

# HEIDEGGER Y LOS NOMBRES DEL ORIGEN

PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS  
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Este trabajo investiga el sentido que la cuestión del origen adquiere en el pensamiento de Martin Heidegger, cuestión íntimamente entrelazada con su interrogación por el ser y cuya comprensión exige atender a las variaciones que ésta experimenta en su trayectoria filosófica. Partiendo de esta premisa, se indaga en un primer momento sobre el papel que el concepto de lo originario juega en *Ser y tiempo*, tanto en la determinación ontológica del *Dasein* como en la dilucidación del sentido de su ser, identificado con la temporalidad originaria. En un segundo paso, las conclusiones obtenidas conducen a examinar la tematización del problema del origen en la obra heideggeriana posterior. Si ésta se caracteriza por la reflexión sobre la metafísica como acontecimiento clave de la historia occidental, en ella Grecia aparece como un origen ya definitivamente perdido e irrecuperable en su pérdida, pero cuya ausencia no sólo configura la emergencia de la modernidad, sino también nuestra actualidad histórica como última etapa de la misma.

PALABRAS CLAVE: facticidad; temporalidad; Hölderlin; historia del ser; modernidad.

## *Heidegger and the names of origin*

ABSTRACT: This work examines the meaning which the question of origin acquires within the thinking of Martin Heidegger, a question which is closely interwoven with his analysis of being and whose understanding requires consideration of its various iterations throughout its philosophical existence. With this premise as a starting point, we first explore the role played by the concept of the originary in *Being and Time*, both in terms of the ontological determination of *Dasein* as well as in the elucidation of the meaning of its being, identified with originary temporality. Secondly, the conclusions reached lead to an examination of the themes extrapolated from the problem of origin within the latter work of Heidegger. If this is characterized by consideration of metaphysics as a key event in western history, Greece appears in it as an origin which is already definitively and irretrievably lost, but whose absence not only configures the emergency of modernity, but also our historical present as the final stage thereof.

KEY WORDS: Facticity; Temporality; Hölderlin, History of being; Modernity.

En la pregunta por el origen que, ya con Tales y su referencia al *arché*, preside el nacimiento de la filosofía y recorre bajo apariencias cambiantes las distintas etapas de su historia anida una voluntad de saber no exenta de supuestos. Así, si en ella se aúnan tanto la cuestión de la procedencia o raigambre como la del inicio o comienzo de algo, a la interrogación por el origen subyace la idea de que la realidad de ese algo, su constitución o su simple presencia, no serían sino el resultado del lugar del que emerge, de algún modo determinante del trazado de su existencia y de la configuración que suscita el interrogar. Inquirir sobre el origen significa entonces emprender un camino de regreso desde el presente que cuestiona hacia un pasado ignoto motivado por la intuición de que, entre uno y otro punto del tiempo, se extiende un hilo de Ariadna cuyo seguimiento habrá de procurar la comprensión de aquello que escapa a la inteligibilidad plena, o que se muestra envuelto en una oscuridad que dificulta la visión. Pero que el origen conceda alguna forma de determinación o destino

invita igualmente a engarzarlo con el porvenir: de presumirse que el principio gobierna el entero curso de la trayectoria, remontarse hacia él tendría por objetivo último —un objetivo tal vez urgente— conocer la dirección de la marcha por la que se ve arrastrado el presente y, ante todo, cuál es el escenario último al que ésta conduce. Principio y final, alfa y omega, convergen por ello en el asunto del origen, punto de partida de una línea de continuidad capaz de integrar en su seno el desvío y la fractura en la que lo pretérito no sólo adquiere la virtualidad de descifrar el presente, sino que se proyecta también hacia el futuro para anticipar sus contornos.

Cabría decir que, en rigor, la pregunta por el origen no forma parte como tal del pensamiento de Heidegger. Sin embargo, su insistente interrogación por el ser se verá constantemente atravesada, bajo diferentes premisas y enfoques, por la cuestión del origen y lo originario, del inicio que determina, de la relación entre el origen y lo por él originado, así como de su conexión con el tiempo y la historia en su orientación hacia un presunto acabamiento o culminación<sup>1</sup>. Contando con las variaciones que a este respecto se observan a lo largo de su obra, en la tematización heideggeriana del problema del origen terminan por confluir todos estos aspectos mencionados a él inherentes. Pero su singular abordaje de esta cuestión se caracteriza por un distanciamiento de la tradición filosófica que se deja condensar en al menos dos rasgos específicos. En primera instancia, el tiempo que Heidegger vincula con el origen se dibuja en ruptura con el tiempo cronológico, esto es, con el tiempo concebido como serie ilimitada de los «ahoras» consecutivos que posibilita su medición numérica. Algo que sucede tanto allí donde el problema del origen se inscribe en el horizonte de lo ontológico-existencial, como cuando se lo contempla desde la perspectiva del despliegue del llamado «pensar de la historia del ser» (*seynsgeschichtliches Denken*) que domina la producción heideggeriana desde mediados de los años treinta. Por otro lado —aunque en indisoluble alianza con esa referencia a un tiempo no asimilable al tiempo del reloj—, lo designado en sus textos como el origen o lo originario aspira a quebrar su identificación metafísica con alguna suerte de fundamento: tales términos remiten en todo caso a aquello que, sujeto a una particular ocultación, se sustrae a la mirada y deviene inaccesible por no ser susceptible de representación o idealización. O, para decirlo con mayor precisión: la noción de origen y la calificación de originario apuntan en la obra de Heidegger a cierto ámbito cuya forma de comparecencia se reduce, paradójicamente, a la de su intrínseca ocultación, ya que sólo se da a ver en su rechazo a la aprehensión conceptual. Por este motivo, el camino de retorno hacia el origen que, de un modo u otro, acaba imponiéndose en su interrogación por el ser obedece al propósito de poner de relieve que dicho origen no pertenece a la esfera de lo disponible ni tampoco logra explicar, en su falta de transparencia,

<sup>1</sup> Subrayando este hecho, M. ZARADER, en su estudio *Heidegger et les paroles de l'origine*, afirma que la interrogación que tiene lugar en el pensamiento heideggeriano se hallaría circunscrita por lo que cabría nombrar a través de tres términos: ser, origen e historia (Vrin, Paris 1990, p. 20)

lo que en él se origina para ofrecer un suelo sobre el que apoyarse con firmeza. En definitiva, que lejos de brindar el anclaje esperado, toda búsqueda del origen debe en última instancia evidenciar el íntimo desarraigo que define al ser humano, fruto de la ausencia de un principio o comienzo cognoscible que proporcionara sostén a su existencia.

Este alejamiento de la tradición que se constata en la dilucidación heideggeriana de la cuestión del origen descansa sobre el que, ya desde sus momentos más incipientes, articula su interrogación por el ser. Como es sabido, en el marco de esta indagación se plantea que el intento de hacer tema de lo que hasta Aristóteles no quedará fijado a la locución griega *tò ón* aboca a la conversión del ser en algo ente, anulando la diferencia o hiato que media entre las cosas que son y aquello en que lo que su ser consiste. Pero en esta operación, para Heidegger coincidente con la irrupción de la filosofía, el ser no se transforma en un ente cualquiera, sino en lo considerado como la máxima entidad o *lo más ente*, del cual habrá de depender la entidad de todo aquello de lo que quepa enunciar «que es». Por medio de este proceso, la *idea* platónica, el Dios de la teología medieval, el sujeto moderno o la nietzscheana voluntad de poder pasarán a concebirse como el origen de la totalidad del ente en el sentido del principio explicativo, el fundamento último o la causa primera que, desde su entidad paradigmática y suprema, da razón de la presencia de las demás cosas<sup>2</sup>. La problemática del origen, del inicio, del comienzo absoluto, se entrecruza así con la pretensión de dar noticia del ser y se resuelve mediante el postulado de un ente privilegiado a partir del cual se deduce el orden del mundo. De ahí que el empeño heideggeriano en hacer patente la diferencia entre el ente y su ser o, lo que es lo mismo, de abrir cauces que permitan entender que el ser *no es* algo ente pese a no poder decirse más que del ente, involucre necesariamente un replanteamiento crítico de aquella intelección del origen que se consolida en el curso de la historia de la filosofía.

Si a lo que se acaba de exponer se suma el hecho de que la ocultación que Heidegger atribuye al origen se predica igualmente de lo mentado con la palabra «ser»<sup>3</sup>, de ello parece desprenderse la vigencia en su obra de una neta equivalencia entre ambos términos. Y así vendrían a corroborarlo, en efecto, algunos de sus textos, en los que en función de la descripción del ser como «aquello de lo que procede todo ente», o «que deja ser a todo ente para ser él mismo», se concluye que «el ser es el *origen*»<sup>4</sup>. La afirmación de tal equivalencia no sería, por tanto, como tal errónea. Sin embargo, establecerla de entrada no sólo implicaría rehuir la complejidad que Heidegger advierte en la cuestión del ser, y que justifica tanto su reiterada tematización como la diversidad de expresiones utilizadas a lo largo de su andadura filosófica —«sentido del ser» (*Seinssinn*),

<sup>2</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65, Klostermann, Frankfurt 1989, p. 229; *Grundbegriffe*, GA 51, Klostermann, Frankfurt 1991, p. 45; «Platons Lehre von der Wahrheit» en: *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt 2004, p. 235 y ss.

<sup>3</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Grundbegriffe*, *op. cit.*, p. 59 y s.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

«verdad del ser» (*Wahrheit des Seins*), *Ereignis*, *Lichtung*...— para aludir a eso que adopta la denominación canónica de «el ser». También impediría sentar las bases para una adecuada comprensión del particular modo en que el asunto del origen, justamente por hallarse entrelazado con tal complejidad, acompaña a las distintas aproximaciones al problema del ser que vertebran el desarrollo de su pensamiento. Pues así como el esclarecimiento de la cuestión del ser requiere de su invocación con una multiplicidad de nombres cuya provisionalidad atestigua la convicción heideggeriana de la imposibilidad de someterlo a la estructura enunciativa del lenguaje —un lenguaje surgido para hablar sobre el ente y, por ello, impotente para decir el ser<sup>5</sup>—, aquello que se presenta como el origen o se adjetiva de originario aparece en sus textos con una pluralidad de rostros cuya unidad interna únicamente habrá de percibirse atendiendo a esa misma pluralidad.

A tenor de lo esbozado, en lo que sigue se examinarán dos momentos de la obra de Heidegger en los que el problema del origen cobra una especial notoriedad. El primero de ellos se sitúa en *Ser y tiempo* y el conjunto de textos que rodean su redacción. En esta etapa de su trayectoria, la articulación ontológica del *Dasein* o ente que en cada caso somos nosotros mismos se perfila como el origen de todos aquellos fenómenos en los que se muestra la singularidad del ser humano en su destacada relación con el ser, y su análisis habrá de emplazar el sentido del ser de este ente, reclamado como vía de acceso para la determinación del sentido del ser en general, en la «temporalidad originaria» (*ursprüngliche Zeitlichkeit*) de la que se segrega la noción vulgar del tiempo. El segundo momento corresponde al período que comienza en la década de los treinta y se prolonga hasta el fin de su obra. Marcado por la efectiva ejecución de la destrucción de la historia de la ontología anunciada para la segunda parte de *Ser y tiempo* pero nunca finalmente escrita<sup>6</sup>, en este período se tornan decisivos el descubrimiento de la diferencia entre Grecia y la modernidad, propiciado por el encuentro de Heidegger con la poesía de Hölderlin, y su polémica confrontación con el legado de Nietzsche. Si en los primeros años de esta etapa la tarea del «pensar de la historia del ser», que reflexiona sobre la metafísica como acontecimiento medular de la historia de Occidente, se cifra en el tránsito o salto desde el «primer inicio» (*erster Anfang*) hacia el «otro inicio» (*anderer Anfang*)<sup>7</sup>, ese primer inicio quedará identificado con la antigua Grecia: en tanto lugar de origen de la filosofía, el mundo griego representa asimismo para Heidegger el origen inalcanzable e irremisiblemente perdido de la modernidad<sup>8</sup>,

<sup>5</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie, op. cit.*, p. 78.

<sup>6</sup> Seguimos aquí la interpretación sobre la relación de *Ser y tiempo* con la obra heideggeriana posterior defendida por Arturo Leyte en su libro *Heidegger*, Alianza, Madrid 2005, pp. 42-51 y 57 y ss.

<sup>7</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie, op. cit.*, entre otros lugares, pp. 9-10 y 169 y ss.

<sup>8</sup> Para la relación del concepto de inicio con el de origen en la obra de Heidegger, véase ZARADER, M., *Heidegger et les paroles de l'origine, op. cit.*, p. 23 y ss.

época que, en contra de las dispares proclamaciones sobre su acabamiento o superación, aún delimita a su juicio nuestra propia condición histórica<sup>9</sup>.

#### 1. LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER Y EL FACTUM ORIGINARIO DE LA TEMPORALIDAD

Ya en la pregunta por el «sentido del ser» (*Seinssinn*) que dirige el trazado de *Ser y tiempo* cabe leer una apelación no explícita al problema del origen. Si con tal interrogación, y en una suerte de doble gesto, Heidegger se adhiere a la tradición filosófica al incidir sobre la cuestión del ser a la vez que se aparta de ella reformulándola en términos de su sentido, el concepto de «sentido» remite en este contexto al fondo u horizonte sobre el cual se sostiene la comprensibilidad de algo, es decir, desde el cual ese algo resulta comprendido e interpretado<sup>10</sup>. Puesto que lo comprendido en este caso —o lo que se persigue comprender— no es sino el ser<sup>11</sup>, la pregunta por el «sentido» se interroga en *Ser y tiempo* por el ámbito o trasfondo que hace posible la comprensión de ese ser. Esto es: por el sustrato desde el que aflora tal comprensión y que la investigación emprendida en este tratado busca poner de manifiesto. En función de ello puede decirse que en eso que Heidegger llama el «sentido del ser» residiría el origen o lugar de proveniencia de su comprensibilidad, estrictamente vinculada en *Ser y tiempo* al ente que somos. Esta pregunta tácita por el origen recibe ya una primera respuesta en la «Introducción» de esta obra: se trata del tiempo que, de acuerdo con la implícita filiación de la interrogación por el sentido del ser con la cuestión del origen, más adelante habrá de especificarse como la temporalidad originaria<sup>12</sup>.

La proliferación del término «originario» que se aprecia en toda la extensión del libro de 1927 aspira a reflejar el enraizamiento de los fenómenos tematizados y juzgados de originarios en ese origen que es el tiempo como sentido del ser. No obstante, precisar esta idea exige tener en cuenta la diferencia de niveles hermenéuticos que, respectivamente, se proponen en la primera y la segunda parte de *Ser y tiempo*<sup>13</sup>. Dado que en la comprensión del ser de todo ente se ubica no sólo un rasgo distintivo del *Dasein*, sino aquel carácter que define su constitución ontológica, la pregunta por el sentido del ser en general se encamina en primer término al análisis del ser de este ente peculiar. A partir de su designación con la noción de «existencia» (*Existenz*), la indagación ontológica iniciada se concibe como una «analítica existencial» (*existenziale*

<sup>9</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Neske, Stuttgart 1997, p. 66.

<sup>10</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006, pp. 231 y 234. Cf. igualmente MARTÍNEZ MARZOA, F., *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»)*, Universidad de Murcia, Murcia 1985, pp. 7-8.

<sup>11</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, op. cit., p. 151.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, pp. 17 y 327-29.

<sup>13</sup> Sobre esta diferencia, cf. MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid 1999, p. 34 y ss.

*Analytik*)<sup>14</sup>, a la que se dedica la primera parte de *Ser y tiempo*. Una vez obtenida una caracterización provisional del ser del *Dasein*, es en la segunda parte donde se aborda la cuestión del fondo u horizonte sobre el cual se habría llevado a cabo la interpretación ontológica bosquejada en su primera parte. La asimilación de ese fondo u horizonte, esto es, del sentido del ser, a una cierta noción de tiempo que se conquista en el despliegue de esa segunda parte demandará por ello una repetición del análisis de los existenciaros acuñados en la primera parte, repetición que habrá de guiarse por el objetivo de probar que no otra cosa que esa figura del tiempo legitima su atribución fenomenológica al ser del *Dasein*<sup>15</sup>. El problema del sentido permanece así, al menos en la literalidad del texto, ausente de la primera parte de *Ser y tiempo*, sin que no obstante falten en él continuas apariciones del concepto de lo originario cuyo verdadero alcance no se hará visible hasta la exposición de la segunda parte. En concreto, la calificación de originario compete allí a las estructuras ontológicas del *Dasein* en contraposición al carácter derivado o secundario de los fenómenos ópticos que se explican a través de ellas. Conviene por tanto preguntarse con qué significación, más allá de su aún no explícita conexión con el tiempo en esa primera parte, el ser del *Dasein* comparece en su articulación ontológica bajo el signo de lo originario.

Por lo pronto, los diversos existenciaros que describen el ser de este ente se tildan de originarios porque representan *lo primero e inmediato* en la acepción de aquello que rige de antemano e invariablemente opera en todo comportamiento del *Dasein*, tanto si éste se liga a su cotidiano habérselas con las cosas que le rodean como si concierne a la relación que el *Dasein* mantiene en todo caso con su propio ser en esa interacción con el mundo. En consecuencia, en la primera parte de *Ser y tiempo* lo originario se erige en denominación de lo *a priori* según la forma de aprioridad que Heidegger adjudica a los existenciaros desglosados por el examen fenomenológico: su carácter *a priori* se sigue de que todos ellos poseen un valor ontológico o estructural por el cual cualquier acción o conducta del *Dasein* presupone su *siempre ya* estar vigentes en ella<sup>16</sup>. Sin embargo, que lo originario confluya con lo primero e inmediato no quiere decir que sea inmediatamente cognoscible para el *Dasein* o la observación teórica. Antes bien, *Ser y tiempo* parte de la premisa, claramente enfrentada a la posición husserliana, de que el fenómeno que ha de sacar a la luz toda investigación ontológica, a saber, el ser del ente en general o, en el caso de la analítica existenciaría, el ser del *Dasein*, es «aquello que de un modo inmediato y regular *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente

<sup>14</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, op. cit., p. 13.

<sup>15</sup> Cf., *ibid.*, p. 331 y ss.

<sup>16</sup> En este sentido, Heidegger afirma que el existenciaro del «cuidado» (*Sorge*), como totalidad que recoge y articula otros elementos previamente analizados en el ser del *Dasein*, constituye una totalidad estructural *originaria* justamente porque «se da existenciaríamente *a priori*, «antes», es decir, desde siempre, en todo fáctico «comportamiento» y «situación» del *Dasein*.» (*Ibid.*, p. 193).

se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra»<sup>17</sup>. En lo que respecta al *Dasein*, esto indica que a causa de su condición originaria, subyacente a su aprioridad e inmediatez, sus estructuras ontológicas se verían sometidas a una *ocultación* que las hace de entrada imperceptibles. Pero si tales estructuras pasan inadvertidas es porque, precisamente en virtud de su aprioridad, constituyen lo más próximo y cercano a este ente<sup>18</sup>: el *Dasein* habita en el espacio que aquéllas componen al modo de un suelo o escenario que, por sustentar su habitual ocuparse del ente, se hurta al campo de su propia mirada. En línea con esta idea, Heidegger evaluará igualmente de originaria la exégesis del ser del *Dasein* realizada en *Ser y tiempo*: por medio del análisis de su configuración ontológica, este tratado pondría al descubierto algo originario que, en lugar de ofrecerse a la vista en conformidad con su inmediatez y naturaleza primaria, se encubre y rehúsa en principio la captación.

La ocultación que en la primera parte del texto de 1927 se asocia a lo originario se inscribe en la propia articulación de elementos que integran el ser del *Dasein*. Sobre la base de la equivalencia establecida entre lo originario y lo primero en el sentido de lo *a priori*, se plantea que aquello con lo que, en el orden de lo ontológico, se topan en primera instancia tanto este ente como su consideración fenomenológica radica en el *factum* (*Faktum*) de su ser: este término apunta aquí al hecho consistente en el desnudo «que es y ha de ser (*daß es ist und zu sein hat*)» al que el *Dasein* se enfrenta de continuo y en el que, como Heidegger anota, «el de-dónde y el adónde permanecen en la oscuridad»<sup>19</sup>. Como tal *factum*, el ser de este ente se determina como lo primero por tratarse de un hecho inderivable y siempre ya ocurrido antes de toda intención de preguntar por él o ponerlo en cuestión. Pues a ese *factum* se halla el *Dasein* arrojado o lanzado (*geworfen*) no sólo sin previa decisión por su parte, sino asimismo sin capacidad de remontarse o retrotraerse más allá de él hacia un origen anterior que lograra dar razón de su suceder: frente a la indiscutible evidencia de «que es y ha de ser», sin duda superior a la de toda eventual explicación acerca del porqué de ese hecho o del proceso de su llegar a ser, la interrogación por su fundamento u origen tropieza con un área de impenetrabilidad insuperable. Por otra parte, en tal *factum* se contiene una suerte de donación o entrega primigenia que, contradictoriamente, se hace patente al *Dasein* como una gravosa carga por su carencia de contenidos<sup>20</sup>: aun cuando su ser le ha sido dado o entregado a la manera de un «dato» irrefutable, esa donación no estriba más que en la desnudez de un hecho que tan sólo se traduce en un «poder-ser» (*Sein-können*)<sup>21</sup>. Por este motivo, Heidegger afirma que, junto al «de-dónde» de su origen, también el «adónde» de ese *factum* se cierra tenazmente a este

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>18</sup> Cf., *ibid.*, p. 15.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 135.

<sup>21</sup> Cf., *ibid.*, p. 143.

ente: su carácter de poder-ser o ser-posible le aboca a un ejercicio de constante construcción de sí que debe acometer sin disponer de pautas que prescriban la dirección del «haber de ser» de su existencia. Esto se debe a que ese hecho idéntico a la mera posibilidad de ser no se limita a un acontecimiento puntual en el inicio: el *Dasein* tiene siempre de nuevo que hacerse cargo del mismo desde la posibilidad concreta en la que en cada caso y circunstancia da consigo<sup>22</sup>.

El *factum* que encarna el ser del *Dasein* se revela así como un extraño origen que, lejos de instaurar un principio fundante, no provee asidero alguno al proyecto de realización de sí al que este ente queda entregado por el simple hecho de ser. O, en otras palabras, como una donación primigenia que, de forma paradójica, únicamente dispensa el vacío de la ausencia de un conjunto de rasgos esenciales que procuraran algún fin u orientación<sup>23</sup>. No obstante, de la lectura de *Ser y tiempo* se desprende que semejante origen deviene indefectiblemente encubierto por aquello mismo que en él se origina. Contemplado en la globalidad de los elementos que en él se concentran, el *factum* que ontológicamente se da a ver en el *Dasein* coincide con la constitución de su ser como ámbito o «ahí» (*Da*) en el que se presentan todas las cosas, incluido él mismo en tanto siempre ya en medio de ellas<sup>24</sup>. Pero, al mismo tiempo, Heidegger no cesará de resaltar en los diferentes registros de esta obra cómo la comparecencia del ente, dependiente del cotidiano ocuparse de y absorberse en él en el que siempre está ya embarcado el *Dasein*, comporta un encubrimiento estructural de su propio ser y, consecuentemente, su trivial percepción de sí como una cosa más entre las cosas. De esto se concluye que la presencia del ente que se produce a través de la articulación ontológica del *Dasein* provoca una inevitable ocultación del espacio de abertura que esta misma articulación define. Con ello, tal espacio o «ahí» resulta velado en su fáctico acaecer por las cosas que en él se manifiestan a la manera de un origen que se viera obliterado por lo que de él procede<sup>25</sup>.

Frente a lo que se acaba de exponer, la segunda parte de *Ser y tiempo* arranca de la valoración de la insuficiente originariedad del análisis efectuado hasta ese momento: al atenerse a la cotidianidad del *Dasein* y, por tanto, al discurrir de su día tras día, tomando como presupuesto de tal discurrir la linealidad infinita del tiempo, el análisis fenomenológico ha eludido aquel enfoque que permitiría abarcar el todo completo y unitario de su ser<sup>26</sup>. Con el propósito de llevar a cabo una interpretación ontológica de este ente aún más originaria, la investigación debe afrontar la cuestión del límite final de la existencia, que Heidegger

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, pp. 41-42 y 144 y ss.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, p. 12.

<sup>24</sup> Por eso, en referencia a ese *factum* que es el ser del *Dasein*, Heidegger afirma que este ente se hallaría «entregado al ahí» o también «arrojado en su ahí» (cf. *ibid.*, p. 135).

<sup>25</sup> En una línea interpretativa similar, G. AGAMBEN ha señalado que, en el marco de *Ser y tiempo*, la facticidad representaría la característica ontológica original del *Dasein*, pues con ella se aludiría a «la condición de aquello que permanece oculto en su apertura, de aquello que se expone en su retracción misma.» (Cf. «La passion de la facticité» en: *Heidegger: Questions Ouvertes*, Osiris, París 1988, p. 65).

<sup>26</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 16 y 231 y ss.



emplaza no en el hecho de la muerte como tal —suceso que ya no formaría parte de aquélla—, sino en la relación que el *Dasein* mantiene en todo momento con la posibilidad de su muerte como límite o término de su poder-ser. Con el estudio de esta problemática habrá de ponerse de relieve cómo la ocultación que envuelve el *factum* originario de su ser trasciende los aspectos previamente mencionados. Por un lado, el análisis del estar referido del *Dasein* a la posibilidad de su fin atestigua que este ente se encuentra también de antemano arrojado a la oscuridad de un no-ser que, si bien llegará de seguro, se encubre en lo que atañe al tiempo de su advenimiento<sup>27</sup>. La perspectiva de ese límite último atraviesa entonces todas y cada una de sus posibilidades de ser, de manera que su consideración logra tornar visible su particular condición ontológica de poder-ser: contra la habitual autocomprensión del *Dasein* al modo de una realidad meramente presente equiparable a la del resto de entes, la perspectiva de la muerte muestra que su ser ostenta el carácter de la pura posibilidad, es decir, de algo siempre abierto o no definido ni clausurado, mientras su muerte aún esté por venir. Pero esto implica que ese ser que se cifra en un permanente poder-ser sólo alcanzaría a hacerse presente en su plena compleción *tras* su fin, es decir, allí donde el *Dasein* ya *no* es y toda eventual contemplación del mismo queda de raíz suprimida. En este sentido, el examen de la relación con la muerte distintiva de este ente singular evidencia que a su ser corresponde un intrínseco *substraerse*, un esencial *no-aparecer*, que lo excluye de la esfera de la presencia. Por último, en *Ser y tiempo* se destaca cómo la cotidianidad del *Dasein* se desenvuelve en una obstinada huida de su finitud: por causa de su segura mortalidad, el ser del *Dasein* se vislumbra como un espacio inhóspito sobre el que constantemente pende la amenaza de su repentina expulsión, nunca anunciada por anticipado<sup>28</sup>.

En el estado de ánimo de la angustia Heidegger acusa un momento de suspensión del absorberse del *Dasein* en el ente que, al imponer la detención de su fuga cotidiana ante la muerte, lo fuerza a volver sobre sí y a asumir la negatividad, la nada o el no-ser que arraiga en el fondo de su ser<sup>29</sup>. Adelantándose hacia la posibilidad venidera de su fin, el *Dasein* retorna hacia sí para apropiarse del ser destinado a la muerte que siempre ya ha sido, abriéndose con ello al presente de su poder-ser. En esta operación de asunción de su ser, que franquea el presente a través de un movimiento de anticipación del futuro y de regreso al

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, p. 251. A este respecto, también H. BIRAULT resalta cómo el *factum* que supone el ser del *Dasein* incluye el estar arrojado a su poder *dejar de ser* o poder morir, a su vez contenido en el estar arrojado a la constitución de su ser como poder-ser (Cf. *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, París 1978, pp. 489-90).

<sup>28</sup> Es por ello por lo que Heidegger no sólo atribuye al *Dasein* un estar arrojado a la muerte, sino que también plantea que «el *Dasein* muere fácticamente mientras existe, pero inmediata y regularmente en la forma de la *caída*.». Pues en su dedicación al ente «se acusa la huida de la inhospitalidad, es decir, la huida ante el más propio estar referido a la muerte.» (*Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 251-52). Sobre el concepto de «inhospitalidad» (*Unheimlichkeit*), cf. asimismo p. 188 y ss.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, p. 305 y s.

pasado en el que tales conceptos no son ya inteligibles desde el todavía-no (ahora) y ya-no (ahora) de su concepción vulgar; Heidegger detecta una dimensión temporal que identifica con la temporalidad originaria. En ella localiza el fondo u horizonte desde el cual la investigación fenomenológica habría accedido a la comprensión del ser del *Dasein* y, por ende, el buscado sentido de su ser<sup>30</sup>. Si de esa temporalidad no cabe decir que «es», sino que se «temporacia» (*zeitigt*) —*zeitigen* significa madurar, generar, producir o dejar surgir algo—, con este término se intenta poner nombre a la imagen de un generarse o producirse del tiempo que se solapa con el propio acontecer del ser del ente que somos. Pues su temporalidad se califica en primera instancia de originaria porque a ella se supedita la aprehensión del carácter «extático» o de «fuera de sí» del ser del *Dasein*: según Heidegger, el presente, pasado y futuro que le competen traslucen movimientos en dirección hacia afuera o «éxtasis» (*Ekstasen*) cuya específica y a la vez conjunta movilidad, emergente de su tender unos hacia otros, configura una suerte de *distensión*, *lapso* o *distancia finita* que converge con el tener lugar de la abertura que es su ser. De acuerdo con ello, el dinamismo unitario de esta «temporalidad extática» justifica que la constitución ontológica del *Dasein* se determine en términos de un «ahí» o ámbito de exterioridad para la manifestación de todas las cosas<sup>31</sup>. A esto se agrega el que la temporalidad extática recibe el rótulo de originaria por revelarse origen de la idea del tiempo como «pura secuencia-de-ahoras sin principio ni fin»<sup>32</sup>, es decir, de la idea del tiempo computable y medible que se maneja en la cotidianidad e igualmente postulada en el campo del moderno conocimiento científico.

Ahora bien, es preciso subrayar que la temporalidad originaria en la que Heidegger ubica el sentido del ser no se propone como un concepto alternativo del tiempo que persiguiera sustituir o reemplazar a su idea vulgar. Pese a que esta idea no sería sino la consecuencia de la nivelación del carácter extático de la temporalidad originaria en la uniformidad de la serie de «ahoras»<sup>33</sup>, en *Ser y tiempo* se argumenta sin vacilaciones sobre la legitimidad de ese tiempo infinito, derivado y secundario con respecto a aquélla<sup>34</sup>. Tal legitimidad proviene de que el tiempo infinito y homogéneo resulta de la forma en que el ejercicio de la existencia se realiza cotidianamente en el *Dasein*, aspecto en el que la economía de lo propio y lo impropio que recorre esta obra se entrelaza con la que se

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, p. 327 y ss.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, pp. 350 y 374 y s. Para una explicación más exhaustiva del carácter extático de la temporalidad y del modo en que determina lo que Heidegger llama en esta etapa de su trayectoria la trascendencia del *Dasein*, cf. DASTUR, F., «The ekstático-horizonal constitution of temporality» en: MACANN, C. (ed.), *Martin Heidegger Critical Assessments*, Vol. I., Routledge, London and N. Y. 1992, pp. 175-76.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 329. Para toda esta exposición, cf. pp. 326-329.

<sup>33</sup> Cf., *ibid.*, p. 329.

<sup>34</sup> Principalmente en los párrafos 80 y 81 de *Ser y tiempo* (*ibid.*, pp. 411-428). Cf. igualmente LEYTE, A., *Heidegger*, *op. cit.*, p. 143 y s.

introduce entre lo originario y lo derivado<sup>35</sup>. En la medida en que el proyecto de construcción de sí al que el *Dasein* se halla arrojado se cumple por medio de la elección de posibilidades estructuralmente ligadas a su ocuparse del ente y absorberse en el mundo, no otra cosa que el ejercicio mismo de la existencia suscita para Heidegger un espontáneo y no erradicable encubrimiento de su temporalidad finita. De ésta únicamente se tendría noticia en el «instante» (*Augenblick*) de apropiación de sí que delimita la denominada «propiedad» (*Eigentlichkeit*) del *Dasein*, pensada como un momento de asunción de su finitud. Pero tal temporalidad se oculta siempre de nuevo una vez que el *Dasein*, dejado atrás el estado de parálisis que trae consigo el estado de ánimo de la angustia, retoma la habitual entrega al ente que vertebra su «existencia impropia» (*uneigentliche Existenz*)<sup>36</sup>. Conforme a ello, no hay en este texto de 1927 afirmación alguna de un concepto distinto del tiempo que quisiera suplantar al tiempo computable e ilimitado del reloj. Por el contrario, en la temporalidad originaria vuelve a advertirse la figura de un origen que, rehusándose en virtud de lo que en él mismo se origina, deniega en su consustancial encubrimiento su eventual reivindicación al modo de una instancia positiva que sirviera para instaurar una nueva noción del tiempo.

Apenas un año después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger se interroga de nuevo por la forma en que la temporalidad extática se engarza con la articulación ontológica del *Dasein* y declara: «Que se dé la temporalidad como tal es el “*factum* originario” (*Urfaktum*)»<sup>37</sup>. Esta caracterización de la temporalidad parecería de entrada hacerse eco de la dualidad de niveles analíticos que se registran en el entramado de *Ser y tiempo*: así como el ser del *Dasein* representa el *factum* o hecho primero que la exégesis ontológica aspira a desgranar en sus elementos constitutivos, la temporalidad o sentido de su ser se descubre fenomenológicamente no sólo como un hecho aún más originario, sino como el *factum* originario *per se*, es decir, como la donación o entrega primigenia en la que residiría el origen último al que debe dirigirse la investigación sobre el sentido del ser en general. No obstante, en esta caracterización también se percibe un entrecruzamiento entre los dos planos hermenéuticos del ser y su sentido, vehiculado por la común atribución a ambos de la palabra «*factum*», que da cuenta tanto de la interrupción de la parte escrita de *Ser y tiempo* como de la posterior desaparición de la pregunta por el sentido del ser, primero desplazada por la cuestión de la «verdad del ser» y más adelante por la reflexión en

<sup>35</sup> Sobre la problemática que comportan las relaciones establecidas en *Ser y tiempo* entre la temporalidad originaria y la oposición propiedad-impropiedad, cuyo análisis excede los objetivos de este ensayo, cf. FLEISCHER, M., *Die Zeitanalysen in Heideggers «Sein und Zeit»*, Königshausen and Neumann, Würzburg 1991, sobre todo pp. 19-26 y 51-56, así como DAHLSTROM, D. O., «Heidegger's concept of temporality: reflections on a recent criticism» en: *Review of Metaphysics* 49, 1995, pp. 95-115.

<sup>36</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, op. cit., p. 424 y s.

<sup>37</sup> HEIDEGGER, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, Klostermann, Frankfurt 1990, p. 270. Esta publicación recoge el curso que Heidegger imparte en Marburgo en el semestre de verano de 1928.

torno a términos como *das Ereignis* o *die Lichtung*: con todas estas expresiones, Heidegger pretende remitir al juego entre el aparecer y el ocultarse inherente a la simple presencia o ser de las cosas al que, ya en 1927, se estaría apuntando por medio de la descripción del ser del *Dasein* al modo de un *factum* o hecho primero y siempre anterior que se oculta en aquello que él mismo posibilita.

Lo que se ha dado en llamar el «giro» (*Kehre*) del pensar heideggeriano, identificado con tal reformulación de la pregunta por el sentido del ser en la de la verdad del ser, conlleva, en efecto, la explícita asignación al ser —como ser de todo ente— de ese juego de presencia y no-presencia. Pero de lo que se acaba de señalar sobre la conexión que existe entre lo tematizado en *Ser y tiempo* como el ser del *Dasein* y ese mismo juego no se deduce en modo alguno que este vuelco implique una asimilación del ser de este ente peculiar al ser en cuanto tal. Más bien, el giro obedece a que el trayecto recorrido en esta obra desemboca en el reconocimiento de que lo allí pensando como el sentido del ser del *Dasein* coincide con el sentido del ser en general<sup>38</sup>. Como Heidegger admitiría años más tarde, la palabra «tiempo» habría querido aludir en el tratado de 1927 al «despejamiento del ocultarse del venir-a-presencia» (*Lichtung des Sichverbergens von Anwesen*)<sup>39</sup>. O, lo que es lo mismo: al paradójico aparecer o hacerse notar —en precisas circunstancias y contextos— del encubrimiento del ser propiciado por la manifestación del ente como ensamblaje de comparecencia y ocultación que, con posterioridad a *Ser y tiempo*, ya no se predica del *Dasein*, sino del ser o presencia de la totalidad de las cosas. Esta indicación acredita que la diferencia entre esta obra y las aproximaciones más tardías a esta cuestión no disuelve, sin embargo, la continuidad entre uno y otro momento. Por una parte, el cambio de perspectiva que ciertamente se observa entre ellos radica en que el ser del *Dasein* se abandona como punto de anclaje de la indagación ontológica para pasar a pensarse *desde* la dinámica de mostración y retirada que entraña la presencia del ente. Pero este abandono no involucra una desviación o rechazo de la posición defendida en *Ser y tiempo*: Heidegger persistirá en la tesis de que semejante dinámica no acaece más que en el escenario de abertura que conforma el ser del *Dasein*, ya que se trata de aquella dinámica que determina su configuración ontológica en función de su esencial pertenencia y exposición a ella. Por otra parte, si la temporalidad originaria es la primera expresión a la que Heidegger recurre para mencionar el fondo de abertura oculto y sólo patente en su sustraerse que subyace a la comparecencia del ente, el desplazamiento del foco de atención desde el *Dasein* hacia el ser mismo le conducirá a incidir con mayor claridad en la idea de que presencia y encubrimiento componen los dos lados inseparables del hecho unitario que supone el haber de las cosas. Ello explica el que en sus textos más tardíos el ser quede marcado por la dualidad o el *pliegue* que, según Heidegger, se encierra

<sup>38</sup> Cf. MARTÍNEZ MARZOA, F., *El sentido y lo no-pensado*, op. cit., p. 10.

<sup>39</sup> Cf. HEIDEGGER, M., «Carta al padre Richardson» en: RICHARDSON, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague 1967, p. XIII

en el significado del vocablo griego *eón*: esta forma arcaica de *ón* incluiría una simultánea referencia tanto a la presencia o ser de cada cosa como al ámbito o trasfondo no-presente que se oculta tras ella<sup>40</sup>. A esta progresión en su pensamiento contribuirá decididamente la efectiva puesta en obra de la destrucción de la historia de la ontología proyectada en *Ser y tiempo*, si bien ya desprendida de la concreción del plan allí esbozado: gracias a ella, la dimensión histórica de la cuestión del ser adquiere una singular relevancia que habrá de dar a la problemática del origen un nuevo alcance.

## 2. DEL ORIGEN QUE ES GRECIA Y SU RELACIÓN CON LO ORIGINADO

En el semestre de invierno de 1934/35, apenas unos meses después de renunciar a su cargo de Rector en la Universidad de Friburgo, Heidegger imparte el primero de los cursos que dedica a la poesía de Hölderlin y que centra en la interpretación de los himnos *Germania* y *El Rin*. La lectura de *Germania* se emprende con la intención de hallar en él respuesta a la pregunta acerca de quiénes somos en nuestra actualidad histórica, respuesta que Heidegger enlazará con la definición poética de Hölderlin de nuestro tiempo como el tiempo de los dioses huidos<sup>41</sup>. Al hilo de esta cuestión, se inicia una dilucidación sobre la tarea que corresponde al poeta moderno que se continúa en el análisis del poema *El Rin*. Pues este río sería el motivo a través del cual Hölderlin da forma poética a la relación que su quehacer debe guardar con el origen, relación que, a juicio de Heidegger, aflora palmariamente en los versos que rezan: «Un enigma es lo puramente brotado. Tampoco/ al canto le es apenas permitido desvelarlo (*Ein Rätsel ist Reinentsprungenes. Auch/ Der Gesang darf es kaum enthüllen*)»<sup>42</sup>. En lo que el poema designa como lo «puramente brotado» se condensa para Heidegger la dualidad que engloba tanto el origen, es decir, aquello desde donde surge lo que brota, como lo brotado o surgido de ese origen. Tal dualidad se caracterizaría por la disputa o conflicto que media entre el origen y lo originado, de manera que ambos momentos conviven en ella en una unidad problemática aunque indisociable. Del verso con el que prosigue el poema —«Como empieces, así permanecerás (*Wie du anfingst, wirst du bleiben*)»— se desprende para Heidegger que esta particular dualidad se funda en que el origen al que remite el poema de Hölderlin «no es aquel que simplemente genera algo otro y lo abandona a sí mismo, sino aquel inicio cuyo poder sobrepasa constantemente a lo brotado»<sup>43</sup>. Por otro lado, del mismo modo que el origen o nacimiento del Rin, del que constantemente mana el agua que discurre por su cauce, se des-

<sup>40</sup> Cf. HEIDEGGER, M., «Moirá» en: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Stuttgart 2000, p. 232 y ss.

<sup>41</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, GA 39, Klostermann, Frankfurt 1999, p. 80.

<sup>42</sup> HÖLDERLIN, F., *Gedichte*, Insel, Frankfurt 1984, p. 148.

<sup>43</sup> HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, op. cit., p. 241.

pliega por la totalidad de su curso sin limitarse meramente a su comienzo, su pervivencia en lo en él originado comprende el que el origen únicamente llegue a ser lo que es a través de aquello que de él brota<sup>44</sup>.

La disputa entre el origen y lo originado vendría a expresar lo que Heidegger enuncia como la «hostilidad» (*Feindseligkeit*) constitutiva del ser<sup>45</sup>: puesto que la presencia de las cosas descansa sobre la relación de contrariedad que se establece entre el rehusarse del ser y el aparecer del ente que lo oculta, tal hostilidad equivale al conflicto entre el ser como origen y su encubrimiento por obra de lo que en él se origina. Sin embargo, la utilización en este curso del arcaísmo *Seyn* para apuntar a ese ser atravesado por la confrontación y la disputa indica que sobre él se estaría ya proyectando un sentido histórico por el cual la unidad conflictiva entre el origen y lo originado se solapa con la que, según Heidegger, Hölderlin vislumbra entre el origen que es Grecia y su propio tiempo como tiempo de la época moderna<sup>46</sup>. En este contexto, que el ente se manifieste a partir del hurtarse del ser quiere decir que la modernidad encarna como tal el resultado del sustraerse o la pérdida de Grecia. Pero también, en consonancia con lo expuesto sobre el modo en que el himno *El Rin* plantea el nexo entre el origen y lo originado, que Grecia no se da a ver más que en esa misma modernidad que es producto de su desaparición y que atestigua su histórica retirada. A partir de la contemplación conjunta de esta doble vertiente del vínculo entre Grecia y la modernidad, se afirma la existencia de una radical distancia y oposición entre ambas que, no obstante, forja a su vez su íntima unidad<sup>47</sup>.

Esta relación entre Grecia y la época moderna se plasma, según la óptica heideggeriana, en la visión de Hölderlin sobre la tarea que específicamente concierne al poeta moderno: aun cuando el regreso al origen griego deviene impracticable, dado que no cabe recuperar o restaurar lo ya definitivamente perdido<sup>48</sup>, el poeta debe permanecer junto a él porque sólo señalando hacia ese origen desaparecido logrará el hombre moderno entender y aceptar su propia condición histórica<sup>49</sup>. Por ello, el poeta de la modernidad quedará personifica-

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, p. 202. Un estudio más pormenorizado de estos pasajes del curso de 1934/35 se encuentra en ZIEGLER, S., *Heidegger, Hölderlin und die Alétheia*, Duncker and Humboldt, Berlín 1991, p. 31 y ss.

<sup>45</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, *op. cit.*, pp. 240-41.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, sobre todo p. 290 y ss.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, p. 291. Acerca de esta relación de oposición y a la vez unidad entre Grecia y la época moderna, cf. ALLEMANN, B., *Hölderlin und Heidegger*, Atlantis, Freiburg 1954, p. 28 y ss.

<sup>48</sup> Sobre esta cuestión comenta Heidegger: «Los griegos: hasta ahora el pueblo que ha dado la medida, fuera del cual no cabe pensar la historia de Occidente, pero hacia el cual el actual *Dasein* histórico no puede retornar; como tampoco el río puede regresar a su origen.» (*Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, *op. cit.*, p. 205). Y añade que no atenerse a esta imposibilidad no sólo sería inútil, sino que impediría aquello que en realidad está en juego, que es la «apropiación del propio ser», es decir, del ser moderno frente al griego.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, p. 170.

do en el poema *El Rin* en la figura del semidiós: si éste se sitúa en el «Entre» (*Zwischen*) o espacio intermedio entre el ámbito de los dioses y la esfera de los mortales con el fin de preservar su separación, también el poeta moderno tiene que mantener la distancia entre Grecia y sus dioses y la modernidad como tiempo en el que los dioses han huido<sup>50</sup>. Pues tomando en consideración que esa desaparición de los dioses comporta —como habrá de aclararse más adelante— el desvanecimiento sobre la tierra de caminos previamente roturados que orienten los pasos del hombre moderno<sup>51</sup>, el poeta ha de enseñarle lo estéril de toda nostalgia e intención de retorno a lo griego, velando por que reconozca la necesidad tanto de prescindir de los antiguos dioses<sup>52</sup> como de aprender lo que Hölderlin denomina «el libre uso de lo propio»<sup>53</sup>: en él reside a su juicio «lo más difícil» porque en esa falta de directrices ya dadas de antemano, simbolizada por la pérdida de los dioses y convergente con el vacío que supone la ausencia de un sentido objetivamente vinculante para su existencia, se encuentra lo propio del hombre moderno frente al griego. Por lo demás, que al poeta apenas le esté permitido desvelar el misterio que envuelve lo puramente brotado significa para Heidegger que su decir no busca descifrar la oscuridad que se contiene no sólo en el origen desaparecido que es Grecia, inaccesible en su sustraerse, sino también en la modernidad misma, nunca plenamente cognoscible como efecto de ese origen impenetrable. Antes bien, así como la fidelidad del decir al ser consiste en hacer notar la irreductibilidad de su no-aparecer, tratando de mostrarlo justamente en su imposibilidad de ser dicho y nombrado, tampoco el canto del poeta moderno sobre el lazo esencial que une el origen y lo originado persigue desentrañar su misterio: su canto tiene por objetivo reconocer y dar voz a la ocultación que le es inherente, diciendo poéticamente su escapar a toda tentativa de someterlo a la palabra<sup>54</sup>.

Algunos años más tarde, en 1942, Heidegger dicta un último curso sobre la poesía de Hölderlin en el que su atención vuelve a focalizarse sobre uno de sus poemas fluviales, en este caso el titulado *El Ister*. En un sentido análogo al

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, pp. 167 y ss. y 259 y ss. En lo que concierne a la asimilación del poeta a la figura del semidios, ver BIEMEL, W., «Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins für Heidegger» en: TRAWNY, P. (comp.), «Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde». *Heidegger und Hölderlin*, Klostermann, Frankfurt 2000, pp. 114-119. Para la cuestión del «Entre», cf. ALLEMANN, B., *Hölderlin und Heidegger*, *op. cit.*, p. 128 y ss.

<sup>51</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, *op. cit.*, p. 224.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, p. 81 y ss.

<sup>53</sup> En la conocida carta a Böhlendorf del 4 de diciembre de 1801, en HÖLDERLIN, F., *Ensayos* (trad. F. Martínez Marzoa), Hiperión, Madrid 1990, p. 126. Igualmente, cf. *ibid.*, p. 291.

<sup>54</sup> Por eso, Heidegger dirá que el canto poético debe ser «antes un decir que vela (*verhüllendes*) que un decir que desvela» (*ibid.*, p. 203); y, en este mismo sentido, que el lenguaje de la poesía «no debe precisamente expresar, sino más bien dejar lo indecible (*das Unsagbare*) como no-dicho (*ungesagt*), y precisamente en y a través de su decir.» (p. 119). Sobre el modo en que Grecia deviene imprescindible para Hölderlin en la determinación de su tarea poética, si bien teniendo en cuenta que su interpretación no coincide estrictamente con la de Heidegger, ver SZONDI, P., *Estudios sobre Hölderlin*, Destino, Barcelona 1992, p. 144 y ss.

estudiado, su lectura insiste de nuevo en que el poeta moderno debe habitar cerca del origen<sup>55</sup>: si Grecia es lo «Otro» de la modernidad, es decir, aquello que, pese a ser su origen, le es radicalmente ajeno, el poeta está llamado a peregrinar hacia ella y morar en su cercanía para revelar al hombre moderno que la aprehensión de la modernidad que le es propia es solidaria del viaje hacia lo griego y de la resuelta confrontación con su alteridad<sup>56</sup>. Sólo de esta manera, declara Heidegger, alcanzará el hombre moderno a «llegar a ser-en-casa en el no-ser-en-casa (*Heimischwerden im Unheimischsein*)»<sup>57</sup>. Con esta fórmula apela a que la toma de conciencia y apropiación del hombre moderno de su condición histórica —a fin de llegar a ser-en-casa en ella— pasa por que acepte sin dolor que esta misma condición hace de él una suerte de extraño o extranjero en lo suyo propio —alguien que no está ni puede estar en casa— a causa de la retracción de su origen griego<sup>58</sup>.

Entre el primero de sus cursos sobre Hölderlin y este momento ulterior, media la redacción de un conjunto de textos privados que Heidegger empieza a escribir en 1936. Como ya se anticipó, en ellos se proclama que la meta del pensar estriba en propiciar el tránsito desde el «primer inicio» hacia el «otro inicio». De acuerdo con lo explicado sobre su exégesis de la poesía de Hölderlin —trabajo que, en su opinión, habría sido crucial en la emergencia de este enfoque sobre el cometido de su filosofía—, ese primer inicio se emplaza en Grecia como origen del desenvolvimiento de la metafísica. Por otra parte, ya se comentó asimismo que la particularidad del mundo griego anida para Heidegger en su intento de poner de relieve el ser en su diferencia y a la vez íntima ligazón al ente, intento que, llevado a cabo en primera instancia por el decir poético y posteriormente constituyente del discurso filosófico, habría desembocado en la reducción del ser a ente que articula el curso de la historia de Occidente. Ahora debe añadirse a ello que Heidegger advierte en la etapa final de la modernidad, definitiva de nuestra actualidad histórica, un período de consumación o acabamiento<sup>59</sup> de ese acontecimiento que comienza en Grecia que, por vez primera, abriría la posibilidad de examinarlo con aquella distancia que permite alumbrar el motivo hasta entonces desapercibido que dirige su devenir. Es por esto por lo que, lejos de aludir a la inauguración de una

<sup>55</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, Klostermann, Frankfurt 1993, p. 201.

<sup>56</sup> Así, Heidegger plantea no sólo que «lo ajeno de la humanidad histórica de los alemanes es para Hölderlin lo griego» —el término «alemanes» figura como designación del hombre moderno occidental—, sino también que «sólo allí donde lo ajeno es conocido y reconocido en su contrariedad (*Gegensätzlichkeit*) esencial cabe la posibilidad de una auténtica relación.» (*Ibid.*, p. 67). Cf. igualmente Heidegger, M., *Hölderlins Hymne «Andenken»*, GA 52, Klostermann, Frankfurt 1992, donde Heidegger, en idéntico sentido, afirma: «Grecia es para Hölderlin lo otro con respecto a Occidente. Lo uno y lo otro pertenecen a una única historia.» (p. 79).

<sup>57</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>58</sup> Cf. ZIEGLER, S., *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia*, *op. cit.*, p. 255 y ss.

<sup>59</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, GA 6.2, Klostermann, Frankfurt 1997, p. 61.



nueva época histórica edificada sobre la presunta superación de la metafísica, lo designado como el otro inicio se concreta en un movimiento de apropiación de ésta que Heidegger asimila a la «asunción originaria de la esencia oculta de la filosofía»<sup>60</sup> y que se realizaría en el diálogo con sus pensadores decisivos<sup>61</sup>.

El carácter originario de esa asunción procede de su confluencia con una interpretación de la historia de Occidente que habrá de leer en ella el despliegue del «rehusamiento» (*Verweigerung*) o denegación del ser —tal sería la «esencia oculta» de la filosofía—, antes inadvertido y descubierto como tal en el otro inicio. Para comprender el sentido de ese rehusamiento o retirada se ha de atender a que la pretensión típicamente griega de tematizar el ser se traduce en la voluntad de apuntar al trasfondo de abertura, siempre ya dejado atrás y sólo visible en su mismo sustraerse, que para el hombre griego atraviesa y a la vez sostiene la presencia de las cosas. Por obra de ese trasfondo, nombrado en el decir poético griego por medio de las figuras de los dioses<sup>62</sup>, las cosas se le muestran provistas de una consistencia, naturaleza o modo de ser propio que prescribe de antemano qué hacer o cómo conducirse con ellas y que las torna en último término opacas e impenetrables para el mirar humano. Pero dado que, a consecuencia de su esencial encubrimiento, esa abertura rehúye toda fijación en conceptos, el propósito griego de aprehenderla no podía sino abocar a su liquidación y, a raíz de ésta, a la pérdida de Grecia. Este vuelco traerá consigo una transformación de la experiencia del ente que implica la desaparición en él de aquella naturaleza o modo de ser capaz de brindar orientación a la vida humana, así como su conversión en el terreno de lo en sí mismo inconsistente y carente de sentido. El resultado de esta transformación será la tierra sin caminos ya delineados —o, como dirá Hölderlin en otro poema, privada de toda medida<sup>63</sup>— que para Heidegger denota la huida de los dioses. A tenor de este proceso, la razón de ser de la existencia de todas las cosas terminará por trasladarse a un plano trascendente, sede de la auténtica entidad y consistencia, que el mundo medieval ubicará en el Dios cristiano y que habrá de llevar en la modernidad a la reivindicación del sujeto de conocimiento como instancia que sustenta la realidad del ente, reducido a partir de ese momento a mero objeto de su representación<sup>64</sup>.

Pero lo singular de la época moderna frente al período precedente radica en que, partiendo de ese sujeto que se ha elevado a fuente de toda normatividad

<sup>60</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., p. 436.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>62</sup> Esta idea se desarrolla fundamentalmente en el curso que Heidegger imparte en Friburgo en el semestre de invierno de 1942/43, en el que afirma en relación al decir poético, aquí aludido con el término *mýthos*: «La palabra como nombramiento del ser, el *mythos*, nombra el ser en su inicial ofrecerse a la vista y brillar – nombra *to theion*, es decir, los dioses.» (*Parmenides*, GA 54, Klostermann, Frankfurt 1992, p. 165).

<sup>63</sup> Cf. HEIDEGGER, M., «... dichterisch wohnt der Mensch...» en: *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 197.

<sup>64</sup> Cf., entre otros lugares, HEIDEGGER, M., «Die Zeit des Weltbildes» en: *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 2003, pp. 75-113.

y validez, en ella se sanciona y fundamenta teóricamente la inconsistencia del ente que deriva de la pérdida del mundo griego: en su falta de entidad, que cristaliza en la idea moderna de la naturaleza como ámbito cuya estricta uniformidad y homogeneidad garantizan la calculabilidad de todas las cosas, se establece el principio rector del conocimiento científico<sup>65</sup>. En esta forma de saber Heidegger constata una configuración técnica anterior a su aplicación práctica y guiada por un preciso objetivo: ejercer un dominio incondicionado sobre la totalidad del ente que posibilite su producción ilimitada y su puesta al servicio de la voluntad humana. Sobre esta base, la modernidad se presenta como la época que se afirma positivamente sobre el vacío que genera en el ente el intento griego de hacer patente su ser, ya que por medio de la racionalidad científico-técnica y de la creciente conquista del mundo que ésta procura la subjetividad moderna se afana por erigirse en dueña y señora de toda la tierra<sup>66</sup>. En función de ello, Heidegger divisa en la etapa final de la modernidad, coincidente con la consumación de la metafísica, la situación que describe como la de la más extrema retirada del ser<sup>67</sup>. Si el término «ser» remite en este caso al trasfondo oculto que en Grecia integraba la presencia de las cosas, que éstas devengan por entero disponibles y manipulables para el sujeto moderno según su soberano criterio requiere de su constitución como una esfera de plena transparencia ante su escrutinio. De ahí que la modernidad se construya sobre la aspiración de someter todo no-aparecer o sombra de ocultación en el ente a pura e íntegra mostración, no admitiendo en su realidad nada que se encubra o resista a su exhibición<sup>68</sup>.

No obstante, la retórica a menudo cargada de resonancias negativas del lenguaje heideggeriano en la exposición de este proceso no debe inducir a creer que en ella se expresa un enjuiciamiento condenatorio o una crítica en la aceptación de la reprobación o la censura. Por el contrario, Heidegger anota en sus escritos privados que la confrontación del otro inicio con el primero —es decir, esa lectura distanciada de la historia de la metafísica que habría habilitado su culminación— no introduce entre ambos «un antagonismo, ni en el sentido del rechazo lato ni al modo de la superación del primero». Más bien, prosigue, «el otro inicio le otorga al primer inicio la verdad de su historia a partir de una nueva originariedad y, con ello, su propia e inalienable alteridad»<sup>69</sup>. Con esa

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, p. 78 y s.

<sup>66</sup> Sobre esta relación moderna con el ente escribe Heidegger: «Puesto que el hombre se ha convertido esencialmente en el *subiectum* y la entidad se ha vuelto equivalente a la representatividad que anticipa y la verdad a la certeza, el hombre dispone aquí esencialmente del ente en cuanto tal en su totalidad, pues proporciona la medida para la entidad de cualquier ente. En el hombre en cuanto *subiectum* se encuentra ahora la decisión esencial acerca de qué habrá de afirmarse en general como ente. (...) La relación con el ente es el avasallante proceder por anticipado (*Vor-gehen*) hacia la conquista y el dominio del mundo.» (*Nietzsche II, op. cit.*, p. 171).

<sup>67</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund, op. cit.*, p. 101.

<sup>68</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie, op. cit.*, p. 123.

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, p. 187.

«verdad» de la historia del primer inicio anunciada en el otro inicio, Heidegger se refiere a que el proyecto griego de arrojar luz sobre el fondo de abertura que soporta la presencia del ente, unido a su posterior liquidación por causa de ese mismo proyecto, supondría un volverse relevante del ser nunca antes acontecido y paradójicamente constitutivo del único modo de manifestación que a éste le es inherente. Pues tratándose de aquello que sólo se da a ver en su no-aparecer e invariable esquivar la captación teórica, la propia denegación o sustracción del ser que cimenta el surgimiento y desarrollo de la metafísica representaría como tal la forma misma en que al ser le es dado comparecer. Por esta razón, Heidegger sostiene que la contradictoria comparecencia del ser en su propia denegación se cumple en exclusiva en el desenvolvimiento histórico que la oculta. O, según sus palabras, «*el rehusamiento es la primera donación suprema del ser; en verdad, de su despliegue esencial (Wesung) inicial mismo*»<sup>70</sup>. Sin embargo, debe destacarse en este punto que el concepto aquí traducido como rehusamiento o denegación del ser engloba una doble ocultación: al indefectible hurtarse del ámbito de abertura que en Grecia entrañaba la presencia del ente se ha de sumar el encubrimiento que se cifra en que la desaparición de ese ámbito en la posterior comprensión de dicha presencia queda igualmente encubierta u obliterada. Esta segunda forma de ocultación obedece a que tanto el mundo medieval como el moderno desconocen que su intelección del ente emerge de la pérdida de su experiencia griega, por lo que carecen de la conciencia de que habitan sobre el denegarse de la dualidad o pliegue que dicha pérdida involucra. En alusión a ese doble encubrimiento, Heidegger hablará de la «caída» del pliegue del ser<sup>71</sup>, o también del «olvido del ser» (*Seinsvergessenheit*) consustancial a la historia de la metafísica: en virtud de este olvido, el trasfondo oculto que conformaba la visión griega del ente se revela en el curso de esa historia bajo el modo peculiar de su desapercibida o encubierta ausencia.

Frente a ese rehusamiento o, lo que es lo mismo, a la doble ocultación que encierra el «despliegue inicial del ser», la originalidad del otro inicio estará ligada para Heidegger al reconocimiento de tal ocultación. Pero semejante reconocimiento no comporta más que la disolución de la única faceta de encubrimiento del ser que consiente su eliminación mediante el análisis hermenéutico de la metafísica. Como se deduce de lo planteado, el otro inicio no puede proponerse sacar al ser de su retirada, cancelando por entero su ocultación. Antes bien, su objetivo estriba en consignar en dicho encubrimiento el rasgo esencial y estructuralmente inalterable que define el acaecer del ser, así como en dar noticia del mismo en tanto sustrato hasta el momento inadvertido del curso de la historia de Occidente<sup>72</sup>. La novedad histórica de esta operación proviene de que

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>71</sup> Cf. HEIDEGGER, M., «Moirá» en: *Vorträge und Aufsätze, op. cit.*, pp. 232-33.

<sup>72</sup> Sobre esta doble dimensión de la ocultación del ser inmanente a la metafísica y su reconocimiento en el pensar del otro inicio puede leerse en el protocolo del seminario que tuvo lugar tras la conferencia de Heidegger «Zeit und Sein», pronunciada en 1962 en la

el pensar se abre por primera vez a la consideración del pliegue o doblez del ser, imperante en la experiencia griega del ente y condición de posibilidad de su interrogar filosófico, pero nunca pensado en Grecia en el carácter dual que le corresponde<sup>73</sup>. A partir de su diálogo con la poesía de Hölderlin, Heidegger fijará este ejercicio de reconocimiento a la palabra *Andenken*, entendida en sus textos como una suerte de reflexión asociada al recuerdo y vertida hacia una anterioridad que, sin embargo, excluye su interpretación en términos de un pasado desprovisto de vigencia en la actualidad por su inscripción en el orden de lo ya sucedido<sup>74</sup>: regresar a Grecia por medio de ese pensar que rememora quiere decir retornar hacia un origen que, «al haber decidido previamente todo lo porvenir, es siempre lo que está adviniendo» y «todavía alberga dentro de sí decisiones no cumplidas»<sup>75</sup>. En contraposición a lo pretérito, que se distinguiría por su naturaleza caduca y ya irrelevante, el inicio griego converge con «lo sido» (*das Gewesene*)<sup>76</sup> en el sentido de un origen que, como el *arché* del incipiente preguntar de la filosofía griega, gobierna y rige de antemano todo lo que se engendra a partir de él, configurando no sólo el presente metafísico en el que nos encontramos instalados, sino también un porvenir aún no clausurado.

Entre el tiempo originario en el que *Ser y tiempo* localiza el sentido del ser del *Dasein*, por un lado, y la cuestión de la verdad del ser que determina el paso desde el primer inicio al otro inicio, por otro, cabe tender un puente que gravita en torno al problema de la finitud. Como se ha mencionado, en 1927 Heidegger defiende que, en su ontológica inclinación hacia la muerte, la comprensibilidad del ser del *Dasein* reposa sobre una cierta figura del tiempo que se perfila como una particular distensión, lapso o intervalo sólo concebible como finito y equivalente en su finitud a la abertura que se oculta tras la presencia de las cosas. Pero sus escritos posteriores evidencian en esa temporalidad originaria una primera aproximación a lo que más tarde habría de descubrirse como la percepción griega del tiempo, caracterizada a su vez por una finitud tan extraña a la imagen de la sucesión ilimitada de los «ahoras» como a la representación del tiempo al modo de un marco vacío dentro del cual transcurre todo evento. Esta comprensión finita del tiempo formaría parte de la experiencia griega del ente y de su íntima ocultación, por lo que, al igual que ésta, no se deja apresar en conceptos y su tematización filosófica desemboca asimismo en su pérdida,

---

Universidad de Friburgo: «Pero el ocultamiento, que pertenece como límite a la metafísica, tiene que ser propio del *Ereignis* mismo. Esto quiere decir que la retirada, que caracterizaba a la metafísica en la figura del olvido del ser, se muestra ella misma ahora como la dimensión de la ocultación. Sólo que ahora esta ocultación no se oculta, sino que, más bien, a ella se dirige la atención del pensar.» (Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 2000, p. 44).

<sup>73</sup> Cf. HEIDEGGER, M., «Moirá» en: *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 232.

<sup>74</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymne «Andenken»*, op. cit., pp. 164-65. A este mismo pensar que rememora se alude también con los términos *Erinnerung* (cf. *Grundbegriffe*, op. cit., p. 86 y ss.) y *Gedächtnis* (cf. *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1997, p. 157 y ss.).

<sup>75</sup> HEIDEGGER, M., *Grundbegriffe*, op. cit., p. 44.

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, p. 87 y ss. y Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, op. cit., p. 159.

conduciendo a la irrupción y posterior consolidación de la idea del tiempo infinito<sup>77</sup>. Pero si la referencia heideggeriana a la temporalidad originaria no implicaba el postulado de una noción que aspirara a reemplazar la idea del tiempo como serie infinita de los «ahoras», tampoco sus observaciones sobre la vivencia del tiempo en el mundo griego descansan sobre la premisa de su presunta superioridad frente al tiempo infinito que nace de ella ni, por ende, sobre la intención de proceder a su recuperación o rehabilitación. Contra este propósito, sus textos subrayan su convicción de que esa experiencia de la finitud sería tan irrestituible como ajena a la completa inteligibilidad una vez se afianza, tras su desaparición, la idea del tiempo infinito.

En línea con esa cuestión, Heidegger aduce que señalar consistentemente a la percepción finita del tiempo propia de Grecia exige contemplarla como algo radicalmente «otro» frente a su actual representación, así como atender a que esa noción del tiempo infinito que ahora nos asiste no es ya revocable ni desplazable. Además, a la aprehensión de la naturaleza secundaria de tal infinitud, para nosotros ya indisociable de la idea del tiempo, se supedita la posibilidad de intuir en él un origen que, al modo de una huella ya definitivamente borrada, únicamente se nos muestra en su impenetrabilidad. No hay para Heidegger, por tanto, decisión o alternativa que se tercié entre el tiempo infinito que constituye el suelo sobre el que trivialmente nos movemos y una eventual restitución de su original concepción finita: la decisión que aguarda al hombre de la modernidad tardía es, sencillamente, la que se juega entre el conocimiento y asunción del carácter derivado o secundario de la infinitud y la negativa a tal asunción, de la que se seguiría no sólo su incapacidad para dar respuesta a la pregunta sobre quiénes somos en nuestra condición moderna, sino también su falta de visión con respecto a lo que tal condición demanda<sup>78</sup>.

La proclamación heideggeriana de la necesidad de apartar esta ceguera aflora del peligro que detecta en la forma moderna de presencia del ente. Su aparición como ámbito de lo enteramente producible y domeñable, no dependiente

---

<sup>77</sup> Para toda esta temática, cf. HEIDEGGER, M., *Parmenides*, op. cit., p. 209 y ss. Sobre el modo en que la tematización del tiempo en Grecia transforma, principalmente en los textos de Aristóteles, su condición finita en infinitud, cf. MARTÍNEZ MARZOA, F. *El sentido y lo no-pensado*, op. cit., p. 18 y ss.

<sup>78</sup> A propósito de esta cuestión, y a pesar de denominar a la idea infinita del tiempo como lo que cabría traducir por la «contra-esencia o distorsión del tiempo» (*Unwesen der Zeit*), Heidegger anota en el primero de sus cursos sobre Hölderlin: «Si tomamos lo temporal sólo así, es decir, tal y como lo tomamos habitualmente, a saber, calculando, entonces nos domina la *contra-esencia del tiempo*. Esta contra-esencia del tiempo, precisamente aquello que, de manera más o menos explícita, conocemos por lo general de él, no es algo carente de validez, sino un poder propio y perteneciente a la esencia del tiempo. La decisión se dirime entre si sólo permanecemos presos de la contra-esencia del tiempo, sin reconocerla como tal, o si tenemos experiencia de la esencia del tiempo y queremos poner su contra-esencia en confrontación con ella. Pues la esencia del tiempo se deja experimentar o poseer por sí misma tan poco, como poco se deja negar su contra-esencia en caso alguno.» (HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein»*, op. cit., p. 112).

de elección humana alguna sujeta a su control, impele al hombre moderno a extender incondicionalmente sus mecanismos de dominación sobre la totalidad de las cosas. Por ello, en este modo de manifestación del ente anida la amenaza de que tales mecanismos acaben proyectándose sobre el propio ser humano y lo conviertan en una realidad tan disponible, esto es, susceptible de cosificación y explotación ilimitada, como la de cualquier otra cosa. Esto explica que Heidegger haga suya la ya citada exhortación de Hölderlin al hombre moderno al aprendizaje del «libre uso de lo propio», lo cual es idéntico a decir: a una apropiación de la moderna comparecencia del ente que no ponga en riesgo su libertad. Pero si Hölderlin valoró que en ese «libre uso de lo propio» reside siempre «lo más difícil», también Heidegger advierte de que esta tarea se enfrenta con un obstáculo de problemática superación: la angustia que sobreviene al hombre moderno ante una forma de aparición de las cosas que, a diferencia de la griega, ya no le prescribe pautas de actuación ni confiere un sentido a su existencia. En razón de esta angustia, el hombre moderno rehúye su aceptación procurándose falsas metas, ilusoriamente objetivas, que según Heidegger contribuyen de manera solapada a exacerbar su incondicional dominio sobre el ente y agravan el peligro de liquidar su libertad<sup>79</sup>. Pues se trata, en definitiva, de la angustia ante un mundo privado de dioses en el que la libertad se experimenta como el desasosegante reflejo del vacío y la carencia de vínculos originarios que, como en Grecia, proporcionaran alguna suerte de asidero. Tal sería para Heidegger la consecuencia del extraño origen griego de lo moderno, marcado por un cuestionamiento del ser que habría de traer consigo el que su pérdida, fruto de ese mismo cuestionamiento, delimitara el rumbo de los acontecimientos que dieron lugar a nuestra actualidad histórica.

Como se ha visto en el transcurso de este ensayo, tanto la temporalidad originaria del *Dasein* de sus textos más tempranos como el tiempo finito del origen griego operan como nombres del escenario de abertura sobre cuya sustracción se asienta toda presencia<sup>80</sup>. Tras el trayecto recorrido debe concluirse entonces que, en efecto, lo invocado por Heidegger con la palabra «origen» no apela a nada distinto de aquello que, bajo términos diversos y formulaciones cambiantes, se dilucida en su obra como la cuestión del ser. Sin embargo, sólo a la luz de ese trayecto cobra sentido esta identificación del ser con un origen

<sup>79</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie, op. cit.*, pp. 138-41. Esta problemática sobre el recurso del hombre moderno a los valores con el fin de rehuir y enmascarar su falta de metas objetivamente vinculantes, que Heidegger identifica con el nihilismo, se elabora principalmente en su lectura de la obra de Nietzsche, recogida, entre otros lugares, en los dos volúmenes publicados bajo el título *Nietzsche I-II*, GA 6.1-6.2, Klostermann, Frankfurt 1997, y en la conferencia de 1943 «Nietzsches Wort: "Gott ist tot"» en: *Holzwege, op. cit.*, pp. 209-267.

<sup>80</sup> Heidegger introduce además explícitamente esta idea al señalar: «... el espacio que nos es corriente y el tiempo al que estamos acostumbrados no son más que descendientes derivados de un ámbito que deja surgir desde sí toda abertura, pues él mismo es lo despejante (*das Lichtende*) y lo que hace acaecer el despejar (*lichtend-Er-eignende*).» (Cf., *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, *op. cit.*, p. 204).

que prevalece en lo originado por él y se extiende hacia el porvenir. A este respecto, Heidegger declara que ese origen que es el ser instauro igualmente un destino que «se nos asigna y destina al retirarse»<sup>81</sup>. De admitirse el diagnóstico heideggeriano sobre aquello que a los seres humanos de la modernidad tardía se nos entrega con ese origen, es decir, sobre lo que éste otorga y en ese otorgar a la vez se nos impone, es de rigor conceder que su pensamiento nos enfrenta a una inquietante pregunta: la de si seremos capaces de hacernos cargo de ese destino que, paradójicamente, nos arroja a un espacio de libertad en parte desolador, pero en parte también repleto de potencialidades, que resulta inconciliable con el nostálgico deseo de un mundo de senderos de antemano trazados que guiara nuestros pasos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1988). «La passion de la facticité» en: *Heidegger: Questions Ouvertes*. París: Osiris.
- Allemann, B. (1954). *Hölderlin und Heidegger*. Freiburg: Atlantis.
- Biemel, W. (2000). «Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins für Heidegger» en: Trawny, P. (comp.), «*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde*». *Heidegger und Hölderlin*. Frankfurt: Klostermann.
- Birault, H. (1978). *Heidegger et l'expérience de la pensée*. París: Gallimard.
- Dahlstrom, D. O. (1995). «Heidegger's concept of temporality: reflections on a recent criticism» en: *Review of Metaphysics* 49.
- Dastur, F. (1992). «The ekstático-horizonal constitution of temporality» en: Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger Critical Assessments*, Vol. I. London and N. Y.: Routledge.
- Fleischer, M. (1991). *Die Zeitanalysen in Heideggers «Sein und Zeit»*. Würzburg: Königshausen and Neumann.
- Heidegger, M. (1967). «Carta al padre Richardson» en: Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Grundbegriffe*, GA 51. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Hölderlins Hymne «Andenken»*, GA 52. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Parmenides*, GA 54. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Hölderlins Hymne «Der Ister»*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, M. (1997). *Nietzsche I-II*, GA 6.1-2. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Was heißt Denken?*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1999). *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, GA 39. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, M. (2000). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.

<sup>81</sup> HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, op. cit., p. 108.

- Heidegger, M. (2003). *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Hölderlin, F. (1984). *Gedichte*. Frankfurt: Insel.
- Hölderlin, F. (1990). *Ensayos* (trad. F. Martínez Marzoa). Madrid: Hiperión.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Martínez Marzoa, F. (1985). *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»)*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Martínez Marzoa, F. (1999). *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal.
- Szondi, P. (1992). *Estudios sobre Hölderlin*. Barcelona: Destino.
- Zarader, K. (1990). *Heidegger et les paroles des origines*. París: Vrin.
- Ziegler, S. (1991). *Heidegger, Hölderlin und die Alétheia*. Berlín: Duncker and Humboldt.

Universidad Complutense de Madrid  
palomamartinezm@filos.ucm.es

PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS

[Aprobado para publicación en febrero de 2020]