

EN TORNO A LA COMPRESION HEIDEGGERIANA DE LA
METAFISICA *

Salomón Lerner Febres

El trabajo desea mostrar la especial relación que se entabla entre el pensamiento de Heidegger y la metafísica. En tal sentido se propone la tentativa de dotar de un nuevo fundamento a la metafísica a través de la metafísica existencialista emprendida en *El Ser y el Tiempo*. Siguiendo esta misma obra se señala cómo un análisis original del tiempo aunado a la revisión crítica (de-construcción) de la Historia de la Metafísica —tarea que será asumida ulteriormente— concluyen en un "abandono" del pensamiento fundacional y por tanto en una "renuncia" a la metafísica. Ella empero no ha de ser rechazada sino más bien plenamente asumida y sobrepasada— comprendiéndola dentro del pensamiento que medita la Historia del Ser como auténtico nihilismo, es decir como la "época" necesaria en la que el Ser en proceso de su desocultación se dispensa tanto retirada.

("On Heidegger's Comprehension of Metaphysics") The A. stresses the special relation that exists between Heidegger's thought and metaphysics. With that aim in view, he expounds Heidegger's intention of founding metaphysics anew through existential analytics in *Being and Time*. Following the development of this major work, it is pointed out how an original analysis of time joined to the critical revision (de-construction) of the History of Metaphysics —a task to be assumed later on— leads to the "abandonment" of foundational thought and consequently to a "renunciation" of metaphysics. The latter is, nevertheless, not to be rejected but fully assumed —and overcome— instead by understanding it —within thought that meditates on the History of Being— as an authentic nihilism; that is, as the necessary "epoch" in which Being displays itself in its unconcealment as retreat. (Transl. by R. Rizo-Patrón).

Este artículo se dedica al Dr. Peter Hünemann, presidente del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland por su 60 aniversario, con gratitud y afecto.

Normalmente, el acercamiento a un filósofo se da a través de la lectura de sus obras, las cuales nos van instruyendo por ellas mismas al ser exploradas por nuestra inteligencia, instrucción que, a su turno, halla orientación por lo que se dice acerca del filósofo y su obra. Creemos que éste es el orden natural y más confiable que se debe seguir. Empero, a veces, sucede que hay filósofos —y éste es el "caso Heidegger"— en donde las cosas no se presentan así. Los grandes aciertos o acaso sus terribles equivocaciones, su vida tristemente mezclada con sucesos históricos y políticos, conducen a que frente a él el juicio que consagra o el anatema se precipiten. Se da muchas veces el caso de que las posturas eximan de la lectura necesaria de lo que él tiene que decir y sancionen de manera definitiva la "imposibilidad de tal empresa", reemplazando la lectura seria por visiones de superficie acogiéndose al supuesto "sin sentido" de frases extraídas de todo contexto. En efecto, surgen así entonces las preguntas en las que apunta la oposición de principio, preguntas que piden una respuesta que quizás no pueda darse porque ellas, como preguntas que debieran re-comprender lo que preguntan, tendrían que suprimirse en el mismo momento en que se las formula, ya que piden lo imposible.

Pensamos que esto ocurre frecuentemente con Heidegger y lo que proponemos. Creemos al respecto que quizás todo lo que él nos dice es que no hay verdad en la filosofía, auténticamente asumida, respuestas, sino la reiteración incansante del preguntar, el tomar la posta de lo señalado por el filósofo (no importa cuál) para cada uno recorrer su propio camino asumiendo la aventura del ensayar, la cual es por tanto en forma no contradictoria: labor personal y re- apropiación.

Heidegger, conocedor y amante de Heráclito, solía repetir el conocido oráculo: "El señor cuyo oráculo está en Delfos, no afirma ni niega sino que dice". Heráclito es un pensador y su decir resulta a los ojos de Heidegger emblemático, pues lo que él afirma se aplica no sólo a la propia doctrina heraclítica sino también al pensamiento de Heidegger mismo y, en el fondo, a toda

tarca filosófica original. Siempre sobre este tema Heidegger nos dice que es necedad correr tras la doctrina presuntamente objetiva del de Éfeso, que él "sólo da a pensar". Al afirmar esto, quizás nos entrega la clave para que nos acerquemos a su propia meditación, entendiendo que los caminos que él recorre son *Holzwege*, caminos que no conducen a ninguna parte, y que como tales consagran al pensamiento en su suprema y privilegiada inutilidad. Permítansenos en este punto citar al mismo Heidegger. Dice él en *Ciencia y Meditación* : "... la meditación permanece más provisoria, más indulgente y más pobre que la cultura anteriormente practicada, con respecto a su época. No obstante, la pobreza de la meditación es la promesa de una riqueza, cuyos tesoros lucen en el brillo de una inutilidad tal, que jamás se puede calcular. Los caminos de la meditación cambian constantemente, ya sea según el punto del camino en el que comienza una marcha, ya sea según la ruta que aquélla recorre, ya sea según la amplitud de perspectiva que se abre en el camino hacia lo digno de ser preguntado. Aunque las ciencias justamente en sus caminos y con sus medios, nunca puedan penetrar la esencia de la ciencia, sin embargo, todo investigador o profesor de ciencias, todo hombre que ha pasado por una ciencia, puede, en cuanto pensante, moverse en distintos niveles de meditación y mantenerlos alerta. Por lo mismo, allí donde, por un especial favor, es alcanzado el más alto grado de meditación, tiene éste que contentarse con preparar una disposición para la palabra alentadora que necesita nuestra humanidad de hoy. Esta necesita meditación, pero no para allanar una perplejidad accidental o para vencer la aversión al pensar. Necesita meditación como un corresponder que se olvida, en la claridad de un preguntar incesante, de lo inagotable de lo digno de ser preguntado y, a partir del cual, el corresponder, en el momento apropiado, pierde el carácter de preguntar y se convierte en sencillo decir".¹

Intentemos pues, con ese ánimo, ver lo que nos dice Heidegger. Si así procedemos, encontraremos importantes pistas para comprender mejor lo que

-
1. Martin Heidegger, "Ciencia y Meditación", en *Ciencia y Técnica*, (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984), pp. 138-139; "Wissenschaft und Besinnung", en *Vorträge und Aufsätze*, I (Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1954), pp. 61-62; (*Gesamtausgabe*, Abt. I, Vol. 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953)). Solo en este caso, en que hemos citado expresamente de la traducción, señalamos los datos tanto del original alemán como de la versión castellana. De ahora en adelante la traducción será nuestra y por ende sólo anotaremos los datos relativos a la edición alemana utilizada por nosotros, señalando además el volumen correspondiente según el plan de la *Gesamtausgabe*, editada por Vittorio Klostermann (Frankfurt-am-Main). Como, sin embargo, varios de los textos citados se hallan traducidos al castellano, incluimos al final —a título de referencia— en la "Bibliografía de Obras Citadas", los datos relativos a las distintas traducciones castellanas respectivas que nos son conocidas.

a creíamos comprender por nuestra previa formación filosófica y legitimaremos así el surgimiento de la pregunta filosófica, la cual por la intermediación de los filósofos y las doctrinas no puede dejar de ser, so pena de convertirse en simple curiosidad, interrogación que nos dirigimos a nosotros mismos.

Lo primero que hay que tomar en cuenta es que Heidegger es un gran conocedor de la tradición. Como tal, manejará a plenitud los temas que han alimentado la reflexión de Occidente y consecuentemente unirá a una gran erudición un saber cabal sobre las diferentes doctrinas de los grandes filósofos, los cuales le ayudarán en la gestación de su propio pensar. Es así como podemos, examinando su obra, apreciar cómo se hace sentir la presencia de Aristóteles, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche, Dilthey, Husserl, entre otros, para no mencionar a los presocráticos que adquieren cada vez más relieve en las obras posteriores a *Ser y Tiempo*. Mas no sólo beberá Heidegger de la filosofía; poetas como Hölderlin, Rilke, Trakl y teólogos como San Pablo, San Agustín y Plotino, serán también fuentes que lo inspiren.

Con esa formación, Heidegger iniciará su propia marcha al tomar conciencia de que la filosofía en verdad no ofrece, a través de múltiples disciplinas y diversas teorías, sino un solo, único y fundamental problema, no resuelto: el del Ser.

Allá por los años que preceden a la publicación de *Ser y Tiempo* (1927), discípulo y seguidor de Husserl, va tomando conciencia de la impotencia de la filosofía tradicional para resolver los problemas que en su seno surgen. En especial: armonizar teoría filosófica y vida.

Entiende entonces que esa es su tarea: la de hallar y establecer el fundamento, siguiendo en eso la radicalidad del planteamiento husserliano, que permita llegar a las raíces o al origen de todo sentido, de toda comprensión, de todo mundo, en una "empresa" que es exigencia "estricta" del pensar... (no en vano regresó varias veces al texto husserliano aparecido en la revista *Logos* en 1911, "La filosofía como ciencia estricta", cuando preparaba *Ser y Tiempo*). Pero, apartándose de Husserl, entiende Heidegger que dicho fundamento u origen no habría de hallarse meramente en una "subjetividad trascendental" como conciencia" que constituiría su mundo a través de "efectuaciones intencionales" de la vida teórica y práctica, que hallan su "suelo absoluto" en el dominio de la percepción (contemplación-de-mundo); antes bien la subjetividad trascendental misma tendría que comprenderse como enraizada en un nivel más profundo: el de la "vida fáctica" correctamente entendida, donde se articula a priori, en estructuras esenciales pre-contemplativas, la "comprensión". El llamado a la vida fáctica no debía pues de entenderse en sentido biológico o

psicológico, sino más bien "trascendental", en un sentido cuasi husserliano o kantiano del término. En la "primera versión" de *Ser y Tiempo*, un curso dictado en Marburgo en 1925 titulado "Prolegómenos a una Historia del Concepto del Tiempo",² aparece la noción de "intencionalidad" entendida en el sentido de la Sorge (cuidado o "cura") de *Ser y Tiempo*; el término de "comprensión" reemplaza ya al de "intuición categorial" husserliano (al que Heidegger da inmensa importancia),³ y también el *a priori* husserliano es reemplazado por el concepto mismo de "tiempo". Tiempo que exige una nueva y más adecuada manera de ser asumido, de modo tal que podamos ir más allá del camino recorrido por toda la metafísica el cual nos ata a la comprensión de lo que *es* en términos de subsistencia, fenómeno que es posible sólo en función de una inadecuada y entitativa admisión del tiempo en la que se privilegia la dimensión del presente y por tanto de la "vista" (*theoria*) de lo ofrecido en lo presente.

Heidegger se preguntará si no es posible asumir una actitud más nueva y original frente al Ser, una actitud que no olvide ni al Ser como lo digno de cuestión ni al hombre como el mortal que, transido de angustia, pregunta. Así pues, se planteará como tarea por cumplir el regreso al punto donde la meditación se hizo grávida: Platón y Aristóteles, regreso al momento en el que lo "único digno de cuestión" (el tema del Ser) se vivió con plenitud. Más adelante, luego de *Ser y Tiempo*, verá Heidegger que para hallar ese momento era necesario ir en el tiempo incluso más allá de Platón y Aristóteles.

Se prepara entonces su primera gran obra (que marcó lo que algunos de sus críticos llaman el "primer Heidegger"): *Sein und Zeit*.⁴

Mencionemos algunas ideas muy generales sobre esta obra escrita en 1927. Como se afirmó, nace para responder a temas que la metafísica tradicional ha olvidado o banalizado, v. gr. la vida histórica, finita, temporal. Pero

-
2. Lecciones publicadas póstumamente como *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Gesamtausgabe*, Abt. II, Vol. 20, 1979).
 3. Este concepto, desarrollado por Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, Tomo II (1901), Sexta Investigación, Cap. VI ("Intuiciones Sensibles y Catoriales"), fue trabajado por Heidegger en el último seminario que dirigiera en 1973, en Zähringen (*Gesamtausgabe*, *Seminare*; Freiburg (Heraklit); Le Thor-Zähringen (1966-1973) I. Abt., Vol. 15).
 4. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, erste Hälfte, Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung (Halle, vol. 8, 1927); *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1972 (12 ed.) (*Gesamtausgabe*, Abt. I, Vol. 2, 1978). De ahora en adelante se citará SZ.

ás todavía: Heidegger quiere explicar por qué ha sucedido esto. Y al respecto tesis que propone examinar es la siguiente: la metafísica, declarando ocupar del Ser, en el fondo no lo ha hecho.

La pregunta que interroga por el Ser y que tuvo en vilo a Platón y Aristoteles no ha sido respondida; más aún, no ha sido planteada, y ello porque se ha considerado superflua. Todos entienden lo que es el Ser, el cual además, como el concepto más universal, es el más vacío e indefinible, y entonces, sueltos de la tarea de preguntar, han ocasionado que se desate sobre el Ser la palabrería interminable. Heidegger, en este punto, propone que replanteemos la pregunta (pues estamos lejos de saber qué es el Ser) y que además instiguemos el por qué la pregunta se ha omitido. La finalidad declarada es, como se sabe, dar una base o fundamento al pensar metafísico, y ello a través de la doble tarea que nos propone y que se convierte en meta expresa de SZ:

La primera: ⁵ ocupándonos de la pregunta, pongamos en claro cómo es el ente que tiene justamente como esencia el preguntar. Dicho de otro modo, ocuparse de la cuestión del Ser sólo es posible en tanto hay alguien que justamente tiene como lo más propio el comprender al Ser, aunque este comprender no sea total y tenga que ser profundizado (y ello *por* y a *través* justamente del preguntar).

Ese alguien es el hombre, que como es el único entre los distintos modos de ser que tiene por esencia el comprender, el interrogar, va a ser llamado: *ser-ahí* (entendiéndose que justamente en el ahí —"da"— se deposita, por de lo así, su vinculación comprensiva con el ser). El hombre, ser-ahí, tiene una esencia especial, privilegiada, que Heidegger llamará existencia.

Siendo la primera tarea el poner en claro al ser del preguntante para así dar la propia pregunta y esperar una posible respuesta, ella consecuentemente consistirá en el análisis de la existencia ("Analítica Existencial"), el que deberá conducirnos —precisando cómo "es" el hombre— a un punto en el cual habremos llegado a saber algo del Ser en su fundación de lo humano, obteniéndose entonces un comienzo de respuesta para La Pregunta, es decir, aquella que apunta hacia el sentido del Ser en general.⁶

Esbozada en el §5 y que constituye objeto de toda la Primera Parte de SZ ("La Interpretación del Dasein en relación a la Temporalidad y la Explicación del Tiempo como horizonte trascendental de la cuestión del ser", §§9-83).

Cf. SZ, "Introducción", §5.

La analítica existencial es pues para Heidegger un momento necesario en el replanteamiento del problema metafísico. Necesario, en tanto que ha de poner en claro fundamentos; por tanto: *Ontología Fundamental*. Pero así como se afirma "fundamental", no olvidemos que estamos sólo frente a un "momento"; es decir, que la meta del pensar que está a la obra en SZ no es simplemente aclarar lo que sea el hombre (de ser ello así tendría razón la crítica que algunos le hicieron —entre ellos Husserl— en el sentido que hay allí un renacimiento del psicologismo, y por ende un intento meramente antropológico), sino plantear el tema del Ser.

La segunda tarea: ⁷ declarada también en SZ, tenía que ver con un problema complementario al del replanteamiento de la pregunta. Ya lo hemos dicho a Heidegger le interesa saber por qué durante siglos la pregunta se ha omitido. Pues bien, ¿por qué ha sucedido esto? Responder a esta inquietud implicaba —y lo ve bien Heidegger— enfrentarse con la tradición para debatir con ella. Es lo que se anuncia en SZ bajo el nombre de "Destrucción de la Metafísica", término que ha de entenderse, claro está, no como demolición del pensar anterior sino más bien como "desmontaje" de esa historia para verla en su lógica interna y entenderla en sus afirmaciones y omisiones. Más que "Destrucción" se ha utilizado, en forma feliz, el término de Deconstrucción.

En este punto, preguntémosnos si Heidegger, en los límites de SZ, cumple con las dos tareas que se ha propuesto.

La primera, relativa a la analítica existencial que pretende poner en claro las estructuras ontológicas del ser humano para de allí proyectarse a la pregunta por el Ser en general, Heidegger la desarrolla utilizando el método fenomenológico; es así como se aproxima a la realidad humana para tratar de cernirla en sus determinaciones más profundas y ello a partir de cómo ella se ofrece en lo cotidiano. En un desarrollo muy trabado —que no podemos presentar aquí ahora— Heidegger irá despejando las estructuras íntimas de la existencia la cual, de entrada, tiene que ser comprendida en su inevitable y esencial vinculación con el mundo. El ser-ahí como ser-en-el-mundo, es un ente con otros entes y normalmente se comprende él mismo a partir de esos otros entes; la tarea será —y en el fondo esto le tocaría a la filosofía— el reinvertir las perspectivas para que uno sea uno mismo, es decir, auténtico, ganador de su ipseidad, y no alguien alienado que vive en un mundo que es de todos y de na-

7. Anunciada en el §6 del SZ ("La tarea de una destrucción de la historia de la ontología").

ie (lo que Heidegger llama el mundo del "se"). Tal reinversión que halla su momento decisivo en la "resolución" (*Entschlossenheit*) supone que, arrancándonos de lo cotidiano, hallemos lo que está detrás de esos fenómenos que vivimos de manera no-problemática y en los cuales se anuncia nuestro ser más íntimo.⁸

Heidegger rastreará así tres estructuras⁹ —que forman en su unidad nuestra esencia— y que tienen que ser puestas en claro. Ellas actúan o se manifiestan en lo cotidiano, pero su sentido último sólo se revela cuando llegamos a lo más allá: en la experiencia —en el fondo solitaria— de nuestro propio ser.

Nosotros somos a un mismo tiempo comprensión (*Verständnis*) de lo que es, respuesta afectiva (*Befindlichkeit*) a nuestra situación y además seres de lenguaje (*Sprache*). En lo cotidiano, ello se muestra, en lo que toca a la comprensión, como un saber "de medianía" en el que entendemos lo que es ("ser-plicitado"), sin saber en el fondo cómo y por qué esto es así; en lo referente al clima afectivo que interviene en nuestro modo de ser, expresamos diversos sentimientos dentro de los cuales hay uno en especial que nos muestra de modo ambiguo y no aclarado la situación de precariedad y de ser amenazados que los experimentamos: nos referimos al miedo (*Furcht*); finalmente, en lo que toca a la palabra, es un hecho que nosotros hablamos y así nos vinculamos con las cosas; pero este hablar las más de las veces es una charlatanería inútil (*erede*) a través de la cual pareciera deseamos ocultar el hecho real de que en vida cotidiana estamos prisioneros de las cosas sobre las cuales justamente hablamos.

Ahora bien, yendo al fondo de esos tres fenómenos, más allá de su pretensión inmediata y banal, Heidegger cree encontrar una comprensión auténtica, la cual ha de referirse en primer término a nosotros mismos; ella pondrá manifiesto que nuestro ser más propio es un "poder-ser" (*Seinkönnen*); dicho de otro modo, somos seres posibles, nunca terminados, estamos en la situación de proyecto (*Entwurf*), siempre estamos delante de nosotros mismos, somos proyectos que en su origen mismo no se autosostienen; es decir, nuestro "poder ser" arranca de un hecho del cual no respondemos: nuestra pro-existencia. En efecto, nadie nos consultó para nacer, estamos "arrojados en el mundo". Y si esto es así en el origen, cosa parecida se dará en lo relativo al

No es difícil observar aquí un eco lejano de la "reducción" husserliana, fruto de una "decisión" hacia la actitud filosófica (acto, por ende, de la voluntad).

Cf. *Id.*, Cap. V (El ser en... como tal).

fin. Somos seres de posibilidad, pero dentro de las posibilidades hay una última, total, irrenunciable: la de la muerte, posibilidad máxima que es paradójicamente la máxima imposibilidad. Así pues, la comprensión lúcida de nuestro propio ser no sólo nos dice que estamos arrojados en el mundo, sino que somos seres nacidos para morir (*Sein zum Tode*).¹⁰

Ante lo que pone de manifiesto la comprensión auténtica —más precisamente aún—, empujándonos a la comprensión auténtica y a lo que ella revela, hay en nosotros, mejor todavía, *somos* nosotros, un sentimiento auténtico que asume nuestra situación de seres arrojados en el mundo y seres-para-la-muerte; este sentimiento es la angustia (*Angst*) que se muestra degenerada y banalizada en lo cotidiano en el "miedo" (*Furcht*). La angustia es un sentimiento comprensivo que origina nuestra comprensión y a la vez resulta de ella. Comprensión y angustia a su turno alimentarán el verdadero, el auténtico discurso frente a la charlatanería banal de lo cotidiano; él no es otro que el silencio por el cual, lejos de huir de nuestra situación de estar en medio de las cosas, entretejidos con ellas, caídos, aceptamos tal situación como el peso de la existencia. En el fondo, sólo así ganamos la libertad: en la lúcida y silente aceptación de nuestras determinaciones.

Comprensión (*Verständnis*), afección (*Befindlichkeit*) y discurso (*Rede*) —en sus modalidades correspondientes a la autenticidad e inautenticidad— constituirán en unidad el ser del ser-ahí, el cual será llamado por Heidegger el Cuidado o "cura", (*Sorge*); de allí nacerá más que una definición, una descripción de lo que podríamos llamar la esencia del hombre: "ser-ya-en-delante-de-sí-en-medio-de-las-cosas".

Culmina la analítica existencial con la respuesta que Heidegger dará a la pregunta que interroga por el sentido que anima al Cuidado entendido como ser del ser-ahí. Esta respuesta no es otra que el tiempo,¹¹ el que lejos de entenderse en sentido recortado como tiempo cronológico, como lo que es medido por las cosas que en él transcurren, ha de comprenderse como lo que mide y da sentido a lo que es y más especialmente al *Da-sein*. El tiempo no *es*, para Heidegger, antes bien, habría que entenderlo como aquella condición que hace posible lo que es. Fenómeno original, que es un ponerse fuera de sí para dar su lugar a lo que es, el tiempo y su hacerse constituyen la respuesta final que

10. Cf. SZ, Sección II, Cap. I

Heidegger da en SZ a la pregunta por el sentido del ser-ahí, consiguiéndose en ello, tal vez, un punto de partida lo suficientemente sólido para plantear y resolver lo que es el tema de la metafísica: la pregunta por el *Ser en general*.

Sabido es que allí queda *Ser y Tiempo*. Es una obra inconclusa, la tarea de la destrucción o de-construcción queda pendiente. Parece que entretanto Heidegger se ha percatado que los resultados a los cuales le conduce la analítico-existencialista impiden justamente el desarrollo del tema del Ser. En último término, y de modo general quizás podríamos explicar el impasse en una pregunta que queda sin respuesta: ¿cómo poder llegar a la comprensión del Ser tal como él es, a partir de una comprensión que se ha revelado finita, histórica propia de un ser contingente y nacido para morir?

Es allí que la Tercera Sección de la Primera Parte de SZ que debía tratar del Tiempo y del Ser, así como toda la Segunda Parte de la obra en la que se tentaría la deconstrucción (a través del estudio de Kant, Descartes y Aristóteles), no se escribirán más, no por lo menos como capítulos de Ser y Tiempo.

* * *

Ahora bien, si Heidegger no concluye SZ, no por ello deja de preocuparse por el que a su juicio es el único tema de la filosofía: el del Ser y su Verdad.

Orientando su búsqueda por otros caminos, intentará directamente alojar en la temática del ser para un poco desde allí entender todo lo que es y en especial a ese ente singular que es el hombre. Surge así lo que se da en llamar el "Heidegger II" el cual, en líneas generales, podría caracterizarse por los siguientes rasgos:

a) El abandono radical de la metafísica, ello en el sentido de renunciar él mismo a inscribirse dentro del pensar metafísico que, si bien se lo reconocía como "decaído" en SZ, podía aún ser revitalizado a través de la ontología fundamental puesta a la obra en la llamada "analítica existencialista". Entiende ahora Heidegger que no es un camino adecuado para abordar lo "digno de ser pensado", es decir al Ser, el razonar de la tradición, puesto que está animado de una "voluntad de fundar" y de explicarlo todo "por razones" que nacen de una manera muy especial de entender la Razón.

1. Cf. *Id.*, Segunda Sección, Cap. III.

b) Consecuentemente con lo anterior, la propuesta de una nueva manera de entender el pensamiento, una liberación del pensamiento, el cual no se agota ni halla su expresión más elevada en la razón que calcula y domina (versión occidental y moderna del logos griego).

c) Vinculado con lo anterior, una doble aceptación: la del Ser en último término como Misterio y la de la finitud humana que se disimula a ella misma en sus afanes de saber y dominar.

d) Finalmente —entre otras muchas cosas que podrían señalarse— la reiteración de la de-construcción de la metafísica aquella (segunda) tarea propuesta, mas no realizada, en los límites de SZ. Mas esta vez la tarea se presentará desde una perspectiva diferente. Ya no se tratará de juzgar cómo la filosofía, a través de sus más altas cumbres, ha ido banalizando la cuestión del Ser para así sacar aquellas conclusiones que podrían re-orientar al pensamiento haciéndolo apropiado a la cuestión. La dirección que asuma ahora el debate de Heidegger con la tradición estará presidida por la intención de ver con claridad cómo a lo largo de toda la metafísica —incluido el pensamiento de Platón y Aristóteles— se cumple un destino, una historia, que no obedece al decreto o la negligencia de los hombres, sino más bien a una decisión del Ser mismo que busca justamente a través del pensar tradicional permanecer oculto, en reserva.

Expuesto lo anterior examinemos en sus rasgos más generales, la "repetición" heideggeriana de la Metafísica desde el punto de vista de la "historia del Ser" como "historia del nihilismo".

Aquí lo primero que debemos anotar es lo siguiente. Heidegger se pronunciará sobre la filosofía anterior y nos dará su versión —obviamente desde los horizontes de su propia doctrina— del pensamiento pre-socrático, Platón, Aristóteles, la filosofía medieval, la modernidad. Analizadas sus afirmaciones con un estrecho criterio historiográfico, erudito y en suma nos atreveríamos a decir—, no filosófico, Heidegger aparece como un "violentador" de pensamientos, como un artificioso trabajador del lenguaje que hace decir y pensar a los filósofos lo que nunca pensaron o dijeron. Ahora bien, Heidegger no trata de eludir tales reproches; para él la filosofía en tanto que ha de alimentarse del diálogo entre pensadores, por ser eso justamente: diálogo, debe convertirse en palabra viva y pensamiento ágil. Comprender a un filósofo del pasado significará para él ir más allá de lo que hubiera podido decir, indagar en lo no-dicho, explicarse lo que el filósofo en cuestión pensó y también no pensó y preguntarse por qué dijo lo que dijo y por qué no pensó lo que no pensó... y que quizás estaba allí tácitamente como presupuesto de sus razones. En una palabra, se tra-

a de conversar con la tradición para así hacer el pensamiento propio más pen-ante. Al fin y al cabo nos preguntamos aquí: ¿quién poseería la verdad y cum-pliría con fidelidad cuando se trata de enfrentar la doctrina de un pensador? 12

Llegados a este punto, veamos pues qué nos dice Heidegger sobre los griegos. En el pensamiento griego se anuncia ciertamente una experiencia pri-ilegiada. La riqueza contenida en las sentencias de Heráclito y en la medita-ción de Parménides apenas si se deja sospechar hoy; ella, sin embargo, hace igno hacia el señalado "instante" en el cual el Ser, en tanto Presencia que sos-iene y funda lo presente, es no sólo Lógos (Λόγος) primordial sino también 'eclosión" (Aufgang, Entfaltung) que, sin agotarse en lo manifiesto, determi-na que algo aparezca: *A-létheia*.¹³ Empero, al lado de la mencionada apertura al Ser, se establece ya en los albores de occidente un no-cuestionamiento esen-cial, el cual como signo inherente a toda la metafísica, lo conformará como ol-vido. En efecto, si bien los primeros pensadores a través de su palabra se ha-ben los heraldos de la instalación de un mundo en el hecho del surgimiento del ente, si bien habitan en la "proximidad" del "comienzo", ellos no tienen sin embargo una actitud rigurosamente colocada en el nivel de la pregunta. Más bien parecería que, reflejando un "presentimiento" del Ser y una ex-posición privilegiada a lo abierto, ellos se sostienen dentro del reino de la maravilla (θαυμάζειν) en un puro contentamiento frente a la gratitud de la ofrenda. A se respecto dice Heidegger: "Apenas somos capaces de decir lo que hay de más grande y esencial en esta actitud meditativa de los griegos al pensar el Ser: la inmediatez y pureza de su aprehensión inicial de las estructuras esencia-les del ente o la ausencia de la necesidad de ir a ver aquello que podía hallarse todavía detrás de sus propias sentencias. Los pensadores griegos "sólo" indican los primeros pasos hacia adelante".¹⁴

-
- 2 Véase en este punto cómo Heidegger entiende la tarea de la "repetición" de la doct-rina de los filósofos en Kant y el Problema de la Metafísica, Sección IV. (*Kant und das Problem der Metaphysik. Max Scheler zum Gedächtnis*. Bonn 1929. Segun-da edición Frankfurt: 1951. Gesamtausgabe, I Abt., Vol. 3).
 - 3 " (...) la Ἀλήθεια (...) y el Λόγος son lo mismo (...). El Λόγος es en sí mismo a la vez desvelamiento y velamiento. El es Ἀ-λήθεια. ("Logos", en *Vorträge und Aufsätze*, T. III, pp. 16-17).
 4. Martín Heidegger, *Nietzsche*, Bd. I (Pfullingen, Neske 1961), pp.604-605. (*Gesam-tausgabe*, II Abt., Vol. 47, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (SS 1939).

No es extraño pues que al cabo de una insensible, pero no por ello menos profunda transformación, hallemos en la reflexión platónico-aristotélica una cierta manera de asumir al Ser y a la verdad en la que se plantean las bases del humanismo; nombre éste a través del cual se debe comprender aquel proceso —que es el de la metafísica— de progresiva pérdida del sentido de lo oculto y de in-diferencia cada vez mayor ante el Ser como misterio.¹⁵

Instalándose la metafísica como aquella limitación por la que la verdad, encerrada en los horizontes del concepto, se determina como "correspondencia" entre lo "humano" (que deviene entonces y a lo largo de toda la Historia de Occidente elemento necesario, sino único, de la Verdad), y el Ser (entendido no como ocultada-manifestación sino más bien como el ente presente bajo la figura de la idea o la energía), comenzará un proceso que a lo largo de más de veinticinco siglos traducirá paradójicamente no la proximidad sino más bien la lejanía —cada vez más profunda— entre el hombre, ciego a su propia esencia, y el Ser, Suceso Originario que en tanto fundamento sin fondo (Abgrund) permite —a través del hombre— que el ente sea. Pensando, pues, Platón al Ser como ἰδέα y a la Verdad como ὁρθότης, y estableciendo Aristóteles el principio de contradicción como ley superior que ilumina en su verdad tanto al pensamiento como al Ser (concebido éste esencialmente como lo necesariamente presente - ὑποκείμενον); esbozando por otro lado el mismo Aristóteles la distinción capital que bajo los términos de Esencia y Existencia atravesará toda la filosofía por venir, la metafísica se colocará en situación de iniciar su marcha, indicándonos al mismo tiempo que el Ser se hace "época" y que la tierra deviene un "astro errante".

Siguiendo esta perspectiva, la época medieval, dentro de la comprensión heideggeriana, significará tan sólo avanzar en la desorientación. En efecto, en dicha época se perderán las huellas que el Ser como "palabra originaria" (Λογος - Ἀλήθεια) había dejado en la actitud maravillada y en las sentencias extranjeras al concepto de los primeros pensadores. Ello sucederá concretamen-

15. "El inicio de la metafísica en el pensamiento de Platón, es al mismo tiempo el inicio del "humanismo". Esta palabra debe ser aquí pensada (...) de manera esencial. De ahora en adelante "humanismo" designa el proceso, vinculado al inicio, al desarrollo y al fin de la metafísica, por el cual el hombre, siempre desde perspectivas distintas, pero siempre conscientemente, se coloca en un centro del ente, sin ser por ello todavía el ente supremo" ("Platons Lehre von der Wahrheit", en *Wegmarken* (1919-1958), *Gesamtausgabe*, I Abt., Vol. 9, 1967, p. 142).

cuando la experiencia griega se "traduzca" en un horizonte de pensamiento el cual las ideas rectoras son dictadas por una creencia religiosa que busca fundación filosófica. Así pues, la metafísica que en su nacimiento se enuncia ya como teología (el Bien platónico es Aitión en el sentido de "causa"), afirmará de manera soberana dicho carácter,¹⁶ y ello porque en tanto pasaje toral al pensamiento moderno, la filosofía medieval sólo se afirmará con caracteres propios cuando, estableciéndose sobre las vías metafísicas abiertas por los griegos, ancle el pensamiento en los cuadros de un saber fundacional e pretende explicar todo lo que es a partir del ente máximo.

Ahora bien, el hecho que la "voluntad de fundar" (que manifiesta la comisión inauténtica del Λόγος griego cuando él es asumido como ratio en el sentido de "fondo", "razón", tribunal que explica y al cual se rinde cuentas), se restre en el medioevo estrechamente vinculada con la "causa", y el que esas nociones se identifiquen con el Ser por excelencia (Dios: Actus Purus), no un suceso fortuito. Ello obedece, según Heidegger, a una historia que —dedada desde los orígenes— asigna al pensamiento medieval el rol de puente cesario a la última gran época de la metafísica, dentro de la cual, en tanto antes del reino de la técnica, nos toca existir: la época moderna.

Al iniciarse los Tiempos Modernos, la Verdad, transmutada definitivamente en certeza,¹⁷ se fijará en el horizonte de lo propiamente humano y, como certeza del conocimiento, se desplegará en el fondo como el medio más eficaz que el hombre puede utilizar para autoafirmarse y liberarse de las reglas y ligaciones impuestas por el pensamiento filosófico-religioso de la Edad Me-

Es en este sentido que afirma Heidegger, "La metafísica es en sí, (...) doble y unitariamente, la verdad del ente en su generalidad y en su más alta cumbre. Ella es según su esencia al mismo tiempo ontología en sentido restringido y teología" ("Was ist Metaphysik", en *Wegmarken*, p. 207). Igualmente: "La constitución esencial de la metafísica reposa sobre la unidad del ente como tal en general y en su más alta cumbre". ("Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", en *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske 1967, p. 52; *Gesamtausgabe*, Abt. I, Vol. II *Identität und Differenz* (1955-1957).

Si bien en la Edad Media la comprensión del ser del ente se reclama del hecho primordial de la creación —el ser es en tanto "*ens creatum*"—, la creación misma, anclada en la "*causalitas*" de Dios, se entiende como un acto de conocimiento perfecto en donde las cosas son en tanto adecuadas al intelecto divino que las piensa: "Las dos realidades —Dios y hombre— son, en tanto seres cognoscentes, los soportes de la verdad y por tal hecho constituyen la realidad del saber y de la certeza" (*Nietzsche*, Vol. II, p. 422; *Gesamtausgabe*, II Abt., Vol. 52, *Nietzsches Metaphysik* (WS 1941-1942).

dia. Tal liberación, sin embargo, no rechazará el ideal de vida cristiana; por el contrario, transformándose éste en una "visión cristiana del mundo", se afirmará implícitamente en la "cultura" para constituir así un signo distintivo de la época que adviene.

Con el pensamiento moderno el hombre que intenta erigirse en centro de la realidad buscará, en la "teoría del conocimiento" y mediante la "experimentación", aquella certeza incommovible que debe afirmarlo como maestro soberano. Obedeciendo a tal fin, la posición filosófica de Descartes realizará la fundación metafísica del proyecto matemático, el que como "presuposición fundamental del saber de las cosas" (*Grundvoraussetzung des Wissens von den Dingen*), consagrará tanto la dominación de los entes en tanto "puestos" por el hombre que es "subjectum" cuanto —y esto es lo más importante— al hombre mismo como subjectum eminente, como principio que funda, como el sub-yacente previo que posibilita la presencia de lo representado como tal.¹⁸

Al encerrarse los horizontes del pensamiento filosófico dentro de los dominios del "representar", la Verdad aparecerá necesariamente como aquello que constituye la esencia misma del representar, es decir, como la infaltable presencia del "ego" que se afirma en y por la representación para así decidir de la consistencia de lo que es. Ahora bien, cuando entendiéndose a la subjetividad como capacidad de representación que funda la esencia de lo representado, Descartes afirma al hombre como eminente subjectum, él en verdad no hará sino preparar el terreno a la comprensión del Ser como la cualidad de "estar-ahí" que tienen los "objetos" y que se reclama de una previa y esencial posición efectuada por el hombre en tanto cognoscente. En otros términos, Descartes, al colocar al subjectum como principio, abre la posibilidad de asumir al Ser como la "objetividad" de los objetos que la misma subjetividad funda. La comprensión plena del Ser en este especial sentido caracterizará el pensamiento de Kant, filóso-

18. Caracterizando la posición metafísica fundamental de Descartes como "progresión que se efectúa a la vez en la dirección de una fundación de lo matemático y en la dirección de una reflexión sobre la metafísica" (*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen, Niemeyer 1962, p. 78; *Gesamtausgabe*, II Abt., Vol. 41, *Grundfragen der Metaphysik* (WS 1935-1936), Heidegger pensará que en el pensamiento de este filósofo, de lo que se trata es de hallar el "principio de toda posición, es decir una proposición en la cual aquello sobre lo cual ella dice algo, el subiectum (ὑποκείμενον), no sea solamente recibido de otro lado. El sub-yacente (*das Unterliegende*) debe entregarse y colocarse a sí mismo en tanto tal de inicio en esta proposición original" (*Ibid.*, p. 80).

o que encarna la época en la cual la metafísica en su cumplimiento histórico hubiera podido acceder a ella misma.

Asumiendo la herencia cartesiana y enriqueciéndola con la doctrina de Leibniz (donde la representación es tanto percepción cuanto "apetito"), Kant instituirá aquella etapa decisiva en la cual —y por primera vez desde los griegos— la filosofía ensaya mostrarse como la meditación reclamada por la unidad del Ser y el ente. En efecto, Kant es el pensador que pudo haber reducido la metafísica a su autodepasamiento y ello cuando, en la primera edición de la *Crítica*, él se abre al Ser que se preanuncia en el tiempo inobjetivable. Sabemos bien, sin embargo, cómo aquella "verdadera revolución copernicana" que significaba a los ojos de Heidegger el pensamiento de Kant cederá el paso a otro proyecto en donde el filósofo de Königsberg, obedeciendo al destino de la metafísica, se inscribe en la tradición que afirma al Ser como "posibilidad" de la subjetividad. Por allí la filosofía trascendental kantiana prepara el terreno en el cual el ser se manifestará como voluntad.¹⁹ En el fondo Kant mismo, al colocarse en continuidad histórica con el mensaje cartesiano, experimentará al Ser como la esencia misma del representar, entendiendo éste como objetividad y voluntad, todo ello en el desarrollo de una lógica en donde *Λόγος* es plenamente razón, y ello a la vez en el sentido de fundamento, es decir, presupuesto esencial de todo posible conocimiento que se reclama del "yo pienso" — así como en el sentido de sujeto original protagonista de un querer que se hace lo incondicionado y que nos abre así al horizonte de la moral. Ahora bien, en el despliegue que esta razón haga de sí misma, ella se mostrará como sistema de condiciones necesarias para que el ente sea tal, y ello sucederá sólo en tanto él devenga objeto; en tal contexto, pues, el Ser como "condición de posibilidad" de lo representado sólo podrá afirmarse en la fundación de los actos de la experiencia, fundación que se vehicula en la articulación forma/materia, por la cual la espontaneidad de la acción del entendimiento determina los datos inscritos en la receptividad de la sensibilidad. Todo esto, claro está, será visible tan sólo a través del método que, partiendo del pensamiento, dirige al mismo pensamiento para aclararlo como saber en el hecho mismo saber: método trascendental. Habida cuenta del Ser como historia, lo que debemos de señalar no hace sino mostrar cómo el Ser se deja sentir como el

"El paso decisivo en la caracterización del ser como objetividad (*Gegenständlichkeit*) y voluntad (*Wille*) se realiza sólo con la filosofía de Kant luego de la preparación a través de Descartes, Spinoza y Leibniz". (*Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske 1957, p. 115; *Gesamtausgabe*, I Abt., Vol. 10, *Der Satz vom Grund* (1955-1957).

"ausente" del horizonte en el que la subjetividad, que ya se desemboza como voluntad, busca su absoluta afirmación.

Es con Hegel que dicha afirmación comenzará a hacerse explícita y en tal sentido será con Hegel que la metafísica comience la etapa decisiva de su acabamiento.²⁰ En efecto, absolutizando la razón trascendental y la inmanencia que le es inherente, transformando el mismo representar (y por ende la subjetividad) en el solo fundamento de la esencia de los entes y comprendiendo a éstos no sólo como objetividad sino como realidad, Hegel asumirá al Ser como subjetividad entendida esencialmente como voluntad de lo incondicional. Ahora bien, esa incondicionalidad de la subjetividad que Hegel consagra, él la comprenderá a través del saber en la figura de la razón, la cual entonces como saber-se voluntario y exhaustivo, se instala como realidad absoluta de lo real. Así pues la verdad, aceptada como certeza absoluta, expresará la plena identificación entre Ser y pensamiento, y ello en el sentido según el cual el Ser no es sino la afirmación que el pensamiento ²¹ hace de sí en el hecho de su auto-producción. Al reposar la filosofía sobre el reino de la subjetividad incondicionada de la razón que se eleva a la dimensión de lo divino (pues ella ahora no sólo ofrece las condiciones de posibilidad del aparecer del ente, sino que se confunde con esta misma aparición), y al devenir el Ser voluntad que quiere saber-se, nacerá la exigencia del sistema absoluto, el cual tendrá por meta conducir a la unidad, explicándolas, las diversas posibilidades que la esencia del Ser ofrecía desde los inicios de los tiempos modernos.

Sin embargo, el camino de la de-construcción no hallará su término en el sistema hegeliano; avanzando aún más en el "olvido" y en los extremos límites que la metafísica ofrece como pensar, Heidegger encontrará a Nietzsche

20. "En el sistema del idealismo especulativo la filosofía está cumplida, es decir, ha alcanzado su punto más elevado y de allí su conclusión (...). El cumplimiento sólo es como la marcha entera de la historia de la filosofía, marcha en la cual el inicio permanece tan esencial como el cumplimiento" ("Hegel und die Griechen", en *Wegmarken*, pp. 260-261).

21. "En la medida en que el sujeto se sabe él mismo como siendo aquel saber que condiona toda objetividad, él es en tanto ese saber: el mismo absoluto. El ser en su verdad es el pensamiento pensándose él mismo en forma absoluta. Para Hegel, se y pensamiento son lo mismo y esto en el sentido que todo es retomado en el pensamiento y determinado a eso que Hegel llama sin más: "*Gedanken*". "(*Ibid.*, p. 267) En ese sentido afirma Heidegger que "Verdad es para Hegel la certeza absoluta del sujeto absoluto conociéndose" (*loc. cit.*)

que, sintetizando la metafísica, encarnará la última tentativa, frustrada, a través de la cual, esta historia ensaya de comprender su propia esencia.²²

La posición metafísica fundamental de Nietzsche se expresa, según Heidegger, en cinco doctrinas recorridas por un vínculo esencial.

La primera de las cinco palabras nietzscheanas nombra la "voluntad de poder". Ella sirve para indicar la comprensión del Ser como vida y devenir, en los términos como voluntad pura que explica el carácter dinámico de la realidad. Aceptada ontológicamente la voluntad como un poder-disponer-permanente ella tendrá que ser entonces asumida como el auto-depasamiento incesante: el cual busca consolidarse en una estabilidad fundamentalmente precaria ya que su lograda situación debe siempre ser punto de partida para nuevas adiciones—. ²³ Como auto-imposición, la voluntad que es pues igualmente un atesoramiento del poder ya adquirido cuanto ímpetu que arrastra a nuevas conquistas, se revelará ser el poder mismo que, buscando la plena posesión de la pura esencia, funda de tal suerte la realidad como devenir. Radicalizando la incondicionalidad que se expresaba en la filosofía precedente, esta doctrina de Nietzsche mostrará el extremo al cual accede la subjetividad en tanto subjetividad del querer. En efecto, la perseverancia en el poder al mismo tiempo que la puesta en juego de ese poder ya conseguido en función de obtener más poder, significará en el fondo sino la absoluta posición de las condiciones que la subjetividad se coloca ella misma para consolidarse y acrecentarse. Desde tal perspectiva, la doctrina nietzscheana de la "voluntad de poder" conducirá la metafísica a su última figura: el "pensamiento de los valores"; éstos, como condiciones necesarias que la voluntad se señala en su auto-constitución, serán la vida y el arte.²⁴ La verdad aparecerá como la condición que la "voluntad de

A propósito del carácter de Nietzsche como pensador-resumen dice Heidegger: "(...) en el pensamiento de Nietzsche todos los motivos del pensamiento occidental (...) se reúnen por destino (...) todo el pensamiento de Occidente deviene asimilado en su característica verdad por este pasaje. Esta verdad empero no está de ningún modo expuesta a la luz del día" (*Was heißt Denken?* Niemeyer 1961, pp. 21-22; *Gesamtausgabe*, I Abt., Vol. 8, *Was heißt Denken?* (1951-1952).

"La voluntad sólo es voluntad en tanto querer-más-allá-de-sí-misma (*über-sich-hinaus-Wollen*), en tanto querer más (als mehr-Wollen)" (*Nietzsche*, Vol. I, p. 60; *Gesamtausgabe*, II Abt., Vol. 43, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (WS 1936-1937).

"Los Valores" son las condiciones con las cuales el poder en tanto tal se ve obligado a contar" (*Nietzsche*, Vol. II, P. 103; *Gesamtausgabe*, II Abt., Vol. 49, *Nietzsche: Der Wille zur Macht. Der europäische Nihilismus* (1. trimestre 1940).

poder" se impone para asegurarse en su constancia; ahora bien, siendo la voluntad vida y por lo tanto dinamismo que rompe toda estabilidad, la verdad, aún siendo un valor a realizar, será sin embargo "error", error necesario que reclama una instancia superior: el arte.²⁵ Este, co-respondiendo a la voluntad en el movimiento de su auto-sobrepasamiento, se erigirá en la actividad genuinamente metafísica de la existencia en tanto apariencia que exalta la vida al transfigurarla.

Apareciendo el Ser como "voluntad de voluntad" que se identifica con las perspectivas que apuntan a la vez a su conservación y aumento, su verdad se alimentará de una contradicción radical que tendrá que superarse. Justamente, el "eterno retorno de lo mismo" constituye la doctrina necesaria a la existencia de sentido que nace de la misma "voluntad de poder". Mediante ella Nietzsche pretende responder a esta pregunta fundamental: ¿cómo la vida puede ser (ser= lo constante), si ella siempre deviene? Si a través de la voluntad que se quiere absolutamente, Nietzsche respondía al problema tradicional de la esencia, el "eterno retorno de lo mismo" será la versión nietzscheana de la cuestión relativa a la existencia;²⁶ así comprendido, él representará el modo según el cual se concilian en aparente armonía la estabilidad de la voluntad en su permanente querer y el dinamismo de la vida al cual repugna toda fijación. Siguiendo el camino de tal vinculación, el "eterno retorno de lo mismo" se confundirá con el movimiento por el cual la voluntad, al liberarse del resentimiento que anida en ella contra el tiempo y su transcurrir, evita establecer un abismo al interior de sí entre lo que ella ya es como realidad cumplida y su verdadero ser: lo que puede —y por ende debe— ser como devenir posible.²⁷ Ahora bien, ¿cómo es posible tal conciliación sin que la voluntad se esclerotice o se convierta en vacía ilusión? La respuesta es: incorporando el tiempo al querer de la voluntad, integración que de una parte salvaguarda al tiempo como mo-

25. "Lo verdadero es lo que está firmemente establecido y de esa manera lo estable en el pensamiento que se representa (...). Lo verdadero es así lo que no está a la medida del ente en el sentido del deviniente (*des Werdenden*)" (*Ibid.*, pp. 314-315).

26. "El término 'voluntad de poder' dice lo que el ente es en cuanto a su 'esencia' (su constitución). El término 'eterno retorno de lo mismo' dice cómo es necesario que sea el ente de una esencia tal en su totalidad" (*Ibid.*, p. 38; *Gesamtausgabe*, II Abt., Vol. 49).

27. "La venganza es el resentimiento de la voluntad hacia el tiempo y ello quiere decir: hacia el 'pasar' y lo que en él pasa. Lo pasajero, para la voluntad, representa algo frente a lo cual ella carece de fuerza y contra lo cual su querer choca constantemente" ("Wer ist Nietzsches Zarathustra?", en *Vorträge und Aufsätze*, I, p. 135).

ito sucesivo de horas en la figura de la eternidad, pero que de otra parte desde al tiempo considerándolo como viaje azaroso en el cual el "fue" opuesto voluntad "prospectamente" es siempre recuperable.

Al festejar su triunfo en la doctrina del "eterno retorno", la "voluntad de ser" se abre al advenimiento de una nueva humanidad en la cual el hombre se ergue en maestro indiscutido de la tierra: este hombre nuevo será el "super-hombre"; aquél que literalmente encarna la "voluntad de poder" en el hecho de la supremacía de la *animalitas* sobre la *ratio*; ²⁸ él será el que, comprendiendo el ser del ente *es* poder, querrá el poder de manera incondicional y responderle tal modo afirmativamente al querer mismo de la voluntad.²⁹ A través del superhombre anunciado por Zarathustra el pensamiento de Nietzsche, y con él la metafísica, se manifestará abiertamente como antropomorfismo y desde tal perspectiva posibilitará la instauración del reino de la técnica en el cual hoy vivimos. Dentro de este horizonte en el cual el Ser se convierte en lo a-disponible para el imperio de lo "humano", la verdad, respondiendo a la versión de ella dada, desde siempre, la metafísica, se ofrecerá siempre como *adaequata* esta vez en la figura de la "justicia"; y ello en un proceso donde a través una sentencia permanente la voluntad, que se ha puesto ella misma esencialmente en causa, otorga satisfacción a lo que desde siempre ella se exige: su propio querer. Instancia más original que la verdad como simple valor sometido al arte, la justicia, que aparece en Nietzsche como "carácter fundamental del pensamiento", constituye quizás la prueba más saltante de la manera en la cual el filósofo se inscribe en la metafísica, es decir, en la historia más íntima de su ser.³⁰

"En la medida en que la voluntad de poder constituye el carácter esencial de todo ente, es primeramente la animalidad la que destina al hombre a ser un ente verdadero. La razón es una, viviente, en tanto razón 'corporante' " (*Nietzsche*, Vol. II, p. 294; *Gesamtausgabe*, II Abt., Vol. 49).

"El hombre cuya esencia es aquella querida a partir de la voluntad de poder, es el superhombre. El querer de esta esencia que así consiente (*dieses so gewillten Wesens*) debe corresponder a la voluntad de poder como ser del ente" ("*Nietzsches Wort 'Gott ist tot'* ", en *Holzwege*, p. 232; *Gesamtausgabe*, I Abt., Vol. 5, *Holzwege* (1935-1946), 1978).

"La verdad del ente en el sentido de certeza de sí de la subjetividad, es en el fondo en tanto seguridad (*certitudo*) la justificación de la representación y de su representación frente a su propia claridad. La justificación (*iustificatio*) es el cumplimiento de la iustitia y, así, la justicia misma. Cada vez que el sujeto es sujeto, él se asegura mediante la certeza de su seguridad. El se justifica frente a su propia exigencia de justicia" (*Ibid.*, pp. 225-226).

Perteneciendo a esta historia, Nietzsche tratará sin embargo vanamente de romper con ella. El la denunciará como nihilismo y en tanto nihilismo buscará superarla. Planteado como un movimiento complejo que asume grados y formas diversas, el nihilismo lo comprenderá Nietzsche en su forma más general como el proceso de anonadamiento y decadencia que afecta al ente en su totalidad cuando él es interpretado como correlato adecuado a valores supra-sensibles, que, situados en un "mundo verdadero", norman la conducta de los hombres y ordenan lo real. Expresado a través de la fórmula "Dios ha muerto", el nihilismo se develará como la puesta al descubierto de la mentira que la vida se hace a ella misma cuando como voluntad de im-potencia efectúa el auto-despojo de sus prerrogativas. Tal engaño, que se cumple en toda la metafísica entendida como platonismo, será el que sostenga como símbolo de la voluntad de sumisión al "hombre bueno", el cual se define por la interpretación cándida que tiene del mundo. Empero, el nihilismo no se agota en el reconocimiento de la vacuidad de los antiguos principios; tomando apoyo en tal denuncia él será sobre todo el esfuerzo que ensaya el sobrepasar esta historia y que, como "nihilismo clásico", busca en la aceptación del poder —y mediante una reflexión que desea ser contra-metafísica— el cumplimiento de la transvaluación de todos los valores, es decir, la instauración de un nuevo principio que haga "justicia" a la vida en tanto ella es voluntad que es poder. La doctrina de Nietzsche pretenderá encarnar tal nihilismo positivo, extremo, clásico, en el cual se pone en juego una voluntad de verdad por la que se pronuncia un "sí" pleno a un querer que sólo gana su esencia en una por siempre inacabada auto-posesión. "De esta suerte, el término "nihilismo" pierde su significado estrictamente nihilista en tanto comprendiendo el anihilamiento y la destrucción de todo valor hasta entonces predominante al mismo tiempo que la pura nulidad del ente y el carácter desesperado de la historia del género humano. El "nihilismo" en el sentido clásico significa, más bien, de ahora en adelante, la liberación relativa de los valores hasta aquí prevaletentes, en tanto preparatoria a una transvaluación de todos (estos mismos) valores".³¹

Ahora bien, frente a la pretendida disolución de la metafísica que, como la tarea de su propio pensamiento, anuncia Nietzsche, Heidegger hace notar cómo en realidad no sólo la metafísica no se halla revocada sino que, extendiendo su imperio en una continuidad rigurosa con su propia historia, ella actualiza sus designios más ocultos y asume abiertamente una dimensión planetaria. Al igual que la tradición, Nietzsche desconocerá al Ser rebajándolo a la categoría de valor y a través de la doctrina de la "voluntad de poder" dará for-

31. Nietzsche, Vol. II, pp. 34-35; *Gesamtausgabe* II Abt., Vol. 49.

ma a un proyecto fundamentalmente metafísico en el que la voluntad, como fuente del pensamiento representativo, se desplegará según su querer. Es así como el nihilismo nietzscheano que pretendía ser un contra-nihilismo, constituirá en los hechos la forma más sutil que adopte el auténtico nihilismo al mostrarse como lo opuesto a sí mismo al interior de un proceso que explica de manera "justa" pero no "esencial" lo que es. Así pues el antiplatonismo de Nietzsche, como señala Heidegger en *Holzwege*, "continúa sin embargo, como todo "anti-" necesariamente vinculado a la esencia de aquello a lo cual se opone. En tanto simple inversión de la metafísica, el anti-movimiento de Nietzsche contra ésta se enreda sin salida posible en sus lagunas y eso de tal suerte que la metafísica, divorciándose de su propia naturaleza, no es más capaz, en tanto metafísica, de pensar su propia esencia".³²

Con Nietzsche, la metafísica conducirá a su término el desarrollo de las posibilidades que le han sido asignadas. La vocación de dominio que le es inherente hallará su expresión acabada y su antropomorfismo, hasta allí oculto bajo los velos del "humanismo", será puesto al desnudo. En la aparente conciliación que finalmente se efectúa entre ser y devenir, entre ser y no-ser, no se logrará recoger la unidad originaria que funda toda distinción, y por su lado el hombre, renunciando a su verdadera esencia, se colocará definitivamente fuera de la dimensión histórica de lo "auténtico".

Llegando la metafísica a su finalización en el doble sentido de acabamiento y cumplimiento, el pensamiento no se hallará por ello aniquilado, por el contrario él será invocado desde el fondo mismo de la "errancia" para un nuevo comienzo a partir del cual se dirigirá, mediante la tarea de re-apropiación, hacia el suelo todavía no explorado del Ser en su verdad: "La apropiación de la metafísica convoca el pensamiento a un llamado más inicial".³³

El "pensamiento del Ser" halla su nacimiento en el movimiento esencial de "trascendencia" por el que la metafísica es asumida, no en tanto historia decaída, sino como "época" necesaria exigida por el Ser en el cumplimiento de su Verdad. Tal movimiento que significa apropiarse de la esencia hasta ahora impensada de la metafísica a través de un "salto" del pensamiento, nos conduce a discernir en la historia de occidente los signos que nos indican que ella es portadora de un destino: éste, entendido como suceso indisponible, nos

32. "Nietzsches Wort 'Gott ist tot', en *Holzwege*, p. 200; *Gesamtausgabe*, I Abt., Vol. 5.

33. "Zur Scinsfrage", en *Wegmarken*, p. 252; *Gesamtausgabe*, I Abt., Vol. 9.

confronta al "olvido" que la metafísica hace del Ser; olvido que es en el fondo el enceguecimiento que el mismo Ser propicia cuando como claridad funda al ente.³⁴ Así pues, el olvido constituirá el símbolo de una doble incomprensión: tanto aquella que se efectúa del Ser cuando él se rehusa como "ocultada no-ocultación", como aquella otra incomprensión que la metafísica hace de sí misma cuando "olvida" que "olvidando" no hace sino cumplir un rol historial.

No siendo atenta a la esencia del olvido que pone en obra, la metafísica caerá en la in-diferencia frente al Ser y al mensaje más antiguo que él nos ha legado: aquel encerrado en el término $\alpha - \lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$. Efectivamente, no se percibirá que el Ser es Di-diferencia original, dimensión que ofreciéndose como "pliegue" permite toda experiencia y comprensión del ente en tanto tal, horizonte donde habita toda meditación y de donde también toma origen la esencia de lo humano.

Errancia al mismo tiempo que realización de un destino, la metafísica ofrece como don a la meditación su inclusión esencial en la Historia de la Verdad del Ser; en ésta, ella aparece como la no-verdad original que a la vez que exige la aclaración del "por qué" historial de su in-diferencia, abre el camino de la vuelta a lo propio, favoreciendo de tal manera el acontecimiento por el cual el Ser mismo se entrega como la Nada que une y separa en el seno de la "diferencia ontológica".

Con lo afirmado nos hallamos ciertamente lejos del pensamiento —expresado por el mismo Heidegger en *Ser y Tiempo*— que pretende hallar al interior de la misma metafísica nuevas bases para la auténtica comprensión del Ser de los entes. Frente a tal situación, la tarea que se impone a la meditación —y en ese sentido al inacabamiento de SZ testimonia la fidelidad del pensador a la intención original que lo anima: pensar el Ser en su verdad— será la de renunciar al espíritu metafísico de "dar razones" para efectuar la salvaguardia de esta historia preñada de olvido; ello implica aceptar al Ser bajo el modo de la "ausencia" y comprender que el pensamiento es auténtico sólo cuando preserva el Secreto de la Verdad.

Comprendiendo que la metafísica concierne el modo a través del cual el hombre es el *ahí* del Ser, su sobrepasamiento significará la apertura a una nueva comprensión de nuestra esencia la cual entonces, alejada de toda antropología, nos dirá que en tanto hombre somos al mismo título pastores del Ser y

34. Ibid., p. 243.

Platzhalter des Nichts.³⁵ Y ello es bien así, pues al interior de la omisión del Ser en su permanecer-ausente, el hombre debe, en la unidad de su mismo comportamiento, comunicar —a través de la palabra—, el sentido al ente presente a la vez que salvaguardar, en un silencio esencial, la ausencia del Ser que se rehusa.

De lo dicho aparece entonces que el Ser en su permanecer-ausente fulgura como la Nada que se oculta en la Ἀλήθεια para constituir, en el despliegue que hace de su esencia, el más fecundo "nihilismo". Así pues, reclamándose de un origen más profundo que el comportamiento negligente de los hombres, esta historia de lo que no es simplemente ente se erige como "nihilismo esencial" que salvaguarda el enigma más secreto del Ser: el sometimiento a su propia esencia en la figura del Destino. Por su parte, la metafísica envuelta en el advenimiento del Ser, aparecerá como nihilismo, no sólo por no pensar al Ser, sino más fundamentalmente por cumplir en su olvido la tarea que le ha sido asignada. Empero, el pensar metafísico introducirá igualmente —en tanto ciego a su propio fundamento— lo inauténtico en el advenimiento del Ser. Nos dice Heidegger en *Nietzsche II*: "El nihilismo se produce en tanto metafísica en lo inauténtico de él mismo. Ahora bien, esto inauténtico no es carencia de lo auténtico sino más bien su más propio cumplimiento y ello en la medida en que éste es el permanecer-faltante (*Ausbleiben*) del Ser mismo al cual le conviene que el permanecer-faltante permanezca plenamente tal",³⁶ Desde tal perspectiva, él será entonces no-verdad originaria y como tal, no-esencia (en el sentido de esencia pre-existente) co-responsable del velamiento original de donde lo manifiesto extrae su origen e impulsa su vuelo.

Así pues, la metafísica como historia secreta del Ser, como nihilismo auténtico que cumple sin embargo la inautenticidad de éste al interior de un proceso esencial, mostrará al pensamiento que la sobrepasa que ella es en verdad el "suceso" que, a la vez que cubre el "enigma" en el cual se disimula el Ser como "promesa de su venida", propicia el olvido fundamental que preserva el "rehuso como rehuso". Entendiendo esto se hace entonces claro que en la diferencia —que es el Ser mismo— la distancia infinita que separa al Ser del en

35. Término de difícil traducción al castellano. Literalmente: "lugar-teniente"; aquí se quiere indicar aquel que se tiene y mantiene en el lugar de la Nada. Como se entenderá Heidegger desea así aludir a la presencia, en el seno mismo del *Da-sein*, del ser como "diferencia" en tanto duplicidad o "pliegue" (*Zwiefalt*).

36. *Nietzsche*, Vol. II, p. 360; *Gesamtausgabe*, II Abt., Vol. 52.

te y a la verdad de la no-verdad, no es en el fondo sino la radical proximidad en la cual la "nada" brilla como huella de la retirada en medio de la insistencia de lo presente: "La omisión es la real historia y ella tiene lugar en tanto tal a partir de la unidad de esencia de lo inauténtico con lo auténtico en el nihilismo. Esta historia no está al margen de la "esencia". Ella es esta esencia misma y ella no es nada sino esta esencia".³⁷

Para terminar con este punto, podemos afirmar en razón de lo expuesto que, para Heidegger la esencia del nihilismo no es sino la historia misma del Ser; que dicha historia en la cual la metafísica se halla imbricada se muestra en su trama —donde la claridad es reserva— como la estructura misma de la verdad en la que el Ser se entrega como la *identidad* que une y la *diferencia* que separa.³⁸ Al interior de esta historia el pensamiento humano debe revelarse como "pensamiento fiel" y "lenguaje originario" que en tanto es "memoria", conmemore al Ser en su retirada y por allí se comprometa con la verdad. Sólo dejando venir al Ser en el espacio de su esencia, el hombre se elevará a la dimensión de abrigo y morada que el Ser reclama y de tal manera se instalará en la diferencia como el "vecino del Ser";³⁹ será en esta vecindad entonces que el pensamiento, reconociéndose y aceptándose como don y ofrenda, se asumirá como pensamiento mortal que en su radical finitud halla el lugar del re-encuentro con el Ser como Nada.

"Solo el hombre muere. El animal perece. (...) La muerte es el relicario de la Nada, a saber de aquello que, bajo todo punto de vista, no es jamás un simple ente, y que a pesar de todo es, al punto de constituir el secreto del Ser mismo. La muerte, en tanto relicario de la Nada, abraza en ella al ser mismo del Ser (*das Wesende des Seins*). En tanto relicario de la Nada, la muerte es el abrigo del ser".⁴⁰

37. *Ibid.*, p. 374.

38. "El ser viene a su destino en tanto él mismo se da. Esto quiere decir, pensado en conformidad con ese destino: que él se da y se rehusa a la vez" ("Brief über den Humanismus", en *Wegmarken*, p. 166; *Gesamtausgabe*, I Abt., Vol. 9).

39. "El Ser mismo entregándose en la no-ocultación de sí —y sólo así es el ser— se agencia la localidad de su venida en tanto acogida de su permanecer-faltante. Ese dón-de como el ahí de la estadia pertenece al mismo Ser, "es" el Ser mismo y por eso significa el ser-ahí (*Da-sein*)" (*Nietzsche*, Vol. II, p. 358; *Gesamtausgabe*, II Abt., Vol. 49).

40. "Das Ding", en *Vorträge und Aufsätze*, II, p. 51; *Gesamtausgabe*, I Abt., Vol. 7.

Llegados a este punto, y para resumir nuestra exposición, tratemos de presentar, a través de proposiciones que no pretenden de ningún modo agotar en su aparente precisión la riqueza del pensamiento heideggeriano, algunas ideas que se derivan de esta reflexión sobre Heidegger y la metafísica:

1º El Ser es su historia: la esencia el nihilismo es la historia del Ser, es decir el Ser mismo en el despliegue de su esencia. Siendo la verdad la estructura en la cual el Ser se cumple como tal, la esencia del nihilismo es otro nombre adoptado para la esencia de la verdad.

2º La historia del Ser como nihilismo es el Ser mismo como promesa de sí —otorgado en la donación de esencia al hombre— y omisión de sí en el rehuso que motiva la metafísica como "errancia".

3º La metafísica, en la admisión de los entes presentes, cumple la omisión del Ser que se rehusa y, como tal, es al interior de la esencia del nihilismo lo inauténtico que corresponde a lo auténtico, y al interior de la esencia de la verdad, la no-verdad originaria que corresponde a la esencia plenaria de la verdad.

4º En la historia de la verdad, en la esencia del nihilismo, se anuncia una unidad fundamental entre lo auténtico y lo inauténtico —entre manifestación y retirada, entre verdad y no verdad, entre la metafísica y el pensamiento que la sobrepasa—. Esta *identidad* —que es *diferencia*— refleja al Ser mismo (*Seyn*) en tanto la duplicidad que él establece entre el Ser (*Sein*) y el ente (*Seiendes*).

5º El pensamiento del Ser, que comienza con el sobrepasamiento de la metafísica, se despliega como "memoria" donde, a través de la aceptación de la muerte, el hombre toma en cargo su esencia reconociéndola como don que el Ser le otorga.

Finalmente, si fuera necesario ofrecer una "crítica" del pensamiento heideggeriano, deberíamos —si no queremos traicionarlo— aceptar el horizonte en el cual se inscribe su meditación: ella no pretende ser una doctrina que se impone "objetivamente" y menos aún a través de definiciones; ella no tiene la intención de presentar —por medio de conceptos— evidencias susceptibles de ser apoyadas por la "lógica"; lejos de ello, en su renuncia a la voluntad de definir y en el rechazo del pensamiento categorial como exclusiva vía verdadera, Heidegger reclama —para ser comprendido— que enfrentemos sus palabras sa-

crificando todo falso punto de apoyo y que nos dispongamos con él a vivir la aventura del pensar. Ello no impide —sino al contrario, obliga— que nos dirijamos a su encaminamiento y que tentemos de descubrir allí su riqueza más grande: lo que es impensado.

En este sentido, y sabiendo que la forma más rica del pensamiento no es la respuesta que apacigua sino la pregunta que abre horizontes, con el desco de aquél que busca aprender, haciendo nuestras algunas reflexiones que otros han expresado ya, simplemente podríamos aquí preguntarnos:

A la luz del sobrepasamiento y en el despliegue de la metafísica, tal como la considera Heidegger, ¿cuál es el sentido de los "pensadores esenciales", y hasta qué punto, estando bajo el dominio del destino, hubieran ellos podido asumir esta tarea que Heidegger reclama como siendo la suya?

El Ser en su Historia, y por tanto el nihilismo y con él la diferencia, ¿tienen ellos, en el fondo, un lenguaje posible? Habiéndose revelado la metafísica en su dimensión historial como "época" necesaria al Ser en su despliegue y en tanto tal, como lo cumplido por siempre, ¿hasta qué punto realmente ella acaba? ¿Es que ella no se renueva en cada meditación, y en este sentido, la metafísica —lejos de acabarse— no se afirmaría más bien, en su urgencia, como la riqueza que alimenta el "pensamiento del ser"?

Finalmente, agotándose lo humano del hombre en la vinculación de éste con el Ser, que es misterio y enigma, nos preguntamos: ¿Qué es finalmente el Ser o la presencia ...?, y podemos añadir; ¿qué hay de la dimensión no contestada que se abre al hombre a través de sus relaciones con el otro y con Dios? A todo esto quizás Heidegger respondería con las frases de "La Cosa":

"... quizás algún día se encontrará justamente respuesta a estas preguntas en los ensayos de pensamiento que, como los míos, dan la impresión de un desorden arbitrario".⁴¹

41. *Ibid.*, p. 58.

OBRAS DE HEIDEGGER CITADAS

1. *Kant und das Problem der Metaphysik (Max Scheler zum Gedächtnis)* Bonn 1929, XII-236. 2da. ed. Frankfurt: Klostermann 1951, 222 p. G.A., Band 3.
Kant y el problema de la metafísica. Trad. G.I. Roth. Rev. por E.C. Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1954, 212 p.
2. *Sein und Zeit*, erste Hälfte, Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung, Halle, vol. 8, 1927, 446 p.; G.A., Band 2.
— *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer 1972 (12 Aufl.)
 - *El Ser y el Tiempo.* Trad. por José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1951 (LII, 510 pp.). Reimpresiones 1962 y 1968; segunda edición revisada 1971; reimpresiones 1974 y 1980.
3. *Wegmarken.* Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1967; G.A., Band 9: "Brief über den Humanismus" (145-194); "Hegel und die Griechen" (255-272), "Platons Lehre von der Wahrheit" (109-144), "Was ist Metaphysik?" (1-20; Introd. 195-211; Postface 99-108).
— "Hegel und die Griechen". 1a. ed. 1960 en *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken.* Publicación para el 60 cumpleaños de H.G. Gadamer. Tübingen, 1960, 43-57.
 - "¿Qué es metafísica?", trad. por García Belsunce. *Revista de Filosofía*, La Plata, vol. 14, 1964.
 - "¿Qué es metafísica?". Trad. por Zubiri, en *Cruz y Raya. Revista de Afirmación.* Madrid, 1933 (85-115).
 - *¿Qué es metafísica?*, México 1941 (59 pp.); Buenos Aires, 1955, 1967 (112 pp.)
 - *Ser, Verdad y Fundamento.* Trad. E. García Belsunce. Caracas, Monte Avila 1975.
 - *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo.* Univ. de Chile. (234 pp.)
 - "La doctrina de Platón acerca de la verdad". Trad. por N.V. Silvetti, *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), vol. 10-12, 1952/53 (35-57).
 - "La doctrina de Platón acerca de la verdad". *Revista Dominicana de Filosofía*, vol. 5, 1959 (58-89).
 - "Hegel y los griegos", *Eco*, vol. II/1, nov. 1960, Bogotá. Trad. D. Cruz Vélez.
 - "Carta sobre el humanismo". Trad. de A. Wagner de Reyna. *Realidad* 7-9, Buenos Aires 1948.
 - *Carta sobre el humanismo.* Trad. R. Gutiérrez Girardot. Madrid, Taurus 1955 y 1970 (71 pp.).

- "*Carta sobre el humanismo*". Trad. Roger Munier y R. Gustavo Aguirre. Buenos Aires, 1958.
3. *Holzwege*. Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1950 (345 pp.), G.A., Band 5: "Nietzsches Wort 'Gott ist tot' " (193-247)
 - *Sendas perdidas*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada 1960.
 4. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen, Niemeyer 1962, 1975 (196 pp.) G.A., Band 41.
 - *La pregunta por la cosa. En torno a la doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Buenos Aires, Alfa, 1975. Y Trad. E. García Bel-sunce y Z. Scankay, "Sur", Buenos Aires, 1964.
 5. *Nietzsche*, 2 Bände, Pfullingen, Günther Neske Verlag 1961. G.A. Bände 43, 44, 47, 49, 52.
 - "La Voluntad de Potencia como Arte", Trad. Ramón Pérez Mantilla, *Eco*, Nº 113/115, Tomo XIX/5-6-7, Bogotá sept.-oct.-nov. 1969.
 6. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Günther Neske Verlag 1954 (3era. ed. 1967). G.A. Band 7: "Das Ding" (II, 37-55), "Logos (Heraklit, Fragment 50)" (III, 3-25), "Wer ist Nietzsches Zarathustra?" (I, 93-118) y "Wissenschaft und Besinnung" (I, 37-62).
 - "¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?". Trad. L.G. Suárez Llanos. En *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), vol. 150. 1962 (321-340).
 - "La Cosa". Trad. R. Gutiérrez Girardot. *Ideas y Valores*, Bogotá, 1952, 7-8; 1953 (661-667); y *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, vol. 15, 1953 (3-20).
 - "La Cosa". Trad. V. Sánchez de Savela, *Cuadernos Hispano-americanos*, Madrid, vol. 33, 1958 (133-158).
 - "*Ciencia y Meditación*". Trad. Jorge Acevedo. En: *Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile, Edit. Universitaria 1984 (111-139).
 7. *Was heißt denken?* Tübingen, Max Niemeyer 1951-1952 (3. ed. sin modificar 1971), G.A., Band 8.
 - *¿Qué significa pensar?* Trad. Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1956, 1958 y 1964.
 8. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen, Neske, 1957. G.A., Band 10.
 - "El principio de Razón". Trad. J.L. Molinuevo, en *Martin Heidegger: ¿Qué es Filosofía?*, Narcea, Madrid 1980.

9. *Identität und Differenz*. Pfullingen, Neske, 1957. G.A. Band 11.
- Sólo traducida al español una de las dos conferencias de este texto: "*El principio de identidad*", en *Revista de Filosofía* XIX, 56, mayo-agosto 1986. Universidad Iberoamericana, México (315-332). Trad. y notas Felipe Boburg, Univ. Iberoamericana, México.

Pontificia Universidad Católica del Perú.
Apartado 1761. Lima, Perú.