

La triple escritura del ser en la obra de Heidegger. Una interpretación a partir de los Cuadernos negros

The Triple Writing of Being in the Work of Heidegger. An Interpretation from the Black Notebooks

César Alberto Pineda Saldaña

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA | MÉXICO

Resumen:

Este trabajo busca aclarar los motivos filosóficos por los cuales Martin Heidegger empleó, a lo largo de toda su obra, tres maneras de escribir la palabra ser: *Sein*, *Seyn* y *Seyn* (tachado). Se busca comprender cuál es el sentido de cada una de estas escrituras y su relación mutua, si existe entre ellas superación, negación o complementariedad. La tesis propuesta es que cada una de ellas nombra un aspecto distinto de la donación del ser, cada una se aproxima más que la anterior al fondo de la experiencia del ser, pero esto no significa que haya una superación, sino que los tres ámbitos designados están en una íntima relación de copertenencia. Se mostrará que *Sein* designa el proyecto filosófico que busca al ser como sentido, es decir, en la comprensión preontológica del hombre; *Seyn* se refiere a que el hombre no está inmediatamente vinculado con la esencia más auténtica de la verdad del ser, sino que ha de ser *apropiado* para ella, de modo que se apunta a la idea de *Ereignis*; finalmente, como es sabido, *Seyn* alude a la idea de la cuaternidad (*das Geviert*), pero además de ello, los últimos *Cuadernos negros* publicados permiten ver que el surgimiento de esta tercera escritura del ser está directamente vinculado con dos ideas prácticamente desconocidas en la obra publicada en vida del autor: la *escatología del ser* y un acontecimiento de expropiación, *Enteignis*.

Palabras clave: ontología, metafísica, Heidegger, Cuadernos negros

Abstract:

This paper seeks to clarify the philosophical reasons for which Heidegger used, throughout all his work, three ways to write the word Being: *Sein*, *Seyn* and *Se̅yn* (crossed out). It intends to understand which is the sense for each one of these three words, as well as their mutual relation, if there is between them overcoming, denial or complementarity. The proposed thesis is that each of them names a different aspect of the donation of being, each one approaches more than the previous one to the fund of the experience of being, but this does not mean that there is an overcoming, but the three designated instances they are in an intimate relationship of co-belonging. It will be shown that *Sein* refers to the philosophical project that search for the being as sense, as pre-ontological comprehension of human being. *Seyn* points out to the fact that human is not immediately linked to the more authentic essence of the truth of being, but he must be appropriated for it, so that the idea of *Ereignis* is alluded. Finally, as it is known, *Se̅yn* (crossed out) refers to the idea of the *Fourfold* (*das Geviert*), but besides that, the last published *Black Notebooks* let us see that the emergence of the third writing of Being is directly linked with two practically unknown ideas in the work published during the lifetime of the author: an *eschatology of Being* and an event of expropriation (*Enteignis*).

Keywords: ontology, metaphysics, Heidegger, Black Notebooks

Introducción

La filosofía tardía de Heidegger es conocida por la oscuridad y dificultad de su estilo, que llega a una mayor extrañeza en los tratados ontohistóricos y los *Cuadernos negros*. Esto ha dificultado un diálogo crítico y reflexivo con la obra posterior a 1930, pues tan peculiar estilo puede resultar completamente ilegible a primera vista. Así pues, una aclaración de las peculiaridades del estilo tardío de Heidegger se torna necesaria para entablar un diálogo crítico con su pensamiento. Sin embargo, el pensador raramente ofrece una explicación concreta sobre sus estilos y estrategias conceptuales, como si invitase al lector a pensar por sí mismo esos cambios.

La extrañeza aumenta cuando, además del estilo, el lector se encuentra con la singular escritura del ser tachado: *Se̅yn*,¹ empleada por el filósofo alemán en su obra

¹ Para evitar complicaciones tipográficas, aquí reproducimos con un tachado horizontal lo que Heidegger expresó con una "X".

tardía. ¿Qué significa esta cruz o “X”? ¿Es una negación del ser o una expresión de nihilismo? ¿Qué necesidad del pensamiento impulsa a tachar el ser? En un primer momento, cada una de las tres maneras de escribir el ser corresponde a una etapa en la obra de Heidegger: *Sein*, la palabra usual para designar el ser, caracteriza la etapa fenomenológica de *Ser y tiempo*; *Seyn* aparece con fuerza desde los *Beiträge*; pero en la década siguiente el filósofo comenzará a escribir el ser tachado, *Se̅yn*. Cabe señalar que, en la obra publicada, esta última forma casi no fue dada a conocer, con excepción de *Zur Zeinsfrage*, de 1955, y en algunas notas a pie de página del epílogo y la introducción de *Was ist Metaphysik?*, textos contenidos en *Wegmarken*. Allí afirma el pensador:

la mirada pensante dirigida anticipadamente a este ámbito [del nihilismo] solo puede escribir ya “ser” del siguiente modo: *se̅r*. Esa tachadura en forma de aspa en principio solo trata de impedir la costumbre —casi imposible de erradicar— de representarnos al “ser” como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre [...] el signo de aspa cruzada no puede ser un signo meramente negativo de tachadura. Por el contrario, lo que hace es señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro y su reagrupamiento en el punto en que se cruza el aspa. (Heidegger, 2007: 332-33)

Esta es prácticamente la única explicación sobre la tachadura del ser que aparece en la obra conocida antes de la publicación del legado póstumo. Por este motivo es pertinente prestar atención a las indicaciones ofrecidas allí, las cuales se pueden resumir en tres aspectos: la escritura tachada evita confundir al ser con la presencia y subsistencia, apunta además a una referencia a la cuaternidad (*das Geviert*) y, por otro lado, surge de una experiencia del pensar que se sitúa de lleno en la época del nihilismo, entendida por Heidegger como la era del olvido y abandono del ser (*Seinsvergessenheit*, *Seinsverlassenheit*)

Aunque se trata de aclaraciones indispensables, no bastan por sí solas para ganar comprensión suficiente sobre el significado de la tachadura, pues permanecen varias incógnitas pendientes: ¿cómo se relaciona con la cuaternidad? ¿Esta escritura es más correcta o adecuada que las anteriores (*Sein* o *Seyn*)? Si este fuera el caso, encontraríamos que en toda la obra tardía el ser se escribe tachado sin excepción, pero no es así; por el contrario, esta grafía es inusual. ¿Se trata entonces de una aclaración marginal, sin mayor relevancia en el pensamiento heideggeriano? Esta podría ser la conclusión si nos atuviésemos a la obra publicada en vida, pero el legado póstumo —concebido por el autor como *coronamiento* de su obra— plantea un panorama totalmente distinto. En los tratados ontohistóricos y en los *Cuadernos negros*

escritos a partir de 1940, la tachadura se vuelve protagonista, un modo de escribir que a veces convive junto con las anteriores, *Sein* y *Seyn*.

Pareciera que con cada nueva estrategia nominativa, Heidegger da un paso adelante y renuncia a la anterior, pero semejante progresión lineal es insostenible si se consideran diversos pasajes en los que dos, o inclusive las tres escrituras son mencionadas. Desde los *Beiträge* unas veces aparece *Seyn* y otras *Sein*. Esto podría ser leído como un simple descuido del filósofo, o el sencillo síntoma de que está transitando a otra escritura. Pero si es verdad, como se busca mostrar aquí, que cada escritura tiene su sentido propio, habría que releer esos pasajes de manera más detenida, bajo la premisa de que no se trata de una simple inconsistencia.

De acuerdo con esto, el uso de las tres inscripciones no responde a un afán de excentricidad, sino a un intento de nombrar tres ámbitos distintos del ser, tres experiencias del *mismo* ser. Este análisis deberá mostrar el sentido filosófico de cada una de las escrituras, para después establecer las posibles relaciones y tensiones entre ellas. Para ello, no sobra tener en cuenta la importancia que tienen las decisiones terminológicas y nominativas, no solo para la filosofía en general sino para la fenomenología en específico. Por ejemplo, ya desde las *Investigaciones lógicas*, Husserl se encontró con el problema de cómo nombrar los actos descritos una vez que pasan de la actitud natural a la fenomenológica, toda vez que estos mismos se modifican al pasar de una a otra: “¡cuán fácil es entonces olvidar que esa ‘objetividad’, incluida en la descripción y que necesariamente ha de ser tenida en cuenta en casi todas las descripciones fenomenológicas, ha recibido una modificación de sentido, por la cual pertenece ella misma a la esfera fenomenológica!” (Husserl, 1999: 222). La pregunta resultante es si los términos de la fenomenología han de mantenerse ligados a las experiencias descritas en su modalidad *irreflexiva*, o si deben plegarse a la terminología filosófica, analítica, a riesgo de contribuir a desfigurar el acto original.

Husserl descartó emplear neologismos, porque eso dificultaría el diálogo con la tradición y la comunidad científica: “Si no queremos introducir términos técnicos enteramente nuevos, extraños a todo vivo sentido del lenguaje y a toda tradición histórica, casi nunca podremos evitar dificultades de la índole que acabamos de exponer” (1999: 499). Husserl transige, pues, con la tradición, a cambio de permanecer legible y comprensible, aunque el contenido de sus conceptos sea en ocasiones distinto al sentido de la tradición filosófica, decide mantener el mismo término para poder dialogar con ella. Esto sucede en términos como yo, conciencia, transcendencia. El criterio se mantiene en *Ideas*, donde el filósofo señala que “no es admisible elegir expresiones técnicas que se salgan totalmente del marco del lenguaje histórico de la filosofía” (Husserl, 2013: 83).

Heidegger, con una estrategia nominativa opuesta, consideró que la única manera de ser fiel a la vivencia natural, a la *cosa misma* tal como ella es dada, es romper con los términos de la tradición, pues estos desfiguran dada su reflexividad teórica el *natural suceder* de los actos. En realidad, el objetivo para el discípulo de Husserl es el mismo: encontrar términos cercanos a la vida fáctica, pero que no se confundan con el habla cotidiana; términos que permitan un discernimiento temático de la esfera *atemática*, pero no tan extraños que esta última ya no se muestre en ellos. Un balance adecuado es difícil de lograr. Como explica Xolocotzi, este problema ya estaba claro desde el inicio: “Heidegger dirá desde 1919 que la expresión que corresponde a la ciencia originaria debe entenderse como un carácter del aprehender concreto de la vida misma” (Xolocotzi, 2014: 53), es decir, la experiencia y designación fenomenológica debe tener el mismo carácter fáctico que la vivencia atemática.

Aunado a esto, el autor de *Ser y tiempo* se aparta de los términos de la tradición, a diferencia de Husserl, porque a su modo de ver estos contienen inevitablemente apuestas interpretativas sobre lo tematizado, como señala Jaran-Duquette: “Según Husserl, al actualizar en la intuición los conceptos, conseguía legitimar su utilización. Por su parte, Heidegger defendía que ese recurrir a la *intuición* no representaba ninguna garantía contra decisiones filosóficas tomadas por autores del pasado y que, *a pesar de la reducción*, seguían siendo determinantes en nuestro modo de filosofar” (2011: 240). Como consecuencia de esto, Heidegger desplegará diversas estrategias nominativas a lo largo de su obra, como los *indicadores formales* en la etapa temprana, los *existenciaristas* de *Ser y tiempo* y, finalmente, el *decir poético* de la obra tardía. En todas ellas deberá afrontar el riesgo de parecer incomprensible e ilegible, con tal de mantenerse cerca del suceder fáctico de las cosas.

Aunado a esto, es preciso señalar otro elemento que concierne directamente a nuestro tema. En las tres maneras de referirse al ser no sólo están en juego diferentes maneras de *nombrar* o *decir* el ser, sino, sobre todo, tres maneras de *escribirlo*. Las tres se escuchan igual al ser leídas, pero la diferencia es inaudible y se encuentra solamente al nivel del trazo escrito. Esto no es en absoluto gratuito pues, como veremos, ninguna de las tres escrituras designa referentes distintos, sino el mismo evento en su complejo despliegue. Además, a diferencia del sonido y la voz (*Stimme*), la escritura es una marca o trazo (*Spur*) de carácter más bien espacial y topológico, algo que será protagónico en la última etapa del pensamiento heideggeriano, el de la cuaternidad (*das Geviert*) y el ser tachado. De acuerdo con lo señalado, la tesis aquí propuesta se despliega en los siguientes tres puntos:

- a) *Sein* designa el proyecto, desplegado en la época de *Ser y tiempo*, que buscaba dar con el sentido del ser a partir de las estructuras ontológicas de la comprensión del hombre (*Verständnis*). En este punto se considera que el propio sentido del ser se encuentra ya, aunque de manera velada, en la existencia fáctica del hombre. La finalidad de la fenomenología será precisamente des-encubrir dicho velamiento en el que se encuentra el sentido del ser. En suma, *Sein* designa al ser en tanto sentido y comprensión.
- b) Cuando Heidegger concluya que más allá de la comprensión humana está la verdad del ser, y que ni el ser humano fáctico ni la filosofía saben necesariamente algo sobre ella, entonces empleará *Seyn*. Es sabido que tal arcaísmo es usado por Hölderlin y Schelling, en cuya época ya comenzaba a declinar este uso. ¿Por qué un arcaísmo? Una de las razones es que la tradición metafísica ha entendido siempre al ser (*Sein*) como el ser de los entes, su fundamento o razón, que además tiene el carácter de lo eterno y presente. Incluso la comprensión ontológica del hombre descrita en *Ser y tiempo* podría ser interpretada como un nuevo tipo de fundamento. El filósofo alemán necesitaba de una palabra que tomara distancia de esa tradición. De modo que *Seyn* se refiere al intento de pensar el ser mismo, considerado no a partir de los entes sino de su despliegue propio. Cuando el hombre es históricamente *apropiado* para pensar esta verdad del ser, el filósofo hablará de un *Ereignis*. Así, el término *Sein* está ligado a la comprensión ontológica, y *Seyn* a la verdad del ser y al *Ereignis*. Este segundo intento fue pensado sobre todo a partir de los *Beiträge*.
- c) No obstante, ya que el ser humano no controla ni decide sobre el suceder histórico del *Ereignis*, ni sobre los modos en que la verdad del ser se despliega. Comienza a ser crucial la idea de que tal vez el ser humano no sea apropiado para pensar e interrogar por el ser (*Seyn*). La humanidad histórica puede olvidar (*Seinsvergessenheit*) su relación con el ser, más aún, puede ser abandonada por él (*Seinsverlassenheit*), e incluso perder finalmente cualquier tipo de relación posible con el ser (*Seinslosigkeit*). El evento en el cual el hombre es abandonado por el ser, y por lo cual no es más *apropiado* por él, es nombrado como *Enteignis*, acontecimiento de expropiación o desapropiación. En la obra publicada en vida este es un término raro e inusual, pero en los *Cuadernos negros*, especialmente a partir de las *Anmerkungen*, se convierte en un término frecuente y relevante. Y si es posible que el hombre pierda cualquier rastro del ser, un rastro que fue avistado en el primer comienzo entre los griegos, entonces es posible el final de la historia del ser, una posibilidad nombrada en las *An-*

merkungen como *Eschatologie des Seyns*. Pero la relevancia del *Enteignis* y de la escatología del ser es que no son meras ideas negativas, algo que deba ser evitado a cualquier precio. *Enteignis* no es lo opuesto a *Ereignis*, sino tal vez la única experiencia posible que resta en el mundo contemporáneo para experimentar algún indicio del *Ereignis*. El ser, atravesado por la posibilidad radical de un final, será tachado, *Seyn*.

Sein en la época de Ser y tiempo

El primer paso consiste en entender el proyecto metodológico al comienzo de la obra heideggeriana, pues en él se juega lo que el filósofo entiende por ser (*Sein*). Para el joven profesor de Friburgo era crucial acceder adecuadamente al campo apriorístico desde el cual se dan o aparecen las cosas, campo en el cual se inserta la intencionalidad estudiada por la fenomenología, y que después será estudiado como el ámbito de comparecencia del ser. Por ello escribe en un curso de 1925: “El campo de cosas de la investigación fenomenológica es por tanto la intencionalidad en su a priori, entendida en las dos direcciones del intentio y del intentum” (Heidegger, 1979: 106),² no hay cosas u objetos separados de la intencionalidad en la cual aparecen. Pero es crucial para este proyecto filosófico que dicha intencionalidad pertenece al particular modo de ser del ser humano, la cual es llamada *Dasein*, y la tarea de la fenomenología es permitir que ella se muestre en su propio suceder, sin ningún tipo de distorsiones.

Toda vez que en la vida cotidiana las cosas aparecen de manera espontánea y ateórica, el acceso a ellas debería ser igualmente espontáneo y ateórico, lo cual se busca lograr con experiencias fácticas como la angustia y el ser relativamente a la muerte. Desde 1919, Heidegger persigue el objetivo de una fenomenología pensada como ciencia originaria que no tenga el carácter de lo reflexivo: “En tanto que, no obstante, lo teórico es al mismo tiempo reflexión, la ciencia originaria y la fenomenología hermenéutica tienen un carácter i-rreflexivo. Como ciencia originaria pre o a-teórica se constituye la filosofía futura, en confrontación con la filosofía convencional, arraigada en lo teórico” (von Herrmann, 2000: 11). El problema de las reducciones fenomenológicas sería que, al *separarse* del mundo y

² Para las fuentes en idioma extranjero ofrecemos en todo caso una traducción propia. El lector especializado puede cotejar los pasajes citados. No obstante, en algunos casos la oscuridad y dificultad de los pasajes hará necesario reproducir la cita original en alemán.

del yo empírico, se obtiene una abstracción desvinculada de la facticidad, que es donde verdaderamente se dan las cosas, el ser de los entes (*Sein*).

En lugar de una reducción teorética, Heidegger busca el acceso fenomenológico a través de vivencias fácticas no planeadas por la voluntad del sujeto, dado que “el modo de acceso no es indiferente al contenido fenoménico que se hace presente a través de él, sino que el modo en que éste se hace accesible está estructuralmente correlacionado, de diversos modos, con el tipo de acto a través del cual justamente se hace accesible” (Vigo, 2008: 61). Este fue un primer punto de diferencia entre Heidegger y Husserl, ya que el maestro siempre se mantuvo fiel a la idea de una ciencia ordenada y sistemática, y vivencias como las descritas por Heidegger son cualquier cosa menos ordenadas, previsibles y sistemáticas.³ En esta época temprana, Heidegger buscará una ciencia originaria capaz de acceder de forma ateórica a las vivencias, ya que “la esfera de las vivencias del mundo circundante como ámbito de la ciencia no puede ser abierta en forma teorética, sino de acuerdo con la vivencia misma. En este sentido, la ciencia originaria como tal y su ámbito de investigación no pueden ser accesibles en ningún modo teórico” (Xolocotzi, 2014: 49). Como veremos después, esta perspectiva ateórica se mantendrá a lo largo de toda la obra heideggeriana.

Tal proyecto fenomenológico desembocará en *Ser y tiempo*. Allí, el campo apriorístico señalado antes, en el cual se da el ser de las cosas puede ser identificado con el nombre de *ser-en-el-mundo*, una estructura rica y compleja, integrada por diversos comportamientos, posibilidades o, más precisamente, estructuras ontológicas del ser humano. Heidegger señala entonces que “estas determinaciones de ser del Dasein deben ser vistas y comprendidas a priori sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el estar-en-el-mundo. El punto de partida adecuado para la analítica del Dasein consiste en la interpretación de esta estructura” (2012: 74). Pero debe quedar claro que la analítica del *Dasein* no se emprende con el objetivo central de dilucidar la forma de ser del hombre, sino que esta se busca aclarar, como *medio*, porque algo así como el ser sólo tiene sentido en la comprensión abierta y mundana de la existencia humana.

Debido a esta relación, la ocurrencia del ser tiende a ser equiparada con la comprensión fáctica del ser (*Seinsverständnis*) que tiene el hombre. Años después, en una revisión autocrítica, el filósofo llamará *antropológica* o *filosofía existencial* a esta equiparación: “Lo que en esa obra [*Ser y tiempo*] era medio y camino para

³ Los detalles de los encuentros y desencuentros entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger rebasan el alcance de este estudio, sin embargo, han sido estudiados con suficiencia. Véase al respecto: von Herrmann (2000), Xolocotzi y Ziri6n (2008) y Bertorello (2014).

plantear por primera vez la pregunta por el ser, todos aquellos que hacen pasar el propósito como ‘filosofía existencial’ lo convierten en el objetivo y el resultado” (Heidegger, 2015: 66-67). Es decir, se interpretó que el análisis de las estructuras de la existencia humana, las cuales posibilitan, desde su ocurrir cotidiano y ateorético, la comprensión del ser, eran ya la finalidad del tratado. Por tal motivo, “ese intento cayó bajo la designación de una ‘filosofía existencial’ en el sentido de Jaspers, quien ponía en el centro de su filosofar el concepto kierkegaardiano de existencia en su sentido moral (comunicación y apelación)” (2015: 220).

Pero estas no son simples malinterpretaciones, ya que el mismo planteamiento de *Ser y tiempo* se mueve en cierta ambigüedad que fomenta dicha lectura. Su objeto temático es la existencia humana, es verdad, pero no en tanto ente (ser humano), sino en lo que respecta a su forma o estructura de ser. Por eso, en realidad, el término *Dasein* tiene un uso doble que es difícil captar: “Las fluctuaciones semánticas del término ‘Dasein’ en *Sein und Zeit* se mueven entre un sentido más óntico (*Dasein*) y uno más bien ontológico (*Dasein*)” (Paez, 2017: 166). O, en otras palabras, *Dasein* “es el término para el ente ‘humano’. Pero lo que se expresa con él no es precisamente el ente ‘humano’, en tanto ente, sino la constitución ontológica de este ente (*Dasein* como pura expresión del ser)” (von Herrmann, 2004: 22).

Pero *Ser y tiempo* no logra acceder plenamente a la *unidad* del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*, al menos no del modo en que *sucede*; el acceso logrado es solamente parcial porque una parte esencial de ella, la historicidad y el estado de arrojado (*Geworfenheit*), no puede ser experimentada desde un acceso individual como el que se obtiene con las vivencias *singularizantes* de la propiedad (*Eigentlichkeit*) como la angustia y la resolución. Por tanto, este primer proyecto fenomenológico no logra acceder a la radical historicidad del *Dasein*. La propiedad permite el acceso a mi ser singular en su facticidad y apertura, pero al poner frente a la individualidad singular no permite ver del todo la historicidad arrojada en la que se funda.

El acceso, concebido como experiencia (*Erfahrung*) del estado de yecto será una prioridad en la obra posterior a la *Kehre*: “la experiencia del estado de arrojado (*Geworfenheit*) como ser acontecido desde el llamado apropiador del ser [*Seyn*] es para el pensamiento ontológico la *experiencia primaria*” (von Herrmann, 1994: 18). Así puede entenderse que “la perspectiva de la Historia del Ser es resultado de una mutación inmanente de la perspectiva de la Ontología Fundamental en cuanto trascendental y horizontal. Esta mutación inmanente se pone en movimiento en la experiencia fenomenológica, al no agotarse el carácter de yecto de Apertura del ser” (von Herrmann, 1997: 91).

Pero entonces surge la pregunta: ¿cómo se podría tener una experiencia no deformante de la historicidad y el estado de yecto? Tal acceso sólo podría ser por sí mismo histórico y arrojado, más allá del control y decisiones humanas. Frente a esta dificultad metodológica, el término *Dasein* también es replanteado. En la obra temprana de Heidegger, dicho término designa el modo de ser del hombre, su existencia fáctica, caracterizada por su apertura y posibilidad; pero si es definido así, como el modo de ser *del* hombre, entonces este último está necesaria e inevitablemente ligado al *Dasein*, y esto es así porque está ligado al ser en cuanto sentido en la precomprensión del ser (*Seinsverständnis*).

Después de *Ser y tiempo* aumentará la distancia entre el hombre y el sentido propio del *Dasein*. Pero después de todo, el campo apriorístico señalado antes, *el ser-en-el-mundo*, sigue ocurriendo en la vida fáctica del hombre. Las cosas están todavía en frente de nosotros, aún las comprendemos como las cosas que *son* en la comprensión fáctica del ser. Asumir que el ser humano no es inmediatamente el *Dasein*, y que lo fundamental del ser va más allá de las estructuras ontológicas del hombre, no significa negar dicha comprensión fáctica del ser. Por este hecho, porque las cosas aún son y aparecen en este campo de sentido, Heidegger mantendrá la palabra *Sein* para referirse a este sentido preliminar y fáctico del ser. Que la comprensión ontológica no sea descartada completamente en la obra posterior, queda señalado en el importante tomo 82 de la *Gesamtausgabe*, donde el autor emprende una revisión crítica de *Ser y tiempo*; allí señala varias veces que el enfoque de la comprensión del ser es insuficiente y superficial, a pesar de lo cual afirma: “Pero esto *superficial* en el *Da-sein* (si da el salto originario), es en la cotidianidad sobre todo un acontecimiento fundamental” (Heidegger, 2018: 20).⁴

Aunque es algo que se mantiene en la *superficie*, la comprensión fáctica que tiene el hombre de su ser y del ser en general de los entes, es algo esencial, y desde ello se puede dar el salto al *Da-sein*. Por su parte, no es gratuito que separe la palabra con un guión a partir de los años treinta; *Dasein* designa la existencia fáctica, el *modo de ser* del hombre estudiado en *Ser y tiempo*, mientras que *Da-sein* apunta más bien al acceso y experiencia propios del ahí del ser, a su sitio de comparecencia, el cual no se da sin el hombre, un ente caracterizado por la aperturidad. En palabras más sencillas podría decirse que *Da-sein* es la experiencia propia, meditativa e interrogativa del *Dasein*; en el *tránsito* de una instancia a otra lo fundamental es la experiencia interrogativa.

En conclusión, aunque fracasa el proyecto que consistía en hallar fenomenológicamente el sentido del ser (*Sein*) en la comprensión ateorética y fáctica del hom-

⁴ Cursivas de Heidegger.

bre, debido en buena medida a que no se logró acceder a su facticidad histórica sin deformarla, esto no significa que tal comprensión del ser (*Seinsverständnis*) sea abandonada, sino que se mantiene como una primera resonancia, aunque sea la más superficial, del sentido más profundo de ser. Incluso podrá decirse que esa existencia fáctica, comprensora, es *necesitada* por el ser. Si la comprensión cotidiana del ser (*Sein*) es un primer destello del ser, pero no su experiencia fundamental ni definitiva, será necesaria una distinción terminológica para referirse a esa otra experiencia del ser, históricamente arrojada y más propia, impulsada por una vocación interrogativa.

Seyn* en la época de los *Aportes a la filosofía

De lograrse una experiencia (*Erfahrung*) histórica del ser, junto con su estado de arrojado, nos aproximariamos al ser descrito con el arcaísmo *Seyn*. Esta inusual escritura busca remarcar la distancia con respecto al sentido inmediato del ser (*Sein*), y también con relación a la tradición filosófica que entiende al ser como base o fundamento, un ente señalado entre otros que da sustento a todos los demás. Al buscar una experiencia histórica, con cada forma de escribir el ser también está en juego una relación distinta entre ser y hombre: “Se puede mostrar que las diferentes ortografías de la palabra *ser* reflejan las diversas maneras en las cuales Heidegger intenta pensar la relación del hombre con lo que es, una relación siempre conocida en términos hermenéuticos y fenomenológicos” (Gourdaine, 2017: 178). El paso de *Sein* a *Seyn* no significa una negación del proyecto fenomenológico, sino el intento de mantenerse fiel al objetivo inicial de un acceso o experiencia no deformante al ámbito en el que se da el ser.

En este punto cabe considerar brevemente la discusión en torno a si la fenomenología se mantiene o no en el *seynsgeschichtliche Denken*. Tradicionalmente, hay tres posturas sobre la cuestión: en primer término, están quienes consideran que no solo falta una postura explícita sobre el método, sino que dicho pensar es esencialmente *ametódico* (Gethmann, 1974); en segundo lugar, quienes observan un cambio de método, que ya no es fenomenológico (Pöggeler, 1986), y finalmente quienes afirman que el método fenomenológico se mantiene, profundizando cada vez más en su carácter hermenéutico (von Herrmann, 1990).

A partir de la progresiva publicación de la obra póstuma, consideramos que la tercera perspectiva ha ganado mayor fuerza en los últimos años. Sin embargo, la objeción más significativa que podría hacerse a dicho enfoque la constituye el hecho de que no encontremos en Heidegger, principalmente en los escritos de los años

treinta y cuarenta, menciones explícitas a la fenomenología ni a ninguna otra metodología. Von Herrmann no ve ningún problema en esta circunstancia, basta con enfatizar el carácter *hermenéutico* de la fenomenología a partir de la *Kehre*. En cambio, aunque dentro de la misma interpretación de la unidad metodológica, se ha considerado también que la ausencia del nombre *fenomenología* no es gratuita, sino que apunta a una necesidad metodológica de *anonimato* o *inapariencia*. Por ejemplo, Oliver Cosmus sugiere hablar de una fenomenología anónima que se despliega en la época de los *Aportes*: “La unidad en el camino del pensar de Heidegger consiste en el método fenomenológico que lo guía. La fuerza conductora del pensamiento heideggeriano que va de *Sein und Zeit* hasta los *Beiträgen* y los *Wegmarken* de su pensamiento más tardío es, como se mostrará, la referencia genuinamente fenomenológica al fenómeno del ser” (Cosmus, 2001: 13). Cosmus afirma que, toda vez que el objetivo es acceder o experimentar lo histórico del ser, y ya que la historia es un acontecer anónimo y *sin sujeto*, la fenomenología debe ser igualmente anónima, desligada de la voluntad individual; no debe extrañar entonces que la fenomenología se sustraiga y no sea mencionada, pues *emula* el movimiento de la historia.

Otra razón para el anonimato de la fenomenología posterior consiste en que ella busca lo que por sí mismo se sustrae, lo que en su no-aparecer permite el aparecer de las cosas. Françoise Dastur (2011) fue una de las primeras en enfatizar el hecho de que, en el periodo tardío, notablemente en los seminarios de Zollikon y Zähringen, Heidegger pone en práctica una fenomenología de lo inaparente. Más aún, el planteamiento mismo del *Ereignis*, noción a la que volveremos, puede leerse como una radicalización del planteamiento fenomenológico, como observa Paola-Ludovica Coriando: “La estructura del Ereignis lleva en sí el sentido último de la dirección de sentido de la fenomenología hermenéutica, y viceversa: el Ereignis solo puede ser mostrado de manera hermenéutica-fenomenológica [...] El pensamiento del Ereignis se cumple como fenomenología hermenéutica del ser mismo en su verdad siempre histórica” (1998: 22).

Así pues, esta fenomenología anónima procede sin la sistematicidad ni desarrollo dialéctico que se observa en *Sein und Zeit*, porque la misma historia no se da de manera sistemática y ordenada —contra la opinión de Hegel—, sino siempre a partir de un rehuso (*Entzug*) imprevisible por el hombre. Por ello, para entender el paso de *Sein* a *Seyn* necesitamos comprender otro cambio crucial, el que tiene lugar en el enfoque heideggeriano de la verdad, cuya esencia será comprendida a partir del rehuso y sustracción, opuesto a lo positivo y luminoso. Ya en *Ser y tiempo* se había mostrado la íntima correspondencia entre el ser y la verdad en el importante parágrafo 44.

Este profundo vínculo será mantenido por Heidegger a lo largo de toda su obra. Lo que cambia es su concepción de la verdad, un replanteamiento que es observable en *Vom Wesen der Wahrheit*. En *Ser y tiempo* la verdad era concebida como traer a la luz, como el poner las cosas en un ámbito observable y accesible; el ocultamiento debía ser superado, razón por la cual la impropiedad debía ser asumida y observable desde la propiedad. Esto también queda señalado en una observación autocrítica de las *Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit*: “En *Ser y tiempo* la no-verdad [*Un-Wahrheit*] es tomada en sentido aún más negativo —el todavía-no, lo que propiamente debería ser eliminado” (Heidegger, 2018: 112).

Pero en la conferencia sobre la esencia de la verdad se plantea que el ocultamiento es anterior y más esencial que el desocultamiento. El filósofo escribe: “En el dejar ser que descubre y al mismo tiempo encubre a lo ente en su totalidad sucede que el encubrimiento aparece como lo primero que está oculto. En la medida en que ex-siste el Da-sein preserva el primer y más vasto no-desocultamiento, esto es, la auténtica no-verdad [*Un-Wahrheit*]” (Heidegger, 2007: 164).⁵ Unas líneas más adelante Heidegger agrega: “para el que sabe, el ‘no’ de la inicial no-esencia de la verdad en cuanto no-verdad remite al ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no solo de lo ente)” (2007: 165). Desde este punto de vista, la esencia de la verdad será considerada como no-verdad (*Un-Wahrheit*), como reuso (*Entzug*), que además ocurre históricamente como sustracción de posibilidades.

Todos los entes, al mostrarse y estar desocultados, están por ello mismo en la verdad, eso no es negado, pero el fondo de ese ámbito, el *des*-ocultamiento mismo, permanece oculto. Si el propósito de la filosofía y la fenomenología consiste en abrir un acceso completo, no solamente parcial, al desocultamiento, ¿cómo es posible acceder a lo que se mantiene oculto, a lo que se sustrae? La ciencia, la razón, el sistema, todo ello resulta insuficiente. Solamente en el poetizar o en los templos históricos encontrará Heidegger una posibilidad de acceder históricamente a la conflictiva verdad del ser; el *encuentro* con ella será nombrado *Ereignis*. Pero si esto sucede históricamente, no depende más de la voluntad del hombre, lo cual es crucial, porque entonces dicho *encuentro* podría no suceder en absoluto.

Desde esta perspectiva el ser es considerado como algo frágil y abismal (*abgrundig*), ya no es el ser de la tradición comprendido en un sentido fuerte como permanencia. *Seyn* será el nombre para este cambio de perspectiva, y eso también significa entender al ser como diferencia y rehusos con respecto a los entes, el ser considerado por sí mismo, en su propia verdad, no la verdad de los entes: “La ortografía *Seyn* sugiere entonces algo más antiguo o anterior que acecha en lo familiar,

⁵ Traducción modificada.

y puede ser fácilmente confundido con lo familiar. La escritura ‘be-ing’ [como se ha traducido *Seyn* al inglés] tiene una atmósfera similar, junto con una sugerencia de dinamismo” (Polt, 2006: 58).

Sin embargo, con tal replanteamiento la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) no es negada, tampoco la necesidad que el ser tiene del hombre para suceder en medio de lo ente. Así, lo que nombra la palabra *Sein* no es suprimido por la designación *Seyn*. En los *Beiträge* encontramos pasajes en los que esta idea se muestra, y además aparecen ambas escrituras del ser: “Sin embargo, la pertenencia al ser [*Seyn*] esencia solo porque el ser [*Sein*] en su singularidad necesita el Da-sein, se funda en él y funda a los hombres. De otro modo no esencia ninguna verdad” (Heidegger, 1989: 317). En otras palabras, la verdad del ser (*Seyn*) se remite al soporte de un ente abierto para desplegarse entre los entes, y esto último, su acontecer *en* el ente humano, es el ser (*Sein*) que tiene lugar como comprensión de ser. Pero si la comprensión ontológica es *necesaria*, o mejor dicho *necesitada*, no es suficiente por sí sola para lograr una experiencia pensante de la esencia sustractiva e histórica de la verdad del ser (*Seyn*). En otras palabras, puede darse *Sein* sin que necesariamente se dé *Seyn*.

Aquí se abre una brecha cuya comprensión es imprescindible para entender la posterior tachadura del ser. Si se acepta que la verdad más propia del ser, aunque no se funda en la existencia comprensiva y fáctica del hombre, sí la necesita, cabe concebir la posibilidad de que, si el hombre no se mantiene en su existencia abierta, la verdad del ser podría quedar, cuando menos, obliterada, o en el peor de los casos completamente soterrada. En tal caso, ni siquiera lo ente puede mantenerse desoculto en cuanto ente; en suma, estaríamos ante la posibilidad de un ocaso del ser, de los hombres y del ente, aunque materialmente, en términos cuantificables, no suceda nada nuevo. Sobre esto podemos leer al inicio de los *Beiträge*:

Por consiguiente, lo ente se vuelve *permanencia* a través del *ocaso* [*Untergang*] del fundador de la verdad del ser [*Seyn*]. Tal cosa solicita el ser [*Seyn*] mismo. Necesita de los que se hunden en el ocaso [*die Untergehenden*] y, donde sea que un ente aparece, ya se ha *a-propiado* [*er-eignet*] de ellos, se los ha adjudicado. Eso es el esenciar del ser [*Seyn*] mismo, lo llamamos el *acontecimiento apropiador* [*Ereignis*]. (Heidegger, 1989: 7)

De acuerdo con ello, la verdad del ser no solo está en una situación de *menesterosidad* con respecto a la existencia humana, sino que la necesita *como* la radical posibilidad de su *ocaso* (*Untergang*), es decir, como la posibilidad de que el hombre

pueda no sostenerse en su modo de ser abierto y extático. No obstante, siempre que lo ente esté desocultado, el ser se habrá apropiado del hombre en alguna medida. Este *uso y necesidad*, que posteriormente se denominará *das Brauch*, apunta al *Ereignis*. Vemos, pues, que la grafía *Seyn* se utiliza cada que el pensamiento de Heidegger alude a la apropiación del hombre por parte del ser. *Ereignis* es el nombre de un encuentro entre varias instancias: por un lado, del hombre en su existencia comprensora arrojada —lo que a veces se engloba en la palabra *Entwurf*, proyecto—, del hombre vuelto meditativamente hacia esta misma apertura del ser, es decir, *Da-sein*, y por otro lado, del lance (*Zuwurf*) histórico de la verdad del ser, que no depende en absoluto de la voluntad humana. En otras palabras, como explica von Herrmann:

El Ereignis no es el nombre para algo que esté frente al Dasein. Más bien, “Ereignis” es el *nombre* para la *mutua pertenencia de ser* [*Seyn*] y *Da-sein*. El Ereignis es la mutua pertenencia del proyecto acontecido [*ereigneten Entwurf*] y del lance aconcedor [*ereignenden Zuwurf*], o también al contrario: la mutua pertenencia del proyecto aconcedor y del lance acontecido. (2019: 83-84)

Aquí vemos que no hay verticalidad o dominancia por parte de alguna de las instancias implicadas, ni del proyecto comprensor de la existencia humana, ni del acontecer histórico de la verdad del ser, ambos son *acontecidos-aconcedores* en su mutua necesidad. Pero con esto un espacio se abre. Si el ser humano no es apropiado para y por el ser, tal cosa como el *Ereignis* podría no suceder en absoluto, en concordancia con el lance (*Zuwurf*) histórico del ser, que no depende de las decisiones humanas. Incluso es posible que el hombre devenga *inapropiado* para el ser, lo cual significaría que el hombre no pudo preservar su aperturidad ontológica, la existencia comprensiva y extática, sino que, al contrario, se habría instalado en lo *cerrado*, lo real y decidido.

En tal caso no solo no preservaría el ser (*Seyn*), sino que tal vez ni siquiera el ser (*Sein*), lo cual iría más allá de un mero olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) hasta convertirse en un abandono (*Seinsverlassenheit*) o inclusive carencia o pérdida (*Seinlosigkeit*). Estas últimas dos expresiones aparecen precisamente en la transición de los años treinta a los cuarenta, e indican una radicalidad mayor, quizá definitiva, en la sustracción del ser. En *Sobre el comienzo*, explica Heidegger: “Pero carencia de ser no mienta abandono de ser del ente; pues en el abandono de ser el ente precisamente está siendo, de modo que únicamente parece ser él mismo, sin requerir el ser” (Heidegger, 2007a: 110). El abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) predomina cuando se extiende el dominio y preeminencia de lo

ente a través de la *maquinación* (*Machenschaft*) de la técnica; pero incluso entonces, aún hay ente porque todavía se da un desocultamiento, por muy encubierto y disimulado que esté.

Tenemos entonces una triada conceptual en la que cada término es una radicalización del rehuso: *Seinsvergessenheit*, *Seinsverlassenheit* y, finalmente, *Seinlosigkeit*. El primero, olvido del ser, tematizado en la época de *Sein und Zeit*, nombra la relación que se inauguró desde el *primer comienzo* con el ser, una relación de olvido, la cual además caracteriza a la metafísica en su conjunto; la segunda, abandono del ser, nombra la relación actual con el ser, el cual ha *dejado* (*lassen*) o soltado el ente a sus *maquinaciones*, pero dicho abandono aún no es *total* y por ello es todavía una *apariencia*, ya que sin ese lejano atisbo del ser, lo ente, por muy anquilosado que se encuentre en medio de las maquinaciones, no podría ser el ente que es.

Pero en la carencia de ser, el ente, el hombre y el ser rompen todo vínculo posible, ya que el vínculo que soportaba la unión, es decir, el hombre, se ha roto; separados, cada uno por su parte, dejan de ser lo que son, el ser, el ente y el hombre. Por eso la carencia de ser es en realidad inefable, no podría nombrarse ni pensarse desde ella misma, sólo es concebible desde la perspectiva actual, es decir, desde el abandono del ser: “La carencia de ser es, a saber, concebida aún desde el ser, pero no procede del ser, en tanto lo carente de ser no requiere del ser” (Heidegger, 2007a: 110). ¿Cómo podría suceder esto, a saber, que el ser se pierda y que el hombre no soporte más la preservación de su esencia? A través de la completa *maquinación* de la existencia humana y de su relación con los entes. Heidegger vislumbra la posibilidad de un final del ser humano *qua* ser humano, pero en dicho riesgo, también, la posibilidad de algo que *resguarda*:

¿Qué debe ser la técnica? No en el sentido de un *ideal*, sino ¿cómo se ubica dentro de la necesidad de superar el abandono del ser [*Seinsverlassenheit*] o de tomar una decisión desde el fundamento? ¿Es ella el camino histórico a un *final*, a la *recaída de los últimos hombres en el animal tecnificado*, que también pierde con ello la *animidad originaria del animal inserto*? ¿O puede, previamente asumida como abrigo [*Bergung*], ser inserta en la fundación del *Da-sein*? (Heidegger, 1989: 275)⁶

⁶ Cursivas del autor de este artículo.

***Seyn* en los Cuadernos negros**

Si la técnica es el camino hacia un final, ¿cómo podría ser asumida como abrigo (*Bergung*),⁷ es decir, algo que resguarda y protege? Esta es una pregunta compleja, pero puede intentarse una breve respuesta a través de la idea de *Enteignis*, acontecimiento de *expropiación* o *des-apropiación*. En la obra publicada en vida de Heidegger, esta noción aparece en la década de los sesenta, en *Zur Sache des Denkens*, en cuyas páginas se afirma lo siguiente sobre el acontecer apropiador, *Ereignis*: “se expropia [*enteignet*] a sí mismo en el sentido antes mencionado. Al Ereignis como tal pertenece el Enteignis. A través de él no se rinde el Ereignis, sino que preserva su propiedad [*Eigentum*]” (Heidegger, 2007b: 28). En los textos publicados antes de su muerte, Heidegger no ofreció mayor explicación sobre esta idea, pero en la obra póstuma pueden hallarse diversas y sugerentes indicaciones al respecto.

Aunque no es algo obvio a primera vista, la idea de *Enteignis* juega un papel importante en la resonancia (*Ankling*) de los *Beiträge*, como explica von Herrmann: “En el ensamble de la resonancia se trata del pensamiento en torno a la experiencia y revelación del abandono del ser del ente, en el cual resuena el esenciar del ser [*Seyn*] como rehuso, como Enteignis” (1992: 251). Por ello, el acontecimiento de expropiación no es ajeno o externo al ser, sino que corresponde a su esencia como rehuso o sustracción, como también observa Gourdaire: “el olvido del ser’, ‘la pérdida de ser’ no son en sí mismos más que una faceta del rehuso [*Entzug*] que se despliega como Enteignis, es decir, como el reverso del Ereignis” (2017a: 188). En el segundo volumen de *Zum-Ereignis-Denken* la idea de *Enteignis* se encuentra además asociada a una *escatología*: “La *escatología* del ser [*Seyn*] es la reunión como la cual el ser [*Seyn*] mismo, es decir, la descarga de la diferencia ontológica [*Differenz*], acontece apropiadoramente en la di-ferencia como el acontecimiento expropiador de la menesterosidad” (Heidegger, 2013: 1174).⁸

Aquí, pero también en las *Anmerkungen*, reunidas como parte de los *Cuadernos negros* —primera mitad de los años cuarenta— el *Enteignis* es asociado con la singular idea de una *escatología del ser*. ¿Qué significa todo esto? La tensión entre *Ereignis* y *Enteignis* implica que el hombre puede ser igualmente propio o impropio para el ser. Pero esta no es una oscilación entre dos opuestos, se trata más bien de

⁷ Para este término, *Bergung*, retomamos la traducción que hace Dina Picotti en su versión de los *Aportes* (Heidegger, 2011), en donde lo vierte precisamente por *abrigo*. Pero se trata de una palabra bastante rica en significado; el sustantivo proviene del verbo *bergen*, que significa encerrar, poner a salvo, recuperar, de ahí que *Bergung*, en la acción de cubrir o abrigar también connote un resguardar o salvar.

⁸ “Die *Eschatologie* des Seyns ist die versammlung, als welche das Seyn selbst, d.h. der Austrag der Differenz sich ereignet in den Unterschied als die Enteignis des Brauchs”.

un contrajuego esencialmente conflictivo que abre la experiencia del ser en su radical *finitud*, es decir, que pueda y tal vez deba terminar. Por ello afirma el filósofo más de una vez que el *Ereignis* acontece como *Enteignis*. De acuerdo con este juego conflictivo, y su posibilidad de una completa *expropiación*, el ser no es una presencia eterna, permanente y segura, sino que es histórico, frágil, tuvo un comienzo y puede tener un final; por ende, “el ser [*Seyn*] es escatológico —como el acontecimiento apropiador del acontecimiento expropiador en la diferencia” (Heidegger, 2013: 1177).⁹ El final y la finitud aludidos aquí no son propiedades externas o accidentales del ser, algo malo que deba ser evitado, se trata más bien de una señal fundamental de su esencia. Si el ser puede tener un final, y quizá deba tenerlo, entonces es *escatológico*.

Peter Trawny ha observado que todo el pensamiento del *Ereignis* puede leerse como escatológico: “La dificultad y la posibilidad de malinterpretar el pensar del *Ereignis* radica en la pregunta sobre si lo ‘propio’ es un tipo de ideal realizable, o si Heidegger piensa el rehuso de la verdad del ser como una propiedad fundamental del *Ereignis*” (Trawny, 2003: 100). En el primer caso, tal planteamiento se podría equiparar con la escatología cristiana, caracterizada por la espera abierta de un evento de salvación y redención final (*παρουσία*); pero en el segundo caso estamos ante una especie de *escatología negativa*, pues espera un acontecimiento que nunca termina de llegar por completo, nunca se manifiesta como objeto presente y constatable, sino que es esencialmente *venidero* (*zu-künftig*). Por lo que hemos visto hasta ahora, el pensamiento del *Ereignis* se sitúa en la segunda alternativa, y la *Eschatologie des Seyns*, como el mismo Heidegger advierte, debe ser distinguida de toda connotación teológica.

Bien podría ser que nos encontremos en la *última* época del ser, y lo único que está en juego es la naturaleza del final. ¿O podríamos tener una leve insinuación de *otro comienzo* a través de la experiencia de este final? En los *Cuadernos negros* de finales de los años treinta, un tema recurrente es el planteamiento de al menos tres posibilidades para ese cierre del primer comienzo: un final como tal, *Ende*, en el que termina por perderse todo rastro del ser; un hundimiento u ocaso, *Untergang*, en el que también puede perderse la mutua pertenencia con el ser, aunque esta pérdida se da como una despedida pensante (*Abschied*), o bien, una transición, *Übergang*, en cierto modo preparada por el ocaso del hombre, pero con la diferencia de que en este caso el ser se apropia históricamente del hombre. Esta última parece ser ya la posibilidad más lejana y remota.

⁹ “Das Seyn ‘ist’ escatologisch –als das Ereignis der Enteignis in den Unterschied”.

Inclusive la posibilidad de un hundimiento u ocaso, que es una experiencia meditativa, puede borrarse si el hombre se entrega al cálculo técnico de los eventos pasados y futuros, de acuerdo con la satisfacción de las necesidades humanas. En este caso, el hombre se aproxima a un final estéril (*Ende*), silencioso y sin repercusiones de lo que alguna vez comenzó en la antigua Grecia. El simple final es el anquilosamiento de lo presente, que absorbe en sí mismo todos los sucesos pasados y futuros. Pero el ocaso aún puede ser creador, como expresa Heidegger: “No arremeter contra lo actual ni menos aún pretender refutarlo, sino, fundando algo venidero que ha sido dispuesto, poner lo anterior en cuanto que tal, es decir, en cuanto que habiendo sido, colocándolo así en el hundimiento [*Untergang*] creador” (2015: 143).¹⁰

Pero sigue abierta la pregunta sobre cómo podría darse semejante final, ya sea en el sentido de lo que simplemente termina, de lo que se hunde o de lo que puede transitar a algo más. Aquí surge con todo su peso el problema de la técnica. El hombre es *necesitado* por el ser para *soportarlo*. Para ello, el hombre debe preservar su estructura ontológica abierta, es decir, su relación con el ser (*Sein*). Si no hubiese un ente abierto como el hombre, la verdad del ser no podría tener lugar, no habría ser en absoluto. Esta posibilidad ya había sido señalada en la obra de 1927: “El Dasein, en cuanto constituido por la aperturidad, está esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del Dasein. ‘Hay’ verdad solo en cuanto y mientras el Dasein es” (Heidegger, 2012: 242). La diferencia es que en *Ser y tiempo* el Dasein está necesariamente ligado al ser humano, mientras que el pensamiento ontohistórico asume que la comprensión humana del ser (*Seinsverständnis*), que se da en la aperturidad, no es lo mismo que la verdad del ser.

Aquí lo decisivo es que la técnica podría cerrar u obliterar toda estructura abierta del ser humano. Ese es el máximo peligro de la técnica. ¿Cómo es eso posible? En *Ser y tiempo* el *cuidado* es la palabra fundamental para describir la forma de ser abierta del hombre; en el cuidado el ser humano *anticipa sus propias posibilidades estando ya en medio del mundo*, debe tomar su propio ser a su cargo. Pero si la técnica ofrece una respuesta previamente calculada a cualquier asunto y necesidad, gradualmente toda estructura abierta tiende a cerrarse, el hombre no necesitaría ya hacerse cargo de su propio ser, y si esto sucede, no hay *lugar abierto* para el desocultamiento. Pero, como señala Heidegger (2000) en *Die Frage nach der Technik*,

¹⁰ Cabe notar que dichos términos tienen un matiz que inevitablemente recuerda a Nietzsche, quien escribe: “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* [*Übergang*] y un *ocaso* [*Untergang*]” (2008: 38).

donde está el peligro crece también lo que salva.¹¹ ¿Cómo podría haber algo salvífico en semejante peligro? Esto es así porque en la posibilidad de un final avistamos el ser en su finitud más radical; a través del *Enteignis* se anuncia la posibilidad del *Ereignis* —cabe señalar que lo salvífico (*das Rettende*) apunta al ser, mientras que el abrigo que resguarda (*Bergung*) alude a lo ente, ambos aspectos son implicados en el *Enteignis*—.

El pensamiento que se adentra en la finitud histórica del ser debe asumir la posibilidad de una *despedida* (*Abschied*) del ser. En sus *Anmerkungen* Heidegger escribe: “Pensar como memoria es el pensar de la despedida —decir del *Enteignis*—: el decir de la escatología del ser en tanto es del *Ereignis*. Como la despedida, lo desapropiador, acontece apropiadoramente la di-ferencia [Unter-Schied]” (2015a: 302). Desde esta perspectiva, el otro comienzo debe atreverse a experimentar el final, la escatología del ser. Más adelante añade el filósofo: “El nuevo atrevimiento para la escatología del ser [*Seyn*] solo prospera en la disposición anímica que como tal es reunida en la exigencia de la menesterosidad” (Heidegger, 2015a: 372-373).¹² La menesterosidad (*Brauch*) del ser indica que *necesita* y hace *uso* del hombre, que la verdad del ser debe ser soportada en medio de lo ente, que tiene un comienzo histórico y un posible final; en su más íntima esencia el ser se caracteriza, pues, por cierta fragilidad, por la posibilidad de quedar *infundamentado*. Estas son las razones para tachar el ser: “En esencia el ser [*Seyn*] está herido [*verwunden*] y por esta razón es tachado por nosotros: ser [*Seyn*]. La esencia es el esencia del acontecimiento expropiador de la menesterosidad” (Heidegger, 2015a: 218).¹³ *Verwunden* es una palabra compleja y, por tanto, difícil de traducir; por un lado, está el verbo infinitivo *verwunden*, herir, pero en la cita no aparece como verbo (a menos que se lea *el ser es herir*), sino como adjetivo. La palabra también remite a *verwinden*, superar o sobreponerse. Ambas connotaciones son opuestas: vulnerabilidad y superación. No podría descartarse que, en este caso como en otros, Heidegger produzca activamente una ambigüedad en la palabra, una *polifonía*, de modo que ambos sentidos resuenen en el mismo término: la experiencia de *Seyn* apuntaría, al mismo tiempo, a la vulnerabilidad y finitud del ser, así como a la superación y recogimiento de las experiencias anteriores, *Seyn* y *Sein*.

¹¹ *Wo aber Gefahr ist wächst das Rettende auch*. Versos tomados del poema *Patmos* de Hölderlin. Cabe señalar además que *Patmos* es la isla en la que el san Juan escribe el Apocalipsis, por lo que el poema citado se inserta en una temática escatológica.

¹² “Der neue Mut zur Eschatologie des *Seyns* gedeiht nur im Gemüt, das als solches in die Zumutung des *Brauchs* versammelt ist”.

¹³ “Im Wesen ist *Seyn* verwunden und darum für uns durchgestrichen: *Seyn*. Wesen ist das Gewesen der *Enteignis* des *Brauchs*”.

La conexión entre la tachadura del ser y la idea de *Enteignis* es establecida en el segundo volumen de las *Anmerkungen*: “La X dice: Enteignis en el cuádruple esenciar del mundo” (Heidegger, 2018a: 198). En este punto es aludida la cuaternidad, esto es así porque la relación entre tierra y cielo, mortales y divinos, no es neutra ni simple, sino, entre otras cosas, conflictiva. Por otro lado, el mismo acontecer del mundo (*Weltereignis*), ensamblado en la réplica y contienda de los cuatro, no es, lo mismo que el ser, una estructura permanente, sino que está atravesada o *marcada* por la posibilidad de su final, el cual es abierto especialmente por la amenaza de la técnica, como expresa el mismo Heidegger: “La técnica es, porque se trata del empoderamiento de la maquinación en sí, la instauración del abandono del ser [*Seinsverlassenheit*] del ente y con ello des-mundanización, des-terrificación, des-humanización, des-divinización de los entes” (2009: 197).¹⁴

Sin embargo, con la introducción de la cuaternidad el pensamiento heideggeriano experimenta un nuevo cambio, pues ahora se enfatiza el acontecer espacial del ser, más que temporal y, con ello, histórico. La cuaternidad designa la apertura espacial del mundo, y la tachadura del ser debe ser entendida como una marca *espacial*, en la cual el ser oscila entre su rehuso máximo y su donación. Andrew Mitchel señala: “En lugar de un ser presente o ausente, tenemos aún una cancelación legible, la marca de una pérdida [...] El ser tachado es puesto y retirado simultáneamente. Es dado como borradura. Pero su borradura nunca es completa. Permanece legible —la pérdida del ser se anuncia a sí misma en la tachadura y así elude el olvido” (2015: 315). El máximo peligro de la técnica puede interpretarse como la borradura de esa marca, el cierre de su apertura a través de una obliteración.

Este peligro de la técnica, cuya esencia es nombrada como *das Gestell*, también apunta a la tachadura del ser: “En la medida en que lo dispuesto [*das Gestell*] es experimentado como el peligro, es pensado aquí desde la descarga [*Austrag*], y con ello esencia la diferencia, es decir, la custodia del ser [*Sein*] —lo salvífico [*das Rettende*]” (Heidegger, 2009: 319). Es así como *Enteignis* y *Ereignis* reúnen, pero también separan a los cuatro implicados en la cuaternidad.¹⁵ Si no hubiese *Enteignis* podrían reunirse pacíficamente, pero eso significaría homogeneidad y neutra in-diferencia, lo que implicaría la anulación de los cuatro en cuanto cuatro. De este modo, el *tache* y el *Enteignis* atraviesan la última escritura del ser, son la indicación

¹⁴ “Der Technik ist, weil Ermächtigung der Machenschaft in sich, die Einrichtung der Seinsverlassenheit des Seienden und damit Entweltung, Enterdung, Entmenschung, Entgötterung des Seienden”.

¹⁵ La extensión de este trabajo impide una lectura más detallada de la cuaternidad. Para ello, véase el detallado trabajo de Andrew Mitchell (2015).

definitiva de su finitud. Con esto, la narrativa de la historia del ser es *dejada atrás*, pues ha llegado a su final; a partir de estos años —década de los cuarenta— el tema de una *Geschichte des Seyns* pierde protagonismo frente a una topología del ser.¹⁶

En los *Vier Hefte* el pensador escribe: “Finitud del ser [Seyn] – esto es: la cuaternidad del mundo, es decir, en el ser [Seyn] está la di-ferencia del juego de espejos” (Heidegger, 2019: 37). Esta última expresión alude a la cuaternidad, porque los cuatro implicados entran en una relación equiparable a la de un juego de espejos en el que cada uno refleja a los otros sin ser lo mismo. En el reflejo hay unión y semejanza, pero también separación y diferencia, en otras palabras, apropiación y expropiación. Esta tercera y *última* escritura del ser remarca que tal vez estamos en la época de lo *último*, la última época de la metafísica, el final del primer comienzo y quizás el último desocultamiento del ser. Sin embargo, esta idea de lo último, en la que el hombre puede abandonar la custodia del ser, no es simplemente negativa, pues ofrece un acceso o experiencia a la más profunda esencia del ser, a su finitud y menesterosidad, y con ello se trata del nombre más propio del ser: “La pérdida de la custodia no es nada negativo, ni decadencia ni pérdida; entonces como esencia del ser [Seyn] se da en el puro ‘es’ del ser [Seyn]. En la pérdida de la verdad está la proximidad del giro [Kehre]. Solo en el giro está el Ereignis” (Heidegger, 2018a: 35).¹⁷

En conclusión, la posibilidad de esa pérdida, y la marca que ella deja, es la esencia más íntima de lo que Heidegger pensó a través de la palabra *ser*. Con ello, la escritura *Seyn* no niega ni suprime al término *Seyn*, sino que lleva a una experiencia más propia del mismo: “Ser [Seyn] es la esencia plegada y así superada [*verwundene*] del Ser [Seyn] –el destino esenciado” (2018a: 145).¹⁸ Con la experiencia (*Erfahrung*) de la tachadura del ser, Heidegger buscó aproximarse aún más al temprano objetivo de su fenomenología: acceder al ámbito del ser sin deformaciones teóricas y subjetivas, pensar el ser *tal como se da*, aunque su donación sea un retirarse.

¹⁶ Véase el trabajo de Jeff Malpas (2006) para una lectura detallada del carácter espacial que va adquiriendo progresivamente el pensamiento heideggeriano.

¹⁷ “Die Verwahrlosung ist nichts Negatives, weder Verfall noch Verlust; denn als Wesen des Seyns west sie im reinen ‘ist’ des Seyns. Im Wahr-los ist die Näherung der Kehre. –Nur in der Kehre ist Ereignis”.

¹⁸ “Seyn—ist das eingefaltete und so verwundene Wesen des Seyns – das Ge-wesene Geschick”.

Bibliografía

- BERTORELLO, Adrián. (ed.). (2014). *Studia Heideggeriana III: El problema del método de la filosofía*. Buenos Aires: Teseo.
- CORIANO, Paola-Ludovica. (1998). *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Munich: Fink.
- COSMUS, Oliver. (2001). *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- DASTUR, Françoise. (2011). *Heidegger et la pensée à venir*. Paris : Vrin.
- GETHMANN, Carl. (1974). *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn: Bouvier.
- GOURDAIN, Sylvaine. (2017). *Lethos de l'impossible. Dans le sillage de Heidegger et de Schelling*. Paris : Hermann.
- GOURDAIN, Sylvaine. (2017a). "Le retrait de l'Ereignis, ouverture l'impossible", en A. Schnell (Ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*. Paris: Hermann.
- HEIDEGGER, Martin. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (1989). *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2000). *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin. (2007a). *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin. (2007b). *Zur Sache des Denkens*, GA 14: Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2009). *Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft-Technik*, GA 76. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2013). *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2015). *Cuadernos negros (1931-1938)*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin. (2015a). *Anmerkungen I – V*, GA 97. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2018). *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2018a). *Anmerkungen VI – IX*, GA 98. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2019). *Vier Hefte I und II*, GA 99. Frankfurt: Klostermann.
- HUSSERL, Edmund. (1999). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza.

- HUSSERL, Edmund. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: UNAM/FCE.
- JARAN-DUQUETTE, François. (2011). "La posibilidad de una fenomenología de la historia", *Investigaciones fenomenológicas*, 3, 237-247. <https://doi.org/10.5944/rif.3.2011>
- MALPAS, Jeff. (2006). *Heidegger's Topology. Being, Place, World*. Cambridge: MIT Press.
- MITCHEL, Andrew. (2015). *The Fourfold. Reading the Late Heidegger*. Evanston: Northwestern University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2008). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- PAEZ, Raimon. (2017). "Dasein und Mensch bei Heidegger. Eine Überlegung anlässlich des ‚Humanismusbriefes‘". En Alfred Denker y Holger Zaborowski (Eds.), *Heidegger-Jahrbuch 10. Heidegger und der Humanismus*. Freiburg/ München: Alber.
- POLT, Richard. (2006). *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- PÖGGELE, Otto. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- TRAWNY, Peter. (2003). *Martin Heidegger (Campus Einführungen)*. Frankfurt: Campus
- VIGO, Alejandro. (2008). *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (1990). *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt: Klostermann.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (1992). "Das Ereignis nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst". En Cristoph Jamme y Karsten Harries (Eds.), *Martin Heidegger: Kunst – Politik – Technik*. Munich: Fink.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Frankfurt: Klostermann.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (1997). *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Klostermann.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (2004). *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. Frankfurt: Klostermann.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (2019). *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Ein Kommentar. Frankfurt: Klostermann.

- XOLOCOTZI, Ángel. (2014). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a 'Ser y tiempo'*. México: Plaza y Valdés/UIA.
- XOLOCOTZI, Ángel, y ZIRIÓN, Antonio. (2018). *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. México: Porrúa/UMSNH/BUAP.