



Seminario de Zähringen. 1973

Martin Heidegger

Traducción de Oscar Lorca

Santiago de Chile

Observaciones a la traducción

La traducción que aquí presentamos se compone de dos trabajos. El primero toca al protocolo del último seminario que Heidegger diera en Friburgo, protocolo que, junto a los de *Le Thor*, fue editado por primera vez en francés. Considerando Heidegger la recepción de las versiones al alemán de los así llamados “Cuatro Seminarios”¹ en la edición de sus obras completas², estas fueron publicadas finalmente en el volumen 15 de la *Gesamtausgabe*. Para la versión castellana que aquí presentamos, nos hemos basado íntegramente en el texto francés³, adjuntando la traducción alemana de aquellos pasajes que nos parecieron ameritaban un mayor cuidado en el recogimiento de su sentido, principalmente los pasajes que refieren a la interpretación de los fragmentos del poema de Parménides llevada a cabo en la última sesión del seminario.

El segundo trabajo es el texto que Heidegger leyera en la sesión terminal del seminario, texto que contiene a la ya mencionada interpretación de los fragmentos de Parménides. Publicado junto a su breve introducción, presumiblemente escrita en un tiempo posterior al seminario, como *addendum* al protocolo en el tomo 15 de la GA, Ἀλήθειης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ y *El origen del pensar*, su introducción, son, ambos, los únicos textos que remiten a un manuscrito del propio Heidegger⁴.

Quisiera agradecer a Pablo Sandoval Villarroel, doctorando de la Sorbonne, mentor y amigo, por las valiosas correcciones e indicaciones dadas, así como también por su constante e incondicional apoyo sin el cual esta traducción no habría podido ver la luz.

¹ Como se sabe, Heidegger dio en Le Thor tres seminarios: en 1966, 1968 y 1969; el primero se dedicó a Heráclito y Parménides; el segundo y tercero se plantearon como meta un acceso a la cuestión del ser partiendo desde Hegel y Kant, respectivamente. Por último, se encuentra el seminario de Zähringen donde se intenta un acceso a la cuestión del ser tomando como hilo conductor el pensamiento de Husserl.

² Ver GA. 15 p. 441.

³ Martín Heidegger, Questions III et IV, Éditions Gallimard, p. 459-488.

⁴ Ver GA. 15 p. 442.

I

[460] Después de los seminarios de Le Thor, se abre el seminario de Friburgo. Al igual que en 1968 y 1969, donde se había intentado un acceso a la *cuestión del ser* primero a partir de Hegel y luego a partir de Kant, el acceso esta vez se intentará a partir de Husserl.

El punto de partida es una carta de Jean Beaufret, en la cual se plantean dos preguntas:

1º ¿En qué medida se puede decir que en Husserl no hay pregunta por el ser?

2º ¿En qué sentido Heidegger puede calificar el análisis del *mundo circundante* (SZ, § 14- 24) de «logro esencial» (SZ, p. 352), mientras que en otro lugar se refiere a esto como «de una segunda importancia»? ⁵.

El trabajo comienza por el examen de la segunda pregunta.

El análisis de la mundaneidad del mundo es ciertamente un [461] «logro esencial», en la medida que, por vez primera en la historia de la filosofía, el ser-en-el-mundo aparece como el modo primario de encuentro con el ente; más precisamente: el ser-en-el-mundo es descubierto como *hecho* primario e irreductible, siempre ya dado, y, por consiguiente, radicalmente «anterior» a toda toma de conciencia.

Y, sin embargo, este análisis permanece «de una segunda importancia». Para comprender porqué, basta recordar la meta que orienta SZ: «plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*» (SZ, p.1). Con toda claridad, hay que decir entonces: el análisis de la mundaneidad del mundo no es, en el proyecto de Heidegger, sino la manera «concreta» de acometer el proyecto que, en cuanto tal, implica este análisis sólo al modo de un medio, estando subordinado, por tanto, al proyecto mismo. Dicho de otro modo, leer los párrafos 14 al 24 de SZ por sí mismos (separados del proyecto) bien podría ser un contrasentido fundamental en relación a toda la tentativa de pensamiento que tiene lugar con Heidegger.

Es necesario, entonces, volver sin cesar al centro de este pensamiento, la pregunta por el ser. La primera pregunta de Jean Beaufret nos reconduce a ella directamente: ¿en qué medida se puede decir que en Husserl no hay pregunta por el ser? ¿Qué quiere decir «pregunta por el ser» (*Seinsfrage*)? Esto quiere decir: pregunta por el sentido de «ser». Heidegger precisa: después de SZ, la expresión «sentido» dará paso a «verdad» — de tal modo que la pregunta por el ser, entendida como pregunta por la verdad del ser, no puede ya ser entendida como una pregunta metafísica.

La metafísica, en efecto, está en búsqueda del ser del ente. La pregunta de Heidegger apunta propiamente (si es lícito hablar así) al ser del ser; mejor: *la verdad del ser. Wahrheit des Sein*, donde es preciso comprender *Wahrheit* a partir de [462] la salvaguarda en la cual el ser es guardado como ser. En este sentido riguroso, no hay en Husserl ninguna pregunta por el ser. Husserl, en efecto, aborda problemas estrictamente metafísicos, por ejemplo el problema de las categorías.

Y, sin embargo, indica Heidegger, Husserl toca, roza, la pregunta por el ser en el capítulo sexto de la sexta *Investigación lógica*, con la noción de «intuición categorial». Nuestro primer trabajo se esboza, entonces, claramente: comprender por qué la noción de *intuición categorial* es para Heidegger el punto central del pensamiento husserliano.

⁵ Ver *De la esencia del fundamento* en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 133, nota 82.

La pregunta con que se parte es la siguiente: ¿Cómo Husserl llegó a la intuición categorial? Para retrazar este itinerario, es necesario situar exactamente a la intuición categorial en su lugar. La segunda sección de la sexta *Investigación lógica* se titula: *Sensibilidad y Entendimiento*. Y el capítulo sexto, que abre esta segunda sección, lleva por título: «Intuición sensible e Intuición categorial». Se puede decir, por tanto, que Husserl parte desde la intuición sensible para llegar a la intuición categorial.

Pero, ¿qué es la intuición sensible? ¿Cuál es el punto de partida de Husserl cuando analiza la intuición sensible?

Jean Beaufret recuerda en este momento el célebre ejemplo husserliano: el *tintero*. Heidegger: « ¿Es un tintero? » no, no es un tintero; en el contexto de la reflexión husserliana, el tintero no puede ser aprendido sino como otra cosa. Exactamente: el tintero funciona aquí solamente como ejemplo de objeto sensible. El tintero es: *Objeto de percepción sensible*.

Pero, ¿cuál es el fundamento de la percepción sensible? ¿Sobre qué está fundado el objeto sensible en cuanto sensible?

El fundamento de lo sensible es lo que Husserl llama la *Hyle*, es decir, lo que afecta sensiblemente, dicho brevemente los [463] datos sensoriales [sensorielles] (el azul, el negro, la extensión espacial, etc.) ¿Qué se percibe sensiblemente? Son los datos sensoriales mismos. Ahora bien, *con* los datos sensoriales tiene lugar la aparición de uno *objeto* en la percepción. El objeto no está dado en la impresión sensible. La objetividad del objeto no puede ser percibida sensiblemente. En resumen, el hecho de que el objeto sea objeto no resulta de una intuición sensible.

Y, sin embargo, este objeto es ciertamente percibido. En el lenguaje de la tradición filosófica, este objeto se llama una cosa, y una cosa es una *substancia*. En Kant, la substancia es una de las categorías del entendimiento. Lo que significa, si uno recuerda el «giro copernicano», que la *cosa* se rige de antemano por la capacidad de conocer, o que la categoría «substancia» sirve de antemano para dar una forma a la diversidad de los datos hyléticos. A través del conocimiento, por tanto, que para Kant es el trabajo de dar una forma realizado por el entendimiento, el objeto se establece como síntesis de intuición y de concepto.

A diferencia de Kant, para quien la puesta en forma no es, como concepto, sino una función del entendimiento, Husserl busca poner de manifiesto lo que Kant se limita a caracterizar a través del concepto de forma. Ahora bien, la idea kantiana de intuición conduce directamente a la idea de un *dato* para la intuición. Que la categoría sea más que una forma, la locución de *intuición categorial* lo señala perfectamente. Intuición categorial, en efecto, quiere decir estrictamente: una intuición que da al ver una categoría; o bien: una intuición (un estar-presente para) [un être-présent à] *que está* inmediatamente dirigido *hacia* una categoría.

Con la locución de intuición categorial, Husserl llega a pensar lo categorial como *dato*.

Veo perfectamente este libro. Pero ¿dónde está en este libro la substancia? No la veo en absoluto al modo en que veo el libro. Y, sin embargo, este libro es ciertamente una substancia, que yo [464] debo «ver» de alguna manera, pues sin ella no podría ver nada (L.U. II, 2, 1921, p. 131)⁶. Nos encontramos aquí con la idea husserliana de excedente (*Überschuss*). Heidegger explica: el «es» — por el que constato la presencia del tintero como objeto o substancia — es «excedente» entre las afecciones sensibles:

⁶ *Investigaciones Lógicas*, tomo II, trad. Manuel García Morente y José Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 454.

en efecto, el «es» no es agregado a las impresiones sensibles; es «visto» — incluso si es visto de otro modo que lo que es visible [sensiblemente]. Para ser «visto» de esta manera *es preciso* que sea *dado*.

Para Husserl, lo categorial (es decir, las formas kantianas) es *dado* en la misma medida que lo sensible. Hay, por tanto, INTUICIÓN CATEGORIAL

Aquí la pregunta inicial reaparece: ¿Por cuál camino llega Husserl a la intuición categorial? La respuesta es clara: a través de la intuición categorial, ya que la intuición categorial es *como* la intuición sensible (que es donante); Husserl llega a la intuición categorial por el camino de la *analogía*. En una analogía, algo da la medida para la correspondencia. En la analogía entre los dos tipos de intuición ¿Qué corresponde a qué? Respuesta: Los datos sensibles dan la medida, y lo categorial es el *analogon* de los datos sensibles. La intuición categorial es «analogada» a la intuición sensible.

Lo es sorprendente y decididor gracias a esta analogía, es que lo categorial, las formas, el «es», se hacen abordables, son dados accesiblemente, mientras que en Kant esto es solamente deducido desde la tabla de los juicios. En Kant, todo se realiza según el hilo conductor del juicio (que le llega desde la tradición lógica), sin que se repare en ninguna parte en el *hecho de la categoría* — a saber, que la categoría pueda también encontrarse como un dato de los sentidos.

Aquí, Heidegger cita una frase de la página 130⁷:

«Ich sehe weisses Papier und sage weisses Papier, damit drücke ich, genau anmessend, nur das aus, was ich sehe.»

[465] («veo un papel blanco y digo: un papel blanco, expresando con exacta adecuación solamente lo que veo»).

¿Cuál es el descubrimiento decisivo de Husserl y, a la vez, la dificultad esencial?

Veo un papel blanco. Pero hay ver y ver; dos visiones: la visión sensible y la visión categorial.

La dificultad viene de la doble significación de *ver* — doble significación que gobierna ya el pensamiento de Platón. La dificultad consiste en que si yo veo el papel blanco, no veo la substancia «como» veo el papel blanco. Ya Antístenes, en Platón, expresaba esta dificultad (Simplicius: en *Cat. Ar.*, scolie 66 b 45).

Repetimos una vez más: cuando veo este libro, veo ciertamente una cosa substancial, sin ver, empero, la substancialidad al modo en que veo el libro. Ahora bien, es la substancialidad la que sin embargo en su inapariencia permite a lo que aparece aparecer. En este sentido, se puede incluso decir que ella es más aparente que lo aparente mismo.

Tal es el aporte decisivo de Husserl, el que ha sido para Heidegger un estimulante esencial. Pero, precisamente, ¿en qué?

La única pregunta que ha puesto en movimiento a Heidegger es, no dejamos de repetirlo, la pregunta por el ser: ¿Qué quiere decir «ser»? Ahora bien, en toda la tradición filosófica (a excepción de su temprano inicio griego), la única determinación fundamental del ser es la cópula del juicio, la cual — como observa Heidegger — es una determinación justa y exacta (*richtig*) mas no-verdadera (*unwahr*). Con sus análisis de la intuición categorial, Husserl ha liberado al ser de su fijación en el juicio (Cf. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 126). Haciendo esto, todo el terreno de la investigación de la pregunta se reorienta. Si planteo la pregunta por el sentido del ser —

⁷ Ibid.

dice Heidegger—, es necesario de antemano que me encuentre más allá del ser entendido como [466] ser del ente. Más precisamente aún: en la pregunta por el sentido del ser es el ser lo interrogado (*das Befragte*), es decir, el ser del ente; aquello en vista de lo cual cuestiono (*das Erfragte*) es el sentido del ser — lo que más tarde será llamado la verdad del ser.

Para poder incluso desplegar la pregunta por el sentido del ser, era necesario que el ser fuese *dado*, a fin de poder interrogar su sentido. La hazaña de Husserl ha consistido, justamente, en esta puesta en presencia del ser, fenoméricamente presente en la categoría. Por esta hazaña, agrega Heidegger, tuve finalmente el suelo: «ser», no es un simple concepto, una pura abstracción obtenida gracias al trabajo de la deducción. El punto, sin embargo, que Husserl no salva es el siguiente: casi habiendo obtenido el ser como *dato*, Husserl no interroga de nuevo por él. Husserl no despliega la pregunta: ¿Qué quiere decir «ser»? Para Husserl no había en esto ni la sombra de una pregunta posible, dado que para él es comprensible de suyo que «ser» quiere decir: ser-objeto.

Aquí no es Husserl sino Heidegger quien aporta una caracterización decisiva: la objetividad es un modo del estar-presente. Con toda precisión: la objetividad es el estar-presente en la dimensión o «espacio» de la subjetividad, que se trata, con Kant, de la subjetividad de un sujeto finito, o, con Hegel, de la subjetividad de un sujeto absoluto que, en el saber de sí-mismo, penetra tanto el objeto como al sujeto, y la relación entre ambos.

Pero ¿de dónde puede Heidegger traer esta caracterización? De la lectura interrogativa de Platón y Aristóteles. En los textos de Platón y Aristóteles, en efecto, para aquel que sabe que el ser no es un concepto abstracto, tiene lugar la primera determinación del ser del ente, la determinación fundadora para todo el pensamiento filosófico: ser, es entrar en presencia. Ni Platón ni Aristóteles cuestionan esta determinación, que para ellos es pura y simplemente *manifiesta*.

[467] Toda la historia de la metafísica se articula desde aquí como la serie de las diversas constituciones del ser del ente, sobre el fondo de la determinación primera donde «ser» es aprendido como παρουσία.

Toda la historia de la metafísica se caracteriza, por tanto, como historia del ser del ente.

Uno se encuentra, por consiguiente, frente a la historia de la metafísica en una situación a primera vista equívoca:

- por una parte, en la metafísica nunca se ha tratado de otra cosa que del ser;
- Por otra parte, jamás se ha preguntado por el *sentido* del ser.

El resultado de este equívoco es la tentación de considerar a la filosofía como planteando ella misma, en cada una de sus épocas, la pregunta fundamental por el *sentido* del ser. Heidegger invita a los asistentes del seminario a meditar, en vistas al trabajo por venir, en la pregunta: ¿se puede decir que la pregunta por el sentido del ser esté ya planteada en toda la historia de la filosofía? No se trata, en efecto, de contentarse con responder simplemente a esto de manera negativa.

La sesión termina con un retorno a la idea a husserliana de «datos sensoriales» — esta vez en la perspectiva de lo que estos datos son en SZ.

En SZ, ya no se discute sobre la conciencia. Ésta simplemente es puesta entre paréntesis — ¡lo que para Husserl constituiría un verdadero escándalo!

En lugar de *Bewusstsein* (conciencia), leemos *Dasein*. Pero ¿qué quiere decir *Dasein*? ¿Y cuál de los dos se funda en el otro?

Aquí, es necesario interrogarse por la significación de *Bewusstsein*. En *Bewusstsein*, está *wissen*, saber, — el que refiere a su vez a *videre*, en el sentido de que saber es haber-visto. La conciencia se mueve en la dimensión del ver, donde ella es aclarada por el [468] *lumen naturale*. ¿Qué «hace» la luz, el *lumen*? Ella procura la claridad. ¿y qué hace posible la claridad? Que yo pueda, ante todo, llegar a las cosas. El francés *regarder* habla aquí con particular fuerza. *Regarder*, en efecto, significa salvaguardar [garder], percatarse [re-garder]⁸ en el sentido de: dejarme aproximar por lo que veo [regarde].

¿Sobre qué se funda el haber-visto de toda conciencia? Sobre la posibilidad radical para el ser humano de atravesar una apertura [ouverture: offene Weite] para llegar a las cosas.

Este estar-en-una-apertura es lo que en SZ se nombra (Heidegger agrega «torpemente y como he podido»): *Dasein*.

Dasein, hay que entenderlo como *die Lichtungsein*: ser el claro [éclaircie]. El Da, en efecto, es la palabra para la apertura.

Vemos aquí claramente que la conciencia se enraíza en el *Dasein* y no a la inversa.

Bewusstsein y *Dasein* — en estas dos palabras está presente el verbo «ser».

El seminario de hoy acaba con la pregunta: ¿Cuál es el sentido de *sein* en *Bewusstsein* y *Dasein*? Esta es la tarea para mañana.

II

La sesión de hoy, viernes 7 de septiembre de 1973, comienza con la lectura del protocolo.

Acabada esta lectura, Heidegger observa que una infinidad de complementos pondrían darse a lo que ha sido debatido en el primer día. Pero su propósito en este seminario es totalmente distinto. Es por esto que se restringirá a dos observaciones, cuyo fin es evitar toda excesiva simplificación.

[469] Lo dicho ayer sobre Kant corresponde a una deducción abstracta de las categorías. Heidegger pregunta: ¿No hay en la doctrina kantiana de las categorías otra cosa que abstracción y deductibilidad en cuanto a su manera de ser accesibles y de ser perceptibles? Jean Beaufret interviene mencionando el *esquematismo*. De hecho, en el esquematismo Kant efectúa la puesta en relación de las categorías con el tiempo, lo que es — murmura Heidegger — la manera kantiana de articular el ser y el tiempo.

En lo que respecta a Husserl, Heidegger pregunta en qué contexto las *Investigaciones lógicas* se encuentran [rencontrent]⁹ con la intuición categorial. Es necesario observar que esto no sucede en el contexto de una elaboración del problema de las categorías — es decir, del problema metafísico del ser. Este contexto, al contrario, está formado por la relación de analogía entre entendimiento y sensibilidad, entendidas estas dos instancias en la unidad donde se hace posible la constitución del

⁸ Juego de sentidos difícil de reproducir en el castellano a menos de prestar oídos a las palabras *guarda* (estar a cargo, al cuidado, de la conservación de algo) y *guaitar* (acechar, vigilar), del alto alemán *warta* y *wahnten*, respectivamente.

⁹ «Stoßen» en la traducción alemana del protocolo.

objeto como objeto de experiencia. Se trata, por tanto, de una problemática de la teoría de la experiencia — por lo que Husserl queda atado a la herencia kantiana.

Al interior de este contexto, señala Heidegger, la intuición categorial aparece pero sin salir de una explícita temática ontológica.

Estas dos observaciones, como se ve, corrigen los propósitos de ayer, o mejor: impiden tomarlos de manera unilateral. Que en Kant las categorías sean deducidas no implica, en modo alguno, que lo categorial esté aislado de manera abstracta de toda «concreción» posible; que haya en Husserl un encuentro inmediatamente concreto de lo categorial, de ninguna manera implica que Husserl pueda desplegar, a partir de aquí, la pregunta por la verdad del ser.

Tras esta aclaración, el curso previsto del seminario puede retomarse recordando el tema planteado al final de la última sesión: ¿cuál es la relación entre *Bewusstsein* (conciencia) y *Dasein* ?

[470] Para abordar correctamente la pregunta, es necesario interrogar sobre el sentido del verbo «ser» en ambas palabras. En francés, la palabra conciencia no incluye el verbo ser. Sin embargo, la conciencia implica un carácter de ser. ¿Cuál es? Cuando digo: «soy consciente», esto implica: estoy presente para mí mismo (*Ich bin mir meiner selbst bewusst*)¹⁰. La presencia para sí, carácter de ser de la conciencia, es determinada por la subjetividad. Pero, la subjetividad misma no es cuestionada en cuanto a su ser; desde Descartes, en efecto, la subjetividad es el *fundamentum inconcussum*. En todo el pensamiento moderno, nacido de Descartes, la subjetividad constituye, en consecuencia, el obstáculo para poner en camino la pregunta por el ser.

Si nos preguntamos por el carácter de la presencia que domina en la «presencia para sí» que es toda conciencia, es necesario convenir que esta presencia para sí tiene lugar en la *inmanencia*.

Sea lo que fuere aquello de lo cual yo soy consciente, ello me está presente — lo que significa: eso está *en* la subjetividad, eso está *en* mi conciencia.

Si se agrega la intencionalidad a la conciencia, entonces, no por ello el objeto intencionado deja de tener su lugar en la inmanencia de la conciencia.

En SZ, por el contrario, el «objeto» tiene su lugar no ya en la conciencia, sino *en el mundo* (el que no es inmanente a la conciencia).

De este modo, a pesar de la intencionalidad, Husserl queda encerrado en la inmanencia — y la consecuencia de esta posición, son las *Meditaciones cartesianas*.

La posición de Husserl, por cierto, es un progreso en relación al neo-kantismo, en el cual el objeto no es más que una multiplicidad sensible organizada por los conceptos del entendimiento. Con Husserl, el objeto encuentra su consistencia propia; Husserl salva al objeto — pero instalándolo en la inmanencia de la conciencia.

[471] En Husserl, por tanto, la esfera de la conciencia no se cuestiona [entamée], ni menos aún se rompe — y Heidegger agrega: no se puede, por lo demás, romperla en cuanto se parte del *ego cogito*; pues el *ego cogito* (a la manera de la mónada en Leibniz), es aquello que, constitutivamente, carece de algún tipo de ventanas por las cuales algo pudiese entrar o salir de ahí. El *ego cogito* es, de este modo, una caja [boîte]. La idea de «salir» de esta caja es contradictoria en sí misma. Es por esto que es necesario partir desde un lugar distinto que del *ego cogito*.

El punto de partida de Heidegger es efectivamente otro; se podría incluso, a primera vista, calificarlo de menos exacto: si considero el tintero, dice Heidegger, es a

¹⁰ «Je me suis présent à moi-même». Literalmente desde el alemán: «soy para mí consciente de mí mismo».

él mismo al que tomo en la mirada, al tintero mismo, sin referencia a los datos hyléticos ni a las categorías. Se trata de hacer una experiencia fundamental de la cosa misma. Esta experiencia fundamental es imposible realizarla partiendo de la conciencia. Para esto, es necesario un dominio distinto que aquél de la conciencia. Este otro dominio es el que se llama *Da-sein*.

¿Qué quiere decir, ahora, la palabra «ser» cuando se dice *Da-sein*? Al contrario de lo que dice «ser» en *Bewusst-sein*, la inmanencia en la conciencia, «ser» en *Da-sein* dice estar-fuera-de... El dominio, en el cual todo lo que se llama una cosa puede ser encontrado como tal, es un dominio que deja a esta cosa la posibilidad de manifestarse «afuera» [au-dehors]. El ser, en *Da-sein*, debe salvaguardar un «afuera». Es por esto que el modo de ser del *Da-sein* es caracterizado en SZ por el *ék-stasis*. *Da-sein*, por tanto, quiere decir rigurosamente: ser ek-státicamente el ahí.

Aquí la inmanencia se rompe del todo.

El *Dasein* es esencialmente ek-stático. Este carácter ek-stático, es necesario entenderlo no sólo respecto a lo que se presenta, en el sentido de lo que viene a residir [séjourner] a nuestro encuentro [472], sino también como *ék-stasis* relativo al pasado, al presente y al futuro.

Ser, por tanto, en la expresión *Da-sein* significa lo ek-stático de la ek-sistencia..

Es importante reconocer aquí, el impulso que Heidegger ha recibido de la noción husserliana de intencionalidad. El trabajo de Heidegger, tras haber recibido este impulso, consistió en la investigación de las implicaciones radicales de la intencionalidad. Ahora bien, pensar la intencionalidad a fondo significa situarla en lo ek-stático del *Da-sein*. Dicho en una palabra, es necesario reconocer que la conciencia está fundada en el *Dasein*.

Hoy en día, agrega Heidegger, formularía esta relación de otro modo. Hablaría no ya simplemente de *ék-stasis*, sino de *INSTÄNDIGKEIT* in der *LICHTUNG*, instancia en el claro [éclaire]; esta expresión debería, a su vez, ser entendida como la unidad de dos significaciones:

1º estar al centro de los tres *ék-stasis*.

2º guardar y persistir del ser a través de la integridad que es ser-el-ahí.

De este modo, los sentidos radicalmente diferentes del *ser* en *Bewusstsein* (ser-consiente) y *Da-sein* (ser-el-ahí) son precisados. A partir de aquí, se puede comprender hasta qué punto, en un pensamiento centrado en el *Da-sein*, el estado de todo lo que se le presenta es transformado [bouleversé]. En efecto, el hombre, en lo sucesivo está ekstáticamente frente a frente con lo que es en sí mismo — y no ya frente a una representación (que, por definición, es representación de una quimera [fantôme] de lo que es). Heidegger explica esto preguntando: si, recordando, pienso en René Char en *Les Busclats*, ¿Qué me es dado aquí?

Es René Char mismo! Y no Dios sabe qué «imagen» a través de la cual mediatamente me referiría a él.

Esto es tan simple que es extremadamente difícil darlo a entender filosóficamente. En el fondo, [473] agrega Heidegger, esto aún no es del todo comprendido. Un participante del seminario interviene: pasar de la conciencia al *Da-sein*, ¿No es radicalmente la «revolución del modo de pensar» de la que habla Kant, o el « vuelco de todos los modos de representación y de todas las formas» del que habla Hölderlin? Heidegger corrige: sería mejor hablar de revolución de la localidad del pensar (*der Ortschaft des Denkens*). Incluso más que «revolución», sería necesario simplemente entender esto como *desplazamiento*, entendido en el sentido primero en

que el pensar que se emprende con SZ des-plaza aquello que la filosofía ha situado en la conciencia. Entonces, se observa incluso que es la filosofía la que, situando el lugar en la conciencia, desplaza (*verliegt*) todo, reemplazando lo que es llamado *Da-sein* en Heidegger por este lugar cerrado sobre sí mismo que es la conciencia. Aquí, finalmente, se expone en toda su amplitud la relación entre conciencia y *Da-sein*. De aquí puede comprenderse qué significa que la conciencia esté fundada en el *Da-sein*.

Entonces Heidegger, recordando el texto *Mi camino en la fenomenología*, vuelve a Husserl. Heidegger señala que el punto de partida filosófico de Husserl a sido Franz Brentano, el autor de *Psicología desde el punto de vista empírico*. Mi propio punto de partida, señala Heidegger, fue el mismo Franz Brentano — pero no con esta obra de 1874; en efecto, con *La múltiple significación del ente en Aristóteles* (Friburgo, 1862) Heidegger aprendió a leer la filosofía. Extraña y significativa coincidencia el que Husserl y Heidegger hayan dado su primer paso con el mismo filósofo, pero no con el mismo libro. Mi Brentano, dice Heidegger sonriendo, es el Brentano de Aristóteles!

¿Por qué se ha señalado esta diferencia? Para precisar la diferencia entre el pensamiento griego y el pensamiento escolástico-moderno. Todos los intentos para designar precisamente [474] esta diferencia, deben tomar el más extremo cuidado y usar términos rigurosos. Así [por ejemplo], explica Heidegger, cuando Romano Guardini, al tratar de decir la particularidad del pensamiento griego, hablaba de un pensamiento «más objetivo» que el pensamiento moderno. Pues bien, este término, «objetividad», de ninguna manera puede caracterizar al pensamiento griego. Primero, en efecto, no hay palabra en griego para decir *objeto* – *Gegenstand*. Para el pensamiento griego, no hay *Gegenstand*, sino: aquello que, a partir de sí mismo, entra en presencia (*das von sich her Anwesende*).

Respecto a la pregunta de si, a pesar de todo, no se podría entender *Gegenstand* en este último sentido, Heidegger responde que esto es imposible, puesto que el momento constitutivo del *Gegenstand* es la *Vorstellung*. En efecto, es la representación la que, primero en relación con el objeto, establece o fija al objeto en frente de ella, de suerte que jamás el objeto pueda él mismo entrar primeramente en presencia.

Es necesario, por consiguiente, abandonar la dimensión de la conciencia y de su representación si se quiere poder pensar lo que han pensado los griegos. Abandonar la dimensión de la conciencia y ganar la dimensión del *Da-sein*, para ver entonces que: entendido como *Da-sein*, (es decir, a partir de lo ek-stático) el hombre no es [hombre] sino saliendo de sí hacia eso por completo otro que él, que es el claro (*Lichtung*) del ser.

De este claro, esta *Lichtung* — aquí Heidegger señala la dificultad en decir esto — de esta dimensión libre (*dieses Freie*), el hombre no es el creador, ni tampoco el hombre es ésta dimensión. Todo lo contrario, ella es lo que para éste está destinado, dirigiéndose a él: *Es ist das ihm zugeschickte*.

A propósito de esto, Heidegger remite al ensayo *El origen de la obra de arte* y a los desarrollos de la *Geviert*, por ejemplo, en la conferencia *La cosa* de *Ensayos y conferencias*. Lo esencial es ver que el pensamiento en su nueva localidad abandona desde el inicio el primado de la conciencia, [475] y su consecuencia, el primado del hombre. *Carta sobre el humanismo* ya decía, refiriéndose a una frase de Sartre («precisamente estamos en un plano donde hay solamente hombres») ¹¹: «si se piensa esto a partir de SZ, más bien habría que decir: précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être» ¹²

¹¹ «précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes».

¹² «precisamente estamos en un plano donde principalmente hay ser». Ver *Hitos*, p. 275.

Esto es lo que se propone señalar el siguiente paso dentro del trabajo del seminario a partir de la posición más antagonista. Heidegger abre el volumen de los *Frühschriften* de Marx y lee la frase siguiente de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Kröner, 1968, p. 216): «Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.»

«Ser radical es tomar el asunto de raíz. Pero, la raíz para el hombre es el hombre mismo».

Sobre esta tesis, explica Heidegger, reposa todo el marxismo. El marxismo, en efecto, piensa a partir de la *producción*: producción social de la sociedad (la sociedad se produce a sí misma) y autoproducción del hombre como ser social. Al pensar así, el marxismo es ciertamente el pensamiento de hoy en día, el pensamiento que corresponde a la situación de hoy donde efectivamente reina la auto producción del hombre y de la sociedad.

Desearía sostener o más bien presumir, dice Heidegger, que la autoproducción del hombre produce el peligro de la autodestrucción.

En efecto, ¿Qué vemos? ¿Qué domina y determina hoy la realidad del mundo entero?

El *imperativo del progreso* (*der Progressionszwang*).

Este imperativo del progreso exige un imperativo de producción que se acopla con un imperativo de necesidades siempre nuevas. Ahora bien, el imperativo de necesidades siempre nuevas implica que todo lo que es nuevo, imperativamente, sea también [476] inmediatamente caduco, superado y reemplazado por lo «más nuevo», y así se sigue. En este curso asediante, tiene lugar en particular la ruptura con toda posibilidad de tradición. El pasado ya no puede ser — a no ser bajo la forma de lo *superado* [*dépassé*], por consecuencia, bajo la forma de lo que no entra en consideración.

Una vez admitido que es el hombre el que produce todo esto, la pregunta es: ¿podrá el propio hombre romper alguna vez la dominación de estos imperativos?

El marxismo y la sociología llaman «imperativos» a estas obligaciones necesarias [contrainte] para la realidad de hoy.

Heidegger reúne esta denominación bajo la palabra *Gestell*. *Ge-stell* es la reunión, el conjunto de todos los modos de posición que se imponen al ser humano en la medida en que éste ek-siste hoy. De esta manera, *das Ge-stell* en modo alguno es el producto de una maquinación humana; al contrario, es el modo extremo de la historia de la metafísica, es decir, del destino del ser. Al interior de este destino, el hombre ha pasado desde la época de la objetividad a la época de la disponibilidad (*die Bestellbarkeit*): en esta época, nuestra futura época, todo está constantemente a disposición, mediante el cálculo [compte: Berechnung] de una imposición [commande: Bestellung]. Rigurosamente hablando, ya no hay *objetos*; solamente «bienes de consumo» a disposición de cada consumidor, el que se sitúa, a su vez, en el mercado de la producción-consumo.

El hombre, según Marx, el hombre que es para sí mismo su propia raíz es el hombre de este proceso producción-consumo. Es el hombre de nuestro tiempo.

Pero, el hombre comprendido como *Da-sein*, instancia ek-stática en el claro del ser, es lo opuesto de la tesis que enuncia Marx. ¿Se puede decir entonces que, para Heidegger, es el Dasein el que sería la raíz del hombre? No. La idea de «raíz» no permite llevar al lenguaje la relación del hombre con el ser. Se vuelve a la pregunta ya tocada [477] más arriba: el hombre de este tiempo, el hombre que se comprende a sí

mismo como productor de toda «realidad» y que obra conforme a esto, el hombre que se encuentra preso hoy en día en la red de obligaciones cada vez más necesarias de los «imperativos» socio-económicos (que son, vistos desde la historia del ser, los precipitados [retombées] del *Ge-stell*), este hombre ¿puede por sí mismo producir los medios para salir de la obligación de los «imperativos»?

¿Cómo podría hacer esto sin renunciar a su propia determinación de *productor*? E incluso, ¿Es posible esta renuncia en el horizonte de la realidad de hoy? ¿Qué significaría, en efecto, esta renuncia? Se trataría de renunciar al progreso mismo, para dar paso a una limitación general del consumo y de la producción. Tomemos un ejemplo simple e inmediato: en la óptica de esta renuncia no habría «turismo» posible; en lugar de esto, uno se limitaría a quedarse en casa.

Ahora bien, ¿hay aún, en este tiempo, algo así como un «en casa», una habitación, una morada? No, hay máquinas para habitar, concentraciones urbanas, dicho brevemente: un producto industrial, pero ya no un *en casa*.

Todas las cuestiones que discutimos, observa Heidegger, ponen en juego la realidad de hoy. Este seminario, con su punto de partida aparentemente tan especializado, en realidad se confronta con las últimas opciones que esta realidad nos fuerza a asumir.

Pues, si se ha seguido lo que se ha ido mostrando al oponer la determinación filosófica del hombre como conciencia a la tentativa que se esfuerza en pensar al hombre a partir del *Da-sein*, resulta claro que al abandono del primado de la conciencia en favor de un nuevo dominio — el del *Dasein*— corresponde que haya, para el hombre, sólo una única posibilidad de relacionarse con este nuevo dominio: el de entrar en él, ir y alojarse en él (*einkehren*), a fin de mantener ahí una relación con aquello que no es el hombre, pero de lo cual el hombre [478] recibe su determinación. La entrada en este dominio no es provocada por el pensamiento, como sostiene Heidegger. Esto sería, en efecto, imaginar aún al pensamiento según el modelo de la producción, así como también creer que el pensamiento es capaz de cambiar el lugar del hombre. ¿Entonces?

Entonces decimos, con toda prudencia, que el pensamiento comienza por preparar las condiciones de esta entrada. En otras palabras, dice Heidegger, este pensamiento ante todo prepara al hombre para que corresponda a la posibilidad de una tal entrada.

III

La sesión de hoy, sábado 8 de septiembre de 1973, se abre con la lectura del protocolo.

A propósito del trabajo de ayer, Heidegger quiere dar algunos complementos:

1º en lo que concierne a lo que se ha dicho respecto de los «imperativos». En alemán, esto se dice «*die Zwänge*», donde se escucha *zwingen*: forzar, ejercer violencia.

Esta manera de hablar sociológica o antropológica — señala Heidegger— a pesar de los innegables resultados de análisis que permite (consultar, por ejemplo, el capítulo VII, «La crisis del progreso», del libro de Robert Heiss: *Utopie und Revolution*, Serie Piper, Munich, 1973) deja, sin embargo, a la noción de «imperativo» indeterminada en cuanto a su carácter ontológico.

Ahora bien, la determinación ontológica del imperativo, agrega Heidegger, la veo en el *Gestell*.

¿Qué es el *Gestell*? Por lo pronto, desde un punto de vista estrictamente lingüístico, significa lo siguiente:

[479] en *Ge-*, habla la reunión, la concentración, el juntar, todos modos del *Stellen*, es decir, del «poner». Seamos más precisos respecto del *stellen*. Aquí, dice Heidegger, el sentido del *stellen* es: desafiar (*herausfordern*), reclamar, exigir, provocar. De esta manera, se puede decir: «die Natur wird auf ihre Energie gestellt» —la naturaleza es asediada [traquée] para que libere su energía, o bien: la naturaleza es forzada a proveer energía. La idea es la de un poner en apremio, en el que lo apremiado, a la vez, es forzado a tomar una cierta figura, a jugar un cierto rol según esta figura — en lo sucesivo *reducido* a ella— donde todo termina por aparecer como tal figura. La naturaleza, puesta en el apremio de proveer energía, comparece en lo sucesivo como «reserva de energía».

Pero, agrega Heidegger, si la naturaleza es apremiada (*gestellt*) para que provea de su energía, simultáneamente el hombre es forzado (*gestellt*) a responder y corresponder a estas energías producidas, hasta el punto que incluso se puede decir: a mayor desafío de la naturaleza, mayor es el desafío al que el propio hombre se somete. Para dar un ejemplo: el carbón, consumido ya como fuente de energía, acarrea el descubrimiento del petróleo como energía el que impele, a su vez, a disponer de la energía nuclear. Un día, incluso la energía nuclear será sustituida. Volviendo a la noción de *Gestell*: esta es una palabra cuya forma es digna de atención. Como de pasada y para evitar toda ambigüedad, señalemos que esta palabra, en el uso que propone Heidegger, en ningún caso podría designar una mera cosa.

Su acuñación es significativa. Existe en la lengua alemana palabras del mismo tipo. Así, en Jakob Grimm la palabra *das Geschüh* (formada a partir de *Schuh*, zapato), que significa «calzado» [chaussure], en el sentido de: la manera de estar calzado [manière d'être chaussé].

En la *Griechische Kulturgeschichte*, Jacob Burckhardt, hablando de los atenienses, señala que estos eran gobernados por [480] *das Gerühm* (formado a partir de *Ruhm*, la gloria, el renombre, la fama); *das Gerühm* significa, por tanto, todo lo que se refiere a la gloria. Y en Goethe se encuentra *das Geströhde* (formado a partir de *Stroh*, paja) para señalar a las pilas de paja en la calle Palermo.

De este modo, la palabra *Gestell*, en el sentido de: reunión de todos los modos del *stellen*, es lingüísticamente posible.

Aquí se intercala una observación a propósito de la noción de *objeto*. Puesto que la palabra escolástica *objectum* es la traducción de una palabra griega, ἀντικείμενον. ¿Habría, entonces, algo así como un objeto en los griegos?

Esto significaría no prestar atención a la diferencia esencial. ¿Qué quiere decir, en efecto, κείσθαι, el verbo del cual deriva ἀντικείμενον? Este verbo dice: a partir de sí, de antemano, desde ya [d'avance], extenderse [s'étendre] («von sich aus schon vorliegen»). Ahora bien, lo que caracteriza al *objeto*, es el hecho de ser llevado a mantenerse en frente por la representación. Es la representación la que se objeta el objeto. El ἀντικείμενον se mantiene [tient], es decir, se extiende (*liegt vor*) a partir de sí mismo. La experiencia griega no implica que la representación juegue un rol en la posición del ente. Que el ente *sea*, los griegos lo piensan a partir de la φύσις — que Aristóteles interpreta a partir de la ποιήσις como: traer delante hacia la patencia

(*hervorbringen in die Offenbarkeit*)¹³. Hay que distinguir de esta noción griega de la $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ la noción moderna de Producción, que significa: disponer en la disponibilidad (*herstellen in die Verfügbarkeit*).

2º Este segundo complemento se refiere a Marx.

La frase citada ayer — «Ser radical es tomar el asunto de raíz. Pero, la raíz para el hombre es el hombre mismo» — esta frase, dice Heidegger, no es una frase política sino una metafísica, que se aclara en el horizonte de la inversión de la metafísica de Hegel a través de Feuerbach. Esto se puede ver de la siguiente manera: [481] para Hegel, el objeto de la ciencia (*die Sache des Wissens*) es lo Absoluto en su devenir dialéctico. Ahora bien, Feuerbach invierte a Hegel haciendo del *hombre* —y no ya lo Absoluto— el objeto de la ciencia. En el texto de Marx, tres líneas después de la frase citada, se puede leer esto (que va exactamente en el sentido de la crítica feuerbachiana): «la crítica de la religión termina con la doctrina que enseña que el *hombre es el ser más alto para el hombre...*» (*Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Mensch sei...*).

Mi interpretación de Marx, explica Heidegger, no es política. Ella tiene en vistas el ser y la manera en la que éste se destina. Con esta mirada y en esta visión puedo decir: con Marx se alcanza la posición más extrema del nihilismo¹⁴.

Esta tesis no significa otra cosa que: en la doctrina que enuncia explícitamente que el *hombre* es el ser (*das Wesen*) más alto para el hombre, se funda y se justifica, por último, el que el ser en cuanto ser ya no sea *nada* (nihil) para el hombre.

Comprender políticamente la frase de Marx es hacer de la política uno de los modos de la autoproducción — lo cual es perfectamente coherente con el pensamiento de Marx.

Pero ¿Cómo leer esta frase de otro modo? ¿Cómo leerla en cuanto frase metafísica?

Al observar el extraño *salto* que efectúa Marx por encima de un eslabón que falta. ¿Qué dice, en efecto, la frase?

«Ser radical es tomar el asunto de raíz. Pero, la raíz para el hombre es el hombre mismo» .

Aquí, observa Heidegger, falta un pensamiento intermedio que permita pasar del primer pensamiento al segundo. *Es la idea de que el asunto (die Sache) sea el hombre*. Para Marx de antemano está decidido que el hombre [482] y sólo el hombre (y ninguna otra cosa) es el asunto. ¿Desde dónde es decidido esto? ¿De qué manera? ¿Con qué derecho? ¿Por cuál autoridad?

Sólo se puede responder a estas preguntas apoyándose en la historia de la metafísica. La frase de Marx demanda, por tanto, ser entendida como una frase metafísica.

Dados estos complementos, podemos retornar a la pregunta que anima todo este seminario: la del acceso al ser (*die Frage des Zugangs zum Sein*).

Heidegger expresa:

Me parece que la entrada en el dominio del *Dasein*, esta entrada de la que se ha hablado al final de la sesión de ayer — esta *Einkehr* que hace posible la experiencia de

¹³ «menée dans l'être-ouvert».

¹⁴ Acerca del pensamiento de Heidegger en torno al nihilismo ver *Caminos de Bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 198 y ss, así como también *En torno a la cuestión del ser*, en *Hitos*, p. 313 y ss. y *Nietzsche I y II*, trad. Juan Luis Vermal. Ediciones Destino, Barcelona, 2000.

la instancia en el claro del ser, sólo es posible a través del desvío o rodeo [détour] de una vuelta [retour] al inicio.

Pero esta vuelta no es una «vuelta a Parménides». No se trata de un regreso a Parménides. Simplemente es necesario volverse *hacia* Parménides.

La vuelta tiene lugar en el *eco* de Parménides (Die Rückkehr erfolgt im *Echo* des Parménides). Ella tiene lugar en cuanto una escucha que presta oídos a la palabra de Parménides a partir de nuestra época, la época de la destinación del ser como *Gestell*.

En SZ, había ya una tal *vuelta* aunque fuese aún un poco torpe [maladroite]. En SZ, ciertamente, esto se hacía como *Destructión*, es decir, como desconstrucción, deestructuración de aquello que, desde el inicio, se destina como *ser* en la sucesión ininterrumpida de metamorfosis que es la historia de la filosofía.

Pero en SZ aún no tenía lugar un conocimiento verdadero de la historia del ser, de donde [483] la torpeza y propiamente la ingenuidad de la «destrucción ontológica».

Luego, esta necesaria ingenuidad de aprendiz dio paso a un conocimiento (*Erkenntnis*).

Heidegger propone, para ilustrar la pregunta por el acceso al ser, leer un texto que escribió durante el invierno de 1972-1973. Este texto tiene por tema el «corazón de la ἀλήθεια» de la que habla Parménides. Este tema, explica Heidegger, es acorde con el del *Dasein*, puesto que ahí se trata del claro mismo, de la *Lichtung*. Se trata, de algún modo, de ver cómo ésta se presentó a Parménides. A la vez, Heidegger efectúa en este texto una corrección esencial a lo que fue dicho al final de la conferencia «El final de la filosofía y la tarea del pensar». Abriendo este texto, Heidegger cita la siguiente frase:

«O sucede porque el ocultarse, el ocultamiento, la Λήθε, pertenece a la Ἀλήθεια, no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la Ἀλήθεια?»¹⁵

Heidegger aclara: lo que está dicho aquí no está bien (*es stimmt nicht*); Parménides no dice nada semejante.

Se trata, por consiguiente, de ponerse a la escucha de Parménides. El texto se titula:

Ἀλήθειης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ

Heidegger lee lentamente. Lo que sigue, entrega tanto como es posible el movimiento y la articulación del texto, así como los comentarios agregados a lo largo de la lectura. Ἀλήθειη es traducida por *Unverborgenheit*, no-ocultamiento¹⁶. Esta traducción es literal. Lo que se dice con ella, es necesario señalarlo, no tiene nada que ver con *verdad*. Al contrario, aquí todo remite a lo desoculto, a lo que el Ahí significa, aquello que el hombre tiene que ser.

[484] Εὐκυκλέος a menudo se comprende como «bien redondeado», y se entiende, entonces, como una cualidad de las cosas.

Pero como la palabra, aquí, se refiere a la ἀλήθεια y como el desocultar (*Entbergen*)¹⁷ no es una cosa, no se puede traducir de esta manera. Es necesario, por tanto, comprender esto de otro modo. Por eso pensamos εὐκυκλέος como «lo que rodea

¹⁵ Traducción de José Luis Molinuevo, publicada en *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2000.

¹⁶ En francés «l'état de non-retrait».

¹⁷ «mettre hors retrait».

o circunda bien, convenientemente» (*gut, schicklich umkreisend*)¹⁸. Entonces, se entiende que es la ἀλήθεια la que circunda bien, convenientemente. Ἄτρεμὲς ἦτορ: el corazón sin temblor, el corazón que no tiembla¹⁹. ¿Qué significa esto? Para comprenderlo hay que considerar los dos primeros versos del fragmento 8:

...único permanece el decir del camino
que lleva allí, adelante «que es...»²⁰

Pero, ¿qué es exactamente lo que es?

Manifiestamente *es* el ente y no nada. Así, este «que es» (ὡς ἔστιν 8, 2) ¿sería τὰ ἔόντα (la totalidad de todos los entes)?

Mas, para establecer una tal constatación, en modo alguno hay necesidad — contrariamente a lo que dice Parménides— de un camino inhabitual. En consecuencia, se trata seguramente de otra cosa. Que el camino sea inhabitual, quiere decir que se trata de pensar lo más difícil que hay por pensar. Estamos aquí, ciertamente, en la situación de acceder al ser así como Husserl con la noción de intuición categorial — pero *aquí* esto tiene lugar en el eco de Parménides y no en un análisis de la sensibilidad y del entendimiento animado por una teoría del conocimiento. Se trata del «que es». Nuestra pregunta, planteada nuevamente, inquiera: ¿Qué es lo que es? La respuesta de Parménides se encuentra en el verso I del fragmento 6:

ἔστι γὰρ εἶναι

No los entes, sino el ser. «*Es*, en efecto, ser»

[485] Sobre esta palabra largo tiempo me he interrogado, incluso largo tiempo me he enredado en ella. Pues ¿No rebaja ella el ser al nivel del ente? Sólo del ente se puede decir que es.

Ahora bien, he aquí que Parménides dice: el ser *es*.

Esta palabra inaudita mide [measure] exactamente la distancia del camino inhabitual de Parménides en relación al pensamiento corriente.

La pregunta ahora es saber si nosotros somos capaces de oír con oídos griegos esta palabra griega que habla de ἔστιν y εἶναι.

Pensado griegamente, εἶναι quiere decir: entrar en presencia, presenciar (*anwesen*). No se puede señalar suficientemente hasta qué punto el griego es aquí más mostrativo, y por tanto más preciso que nosotros.

Lo que se trata de pensar, entonces, es: ἔστιν γὰρ εἶναι — «presencia, en efecto, presenciar».

Una nueva dificultad surge: esto es una tautología manifiesta. ¡Por cierto! Es una auténtica tautología: ella nombra una vez solamente lo Mismo y, ciertamente, en cuanto sí mismo.

¹⁸ «ce qui entoure comme il faut». En la traducción alemana del protocolo leemos «das Wohlungfangende, schicklich Umkreisende» De aquí en lo que sigue se darán ambas versiones, a fin de posibilitar un mejor acceso a la interpretación que Heidegger realiza de dichos fragmentos. Remitimos, a su vez, al trabajo de Diels y Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a la traducción de Jean Beaufret, *Le Poème de Parménide*, y, por último, al texto *El poema de Parménides*, de Alfonso Gómez-Lobo.

¹⁹ «le coeur sans tremblement», «Das nichterzitternde Herz.»

²⁰ «...unique pourtant reste le dire du chemin qui mène là-bas, devant ‘qu’il est...’», «...einzig bleibt noch das Sagen des Weges, der dorthin führt, vor ‘daß es ist...’».

Estamos aquí en el dominio de lo inaparente: *presencia presenciar mismo..*

El nombre para este estado de cosas (sachverhalt) es: τὸ εἶν, que no es ni el ente ni simplemente el ser, sino τὸ εἶν:

anwesend: anwesen selbst
presenciando: presenciar mismo.

En este dominio de lo inaparente, sin embargo, dicen los versos 2 y 3 del fragmento 8): «acerca de este camino se dan muchos signos...»²¹

Signo (σημα) debe ser entendido en sentido griego: no como algo que sería «signo» para otra cosa, sino: el signo es lo que muestra y da al ver, deja ver, destacando [dessinant] aquello que se trata de ver.

[486] Así, en el verso 29 del fragmento 8 se encuentra un *signo* que muestra el ser:

ταὐτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται.

« [Lo] mismo, permaneciendo en lo mismo y en sí mismo, reposa»²²

Este verso es el propio εὔκυκλος que redunda y abunda; en sí mismo él expresa la tautología entera.

Pero surge una pregunta: ¿Dónde y cómo la presencia ella misma presencia?

Respuesta: ella presencia en el no-ocultamiento (*in der Unverborgenheit*). Entonces, el corazón sin temblor de la ἀλήθεια es ¡el mismo τὸ εἶν!

Incluso es esto lo que dice Parménides. En efecto, en el verso 4 del fragmento 8 dice: ἀτρεμές τὸ εἶν.

La ἀλήθεια no es una apertura vacía ni una abertura [béance] inmóvil. Hay que pensarla como una desocultación (*die Entbergung*: la liberación fuera de lo oculto)²³ que rodea como conviene al εἶν, es decir, el *presenciando: presenciar mismo*.

Habiendo respondido así a la pregunta del comienzo, ¿No hemos llegado a la vez al dominio de lo indemostrable? Ciertamente. Es necesario incluso presumir que éste es el único acceso posible tanto al εἶν como a la ἀλήθεια. En todo caso, es lo que dice Parménides en el verso 28 del fragmento I:

«Es necesario que hagas la experiencia de todo»²⁴

Parménides dice aquí πυθέσθαι. Ésta no es una experiencia habitual, sino la verdadera experiencia, de la que habla el verso I del fragmento 6:

«Es necesario el Decir (el dejar-mostrarse) y el Comprender (que se cumple con él)»²⁵

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν

Esta experiencia, lo que ella dona, es precisamente lo que dice el final del mismo verso:

²¹ «sur ce chemin, il y a des signes en grand nombre...», «auf diesem Wege gibt es Zeignisse in großer Zahl...».

²² «même, dans le même séjournant, et en lui-même, il repose.», «Selbes im Selben wohnend liegt in ihm selbst.».

²³ «la libération hors du retrait».

²⁴ «Il faut que tu fasses l'épreuve du tout», «Nötig ist, daß du die Erfahrung von allem machst».

²⁵ «Il faut le Dire (le se-laisser-montrer) et le Comprendre (qui s'accomplit avec lui)», «Nótig ist das Sagen (das sich-zeigen-lassen) und das Vernehmen (das sich mit ihm vollzieht)».

...«presenciando presenciar»²⁶

έόν ἔμμεναι

[487] (anwesend anwesen)

Este pensamiento de Parménides no es ni un juicio, ni una prueba ni una justificación fundada. Antes bien, es un fundarse en lo que ha aparecido a la mirada.

Como lo señala Goethe, lo más difícil, tal vez, es llegar a la observación pura (*reine Bemerkung*). Con Parménides se trata, precisamente, de esta dificultad: llegar a tomar con la mirada *das anwesend: anwesen* (el presenciando: presenciar).

Esto, lo que llega a presencia-presencia misma, atraviesa y templea el no-ocultamiento que desoculta y circunda convenientemente²⁷ (*das anwesend anwesen selbst durchstimmt die schicklich es entbergende umkreisende Unver-borgenheit*).

Aquí se acaba la lectura.

Heidegger prosigue: el pensamiento que se exige aquí, lo llamo pensamiento tautológico. Es el sentido originario de la fenomenología. Este género de pensamiento aún se encuentra más acá de toda posible distinción entre teoría y praxis. Para comprender esto, es necesario aprender a distinguir entre *camino* y *método*. En la filosofía sólo hay caminos; en las ciencias, al contrario, sólo métodos, es decir, maneras de proceder.

Así comprendida, la fenomenología es un camino que conduce allí, adelante (ein Weg der hinführt vor...); y deja mostrarse a aquello ante lo cual es conducido (und sich zeigen lässt das wovor es geführt wird). Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente. Sólo aquí llega a hacerse comprensible el [hecho] de que en los griegos no hubiese conceptos. En el concebir, en efecto, se halla el gesto de una captura. El ὄρισμός griego, en cambio, circunda tiernamente [tendrement] lo que la mirada tiene en vistas; no concibe.

[488] En el silencio que sigue, Jean Beaufret observa: El texto que acabamos de escuchar de alguna manera viene a acabar la larga meditación donde usted ha mirado a veces hacia Parménides y a veces hacia Heráclito. Ahora bien, se podría decir que su pensamiento de Heráclito y Parménides ha cambiado. Así, en *Conferencias y Artículos*, la primacía parece ser dada a Heráclito. ¿Cuál sería hoy en día el lugar de Heráclito en relación a Parménides?

Heidegger: Desde un punto de vista simplemente histórico, Heráclito es el primer paso en dirección de la dialéctica. Desde este punto de vista, por tanto, Parménides es más profundo y esencial (en el caso de que la dialéctica, como dice SZ, sea «eine echte philosophische Verlegenheit» —una auténtica perplejidad filosófica)²⁸. En este sentido, es necesario reconocer, en efecto, que la tautología es el único medio de pensar lo que la dialéctica no puede sino velar.

Pero si se es capaz de leer a Heráclito a partir de la tautología parmenídea, entonces, Heráclito aparece en lo más cercano a la propia tautología, él mismo en el único movimiento de aproximación que es el acceso al ser.

²⁶ «entrant en présence entrer en présence».

²⁷ «Cela, venant en présence-présence même, traverse et donne le ton au non-retrait qui le libère de toute clôture en l'entourant de sa pulsation».

²⁸ SZ, p. 25.

Addendum al seminario de Zähringen

El origen del pensar

«Desde la experiencia del pensar» habla el pensamiento [401]:
 «Arriesgamos el salto atrás desde la filosofía al
 pensar del Ser, tan pronto como
 llegamos a estar en casa en el origen del pensar»
 (1947) [GA 13, p. 82] ⁱ

¿Estamos ya en casa? Difícilmente. ¿Qué significa llegar a estar en casa en el origen del pensar? Esto quiere decir: alcanzar allí la estancia [Aufenthalt] fundada en el Dasein, desde donde el pensar recibe la determinación de su esencia.

Parménides nos da una primera señal acerca del camino al que hay que interrogar por el origen del pensar. Contiene a esta señal la sentencia siguiente:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Fr. 3)

«Pensar y ser (es decir, percibir y presenciar) pertenecen, en efecto,
 el uno al otro» ²⁹.

Pero ¿desde dónde es determinado, por su parte, este mutuo pertenecerse? ¿qué otorga aquí la posibilidad del “uno al otro”?

A fin de que el percibir pueda, en suma, ser concernido por lo percible [vernehmbaren], tiene que mantenerse abierto para... ¿Para qué? Para el pre-senciar ⁱⁱ. Sin embargo, para que el pre-senciar pueda imperar como tal, debe poder llevarse desde sí mismo a lo abierto y libre.

Ambos, el percibir, así como también el presenciar, requieren para la posibilidad de ellos mismos —y esto quiere decir, a la vez, para su “uno al otro”— de algo libre y abierto, dentro del cual ellos se conciernen mutuamente.

Y ¿qué es esto? Parménides lo llama Ἀλήθεια, la que tiene que llegar a experimentarse [402]. Aún más, no sólo ella sino su «corazón que jamás tiembla» ³⁰.

Llegar a estar en casa en el origen del pensar exige, por tanto, meditar [nachsinnen] lo que nombra el título del siguiente texto.

Esta meditación [Besinnung] es la condición previa para caracterizar el «salto atrás» de modo suficiente y poder arriesgar[lo] con la necesaria claridad, no como una acción del edicto propio, sino en aquiescencia [Fügsamkeit] frente a un exhorto [Geheiß] que aún se mantiene oculto en la Ἀλήθεια misma y, de este modo, aún permanece retenido al pensar.

[El texto que sigue es a la vez un intento de examinar la anterior caracterización de Ἀλήθεια que se halla en «Acerca del asunto del pensar»] ⁱⁱⁱ.

²⁹ «Denken und Sein (d.h. Vernehmen und Anwesen) gehören nämlich zueinander».

³⁰ «nie erzitterndes Herz».

Ἐλήθειης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ

«De la verdad, del bien redondeado corazón imperturbable»³¹ [403] — con estas palabras del «poema didáctico» de Parménides (Fr. I, 29), denomina la diosa aquello que el hombre que piensa debe experimentar a lo largo de su viaje por el primer camino, [primero] en lo temporal y conforme al rango [rangmäßig].

Previo a esto, sin embargo, la diosa determina en su saludo el carácter fundamental del viaje entero (Fr. I, 27):

ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν·

«corre, ciertamente, lejos, afuera de la estancia habitual de los hombres»³².

Estas palabras de la diosa aún hoy son válidas y, presumiblemente, más apremiantes para todo intento de seguir de modo propio el pensar inicial de Parménides. Así pues, el cuidado que demanda el decir inhabitual, presumiblemente falta también en la traducción corriente de las palabras [ya] citadas del título.

La traducción [corriente] no escucha ni al lenguaje [Sprache] griego ni se preocupa por una determinación exacta y meditada de lo dicho por la diosa. El presente texto, conciso, intenta acercarse a una tal determinación.

En su versión completa, el decir de la diosa reza:

...χρεὼν δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν ἀλήθειης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ^{iv}

«...necesario te es, todo experimentar
[en efecto, los tres caminos señalados por mí]
primero [al primero, al camino principal]
de la verdad, del bien redondeado
corazón que jamás tiembla»³³

Ἐλήθειη significa, traducida literalmente, no-ocultamiento [Unverborgenheit]. Sin embargo, con la literalidad poco es lo ganado para la visión del estado de cosas que Parménides piensa. Ἐλήθειη no mienta «verdad», si por esto se entiende la validez de enunciados en forma de proposiciones. Posiblemente, aquello que hay que pensar en la ἀλήθεια, rigurosamente tomado por sí, [404] no tenga aún nada que ver con «verdad» [y] todo, en cambio, con el no-ocultamiento que en cada determinación de la «verdad» está presupuesto.

³¹ «Der Wahrheit, der wohlgerundeten, unerschütterlichen Herz».

³² «fürwahr nämlich weitab außerhalb des gewohnten Aufenthalts der Menschen verläuft sie».

³³ «...notig aber ist dir, alles zu erfahren [nämlich auf allen drei von mir zu weisenden Wegen] einmal [auf dem ersten, dem Hauptweg] der Wahrheit, der wohlgerundeten, nie erzitternden Herz».

Para hacer conocible y más cercano el desocultar [Entbergen] que impera en el no-ocultamiento atengámonos al adjetivo εὔκυκλος. Este significa, la mayoría de las veces por cierto y como propiedad [Eigenschaft] de las cosas, «bien redondeado». El desocultar, el no-ocultamiento, sin embargo, no es ninguna cosa. Encontramos su imperar más bien cuando traducimos εὔκυκλος por «que circunda convenientemente» [schicklich umkreisend]^v.

Pero Parménides no sólo debe experimentar en el primer camino el «no-ocultamiento que circunda convenientemente» sino, ante todo, su ἀτρεμές ἦτορ, su «corazón que jamás tiembla», aquello que por doquier anima, temple por entero el desocultar, pero [ello] mismo reposa, perdura y esencia³⁴.

¿Qué es esto? ¿nos dice la diosa algo acerca de ello? Ciertamente, y de manera suficientemente clara, si atendemos a lo que Parménides, según la indicación de la diosa, encontrará a lo largo de su viaje por el primer camino.

En el Fr. VIII, 1 y ss. la diosa dice:

... μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν·

«sólo un único decir del camino
aún permanece, el que conduce adelante
...(que muestra): ὡς ἔστιν «que es ;»³⁵

Nosotros, desconcertados, preguntamos: ¿qué es, entonces? La respuesta está a mano —es manifiesto: entes y no nada. Sólo que para constatar esto no se requiere de ningún camino inhabitual, afuera del representar y opinar corrientes de los hombres. Esto vale, más bien, para poner ante la mirada lo que es más difícil de pensar.

Parménides, según el texto, da una inequívoca información acerca de aquello a lo que se refiere el ὡς ἔστιν, el «que es». En el Fr. VI, 1 dice Parménides: ἔστι γὰρ εἶναι «es: en efecto, ser» Sin embargo, con este decir [Sage] ¿no se distorsiona [verfälscht] al «ser» en ente? Sólo del ente podemos decir que «es».

Antes de aferrarnos precipitadamente en esta objeción que se anuncia demasiado a la ligera, debemos preguntarnos si [405] pensamos en griego el decir griego de ἔστι y εἶναι, y, aún más, si con el uso de las palabras «es» y «ser», en general pensamos [algo] suficientemente determinado.

Pensado griegamente εἶναι dice «presenciar» [anwesen]. Este verbo habla de modo más exacto. Nos acerca de modo más mostrativo al asunto que hay que pensar. Conforme a esto, tenemos que traducir ἔστι γὰρ εἶναι: «presencia, en efecto, presenciar»³⁶. Y, enseguida, caemos en una nueva dificultad. Estamos frente a una manifiesta tautología. Ciertamente y ante una genuina. Ella no enumera dos veces lo idéntico [Gleiche]. Ella nombra sólo una vez lo Mismo [Selbe] y, en efecto, a eso mismo [selbst]^{vi}:

ἔστιν εἶναι: «presencia: presenciar (mismo)»^{37 vii}.

³⁴ «jenes, was das Entbergen überallhin durchpult, durchstimmt, selbst aber ruht, währt und west».

³⁵ «einzig aber noch bleibt die Sage des Weges, der hinführt vor... (der zeigt) ὡς ἔστιν «daß ist» ».

³⁶ «anwest nämlich anwesen».

³⁷ «anwest: anwesen (selbst)».

En Parménides, el nombre para el estado de cosas del asunto del pensar se dice: τὸ ἐόν. Esta palabra fundamental de su pensamiento no nombra ni «el ente» ni meramente «el ser». Τὸ ἐόν debemos pensarlo verbalmente [verbal] como participio. Entonces, este decir [Sage] dice: «presenciando: presenciar mismo»³⁸. Del único camino posible de este decir [Sage], señala el Fr. 8, 2 y ss.:

... ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ'

«acerca de él, empero, se dan muchos signos
(que muestran)»³⁹

De estos signos que muestran citemos aquí sólo uno: El verso 29 del Fr. VIII dice acerca del ἐόν:

ταυτόν τ' ἐν ταύτῳι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται

«lo mismo y demorando en lo mismo y en sí mismo, reposa»⁴⁰

Este verso da una seña acerca de la pregunta inexpressada que ya nos apremia desde la propuesta de pensar ἔστι y εἶναι, «presencia» y «presenciar», de modo griego. La pregunta dice: ¿dónde y cómo presencia [el] presenciar?⁴¹. Respuesta: «pre...» [an]^{viii}, en el no-ocultamiento. Siendo esto acertado, entonces el ἐόν, lo único que hay que pensar, es «el corazón» del no-ocultamiento. En el verso 4 del Fr. VIII Parménides llama explícitamente τὸ ἐόν —: ἀτρεμές, «que jamás tiembla». Τὸ ἐόν, «que reposando en sí mismo, temple por entero y de-termina el no-ocultamiento»⁴². Conforme a esto [406], no podemos representar ἀλήθειη como una vacía y rígida apertura. Debemos, más bien, pensarla como la desocultación que circunda convenientemente al τὸ ἐόν, el «presenciando: presenciar mismo»⁴³.

Sin embargo, con las presunciones y preguntas propuestas ¿no nos movemos a través de afirmaciones indemostrables, y por esto arbitrarias, sobre la relación entre ἀλήθεια y ἐόν? Ciertamente, mientras omitamos de igual modo pensar griegamente la manera del único acceso posible a ambos, el — a menudo— llamado «pensar», dentro del cual Parménides se mueve.

En el Fr. I, 28 dice la diosa:

...χρεῶν δέ σε πάντα πυθέσθαι

«...necesario te es, todo experimentar»⁴⁴

³⁸ «anwesend: anwesen (selbst)».

³⁹ «auf ihm aber gibt es Zeichen (zeigende) gar viele;».

⁴⁰ «selbig und im selbig verweilend und in ihm selbst es ruht».

⁴¹ “wo und wie west anwesen an?”.

⁴² «in ihm selbst ruhend, durchstimmt und be-stimmt die Unverborgenheit».

⁴³ “schicklich umkreisende Entbergung.”

⁴⁴ «notig aber ist Dir, alles zu erfahren ».

El pensar que se exige [aquí] es un experimentar que, por cierto, no es el mero percibir sensible. El πυθέσθαι recibe una más cercana determinación en su correspondiente localización (Fr. VI, 1):

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε ...

«Necesario es el decir [esto es, el dejar mostrarse] y el [en ello consecuente] percibir... [acoger]»⁴⁵

El pensar que está aquí en juego, que yace lejos del opinar habitual, es el puro avistar [Erblicken] (no-sensible) [unsinnliche]. Aquello que tiene por avistar es nombrado a continuación, en el mismo verso, ἐόν ἔμμεναι: «presenciando: presencia».

Este pensar no es ni un juzgar, ni un demostrar, ni un fundamentar [Begründen], [sino] antes bien, un fundarse en lo avistado [Sichgründen auf das Erblickte].

Puro avistar: «presenciando presenciar mismo», o no-avistar [Nicht-Erblicken] —esto, aquí, en el inicio del pensamiento occidental— es la cuestión.

Goethe escribe («Introducción a Propyläen», Ausgabe letzter Hand, Bd. 38, S. 5):

«Pero ¿quién no se contenta con agrado de que las puras observaciones sean más raras de lo que uno cree? Mezclamos tan rápido nuestras sensaciones, nuestras opiniones, nuestros juicios con aquello que experimentamos...»⁴⁶

[407] Pero ¿cómo avistar primero —si la observación debe mantenerse libre— al τὸ ἐόν, al «presenciando: presenciar mismo»?

«Observación» —una palabra oportuna del poeta, atestigua, a la vez, que el poeta y el pensar del pensador están cerca «sobre las montañas más separadas».^{ix}

La observación, en la enseñanza poética [Lehrgedicht] de Parménides, da ahora a avistar:

«el presenciando: presenciar mismo temple por entero el no-ocultamiento que desocultando [al ἐόν] lo circunda convenientemente.»⁴⁷

ἡμὲν Ἀλήθειης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ

Traducción de Oscar Lorca. Santiago de Chile. Octubre 2004

⁴⁵ «Nötig ist das Sagen [d.h. das Sichzeigenlassen] und das [dabei erfolgende] Vernehmen... [Hinnehmen]».

⁴⁶ «Allein wer bescheidet sich nicht gern, daß reine Bemerkungen seltner sind, als man glaubt? Wir vermischen so schnell unsere Empfindungen, unsere Meinung, unser Urtheil mit dem, was wir erfahren...».

⁴⁷ «Das anwesend: anwesen selbst durchstimmt die schicklich entbergend es umkreisende Unverborgenheit».

ⁱ «Den Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind». Nos dejamos guiar aquí por la traducción de José M. Valverde, retocada por Jorge Eduardo Rivera en *Heidegger y Zubiri*, editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001. p. 131. Una traducción alternativa, más literal, sería: “Nos es lícito arriesgar el paso atrás desde la filosofía al pensar del Ser, tan pronto como llegamos a estar en casa en la proveniencia del pensar”

ⁱⁱ Heidegger explica la etimología y el significado de *an-wesen* en *¿Qué significa pensar?*, trad. de Haraldo Kahnemann, editorial Nova, Bs As., 1964, p. 226-228.; *wesen*, del alto alemán antiguo *wesan* y este del índico antiguo *vásati* (habita, permanece: *weilt*), entendido verbalmente quiere decir “perdurar” (*währen*), “permanecer” (*bleiben*). *An*, por su parte, significa originariamente y a la vez *auf* (hacia, sobre) e *in* (en). En castellano se ha acuñado un nuevo sentido para el verbo presenciar que busca traducir el neologismo de Heidegger. En el lenguaje corriente, en efecto, presenciar habla en un sentido “subjetivo” como “Hallarse presente a un acontecimiento” (R.A.E, 1970): es uno el que está presente para...; mas ahora, es necesario abrirse a la experiencia del presenciar como el puro acto de venir a, de entrar en la estancia permanente (*bleibendes Weilen*) o presencia, pero poniendo atención a este “venir a” o “entrar en”. Conforme a esto, debe entenderse a su vez “presenciante” como un participio activo de presenciar. Ver, asimismo, *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*, p. 161. *Introducción a la Metafísica*, trad. Ángela Ackermann. Gedisa editorial, Barcelona, 1993, p. 123.

ⁱⁱⁱ Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969, pp. 78-80. El texto específico es *El final de la Filosofía y la tarea del pensar*. Ver trad. española de José Luis Molinuevo, publicada en *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 2000.

^{iv} πυθέσθαι Aoristo 2º infinitivo de πυνθάνομαι, tratar de saber, averiguar, informarse, preguntar, inquirir; oír decir, oír, enterarse. Heidegger lo vierte por *erfahren*, siguiendo la edición de Diels y Kranz; Alfonso Gómez-Lobo utiliza “aprender” estando más cerca de Beaufret, quien traduce *que tu sois instruit*, “que seas instruido”. Nos hemos decidido por “experimentar”, tratando de conservar el sentido que tiene la palabra castiza en expresiones como “Juan es experimentado en los asuntos de la vida”.

^v El término *schicklich* es de difícil traducción; en él resuena *schicken*: enviar, entrar conforme con, tomar algo según lo que le pertenece, es decir, con precisión, con justeza, convenientemente.

^{vi} Ver supra. pp. 16 y 18.

^{vii} Ver supra. p. 16. Lo que entra en presencia, lo presenciante, es el propio presenciar.

^{viii} Ver nota ii.

^{ix} «auf getrenntesten Bergen», versos del Himno *Patmos* de Hölderlin.