ser-hogareño de la humanidad histórica de un pueblo porque la historicidad de un pueblo reposa en el ser-hogareño. Al comienzo de su historia, un pueblo no está familiarizado con lo hogareño. Lo que se ha de poetizar es el habitar poético del hombre sobre la tierra en un llegar-a-ser-hogareño. Por eso “instituye [...] el habitar en lo hogareño del ente” (GA 71, p. 329). Lo no-hogareño en el ente se asocia con la carencia de sacralidad. En cambio, el pensar concierne al llegar-a-ser-hogareño en el particular ámbito de la condición-no-hogareña del Ser que se rehúsa. Por eso “funda la estancia en lo no-hogareño del Ser” (GA 71, p. 329). Así, lo hogareño respecto del Ser encierra una duplicidad porque el pensador “es hogareño en lo no-hogareño y no-hogareño en lo hogareño” de modo que (289) el pensar es “llegar-a-ser-hogareño en el ser-no-hogareño” (*Heimischwerden im Unheimischsein*) (GA 71, pp. 279, 330). Por un lado, Heidegger afirma: “Solo hogareños en el Ser, podemos saber algo exiguo acerca de la inicialidad del origen y pensar la separación” (GA 70, p. 24). Por el otro, lo no-hogareño es la “localización del abismo” (GA 71, p. 35), es decir, del origen que se mantiene a lo largo de la peregrinación de la historia del Ser. Aludiendo a que la localización no es fijable en un lugar sino que se extiende a lo largo de la historia, Heidegger dice: “La localización del pensar relativo a la historia del Ser es el hogar no-hogareño del Ser” (GA 71, p. 279). Ante la falta de un apoyo firme, el pensar siempre está acosado por el peligro y tiene el carácter de un riesgo. Nunca podemos hacer pie en el abismo estableciendo en él un hogar por más que las señas nos permitan alcanzar una cercanía o cierta condición hogareña en medio de la insondable lejanía. Puesto que el pensar es un preguntar que no tiene sostén y se encuentra desamparado en el abismo del Ser, Heidegger no habla de un acceso pleno a lo hogareño sino de una renuncia a la vertiente de lo no-hogareño que está más ligada al ente. El ser humano se enfrenta, por un lado, con la condición no-hogareña del ente que converge con la pérdida de abrigo del ente ante el abandono del Ser, y que depende de la decisión humana de escuchar y responder a las señas, y, por el otro, con la indecible condición-no-hogareña del Ser que va unida a su carácter abismal: “El pensador piensa en lo no-hogareño que para él no es un tránsito sino el estar *en casa* (*das zu Haus*)” (GA 4, p. 129). El pensar se desenvuelve en lo hogareño en tanto responde a las señas, pero está fuera de lo hogareño en cuanto su llegar-a-ser-hogareño está sujeto a limitaciones. La condición-de-digno-de-ser-interrogado del Ser, que

³³ Heidegger observa que el pensar puede dar lugar a una manifestación poética, pero no se satisface o completa con ella porque, como pensar, no tiene apoyo en el ente. Por eso él mismo escribe “señas” o aparentes poesías que parecen contener imágenes, pero que son ajenas a lo poetizado de la poesía y a lo intuitivo que plenifica un sentido. Cf. GA 13, pp. 23-33; GA 81, pp. 127-224.

es tema del pensar, no deja de permanecer como lo no-hogareño en razón de la primacía de la condición-de-oculto del Ser y de la extrema extrañeza del Ereignis.

(290)

IV. Hermenéutica y fenomenología

La lógica originaria y el lenguaje de las señas van de la mano con una reinterpretación de la hermenéutica y la fenomenología. Heidegger observa que la expresión “hermenéutica”, derivada del verbo *hermeneúein*, se relaciona con el sustantivo *hermeneús*, que a su vez remite al dios Hermes, mensajero de los dioses: “Él trae el mensaje del destino; *hermeneúein* es aquel exponer (*Darlegen*) que trae noticias en la medida en que es capaz de escuchar un mensaje” (GA 12, p. 115). El hombre debe exponer un mensaje cooperando en su entrega, pero sin pertenecer propiamente a la yeción del Ser: “Esta es la diferencia esencial frente a todo modo de conocimiento solo *transcendental* respecto de las condiciones de posibilidad” (GA 65, p. 239)³⁴. El hombre es utilizado y necesitado en un sentido hermenéutico, es decir, para “traer una noticia” y “custodiar un mensaje”, es decir, se convierte en “portador del mensaje” (GA 12, p. 128). La lógica originaria relacionada con el mensaje se muestra como una lógica hermenéutica paratranscendental en el sentido de que tiene relación con y coopera con los fines de lo trascendental sin formar parte de o pertenecer propiamente a esta dimensión. Heidegger se pregunta si acaso el Ser no se convierte en dependiente de otro en virtud de este necesitar que compone su esencia –el aspecto trascendental–, pero señala a la vez que el hombre no puede colocar al Ser bajo su dominio ya que debe dejar su condición de perdido en el ente para llegar a ser el que es apropiado y acontecido y por ende pertenece al Ser –el aspecto paratranscendental–. La diferencia ontológica concebida en *ST* como primer planteo de la pregunta por el ser deben ser traspasadas a fin de captar la verdad del Ser en su esencia, esto es, en el despliegue de su esencia. (291) No se trata en este planteamiento de sobrepasar al ente por medio de la trascendencia del Dasein sino de sobrepasar la diferencia ontológica entre Ser y ente así aprehendida y de ese modo “saltar por encima de esta diferencia y con ello de la trascendencia y preguntar con vistas al inicio desde el Ser y la verdad” (GA 65, p. 250 s.).

El salto por encima de una dimensión trascendental diferencia la lógica originaria de una lógica trascendental intrahermenéutica. El análisis de Ricoeur, realizado en el interior de la hermenéutica, pone de manifiesto las condiciones de posibilidad del aumento icónico del mundo, del conocimiento mediado de sí mismo, del conocimiento analógico del otro y del despliegue de la historia mediante la conexión de herencia y espera. Asimismo, la lógica originaria se diferencia de una lógica trascendental prehermenéutica. El análisis de Husserl, que transcurre en la antepuerta de la hermenéutica, pone de relieve condiciones trascendentales tales como la prioridad de la experiencia respecto del lenguaje o una estructura de recepción para la noción de una conciencia expuesta a la eficacia de la historia. Esta estructura se dilucida mediante el análisis de fenómenos tales como el horizonte de eficacia, el horizonte de comprensión con su típica de acceso, la fusión de un mundo familiar y un mundo extraño en un mundo familiar de orden superior, y el movimiento en zigzag a lo largo de la tradición.

³⁴ Cf. GA 65, p. 250 s.

En una carta del 31 de diciembre de 1927 a Rudolf Bultmann, Heidegger escribe en relación con los antecedentes de su filosofía: “[...] mi trabajo se orienta a una radicalización de la antigua ontología y a la vez a una universal desconstrucción de la misma en relación con la región de la historia. [...] Todo esto en un método y con el hilo conductor de la idea de filosofía científica tal como la ha fundado Husserl” (Bultmann-Heidegger, 2009, p. 48). Con posterioridad, la idea de método se desvanece en favor de (292) la noción de camino. Heidegger señala que no se trataba para él de seguir una orientación dentro de la fenomenología como puede sugerir la alusión a una fenomenología hermenéutica en *Ser y tiempo*, ni de negar la significación de la fenomenología, ni de buscar algo nuevo, sino de efectuar el ya mencionado retroensamblaje de la fenomenología en la filosofía occidental³⁵. La fenomenología no es una corriente sino una posibilidad de corresponder a la interpelación de lo que se ha de pensar. Se trata de una posibilidad que siempre puede ser captada de nuevo y más originalmente: “Si la fenomenología es experienciada y conservada de esta manera, entonces ella puede desaparecer como nombre a favor del asunto del pensar cuya patencia permanece como secreto” (GA 14, p. 101. Esto implicaba “dejar mi camino de pensamiento en lo carente de nombre” (GA 12, p. 114). No obstante, el término “fenomenología” retorna en la expresión “fenomenología de lo inaparente”. En el protocolo del seminario de Zähringen de 1973, Heidegger se refiere al “sentido originario de la fenomenología” y de la necesidad de distinguir el camino que se sigue en la filosofía del método que se sigue en la ciencia. El pensar es un camino que está en camino, y las características de este camino son escapar a todo procedimiento, ser ajeno a las pruebas, huir de la mediación y no convertirse en obra. Siguiendo el lema *hodós – mépothe métodos*, “camino – nunca método”, se debe reprochar a la investigación histórica el desconocimiento de la grandeza del inicio porque ella está atada a la idea de progreso y por eso identifica el inicio con lo primitivo³⁶. Heidegger escribe: “Así entendida, la fenomenología es un camino que conduce ante ... y se deja mostrar aquello ante lo cual (293) él es conducido. Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente” (GA 15, p. 399).

El propósito de Heidegger es retroensamblar la fenomenología en la historia de la filosofía. Ahora bien, en contraste con esto, si se intenta desensamblar su análisis respecto de la interpretación de la historia del Ser³⁷, el énfasis ha de caer no tanto en la perspectiva hermenéutica vinculada con esa historia sino en la perspectiva fenomenológica relacionada con el aparecer. Un problema que presenta el análisis de Heidegger concierne a que el agua de los pozos requiere de, y pasa por, los baldes y barriles, porque no se puede prescindir de la habitualidad consolidada y generalizada. Una vez que se la ha derivado, la estructura enunciativa, y la relación sujeto-objeto, condicionan en un entrelazo nuestra apertura del mundo. La lógica originaria no puede escapar a una lógica derivada que revierte necesariamente sobre ella porque el *légein ti katà tinós* refleja una característica esencial del aparecer. Heidegger observa que la interpretación del ser como aspecto o *idéa* surge “con ineludible necesidad” porque “el aparecer es ambiguo” (GA 40, p. 190 s.). El aparecer significa, por un lado, el llevar a la condición-de-reunido y, por el otro, ofrecer un aspecto o superficie para el mirar-hacia. En esta ambigüedad del aparecer como un fenómeno originario, ya está inscrita la enunciación y la imposibilidad de sustraerse totalmente a ella.

³⁵ Cf. GA 12, p. 91.

³⁶ Cf. GA 81, pp. 41, 43, 46.

³⁷ Cf. Held, 1989, p. 122 ss.

Si no se puede pensar el aparecer sin pensar el aspecto, ello se debe a una estructura “algo-sobre-algo” que ya está presente en el aparecer mismo y que el lenguaje no hace más que reflejar³⁸. En este sentido, no se puede hablar de una determinación y encubrimiento de lo presente por la entidad de la *idéa* sino (294) más bien de una explicitación de lo presente a partir de un rasgo intrínseco del aparecer. Recurriendo a términos de Heidegger, se puede decir que la distorsión que lleva a separar el aspecto de su relación con el aparecer requiere una reposición que muestre la inherencia del aspecto en el movimiento del aparecer.

Con el énfasis en la perspectiva fenomenológica centrada en el aparecer se abre el camino para examinar los rasgos fundamentales del ser como venir a la presencia de lo presente, su relación con la ocultación y la desocultación, y su carácter de inaparente, en un paralelo con los análisis de Husserl sobre la estructura de la conciencia de horizonte con sus dimensiones de latencia y patencia. Heidegger observa que hablar de la relación de mundo y cosa es lo mismo que hablar de la relación de ser y ente, pero los términos “mundo” y “cosa” convienen más a esa relación cuando se la considera a partir del Ereignis como su lugar de origen o medio para la oscilación entre Ser y hombre³⁹. Paralelamente, Husserl describe la relación entre mundo y subjetividad como una correlación instituida y renovada en el acontecer de cada presente viviente. Y recurre al fragmento 45 de Heráclito para equiparar la subjetividad con la *psyché* cuyos límites no pueden ser alcanzados, por más que se recorran todos los caminos, en virtud de la profundidad del sentido o *lógos*. La profundidad reside en que todo horizonte evoca nuevos horizontes y conduce finalmente el mundo como horizonte universal del que no se tiene conciencia como un objeto⁴⁰. Según Heidegger, esta profundidad consiste en que, más allá de los vínculos con el ente, se encuentra la relación con el Ser. El fragmento 45 necesita ser referido al fragmento 50 porque la sentencia (295) *hen pánta* “contiene la seña de la manera en que el *Lógos* esencia en su *légein*” (GA 7, p. 229).

En el terreno del desensamblaje propuesto a fin de permanecer en una pura descripción fenomenológica, puede advertirse una relación de la lógica de las señas en el interior del Ser con el sistema de remisiones inherente a la horizonticidad del mundo. Para Husserl, el horizonte aparece como un nexo de señas o remisiones orientadas a la patencia marginal y a la latencia en una estructura análoga a la que reúne en Heidegger la condición-de-oculto con la condición-de-no-oculto. Es importante observar el papel de las señas en los análisis del aparecer porque la ocultación de la *physis* “da una seña de que la desocultación proviene de la ocultación y de que a esta pertenece el esenciar inicial” (GA 66, p. 367). Heidegger observa que la *phýsis* como surgir “da una seña orientada a la *alétheia*; [...]” (GA 71, p. 58). Añade que *alétheia* y *phýsis* “dan la seña hacia el esenciar originario griego del *Lógos*” (GA 55, p. 377). A su vez, el *lógos* es “la amplitud que abriga todas las señas e indicios aperientes” (GA 55, p. 383). Heidegger se refiere al “ámbito de dominio de la seña”, y señala que, mientras que el tiempo se vincula con la lejanía sin medida de lo concomitantemente dado, el espacio se asocia con “la amplitud sin clausura de las posibilidades encubiertas de la seña” (GA 65, p. 387). En este conjunto de remisiones cabe destacar que las cosas “hacen señas a un mundo desde el cual son lo que son” (GA 79, p. 139). Por tanto, la fenomenología de lo inaparente revela significativas convergencias con la fenomenología de los horizontes latentes.

³⁸ Sobre la lógica como estructura formal de todo pensar, cf. Walter Bröcker, 1969.

³⁹ Cf. GA 14, p. 46.

⁴⁰ Cf. Husserl, Hua VI, pp. 146, 173.

Bibliografía

- Bultmann, Rudolf y Heidegger, Martin (2009), *Briefwechsel 1925-1975*, V. Klostermann/Mohr Siebeck, Frankfurt a. M./Tübingen. (297)
- Bröcker, Walter (1969), “Heidegger und die Logik”, en O. Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung des Seins*, Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin.
- Gadamer, Hans-Georg (1972), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Garrido-Maturano, Ángel, “El abismo y el tiempo: Elucidación de la noción de abismo y de la temporalidad en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger”, *Revista Venezolana de Filosofía*, no. 36-37, 1998, pp. 163-191.
- Heidegger, Martin (1979). *Heraklit*, GA 55, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (1980), *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, GA 39, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (1981), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, V. Klostermann, Frankfurt a. Main.
- – (1982), *Hölderlins Hymne „Andenken“*, GA 52, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (1983), *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (1983), *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, GA 13, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (1985), *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, GA 12, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (1986), *Seminare (1951-1973)*, GA 15, V. Klostermann, Frankfurt a. M..
- – (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, GA 65, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (1994), *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (1997), *Besinnung*, GA 66, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (1998), *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (2000), *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, V. Klostermann, Frankfurt a. M. (298)
- – (2002), *Was heisst Denken? (1951-1952)*, GA 8, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (2005), *Über den Anfang*, GA 70, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (2007), *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, GA 14, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (2007), *Gedachtes*, GA 81, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- – (2009), *Das Ereignis*, GA 71, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- Held, Klaus (1989), “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”, A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Husserl, Edmund (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, M. Nijhoff, Den Haag.
- Ricoeur, Paul (2010), *Écrits et conférences. 2. Herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris.
- Walton, Roberto (2010), “El aparecer y lo latente”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, pp. 195-120.
- – (2011), “El camino hacia lo inaparente”, A. Rocha de la Torre (ed.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, Grama Ediciones, Buenos Aires.