



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Veraza Tonda, Pablo

El pensar del Ereignis de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVIII, núm. 165, enero-junio, 2016, pp. 89-116

Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343543729004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



El pensar del *Ereignis* de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino*

Pablo Veraza Tonda**
Universidad de Friburgo
Friburgo-Alemania

Para citar este artículo: Veraza Tonda, Pablo.
«El pensar del *Ereignis* de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio
del camino». *Franciscanum* 165, Vol. LVIII (2016): 89-116.

Resumen

El presente artículo busca esclarecer la discusión y apropiación del modo de preguntar fenomenológico que la obra tardía de Martin Heidegger desarrolla, haciendo especial énfasis en los manuscritos póstumos y los *Cuadernos negros*. En estos textos Heidegger lleva a cabo una radicalización de la máxima fenomenológica «a las cosas

- * Estudio llevado a cabo en el marco de una investigación doctoral en el Archivo Husserl de la Universidad de Freiburg, Alemania, sobre las fenomenologías del inicio histórico, financiada por el Deutsches Akademisches Austauschdienst (DAAD) desde octubre de 2014.
- ** Doctorando de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg bajo la dirección del Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander. Es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Es coautor del libro *Heidegger. Del sentido a la historia* (Madrid: Plaza y Valdés, 2014) financiado por la BUAP y la Alexander von Humboldt Stiftung. Ha sido profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en cursos de actualización docente sobre temas de fenomenología y hermenéutica organizados por la Dirección General de Personal Académico de la UNAM. Es miembro del Husserl Archiv de Freiburg, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y del proyecto PAPIIT «Ontología y filosofías de la historia en el siglo xx» de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Contacto: pavelveraza@yahoo.com.mx.

mismas» que lo conduce al rechazo de la idea moderna del método entendido como instrumental ya dado que se aplica a un objeto. En lugar de ello busca concebir al método como camino (siguiendo la etimología de la palabra *méthodos*) que pertenece a una «región» y se dirige a ella, es decir, se remite a algo inobjetual. Esto deriva a su vez en la referencia a un inicio histórico y a un pensamiento y una acción que correspondan al inicio.

Palabras clave

Método, camino, donación, pregunta, inicio.

Heidegger's *Ereignis*-thinking as other phenomenology. Method and beginning of the path

Abstract

This article aims to clarify the discussion and appropriation that Martin Heidegger's late works, specially the posthumous manuscripts and the *BlackNotebooks*, develop around the phenomenological mode of inquiry. In these texts, Heidegger makes a radicalization of the phenomenological call «to the things themselves» which leads him to refuse the modern idea of method that consists on conceiving it as a given instrument which can be applied to an object. Instead, following the etymology of the word *méthodos*, Heidegger conceives method as a path that belongs to a «region» and directs to it, that is to say, that the path is related to something non-objectual. These ideas lead to questions about the historical beginning but also about a thought and action that correspond to such beginning.

Keywords

Method, path, givenness, question, beginning.

El último año, Martin Heidegger se volvió un tópico de la opinión pública alemana en medio de una atmósfera de inquietud debida, por un lado, a la aparición de algunos pasajes polémicos sobre el judaísmo en los recién publicados *Cuadernos negros* y, por otro, a la reciente abolición de la cátedra dedicada a su pensamiento en la Universidad de Friburgo, cátedra que tanto él como Husserl ocuparon. El revuelo mediático muy pronto se acalló, como suele pasar con los fenómenos periodísticos, pero dejó abierta la pregunta por la relación de Heidegger con nuestro presente.

La permanencia o no permanencia de Heidegger en las modas de la industria cultural y en la filosofía académica dominante no es en verdad una cuestión relevante, sino que lo importante es en qué medida sus reflexiones nos permiten cuestionar nuestro mundo, la historia del pensamiento y el lugar del pensar en la época contemporánea y a partir de qué elementos es posible hacer una recuperación o una crítica inmanente de su filosofía. Con Hegel ha quedado de sobra claro que una filosofía solo se puede superar desde sus propios presupuestos, así que cabe preguntarse ¿cómo procede el pensamiento de Heidegger?, ¿en qué radican su equivocidad o su precisión?, ¿en qué sentido es superable? Y, sobre todo, ¿qué criterios nos ofrece para su discusión? Son estas cuestiones reacias al ritmo de los escándalos mediáticos, pero que invitan a una reflexión desde la cual se deconstruyan los mitemas, no solo en torno a la figura de Heidegger sino sobre todo en nuestros marcos de interpretación.

Hasta hace algunas décadas era una opinión común tomar los textos de Heidegger a partir de los años treinta como una recaída mística de su pensar e interpretar esta parte de su obra como mitopoética o especulativa, en el mal sentido de la palabra. Ahora bien, la evolución del pensamiento de este autor no ha de entenderse dejando

de lado su unidad fundamental, que él mismo expresa durante su vejez refiriéndose a la pregunta por el ser en estos términos: «esta pregunta –y solo ella– es la que determina el camino de mi pensamiento y sus límites»¹.

Resultan erradas lecturas como la de Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, quien considera al Heidegger de *Ser y Tiempo* más fenomenológico que el posterior². Asimismo es equívoco que, después de los recientes escándalos en torno al nazismo de Heidegger, personalidades públicas como Peter Sloterdijk³ o Rüdiger Safranski (en diversas entrevistas) a menudo optaran por decir de pasada que la obra de juventud es la mejor o más sólida. La falta de un conocimiento suficiente de la obra a partir de los años treinta es más que evidente en todos esos casos, por no hablar de la falta de una demostración de tales opiniones⁴.

-
- 1 Martin Heidegger, «Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson», en *Identität und Differenz* (GA 11) ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2006), 141-152. El estudio monográfico de William Richardson de los años sesenta proponía la división Heidegger I - Heidegger II o joven Heidegger-Heidegger maduro, caracterizando la trayectoria del filósofo como un abandono de la fenomenología de juventud que da paso al pensar del ser de madurez (el título reza: «From Phenomenology to Thought»). Sin embargo, el propio Heidegger aceptaría tal división solo bajo la condición de que se asumiera que el segundo Heidegger es accesible únicamente a través del primero y que el primero queda fundado solo a partir del segundo. Cf. Ídem. El principal momento de transformación de este último fue señalado de forma muy rudimentaria por Richardson (en una época con relativamente pocas fuentes disponibles), lo cual actualmente puede interpretarse manteniendo la continuidad esencial propuesta por Heidegger y precisarse más, rechazando que haya un abandono de la fenomenología.
 - 2 Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1988), 183
 - 3 En su aun inédita conferencia «La politique de Heidegger» dictada el 23 de enero de 2015 en la Bibliothèque nationale de France.
 - 4 Filósofos significativos como Jan Patočka, Eugen Fink, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy o Emmanuel Levinas, así como especialistas serios provenientes de la tradición fenomenológica, como Klaus Held, Friedrich-Wilhelm von Herrmann o Helmuth Vetter en el mundo germano, no caen en tales unilateralidades. En nuestro continente, cabe citar a Steven Crowell y a Roberto Walton, un gran estudioso de Husserl que adentrándose en los *Beiträge zur Philosophie* desde una actitud fenomenológica mostró que toda la obra de Heidegger y la de Husserl presentan complementariedades fundamentales más que divergencias al ser dos versiones del proyecto fenomenológico, coincidiendo en ello con los connotados especialistas arriba mencionados. Incluso ha llegado a hablar de una *Kehre* análoga a la de Heidegger en el mismo Husserl. Cf. Roberto Walton, «El "viraje" en los "Beiträge" de M. Heidegger y en los Manuscritos C de E. Husserl», *Investigaciones fenomenológicas* 9 (2012): 89-115.

El Heidegger maduro ha sido quizás el más incomprendido, en parte porque su obra solo se ha publicado fragmentariamente⁵. Creemos con F.-W. von Herrmann que los *Beiträge zur Philosophie*, la segunda gran obra después de *Ser y Tiempo*, son la principal clave hermenéutica para comprender toda la obra posterior a 1930, aunque se publicaron apenas en 1989⁶. Fueron redactados en 1936-38, pero se concibieron desde 1932 y varias de sus ideas centrales fueron ya adelantadas en las conferencias «De la esencia de la verdad» de 1930 y la primera versión de «El origen de la obra de arte» de 1931, así como en los omniabarcantes *Cuadernos negros* de esa década. En dichos textos, se comenzó a pensar un ocultamiento más originario que el des-ocultamiento, *a-létheia*, como marco para abordar la cuestión del ser, lo cual continuará en textos tardíos, por ejemplo, la conferencia «Tiempo y ser» de 1962, donde se habla análogamente del rehúso de la donación del ser. Todo esto se complementa con el diálogo con Hölderlin (expuesto por primera vez en 1934) que reflexiona sobre el lugar de la tierra natal, *Heimat*, la lengua alemana y el alcance histórico de Alemania en términos de un otro inicio de Occidente⁷.

5 En el presente artículo se entenderá por segundo Heidegger o Heidegger maduro la elaboración de la cuestión del ser como pensamiento del acontecer histórico del ser, que se formula de forma global como pensar del Ereignis en los *Beiträge zur Philosophie*. En las últimas décadas ha habido diversas críticas al Heidegger posterior a los treinta en cuanto a su abandono de la fenomenología. Así, Marc Richir caracteriza críticamente a los *Beiträge zur Philosophie* como especulativos en el sentido del idealismo alemán, pues se orientarían según la tesis metafísica de la unidad del pensamiento y el ser, implicándose con ello que no son fenomenológicamente rigurosos. Cf. Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses* (Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2001), 30. Jean-Luc Marion, por su parte, en varias obras consideró una falta de rigor fenomenológico tanto en Heidegger como en Husserl que estos no otorgaran mayor centralidad a la donación al describir la fenomenalidad. Sin embargo, con el apareamiento de nuevos póstumus y en los propios *Beiträge* es evidente que las consideraciones de Heidegger sobre el acontecimiento y la apropiación arrojan una nueva luz a la cuestión de la donación, como en este artículo se mostrará.

6 Friedrich-Wilhelm von Herrmann, «Die „Beiträge zur Philosophie“ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers», en Heidegger neu gelesen, ed. Markus Happel (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997). En los *Beiträge zur Philosophie* se encuentran indicaciones decisivas de las reflexiones posteriormente desarrolladas sobre el lenguaje (sobre el silencio como su origen), el arte (como contienda de mundo y tierra), la técnica (con el concepto de *Machenschaft* como antecedente del de *Gestell*), la cuaternidad (con el cuádruple esquema del Ereignis, en la quinta parte del libro, como relación entre dioses y hombres y entre mundo y tierra) y el espacio-tiempo del ser.

7 El giro o *Kehre* es un motivo central en esta época, y denota la transformación del ámbito de la manifestación que se da cuando se alberga dentro de lo manifestado a la ocultación como su origen. Pensar y actuar conforme a esa vuelta al inicio sería para Heidegger la superación de la metafísica y el otro inicio de Occidente, y no es el caso que este solo sea una «narrativa» como considera P. Trawny, en su por otros motivos pertinente libro sobre los *Cuadernos negros*. Cf. Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2015).

Sigue siendo pertinente aclarar en qué consiste el rigor de este pensamiento teniendo en cuenta las nuevas fuentes y la continuidad de la obra en sus discontinuidades. Este artículo se inserta en esta línea y se pregunta por cómo Heidegger retoma el método fenomenológico. Para ello, se esbozará primero la reacción de Heidegger a la formulación husserliana del lema de la fenomenología «a las cosas mismas». Más adelante, se expondrán los elementos más importantes de la discusión sobre la idea de un método fenomenológico, que diversos textos del legado póstumo de reciente aparición, como *Zum Ereignis-Denken* y los *Schwarze Hefte*, ayudan a comprender mejor. Para concluir, se señala la transformación del pensamiento y la acción que resulta de la problematización del modo fenomenológico de pensar: la remisión a lo inicial e iniciante de la historia no entendida historiográficamente.

1.

La fenomenología fue una empresa filosófica tan rigurosa y honda, que dio pie al desarrollo de los más grandes esfuerzos pensantes del siglo xx, y, con todo, el peso de Husserl en la historia de la filosofía es de un alcance que todavía no se ha ponderado suficientemente, pues decenas de tomos de la *Husserliana* llenos de reflexiones decisivas apenas han visto la luz en últimas décadas. Lo indiscutible es que Husserl devolvió a la filosofía su grandeza en el siglo xx gracias a la introducción del método fenomenológico. Esta propuesta irrumpe a principios del siglo veinte, en medio del dominio de la particularización de las ciencias y de las modas filosóficas más extendidas –neokantismo, positivismo, neohegelianismo y el psicologismo en varias disciplinas–, que daban fe de una larga decadencia desde la época de la gran filosofía alemana de Kant, Fichte, Schelling o Hegel, después de un siglo diecinueve en el que la relevancia filosófica de un Marx o un Nietzsche prácticamente pasaba inadvertida. El nuevo método propuesto por Husserl sacudió las antinomias entre el subjetivismo y el objetivismo anclados en la filosofía académica y reinauguró una mirada que atendía

sistemáticamente y de forma directa a la manera en que las cosas se muestran, abriendo con ello un impulso para el auténtico filosofar.

¿Cómo quiso expresar Husserl la irrupción de la mirada fenomenológica? En la definición del método que el texto de *Ideen I* proporciona, Husserl formula su famoso principio de todos los principios de la fenomenología en estos términos:

Todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da⁸.

Y trece años antes, en la obra fundacional de la fenomenología, las *Logische Untersuchungen*, Husserl señala que la finalidad de su enfoque es retroceder a la manera en que aparecen originariamente las cosas –lo que considera como intuiciones originarias– formulando la famosa máxima «a las cosas mismas»:

No pueden satisfacernos significaciones que toman vida de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos volver a las «cosas mismas»⁹.

Cabe preguntarse qué tanto se aleja Heidegger de estas directrices, es decir, hasta qué punto su propuesta se desvía de la formulación husserliana de un nuevo método que pretende llevarnos «a las cosas mismas». Para responder a esto es necesario atender a toda su trayectoria, y sobre todo ver la manera en que se tuvo presente la actitud fenomenológica en las bases del llamado «giro» heideggeriano hacia un pensamiento del acontecimiento apropiador del ser. Todavía no se ha publicado la parte más importante de su autocrítica de *Ser y Tiempo* (la de 1936, de momento ha aparecido una breve de 1932) y antes de la edición de los manuscritos póstumos era casi imposible una interpretación hermenéuticamente suficiente de muchos pasajes de las obras conocidas. Un ejemplo de ello es la afirmación, decisiva para nuestro tema, en la «Carta sobre el humanismo», donde refiriéndose autocríticamente a *Ser y tiempo*, se consideraba que

8 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana, Band III) ed. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950), 52.

9 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Theil* (Halle: Max Niemeyer, 1901), 7.

en la obra de 1927 el lenguaje se «autofalsifica» al no lograr «asir firmemente la ayuda esencial del modo de ver fenomenológico y al mismo tiempo renunciar a la inadecuada pretensión de “ciencia” e “investigación”»¹⁰. Esto nos sugiere que la respuesta del Heidegger maduro a esta insuficiencia es una radicalización de la mirada fenomenológica desde la cual se desactivará el paradigma científico-moderno del pensar. Ahora es posible reconstruir esto en los grandes tratados sobre el *Ereignis*, las mil quinientas páginas de anotaciones sobre el pensamiento del *Ereignis* en *Zum Ereignis-Denken*, y los nueve tomos de la *Gesamtausgabe* con los *Cuadernos negros* llenos de reflexiones redactadas durante más de cuarenta años (a partir de los años treinta) que sirven como complemento (a veces incluso fundamentación) de los textos de juventud y las publicaciones hechas en vida por el Heidegger maduro.

En este itinerario podemos ver que el abandono de la ontología fundamental y su enfoque trascendental se hacen en función de la profundización de la actitud fenomenológica misma, que conlleva una creciente problematización de la orientación hacia las cosas mismas y a una descripción más honda del marco en que se dan originariamente. Como expresión exotérica de esto cabe recordar que refiriéndose a su trabajo en la época de los *Beiträge*, Heidegger señala en una carta a Hannah Arendt que en ese momento comenzó a «pensar con más tenacidad a partir de la cosa»¹¹.

Pues bien, las bases de tal postura quedaron establecidas desde que la ontología fundamental interpretó el principio «a las cosas mismas» como el establecimiento de la primacía de la cosa para el pensar. En *Ser y tiempo* se define con toda precisión a la fenomenología de una manera que seguirá plenamente vigente en todo el camino ulterior de Heidegger: «dejar ver desde sí mismo aquello que se muestra,

10 Martin Heidegger, *Wegmarken* (GA 9) ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2004), 357.

11 H. Arendt - M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse* (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1998), 104.

tal como se muestra desde sí mismo»¹². La principal definición de la fenomenología de *Ser y tiempo* se orienta, pues, en el mismo sentido que en la etapa de madurez: la experiencia originaria de las cosas ha de ser aquello de lo que parte el método o el camino.

Ahora bien, la cosa no es algo meramente dado y siempre disponible, sino que permanece siendo una cuestión para el pensar, en el sentido radical de que pone en cuestión al pensar mismo. En este sentido, la cosa no le impone unívocamente al pensar lo que tiene que pensar, sino que es una cuestión abierta que puede responderse de varias maneras, según sea la disposición de cada época y de cada quién para con el simple hecho del darse de las cosas. Un ejercicio dogmático o técnico que se limite a seguir esquemas sería, pues, la manera más inadecuada de abordar el problema. La discusión con el propio horizonte histórico puede llevar a cambios en uno mismo e incluso en la época, por lo cual la máxima «a las cosas mismas» no es un principio que se tenga que aplicar siempre igual. En este sentido, Heidegger recuerda en discusión con Husserl: «La cosa del pensar puede exigir que el principio cambie en su esencia»¹³.

Con esto se afirma la irreductibilidad de la cosa al pensamiento. Ahora bien, dado que es justamente la cosa la que constituye la interpelación originaria al pensamiento, un pensamiento riguroso será aquel que se mantenga correspondiendo fielmente a dicha interpelación e incluso transformándose a sí mismo en función de ello. Por eso Heidegger concluye un texto autobiográfico de su época de vejez con la siguiente definición de la fenomenología: «La fenomenología es el esfuerzo de corresponder a lo por pensar»¹⁴.

Lejos de que esto abra las puertas al empirismo o al materialismo vulgar, esta afirmación implica que la filosofía se sitúa en sus límites

12 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1967), 34

13 Martin Heidegger, *Anmerkungen I-V* (GA 97) ed. Peter Trawny (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2015), 442.

14 Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (GA 14) ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2006), 101.

históricos frente al mundo, al mismo tiempo que mantiene viva la posibilidad de la superación de sí misma en función de corresponder a la cosa. En ello se encuentra el lugar de la auténtica enseñanza de Husserl, por lo cual a mediados del siglo pasado Heidegger señalaba en uno de sus *Cuadernos negros*: «El verdadero maestro no presenta oraciones y reglas. Deja aprender» y continúa: «Dejar-aprender libera para la llegada de la cosa; lleva a la andanza en medio de las cosas»¹⁵, así que su autor concluye que «con sus *Investigaciones lógicas* Husserl fue un maestro»¹⁶. Pues bien, el impulso husserliano de ir a las cosas mismas permaneció siendo un fundamento ineludible en todo el pensamiento de Heidegger, sobre todo ahí donde se lo apropia para criticar los supuestos histórico-filosóficos no cuestionados por el propio Husserl y, con ello, volver histórico-(auto)crítica o hermenéutica a la fenomenología.

Las críticas de Heidegger se orientarán contra la manera en que Husserl realizó el impulso fenomenológico, sobre todo en su planteamiento trascendental plasmado en *Ideas I*¹⁷. En este texto Husserl se vio absorbido por el ideal moderno del conocimiento científico y por un prejuicio filosófico, igualmente moderno, según el cual el objeto de la filosofía por antonomasia es la conciencia. Esto constituye para Heidegger un retroceso respecto al preguntar filosófico griego por el ser, de manera que considera necesaria una revisión de los supuestos históricos y filosóficos de los que se parte, lo cual se tiene que volver un componente central del método para reencaminar la fenomenología a las cosas mismas. Según Heidegger, la donación misma de los fenómenos está cargada de prejuicios históricos, así que la dirección a las cosas mismas, el «a» de la máxima «a las cosas mismas», está por ganarse a través de una crítica de los prejuicios históricos, a lo cual Heidegger llama *destrucción fenomenológica*¹⁸.

15 Martin Heidegger, *Anmerkungen I- V* (GA 97), 442-443.

16 *Ibid.*, 443.

17 Recuérdese que Heidegger no tuvo conocimiento de diversos manuscritos de Husserl que abrían otras direcciones.

18 Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1997), 31.

Si bien el pensador de Meßkirch toma lo dado solo dentro de los límites en que se da, señala que lo intuido no se da ingenua o «inmediata y regularmente» más que con prejuicios y sobreentendidos, estratificaciones de sentido que se han conformado históricamente, cargadas de tradición. Y solo en y a través de este marco de interpretaciones se da la donación de las cosas¹⁹. Como es bien sabido, en ello Heidegger ve la necesidad de volver hermenéutica a la fenomenología y mostrar los prejuicios imperantes en el fenómeno, remitiéndose a su origen. Lo que se hace con los prejuicios es mostrar su actuación y sobre todo, el origen de su poder dentro de la época u horizonte histórico del que se parte. En este sentido, la historia se vuelve un problema capital en este planteamiento y la fenomenología se transforma en una meditación histórica que atiende no meramente a los hechos que ocurrieron en el pasado, sino al marco de toda su donación, al acaecer epocal de la verdad de un horizonte histórico. La verdad es el acontecer histórico mismo que se pone en cuestión y llega a mostrarse como tal. Ahora bien, el mostrarse de la historia como tal solo es posible a partir de que se asuman los límites de una tradición a partir de su origen; la remisión a los fenómenos originarios puede a su vez permitir una historia más inicial o verdadera y una crítica de los prejuicios históricos de cualquier teoría.

Nuestro pensador insiste a lo largo de su vida en mostrar los límites de la fenomenología husserliana en cuanto a sus prejuicios anclados en la metafísica cartesiana de la subjetividad o en la metafísica griega de la presencia. Este proceder heideggeriano frente a Husserl se repite desde el primer curso marburgués «Introducción a la investigación fenomenológica» hasta la conferencia tardía «El final de la filosofía y la tarea del pensar». Se puede ver un testimonio de este tipo de lectura en el texto autobiográfico «Mi camino en la fenomenología», donde se señalará que la lectura de las *Investigaciones lógicas* le mostraría a Heidegger en una temprana actividad docente que la actitud de la fenomenología no era otra que

.....

19 Cf. *Ibid.*, 30-31.

la posición fundamental del pensamiento griego en relación con la *alétheia*:

(...) lo que se lleva a cabo para la fenomenología de los actos de conciencia como el anunciarse a sí mismo de los fenómenos es lo que fue pensado originariamente por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como *aletheia*, como el desocultamiento de lo que se presenta, como su desalbergarse, su mostrar-se²⁰.

Con ello se sitúa la cuestión fenomenológica de la fenomenalidad misma en el terreno de la verdad entendida como desocultamiento, antes que en la conciencia o en el ser humano. Antes bien, estos son y aparecen o llegan a sí mismos²¹ a partir del desocultamiento o aparecer de las cosas, que recrean o despliegan, pero que no pueden producir por sí solos.

2.

Las características de la fenomenología propuesta por Heidegger se definen en función de la concepción de la actividad filosófica y su relación con las ciencias particulares, que es un punto en donde Heidegger va difiriendo cada vez más de Husserl. El primero va agudizando su divergencia con los presupuestos cartesianos y científico-modernos del ideal husserliano de cientificidad, pues le parecen propios de una concepción reflexiva-objetivante de la actividad filosófica y una consiguiente captación instrumental del método. A ello va a oponerse, en su etapa de juventud, desde una ciencia hermenéutica de la vida fáctica y a partir de los años treinta, desde una meditación del acontecimiento del ser inserta en el movimiento de este mismo. Todo esto llevará a precisar la concepción del método fenomenológico, deponiendo la idea de «método» en favor de la de camino, y las de «tema» y «objeto» en favor de las de «región» y «encuentro»²².

20 Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., (GA 14), 99.

21 Martin Heidegger, «Die Gründung», inciso b, en *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis) (GA 65), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1994), (GA 65).

22 Para esta distinción se sigue en el presente artículo la línea abierta por el trabajo de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens* (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1990).

En el curso de 1927 «Die Grundprobleme der Phänomenologie» se presenta una exposición clave de la especificidad de la filosofía frente a las ciencias positivas. Estas constituyen su objeto partiendo de una precomprensión del ser (la mostración como tal) en dirección al ente, mientras que en la fenomenología se retrocede desde este vérselas con el ente hacia la precomprensión del ser que en ella subyace. Heidegger quiere poner de manifiesto los límites de las ciencias, señalando que parten de una precomprensión del ser que permanece necesariamente incuestionada. Por otro lado, pone límites a una mala infinitud de la filosofía, donde todo lo óntico queda absorbido en lo ontológico, como según este texto ocurre en Hegel²³.

Las «cosas mismas» de la fenomenología no son primariamente los entes, ni siquiera el ente privilegiado (Dasein), sino sobre todo el ser en cuanto ámbito en que se da la manifestación, en el que ya nos encontramos y en el cual se fundan sus modos de darse (como subjetividad, objetividad, realidad o idealidad) y solo en función de él tiene lugar una ulterior tematización de los entes. La fenomenología es entonces, tanto en Husserl como en Heidegger, primariamente una clarificación del ámbito en el que siempre ya nos encontramos.

La diferencia entre ser y ente tiene lugar en el plano del Dasein, ahí se da el ser: el Dasein es aquel ente que comprende el ser. La fenomenología de Heidegger va a poner de manifiesto esta diferencia mostrando las formas en que el ser se da, los límites en los que se da y solo dentro de estos límites. El ámbito donde la diferencia se muestra es en el Dasein comprensor del ser. El ser no es, a su vez, meramente un ente, pero tampoco es la forma de los fenómenos en el marco de la subjetividad, por ello la analítica de la existencia se funda en la pregunta por el ser (que no es un concepto meramente vacío sino lo más cuestionable) y no al revés.

Heidegger plantea no obstante un segundo proyecto desde 1930, en el que no se pregunta solamente cómo está dada la mostración en

.....
23 Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., (GA 24), 455-461 y 466.

el Dasein para responder la pregunta por el ser, sino que se quiere describir a la donación misma en tanto que sustracción, es decir, lo que se muestra en tanto que no se muestra o se sustrae al Dasein. Lo que se sustrae, en tanto que se sustrae, sostiene lo que se muestra: el ser se retira a favor del ente. Pensar esa sustracción será el hilo conductor de lo que podemos considerar el segundo proyecto fenomenológico de la pregunta por el ser. El Dasein se entiende como el espacio en el que ocurre esta sustracción, estar «entre» la sustracción del ser y el ente dado es lo que los *Beiträge zur Philosophie* llaman la instancia, *Inständigkeit*. Se trata de un ámbito más originario, no visto en *Ser y Tiempo*, que define el ser del Dasein y que es lo que posibilita la trascendencia del Dasein y el plano de lo trascendental. En la instancia se recibe la interpelación de la mostración, que a su vez puede ser correspondida y proyectada. El Dasein es de esta manera un punto de quiebre entre la ocultación y la mostración, el lugar de la verdad o el error, como *Ser y Tiempo* ya notaba. Ahora bien, esto implica analizar al *Dasein* en cuanto ahí del ser, y no solo como ente, individuo, conciencia, cuerpo o subjetividad trascendental.

El hilo conductor central de Heidegger a partir de los años treinta es el concepto de claro, *Lichtung*, entendido como claro del ocultarse, *Lichtung des Sichverbergens*, que es lo que los *Beiträge* llamarán *Ereignis*²⁴. Desde el «giro» en 1930, el filósofo se dedica a pensar la relación entre ocultamiento y desocultamiento, dentro de lo cual se vuelven sinónimos del desocultamiento: la mostración, la comprensión, el sentido y la verdad. Por otra parte, aparecen como

24 *Ereignis* puede traducirse como acontecimiento apropiador en cuanto es la «relación de todas las relaciones» que como Held o Walton ha señalado repetidas veces se corresponde con el mundo en Husserl en cuanto horizonte de todos los horizontes. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1985), 212. Para Heidegger el *Ereignis* es lo que lleva a cada cosa a su propio, a su lugar en el mundo, por lo cual puede traducirse asimismo como acontecimiento propicio. En los *Beiträge zur Philosophie* se dice: «el ser esencia como el Ereignis» Das Seyn west als das Ereignis. Cf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., (GA 65), 78. Esto caracteriza al acontecer del ser en cuanto relación con el ser humano en la cual ambos aparecen como tales y se pueden reconocer, el hombre en cuanto aquel que puede olvidar o recordar al ser y el ser en cuanto lugar que abre toda relación de sentido, dentro de lo cual el hombre puede devenir el lugar de la manifestación o localización del ser. Esto es lo que Heidegger entenderá por Dasein.

sinónimos del ocultamiento la nada, el abismo, la sustracción, el silencio y el rehúso. Los nombres de la relación misma, propiamente la cosa del pensar o la cosa misma de la fenomenología, son: el claro del ocultarse (o simplemente claro), el ser (*Seyn*), el espacio-tiempo, el fundamento abismante, el entre, la esencia, la cuaternidad (*Geviert*), la contrada (*Gegnet*), el mundo²⁵, el acontecimiento (*Ereignis*) o la propiación (*Eignis*). El *Ereignis* o el ser es el origen de la donación y, correspondientemente, la escucha o disposición fenomenológica fundamental es el «estar dispuesto al rehúso como donación», es decir, interpretar o asumir el rehúso como lo previo a la donación, una actitud que Heidegger concibe como el temple fundamental de su pensar y llama reserva, *Verhaltenheit*, la cual es el estarse sosteniendo en el entre, siendo el ahí del ser, es decir, sostenerse en la posibilidad más propia del ser humano: la espera rememorante que aguarda. En esta disposición del pensar correspondemos a lo por pensar en cuanto lo esperamos, atendiéndolo en lo antiguo y sosteniendo esa espera en un presente, que se abre como instante decisivo, con lo cual el presente recibe la tradición, abriéndose con ello a su por-venir y dejando de ser pura modernidad.

3.

Ha sido una preocupación permanente para Heidegger definir el pensar y su relación con lo que se piensa, sin partir del dualismo conciencia/mundo ni reducir todo al ámbito de la subjetividad. Si bien conservando lo que hace poco Rudolf Bernet reconocía como rasgo de toda fenomenología: el *dativo* de la experiencia, el hecho de que toda manifestación se da para alguien²⁶. Lo que Heidegger propone es asumir como fundamento del pensamiento la donación de lo que se da, entendida como relación del dar, que delimita lo propio y lo

25 A partir de fines de los años cuarenta, cuando deja de ser solo lo abierto, como en los años treinta y las conferencias sobre el origen de la obra de arte.

26 Cf. Rudolf Bernet, «Was kann Phänomenologie heute bedeuten?», *Information Philosophie* 4 (2010): 7-21.

ajeno. Desde ahí aborda el problema de la relatividad, familiaridad o patencia de lo que se muestra, deconstruyendo su carácter subjetivo.

El mostrarse de las cosas es su donación y lo mostrado es lo dado, según se establece en la conferencia «Tiempo y ser». El mostrarse de lo que se muestra es de esta manera la cuestión fundamental de toda la obra de Heidegger. Su proyecto parte del reconocimiento de la diferencia entre lo dado y su donación. Esto es lo que entiende por diferencia entre ser y ente: el ser es el presentarse o darse de lo que se presenta y lo presentado o dado es el ente. La donación queda necesariamente sustraída en lo dado, por eso la gran preocupación de Heidegger fue siempre plantear un camino para acceder a esa mostración que no se muestra ella misma en lo mostrado.

Nuestro autor establece en *Unterwegs zur Sprache* que para la ciencia moderna el único camino válido hacia el conocimiento del ente es el método, pero «especialmente en la ciencia moderna, este no es un mero instrumento al servicio de las ciencias, sino que el método, por su parte, ha puesto a las ciencias a su servicio»²⁷. A propósito de ello, Heidegger cita a Nietzsche, quien recuerda en su último año de lucidez en uno de sus fragmentos póstumos: «No es la victoria de la *ciencia* lo que caracteriza a nuestro siglo diecinueve, sino la victoria del *método* científico sobre la ciencia»²⁸. Esta cita queda aclarada si se tiene en cuenta que en el método de la ciencia moderna ya se ha decidido qué se va a tomar en consideración de las cosas y qué no, de tal manera que se garantiza una regularidad en el objeto de estudio, un «tema», de tal manera que este siempre queda subordinado al método. Se parte así, del supuesto de que todo lo ente aparece en un horizonte homogéneo, calculable y dominable para el método. Este horizonte es considerado como la naturaleza, que se convierte a través de la ciencia en un espacio en el que todo se inserta en relaciones de predictibilidad y exactitud. En este contexto,

27 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., (GA 12) op. cit., 167.

28 Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht*, Nr. 466, citado en Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., (GA 12), 168.

las cosas y la ciencia se subordinan al método y no el método y la ciencia a las cosas, como sería propio de una actitud fenomenológica.

El Heidegger maduro va a rechazar que en la pregunta por el ser sea adecuado hablar de «tema» o «método» y va a proponer partir de un ámbito de lo abierto en donde se dan los encuentros con las cosas, que llama *die Gegend*, la región. Debido a que es el venir al encuentro [*gegnet*] en donde se nos aparecen las cosas, la región libera para el pensar lo que queda por pensar, situándolo en lo abierto²⁹. La región es, pues, aquello en donde reposa el horizonte de sentido del pensamiento y donde se entrelazan todos los horizontes de sentido. Por eso, los caminos del pensar pertenecen a la región y no son meras representaciones.

En uno de los *Cuadernos negros* (*Anmerkungen I*), Heidegger elabora la cuestión del método partiendo de la concepción presocrática del *odós* y sobre la cual, según él, la idea de *méthodos* se levantaría, si bien olvidando su origen. Según esta interpretación, el *odós* ha de entenderse como curso, *Gang*, significando tanto la vía como el andar la vía. En este sentido, nos dice, si se concibe al curso como «el ex-perimentar, *Er-fahren*, y andar del camino, este y su andanza», entonces «se vuelve claro el carácter de ahí-del-ser (si bien aún oculto como tal) del pensar»³⁰.

Según Heidegger, Sócrates sentó un precedente decisivo para la ciencia moderna cuando convirtió al *odós* en *méthodos*. Más allá de lo justo o no de la valoración de Sócrates, la exposición heideggeriana permite discutir las bases de la concepción dominante del método. El *méthodos* se pregunta por la esencia entendida como un qué, lo que implica que el ser no es más un *por-venir* sino algo dado. El *méthodos* implica entonces, señala Heidegger, que el ser humano no pregunta «en camino» sino que tiene que emprender desde sí mismo el camino. El *odós* conlleva el hacerse a sí mismo

29 Ídem.

30 Martin Heidegger, *Anmerkungen I-V*, op. cit., (GA 97), 73.

en el camino, mientras que el método implica hacer uno mismo al camino, por lo cual el «método es el camino hecho, no lo indicado indicante»³¹. Lo que indica y es indicado es, pues, el camino de la fenomenología.

En esta línea, en un manuscrito de primera importancia para la cuestión que nos ocupa, titulado «Wesen des Entwurfs - Vorgehen» y publicado en *Zum Ereignis-Denken*, se aborda la cuestión del método en el pensar ontológico, distinguiéndose entre el *Verfahren*, como proceder del método que se atiene a algo ya dado, y el *Vorgehen* como el avanzar en el camino a las cosas mismas proviniendo de ellas.

Al preguntarse por el ser, el ser ya es dado, lo cual conlleva la aceptación, *Zusage*, el hecho de que somos confirmados como interlocutores de la donación, esto es la interpelación que ha de corresponderse. En la escucha de la interpelación primaria se juega el rigor de la fenomenología, pues la indicación, anuncio o guiño, *Wink*, previo del ser en la pregunta le marca a ésta una dirección, constituyendo así el origen del camino. La donación o experiencia previa del ser nos indicará aquello por lo que preguntamos y a quién preguntamos. En este sentido, si no supiéramos qué estamos preguntando, no podríamos ser capaces de preguntar o de hacer una pregunta auténtica. Esto quiere decir que aunque saber buscar no sea todavía encontrar, no se puede encontrar lo que no se busca; la búsqueda es el punto de partida positivo y a su vez la posibilidad del encuentro. Así, el preguntar es justamente lo que aviva la tensión entre preguntas y respuestas. Por eso no se trata de llegar a una teoría que permita la captación definitiva de las cosas sino de hacer que las respuestas generen e intensifiquen nuevas preguntas y viceversa. En este sentido los *Beiträge zur Philosophie* establecían que el objetivo es la búsqueda misma.

31 Ídem.

Cabe señalar aquí que lo intensificador o interpelador del discurso es lo que da que pensar, lo que *Das Ereignis* llama dignidad, *Würde*³², refiriéndose al ser mismo como lo digno de ser preguntado, *fragwürdig*: que es a lo que antes que cualquier otra cosa y siempre el pensar ha de reconocer y corresponder. En *Zum Ereignis-Denken* se aclara en qué consiste preguntar, y se señala en los siguientes términos que la pregunta es la esencia originaria de la verdad:

Poder preguntar –significa pararse en la verdad como tal– en lo abierto para lo que se oculta a sí mismo; y justamente en el preguntar es plenamente soportada esta esencia de la verdad: el preguntar inaugura y va a lo abierto y se comporta y se sostiene en sí frente a lo que se oculta.

El poder preguntar: la distinción del ser humano, pues es esencial para ello: no que él percibe y aspira a «algo» –como planta y animal– sino que lo que se abre para él se ilumina a partir del ocultamiento como fundamento³³.

Siguiendo lo anterior, la pregunta por el ser no se detiene en la certeza objetiva, sino que muestra más intensamente lo digno de preguntarse en la medida en que atiende a su no patencia, a su carácter extraordinario y no manifiesto. En ese sentido es claro del ocultarse, *Lichtung des Sichverbergens*, lo que significa que abre el espacio abierto de manifestación que le permite a lo cerrado cerrarse. Es decir, la pregunta por el ser es el propiciamiento que corresponde al ser como fundamento cuestionante, remitiendo al ser –a través de la pregunta– a su ámbito singular y único, la ocultación, volviéndolo cuestionable.

En el «Seminario de Zähringen» de 1973 Heidegger caracterizará a su pensar como «fenomenología de lo inaparente». En la idea heideggeriana de la fenomenología de lo inaparente el ser en tanto lo inaparente se concibe como una interpelación o seña, y el pensar inicial es el escucharlo o corresponderlo, en tanto aquello que

32 Martin Heidegger, *Das Ereignis* (GA 71), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2009), 248-249.

33 Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1) ed. Peter Trawny (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2013), 481.

propicia e inicia a este pensamiento. El pensamiento es un diálogo, es decir, el lenguaje no es expresión o instrumento del pensamiento, sino que el pensamiento mismo es lenguaje. Heidegger señala que el pensar es preguntar, responder, corresponder, agradecer y esperar que rememora (temporalización), así que siempre presupone la donación previa de las cosas, el ser o el acontecimiento propicio que se encuentra correspondiendo.

Según Heidegger se exige a sí mismo en los *Beiträge zur Philosophie*, su pensamiento ha de proceder de acuerdo al decir que calla o «sigética», lo que significa un corresponder al ocultamiento en tanto silencio. Esto no ha de entenderse como mística o renuncia a pensar, tal como una apresurada lectura podría hacer creer, sino que es el desatamiento de la tensión entre palabra y silencio y la asunción del silencio como lugar de partida del decir.

4.

La pregunta por el ser en su elaboración trascendental dejaba al método científico en pie, si bien quería otorgarle un nuevo hilo conductor en el nivel de sus presupuestos fundamentales. Existía un método de ida hacia el ente, que era el de las ciencias particulares, y un método de vuelta hacia el ser, que sería el de la fenomenología como ciencia del ser. Ahora bien, Heidegger planteaba en el último curso de Marburgo (1928) que una vez elaborada la ontología fundamental, tenía que producirse un giro de vuelta hacia el ente, en una «metontología», donde las regiones del ser del ente (se mencionan ética, política, naturaleza y otras) serían tematizadas³⁴. En la fenomenología de lo inaparente del segundo Heidegger también hay un camino de vuelta hacia el ente, pero ahora con la intención de transformar radicalmente las ciencias particulares al otorgarles un hilo conductor, lo cual, dicho sea de paso, era un programa político-

34 Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26) ed. Klaus Held (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2007), 100-101.

académico del rectorado de Heidegger³⁵. En los manuscritos de la historia del ser el camino de inauguración del claro del ocultamiento otorga al ente otro espacio de aparición³⁶, pues se sostiene en el pensar una donación donde lo donado resguarda y corresponde a la donación misma. El pensar y el actuar se sitúan también en esa misma dimensión, donde el ente gana un espacio propio o propicio, de tal manera los comportamientos modernos con el ente, como la ciencia físico-matemática, la política estatal o la técnica maquinizada planetaria, quedarían depuestos en favor de la primacía que se le otorga a la singularidad de las cosas mismas.

El giro o Kehre de la fenomenología de lo inaparente sería un viraje del ser del ente al ente del ser, como decía Jan Patočka, en el sentido de que un ente recibe al ser en su apertura, y se vuelve perteneciente al ser³⁷. Dicho giro no es otra cosa que la creatividad en su sentido más propio, es decir, el propiciamiento de la creación de grandes obras o de actos ejemplares que otorgan un nuevo suelo y configuran nuestra existencia. En ellos la tierra, la dimensión del ocultamiento donde reposa el ente, recibe al cielo o ámbito hacia donde el ente se abre, y los mortales se relacionan con los inmortales, lo cual significa para Heidegger que se abre el tiempo y el espacio propicio para la puesta en obra de la verdad (puesta en obra política, pensante, artística, sacrificial u otra). En este contexto inicial surge para el saber y el actuar humano un criterio, esto es, se manifiesta una dimensión esencial a partir de la cual la existencia se vuelve auténtica y se le deja ser a las cosas según su carácter propio, no solo ni primariamente según los designios de la exactitud científico-técnica. Surge, pues, otro inicio de la historia, en donde el iniciar,

35 Cf. Martin Heidegger, «'Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat'. Übung aus dem Wintersemester 1933/1934», *Heidegger-Jahrbuch* 4, (2009): 72. Asimismo los textos del periodo del rectorado en Martin Heidegger, *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), ed. Hermann Heidegger (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2000).

36 Cf. Martin Heidegger, *Über den Anfang* (GA 70), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2005), 119 y Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, op. cit.*, (GA 65), 389-392.

37 Jan Patočka, *Kommentar zum "Spiegel"-Interview mit Martin Heidegger*, en *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, ed. K. Nellen, J. Němec y I. Šrubař (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991), 611.

el carácter singular de la donación de las cosas es correspondido y desplegado como tal.

La fenomenología de lo inaparente se puede leer en tanto que pensamiento del inicio o remisión al inicio de acuerdo a los tres componentes de la actitud fenomenológica definidos en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*³⁸. Uno de ellos es la *Destruktion*, momento en el cual se desmontan los prejuicios derivados de la mostración que obstaculizan el acceso a la donación original. Se trata, pues, en la *Destruktion*, de volver a lo inicial. Otro componente es la *Reduktion*, que es el no considerar al ser solamente desde el ente, sino atender al ser de lo ente desde su ocultación misma. En este momento hay un salto que se deshace de lo habitual y acostumbrado para insertarse en el iniciar del inicio, en tanto un quiebre original que no puede aparecer como presente pues es el donante rehúso. El tercer componente es la *Konstruktion*, que consiste en proyectar el ser de los fenómenos. El *Entwurf* es en el Heidegger maduro una respuesta, un corresponder al lance, *Wurf*, de la interpelación originaria del inicio en cuanto tal. Lo que se pone en cuestión y a decisión al proyectante mismo, al decir o mostrar el inicio, éste nos rebasa y nos pre-determina en lo que somos, de tal manera que quedamos puestos en juego en al proyectarlo. Con ello, el inicio se inaugura él mismo como puesta en cuestión o puesta a decisión.

En los *Beiträge zur Philosophie* afirma Heidegger que el inicio es lo que se funda a sí mismo por anticipado, *Sichgründende Vorausgreifende*³⁹, es decir, lo que anticipándose a nosotros nos rebasa y lanza hacia lo venidero (lo más futuro). Al mismo tiempo este inicio es un *Untergang*, ocaso, pues es retorno a sí. El inicio, *Anfang*, alcanza hacia delante y hacia atrás, puesto que es un retraerse de la sustracción, un retiro hacia lo sido. Este retorno se puede interpretar como la maduración del tiempo propicio o

38 Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., (GA 24), 26-32.

39 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., (GA 65), 55.

tiempo originario. El inicio se encuentra en el origen del ámbito de la manifestación, pero no como momento cero, sino como aquello que da lugar a él.

Ahora bien, el intento del pensar inicial de Heidegger es solo una manera de desplegar al otro inicio histórico. El proyecto está remitido a una comunidad venidera o a un otro porque lo inicial se lanza para ser recibido o iniciado más inicialmente. La manera de relacionarse con el inicio propiamente es iniciando y la manera en que el inicio capta por anticipado es fundando. El fundamento es entendido en sentido abismal por el Heidegger maduro, según creemos, como sostenerse al interior de una relación de desocultación inicial. De esta manera, se puede concebir a la fenomenología de lo inaparente o pensar inicial de Heidegger como el dejarse captar y ser iniciado por el inicio, lo cual expresan los *Cuadernos negros* en estos términos: *Sich-an-fangen-lassen im An-fang*⁴⁰.

El concepto de inicio, *Anfang*, es la traducción de Heidegger del *arché* de Anaximandro. El inicio alcanza por anticipado al futuro siendo el sostén a partir del cual las cosas son lo que son. Este fundamento del inicio es correspondido proyectando lo «por fundar», que es asimismo fundamento de la *polis* venidera, pues lanzarse al futuro es entregarse a otros.

Conclusión. Proveniencia y porvenir de la fenomenología

A pesar de los errores de Heidegger en cuanto a la ubicación del acontecer del ser en el «pueblo alemán» o peor, en el Estado nazi⁴¹, es su tendencia autocrítica y sobre todo su carácter de tránsito a otra historia y otro pensar lo que constituye su vigencia y su orientación fenomenológica⁴². La reflexión del *Ereignis* en el plano histórico

40 Martin Heidegger, *Anmerkungen I- V*, op. cit., (GA 97), 72.

41 Cf. Martin Heidegger, «'Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat'. Übung aus dem Wintersemester 1933/1934», op. cit.

42 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., (GA 65), 6.

mundial, no solo europeo, no fue suficientemente llevada a cabo por Heidegger (a pesar de sus fructíferos acercamientos a la técnica planetaria, al hinduismo, al budismo y al antiguo Japón) pero la cosa misma la exige, como puede verse en la aspiración heideggeriana a «lo universal» arraigado localmente y que se quiere distinguir de lo meramente «internacional»⁴³. Solo concretando la concepción de la región y sus caminos como habitar planetario se vuelve plausible su propuesta. En esta dirección han hecho algunos avances Jean-Luc Nancy y Jacques Derrida⁴⁴, si bien la cuestión sigue siendo una tarea pendiente para la filosofía contemporánea y conlleva asimismo la necesidad de demarcar la fenomenalidad en el mundo predado de la vida, recuperando los amplios aportes de Husserl al respecto⁴⁵.

A manera de conclusión, cabe señalar que lo fenomenológico del pensar de Heidegger es lo que permanece exigiendo el diálogo con otros intentos creadores. A su vez, también queda entregado a una posible superación por parte de sus receptores, quienes pueden corresponderle desde la riqueza inagotable de la fenomenalización, que él a su vez ayuda a indicar. La fenomenalización no puede ser monopolizada o agotada por ningún pensamiento, sino que cuando es llevada a la palabra prepara o anticipa un diálogo que otro puede retomar. En este sentido, el pensamiento del ser propicia una comunidad futura como su espacio tanto de permanencia y reconocimiento como de superación de sí.

Heidegger quiso circunscribir el alcance de Husserl para definir su propio lugar en el futuro. No obstante, hay que escuchar y esperar a otros interlocutores, recuperar radicalmente el gesto de la herencia a los venideros que se apunta al final de los *Beiträge*⁴⁶, dentro de lo cual se puede contar también al Husserl de los póstumos que

43 Martin Heidegger, *Anmerkungen I-V*, op. cit., (GA 97), 106.

44 Cf. Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation* (Paris: Galilée, 2002) y Jacques Derrida, *Spectres du Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris: Galilée, 1993).

45 Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (Husserliana, Band xxxix) ed. Rochus Sowa (New York: Springer, 2008).

46 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., (GA 65), 395-401.

Heidegger no quiso o no pudo reconocer. Siguiendo la actitud de la fenomenología de lo inaparente, el albergue la esencia de la verdad tiene que propiciarse en obras de diversa índole y la recepción ha de atender a lo irreductible en cada intento, a lo que no se puede ver como presente absoluto ni como ausencia, para decirlo en el espíritu de Derrida, pues es por-venir. Lo inagotable de la verdad es una indicación hacia otro pensar y en fin, hacia otro inicio de la historia, como bien vislumbró Heidegger, pero el inicio solo puede tener lugar efectivamente integrando la comunidad con otros, los superadores de sí mismos, donde el pensar heideggeriano quede resguardado en la proveniencia y el porvenir común y se supere en nombre de lo por pensar.

Bibliografía

- Arendt, Hannah y Heidegger, Martin. *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1998.
- Bernet, Rudolf. «Was kann Phänomenologie heute bedeuten?». *Information Philosophie* 4 (2010): 7-21.
- Derrida, Jacques. *Spectres du Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.
- Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1988.
- Heidegger, Martin. *Anmerkungen I-V* (GA 97). Editado por Peter Trawny. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2015.
- _____. *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis) (GA 65). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. *Das Ereignis* (GA 71). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2009.

- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Editado por Hans-Helmuth Gander. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1993.
- _____. *Identität und Differenz* (GA 11). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2006.
- _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Editado por Klaus Held. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2007.
- _____. *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16). Editado por Hermann Heidegger. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1967.
- _____. *Über den Anfang* (GA 70). Editado por Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2005.
- _____. «'Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat'. Übung aus dem Wintersemester 1933/1934». *Heidegger-Jahrbuch* 4, (2009): 53-88.
- _____. *Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1985.
- _____. *Wegmarken* (GA 9). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2004.
- _____. *Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1). Editado por Peter Trawny. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2013.

- _____. *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2007.
- Held, Klaus. «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie». En *Heidegger und die praktische Philosophie*. Editado por Annemarie Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler, 11-139. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Husserl, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (Husserliana, Band XXXIX). Editado por Rochus Sowa. New York: Springer, 2008.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana, Band III). Editado por Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- _____. *Logische Untersuchungen, Zweiter Theil*. Der Haagen: Max Niemeyer, 1901.
- Nancy, Jean-Luc. *La création du monde ou la mondialisation*. París: Galilée, 2002.
- Patočka, Jan. «Kommentar zum «Spiegel»-Interview mit Martin Heidegger», en *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, editado por K. Nellen, J. Němec y I. Srubar. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.
- Richir, Marc. *Phénoménologie en esquisses*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2001.
- Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschönerung*. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2015.
- Vetter, Helmuth. *Grundriss Heidegger*. Hamburg: Felix Meiner, 2014.

- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1990.
- _____. «Die „Beiträge zur Philosophie“ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers». En *Heidegger neu gelesen*. Editado por Markus Happel. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.
- Walton, Roberto. «El “viraje” en los “Beiträge” de M. Heidegger y en los Manuscritos C de E. Husserl». *Investigaciones fenomenológicas* 9 (2012): 89-115.

Enviado: 15 de junio de 2015
Aceptado: 14 de julio de 2015